Drogas e Cultura: novas perspectivas

Beatriz Caiuby Labate, Sandra Goulart, Maurício Fiore, Edward MacRae e Henrique Carneiro (orgs.)

EDUFBA

Ministério da Cultura

BRASIL UM PAÍS DE TODOS GOVERNO FEDERAL

Drogas e cultura: novas perspectivas

Universidade Federal da Bahia

Reitor
Naomar de Almeida Filho

E D U F B A

Editora da Universidade Federal da Bahia

Diretora
Flávia M. Garcia Rosa

Conselho Editorial
Ângelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Ninõ El-Hani
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria do Carmo Soares Freitas

Suplentes
Alberto Brum Novaes
Antônio Fernando Guerreiro de Freitas
Armindo Jorge de Carvalho Bião
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
Cleise Furtado Mendes
Maria Vidal de Negreiros Camargo

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina
40170-290 Salvador Bahia
Tel: (71) 3283-6160/6164/6777

edufba@ufba.br www.edufba.ufba.br

Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Mauricio Fiore,
Edward MacRae e Henrique Carneiro
(Organizadores)

Drogas e cultura: novas perspectivas

Edufba
Salvador/2008

©2008 by autores

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade Federal da Bahia. Feito o depósito legal.

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, sejam quais forem os meios empregados, a não ser com a permissão escrita dos autores e da editora, conforme a Lei nº 9610 de 19 de fevereiro de 1998.

Projeto gráfico e editoração
Josias Almeida Jr.

Capa
Josias Almeida Jr.

Fonte da ilustração
GRAPHIC Frames. Amsterdam: Pepin van Roojen, © 1999. p. 314.

Revisão
Susane Barros

Drogas e cultura : novas perspectivas / Beatriz Caiuby Labate ... [et al.], (orgs.) . -
Salvador : EDUFBA, 2008.
440 p. : il.

Co-edição com : MinC, Fapesp, NEIP.
Este livro é o resultado do Simpósio "Drogas : controvérsias e perspectivas", realizado na USP, em setembro de 2005.
ISBN 978-85-232-0504-1

1. Drogas - Aspectos sociais. 2. Drogas - Aspectos políticos. 3. Psicotrópicos. 4. Alucinógenos. 5. Drogas e crime. 6. Drogas - História. I. Labate, Beatriz Caiuby.

CDD - 362.29

Apoio:

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

www.fapesp.br

Nucleo de estudos interdisiciplinares sobre psicoativos

www.neip.info

Agradecimentos

A todos os autores que colaboraram com este projeto.

Aos Ministros da Cultura Gilberto Gil e Juca Ferreira, ao Secretário Executivo Alfredo Manevi, Isabella Madeira, Silvana Meireles e Pablo Martins pelo encorajamento e apoio dados na edição deste livro.

Ao Departamento de História por sediar o Simpósio "Drogas: Controvérsias e Perspectivas", realizado em setembro de 2005 na USP e ao Departamento de Antropologia por sediar a Mesa Redonda "Alternativas para a política de Drogas", que aconteceu em novembro de 2006 na USP – de onde vieram boa parte dos artigos da presente coletânea.

A todos os colegas do NEIP.

A Julio Simões pela colaboração na revisão da entrevista de Maurício Fiore com Gilberto Velho e pelas sugestões na introdução.

A Renato Sztutman pelas sugestões na introdução.

A Stelio Marras, pela tradução do artigo de Anthony Henman.

A David Santos Júnior, pela preciosa e paciente colaboração na seleção e edição de todas as fotos do livro; a Marcelo Ribeiro, pela seleção cuidadosa e caprichada de fotos para a primeira e segunda parte do livro e pelas sugestões na tradução das legendas de algumas fotos; a Gilberto Labate pela tradução das legendas de algumas fotos.

A Evelyn Ruman, Bruno Filizola, Paulo Roberto Homem de Góes, Murilo Ganesh, Lux Vidal, Ugo Maia e Ruy Ribiere por ceder gratuitamente fotos de sua autoria para o livro. A Sérgio Vidal, por enviar uma foto do arquivo de imagens do Growroom; a Débora Gabrich por ceder uma foto do arquivo de imagens do site Mestre Irineu; a SENAD por ceder uma foto do GMT/Conad e a Marcelo Andrade e Ana Flavia Nascimento pela contribuição com o envio de fotos do universo do trance psicodélico.

A Marcelo Oliveira pela colaboração na impressão dos originais.

Ao MinC pelo financiamento desta publicação e por todo o apoio.

À Fapesp pelo apoio na publicação.

Sumário

Apresentação
Gilberto Gil e Juca Ferreira 9

Prefácio
Júlio Assis Simões 13

Introdução
Beatriz Caiuby Labate, Maurício Fiore e Sandra Lucia Goulart 23

Parte 1 - A história do consumo de drogas e a sua proibição no Ocidente

Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas
Eduardo Viana Vargas 41

Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência
Henrique Carneiro 65

Tráfico, Guerra, Proibição
Thiago Rodrigues 91

A Lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo
Maria Lucia Karam 105

Parte 2 - O uso de drogas como fenômeno cultural

O consumo de psicoativos como campo de pesquisa e de intervenção política
Entrevista concedida por Gilberto Velho a Maurício Fiore 123

Prazer e Risco: uma discussão a respeito dos saberes médicos sobre uso de “drogas”
Maurício Fiore 141

Do natural ao social: as substâncias em meio estável
Stelio Marras 155

Parte 3 - Uso de drogas: diversidade cultural em perspectiva

O Vinho: uma droga mediterrânica
Norberto Luiz Guarinello 189

Usos e abusos de bebidas alcoólicas segundo os Povos Indígenas do Uaçá
Laércio Fidelis Dias 199

Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios
Renato Sztutman 219

Estigmas de grupos ayahuasqueiros
Sandra Lucia Goulart 251

A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca
Edward MacRae 289

A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas
Edilene Coffaci de Lima e Beatriz Caiuby Labate 315

Os vícios de "comer coca" e da "borracheira" no mundo andino do cronista indígena Guaman Poma
Alexandre Camera Varella 345

A coca como planta mestra: reforma e nova ética
Anthony Richard Henman 369

Paisagens Existenciais e Alquimias Pragmáticas: uma reflexão comparativa do recurso às "drogas" no contexto da contracultura e nas cenas eletrônicas contemporâneas
Maria Isabel Mendes de Almeida e Fernanda Eugenio 383

O Uso do Corpo nos Festivais de Música Eletrônica
Tiago Coutinho 411

Biografia dos colaboradores 433

Apresentação

A cultura, o Estado e os diversos usos das "drogas"

Gilberto Gil
Juca Ferreira

Há alguns anos acompanhamos um saudável amadurecimento acadêmico das pesquisas e dos estudos sobre os usos de "drogas" no Brasil. São antropólogos, sociólogos, historiadores, médicos, juristas, economistas e tantos outros pesquisadores revelando facetas inusitadas sobre este fenômeno do nosso cotidiano e freqüente nas nossas manchetes midiáticas. O livro *Drogas e cultura: novas perspectivas* representa uma síntese desse amplo movimento intelectual que oferece uma abordagem biopsicossocial dos estudos sobre "drogas", um movimento engajado em refletir o polêmico tema frente aos seus paradoxos; um movimento que visa a fecundar um debate público mais condizente com o pluralismo, a diversidade e a democracia que caracterizam nosso país. Necessitamos, portanto, salientar algumas implicações políticas das conclusões disseminadas por este livro.

É preciso, primeiramente, tecer uma observação sobre o modo como o Estado brasileiro abordou e vem abordando esse fenômeno. O Estado intervém e determina uma política sobre as "drogas", utilizando-se de duas atribuições fundamentais e inalienáveis: a regularização, sancionada por mecanismos legislativos, e a fiscalização, que obedece a normas penais previamente determinadas. Observamos que fomos juridicamente orientados pelos princípios do *International Narcotics Control Board*, fruto da Convenção da ONU de 1971. Esses princípios, devido ao contexto histórico de quando foram formulados, desconsideram algumas especificidades culturais das nações latino-americanas. Não reconhecem, por exemplo, as tradições culturais das populações indígenas e afro-descendentes, sobretudo os usos ritualísticos e culturais de algumas substâncias psicoativas (como a ayahuasca e a folha de coca). Ao desconhecer tais singularidades e ignorar os diversos contextos culturais, acaba-se por tratar de modo estanque e indiferenciado as distintas apreensões culturais e torna-se incapaz de distinguir as implicações dos diversos usos. O Ministério da Cultura, portanto, pode e deve dar visibilidade à dimensão cultural e afirmar o direito das populações brasileiras de usufruirem dos rituais xamânicos, das expressões indígenas e afro-descendentes – que reivindicam substâncias psicoativas para suas manifestações – e das festas religiosas contempladas pela nossa vasta diversidade cultural. Os usos de substâncias psicoativas inseridos em rituais

religiosos ainda padecem, no Brasil e em inúmeros países, de dificuldades para afirmarem-se juridicamente.

A lei n. 11.343/06, que regulamenta as políticas brasileiras concernentes às "drogas", diretamente infuenciada por aquela convenção da ONU, ainda não reconhece os usos culturais de certas substâncias psicoativas vinculadas a rituais, tampouco possui classificações e penalizações diferenciadas para os usos tradicionais de "drogas". Numa frase: a atual legislação não contempla certas singularidades culturais.

A diferenciação entre o consumo próprio – individual ou coletivo – e o tráfico ainda não foi totalmente estabelecida. A ausência de tal distinção acarreta um tratamento de desconfiança moral, policial e legal frente a todos os usuários de substâncias psicoativas, independente de seus hábitos e dos contextos culturais. Precisamos balizar de um modo mais atento e detalhado as relações entre os usos, o consumo, a circulação e os direitos privados dos cidadãos brasileiros. Talvez devamos repensar e reconsiderar a relação entre o Estado, as drogas e os direitos privados. Talvez este seja um passo imprescindível para o amadurecimento das políticas públicas relacionadas às "drogas".

Apesar do crescente reconhecimento da relevância de abordagens, estudos e pesquisas que enfatizam esses aspectos culturais do uso de "drogas", ainda persiste uma tendência a atribuir maior legitimidade aos estudos sobre o assunto desenvolvidos no âmbito das ciências da saúde: como a medicina, a farmacologia e a psicologia. As abordagens sociais tendem a ser levadas em consideração somente quando são realizadas no âmbito do crime, do tráfico, da violência urbana ou da pobreza, sendo desvalorizadas quando enfrentam diretamente a questão do uso de "drogas" e os usos culturais. A incapacidade de lidar com a complexidade do fenômeno das "drogas" e essa opção por um tratamento unilateral influencia o campo político, onde se percebe o empobrecimento das análises e a ausência dos aspectos socioculturais na concepção das políticas públicas direcionadas a elas.

O Ministério da Cultura (MinC) vem defendendo a incorporação da compreensão "antropológica" das substâncias psicoativas, uma abordagem mais voltada para a atenção aos comportamentos e aos bens simbólicos despertados pelos diversos usos culturais das drogas. Desde 2004, o MinC vem reconhecendo o papel crucial desempenhado pela cultura e seus contextos na constituição dos efeitos produzidos pelo uso de "drogas", tanto em nível individual quanto social. Optamos por exercer um papel propositivo na elaboração da atual política nacional sobre a matéria, reivindicando, por exemplo, um lugar no Conselho Nacional Antidrogas (CONAD) e participando ativamente de suas deliberações, buscando sempre a ênfase na redução dos danos.

O livro *Drogas e cultura: novas perspectivas* expressa uma valorização do papel das ciências humanas na reflexão sobre o tema das drogas e, paralelamente, procura relacionar esta análise a um extenso conjunto de discussões. Dessa forma, os artigos que compõem o

presente livro abordam o uso desse tipo de substância em contextos culturais e históricos diversos. Indicam que, longe de se limitar a um vínculo com o problema da violência ou da criminalidade social, o consumo de "drogas", desde sempre, remeteu a várias esferas da vida humana, ligando-se a fenômenos religiosos, movimentos de construção (ou reconstrução) de identidades de minorias sociais, étnicas, geracionais, de gênero, ou ainda a produções estéticas. No livro, estudiosos partem de diferentes disciplinas e trajetórias de pesquisas enfocando os cenários socioculturais que envolvem o seu uso. Aponta-se, deste modo, que fatores de ordem moral e cultural possuem uma ação determinante na constituição de padrões reguladores ou estruturantes do consumo de todos os tipos de "drogas". Escapa-se de uma visão simplista sobre o assunto, destacando que o tema deve ser abordado preferencialmente de uma perspectiva multidisciplinar, já que a sua compreensão envolve a consideração de diversos aspectos, como os farmacológicos, psicológicos e socioculturais. Não se trata, portanto, de colocar a perspectiva das ciências humanas como a mais relevante, nem de desconsiderar os riscos e as complexidades bioquímicas do uso dessas substâncias, mas de abrir mais espaço para esse tipo de reflexão na discussão sobre as drogas na atualidade.

Estamos no terreno das culturas; todas elas partem da enorme diversidade de práticas, representações, símbolos e artes que habitam o Brasil. Para o bem e para o mal, as "drogas" são e estão na cultura. Ou melhor, nas culturas e, portanto, não podem ser entendidas fora delas.

Este livro estimula a refletir com mais atenção sobre os diversos usos das drogas pelas populações. Essa diversidade de usos e consumos é o espelho da nossa própria diversidade cultural. Nossos pesquisadores e nossa legislação devem, em alguma medida, levar em consideração a dimensão cultural para cunhar políticas públicas mais eficazes e mais adequadas à contemporaneidade.

Prefácio

Prefacio

Júlio Assis Simões*

O consumo de substâncias psicoativas popularmente referidas como "drogas" é fenômeno recorrente e disseminado em diversas sociedades humanas e em diferentes momentos de suas histórias. Do ponto de vista do campo de estudos da cultura e da política, no seu sentido mais amplo, a existência e o uso de substâncias que promovem alterações na percepção, no humor e no sentimento são uma constante na humanidade, remontando a lugares longínquos e a tempos imemoriais. Ao mesmo tempo, porém – e isso é crucial –, os múltiplos modos pelos quais essa existência e esses usos são concebidos e vivenciados variam histórica e culturalmente. "Drogas" não são somente compostos dotados de propriedades farmacológicas determinadas, que possam ser natural e definitivamente classificadas como boas ou más. Sua existência e seus usos envolvem questões complexas de liberdade e disciplina, sofrimento e prazer, devoção e aventura, transcendência e conhecimento, sociabilidade e crime, moralidade e violência, comércio e guerra.

Levando a sério o princípio de que definições e práticas relacionadas a "drogas" são produtos históricos e culturais, que remetem a modos particulares de compreensão, experimentação e engajamento no mundo, sujeitos a regularidades e padrões, mas também a variações e mudanças, os trabalhos reunidos na presente coletânea oferecem um alentador panorama dos esforços recentes de pesquisa e reflexão em torno das "drogas" no âmbito das ciências humanas entre nós. À parte mostrar um renovado e intensificado interesse na questão, especialmente por parte de jovens pesquisadores da antropologia, da sociologia, da ciência política e da história, uma importante contribuição desta coletânea reside certamente em arejar o debate, abrindo-o para pontos de vista mais complexos e matizados, capazes de desafiar e complementar criticamente os discursos médicos, farmacológicos, policiais e religiosos que se apropriaram da legitimidade de discorrer sobre o tema. Longe de promover uma nova doutrina ou panacéia teórica, produtora de novos reducionismos e simplificações, seu espírito é o de incorporar perspectivas que confrontem o conhecimento convencional e algumas supostas certezas estabelecidas. Esse é um passo indispensável para a elaboração mais refinada dos próprios problemas teóricos e práticos que estão em jogo em terreno tão polêmico.

Poucos fenômenos remetem a tamanhas e intricadas redes de significações históricas e culturais comparáveis e, ao mesmo tempo, têm se prestado a formas extremadas de simplificação conceitual e manipulação política como o uso de "drogas". Deve-se ressaltar que mesmo entre os próprios especialistas das ciências biomédicas não há acordo no que diz respeito ao

sentido preciso do termo "droga".[1] Na linguagem mais técnica, "droga" serve para designar amplamente qualquer substância que, por contraste ao "alimento", não é assimilada de imediato como meio de renovação e conservação pelo organismo, mas é capaz de desencadear no corpo uma reação tanto somática quanto psíquica, de intensidade variável, mesmo quando absorvida em quantidades reduzidas. Nesse plano, estamos falando de substâncias tão diferentes como a cerveja, a cocaína, a jurema e o diazepam. "Psicoativo" é um dos termos cunhados para referir às substâncias que modificam o estado de consciência, humor ou sentimento de quem as usa – modificações essas que podem variar de um estímulo leve, como o provocado por uma xícara de café, até alterações mais intensas na percepção do tempo, do espaço ou do próprio corpo, como as que podem ser desencadeadas por alucinógenos vegetais, como a ayahuasca, ou "anfetaminas psicodélicas" sintéticas, como o MDMA, popularmente conhecido como ecstasy. Ao lado das significações atuais mais costumeiras de "medicamento" e de "psicoativo", encontra-se nas línguas européias uma utilização mais antiga do termo para designar ingredientes empregados não só na medicina, mas também na tinturaria e na culinária, provenientes de terras estrangeiras distantes, como as especiarias do Oriente e, posteriormente, o açúcar, o chá, o café e o chocolate (Goody, 2001). Na linguagem mais comum, por fim, "drogas" significam substâncias psicoativas ilícitas (maconha, cocaína, crack, heroína, LSD, ecstasy etc.), cujo uso é tido necessariamente como abusivo e que são alvo dos regimes de controle e proibição.

Nas sociedades contemporâneas, o uso de "drogas" assumiu as proporções de uma preocupação central no debate público, principalmente por sua representação unilateral como perigo para a saúde pessoal e coletiva e por sua associação imediata com a criminalidade e a violência urbana. Esse viés da ameaça à saúde, à juventude, à família e à ordem pública, que ainda organiza em grande parte a discussão do tema, promove uma distorção decisiva, já que tende a atribuir à existência de "drogas" o sentido universal de encarnação do mal e a tratá-lo como um problema conjuntural que poderia ser definitivamente eliminado por meio da proibição e da repressão. Há, pois, pelo menos dois sérios inconvenientes com a acepção convencionalmente predominante que identifica o uso de "drogas" com o abuso de psicoativos ilícitos. Em primeiro lugar, ela confina a discussão ao âmbito da patologia da drogadição: "drogas" seriam substâncias usadas por "viciados" ou "dependentes" e, por conta disso, acarretam graves problemas à saúde pessoal e à ordem pública. Em conseqüência, a própria existência de "drogas" é tida unilateralmente como um perigo em si, uma ameaça à sociedade. Compõe-se assim o cenário familiar da "guerra às drogas" com sua seqüela de estigmatização, violência, cinismo e estreiteza intelectual, numa espécie de espiral viciosa que naturaliza a ilegalidade e potencializa a repressão.

Não fosse desastrosa em suas diversas conseqüências, a "guerra às drogas" poderia ser considerada apenas uma idéia fútil. A fracassada tentativa de proibir a fabricação, o comércio

e o transporte de bebidas alcoólicas nos EUA nos anos 1920 (conhecida popularmente como "lei seca") deveria ser suficiente para mostrar a íntima conexão que se estabelece entre a proibição oficial e a violência social crescente: o negócio clandestino tornou-se fonte fabulosa de lucro, corrupção e crime, além de aumentar grandemente os riscos para os consumidores com a oferta de produtos adulterados e de má qualidade (Chesnais, 1981). Apesar disso, nossa legislação[2] continua a fazer vistas grossas às evidências de que o sofrimento e as mortes associadas pelas autoridades e pela mídia ao uso de "drogas" em nossas grandes cidades decorrem principalmente da clandestinidade que nutre o mercado e cria mundos de delinqüência, ligados tanto ao tráfico quanto à repressão, os quais freqüentemente se superpõem e se reforçam mutuamente como forças de extorsão (Misse, 2003; Rodrigues, 2003).[3]

Embora a idéia da "redução de danos" venha ganhando terreno nos últimos anos, como diretriz alternativa de políticas públicas relacionadas às "drogas", o debate público entre nós ainda se pauta pela estreiteza proibicionista, que repudia e criminaliza o uso e o comércio de determinadas substâncias. Mesmo cientistas sociais respeitáveis, que se dedicam à discussão séria e aprofundada dos problemas de criminalidade e violência remetidos às "drogas", freqüentemente deixam de dar o devido peso à questão da ilegalidade, como se esta fosse um dado óbvio, não-problemático e inquestionável. Manifestações ou ponderações em favor da descriminalização ou da legalização das "drogas" continuam sendo majoritariamente depreciadas e descartadas como levianas, irresponsáveis e moralmente suspeitas, em vez de serem seriamente contempladas como medidas cruciais de redução de danos.

A amnésia histórica que alimenta a retórica proibicionista de converter as "drogas" em malefício absoluto deixa de considerar que muitas delas tiveram um papel central na configuração do mundo que atualmente conhecemos. Foi em torno do comércio de "alimentos-droga" como o açúcar, o chá, o café, o tabaco e as bebidas alcoólicas, produtos exóticos convertidos em itens da dieta cotidiana de inúmeras populações, que se desenvolveu o moderno mercado mundial (Mintz, 1986; Sahlins, 2004).[4] Vários desses produtos se tornaram riquezas nacionais. Basta evocar o brasão do Império Brasileiro, ornado por dois ramos entrelaçados de café e tabaco, e acrescentar que o Brasil é atualmente um dos maiores produtores e exportadores mundiais de álcool de cana. Vale notar que publicações de divulgação científica que disseminam informações supostamente precisas e objetivas sobre os perigos das "drogas" ilícitas não deixam de difundir também matérias que louvam a excelência alcançada pela produção da cachaça brasileira e sua crescente aceitação no mercado internacional.

Se é verdade que os especialistas biomédicos reconhecem que nem todo usuário de "drogas" é necessariamente um "dependente", o virtual monopólio que sua autoridade científica exerce sobre o tema reforça a representação socialmente predominante da "droga" como um perigo em si mesma. Na linha de raciocínio que prioriza o conhecimento dos compostos, de suas propriedades bioquímicas e de seus efeitos, toda substância psicoativa pode levar a

manifestações de dependência, desde que seu uso se converta para o sujeito numa prioridade e alcance uma centralidade muito maior do que outros comportamentos ou desejos. Ocorre, porém, que quaisquer compostos, sejam eles chamados de medicamentos ou "drogas", podem causar danos severos: uma dosagem de três gramas de aspirina pode ser letal para um adulto. Não é demais recordar que "fármaco", conforme a etimologia, é um termo que serve para designar tanto remédios quanto venenos. Assim, mesmo se nos limitamos ao terreno das substâncias e suas propriedades farmacológicas, não cabe falar em "drogas" significando tóxicos ou venenos em abstrato, mas de certas proporções segundo uma medida (Escohotado, 1997). Além do mais, é preciso levar em conta que a restrição artificial da disponibilidade de determinadas substâncias por meio da proibição contribui para o crescimento do seu valor simbólico e, dessa maneira, pode conduzir justamente ao estreitamento e à intensificação do foco de interesse e atenção dos consumidores, afora lhes aumentar a exposição a sérios riscos pelo envolvimento com o mundo do crime (Grund, 1993).

Sem dúvida é importante conhecer os produtos e suas propriedades, mas esse é apenas um dos eixos da questão. É preciso levar em conta também a relação humana com tais produtos, as motivações e os sentidos ligados à produção e ao uso de substâncias específicas. É aqui, também, que a abordagem das ciências humanas pode fazer sua contribuição distintiva. Desse ponto de vista, a consideração das propriedades bioquímicas e de seus efeitos sobre a psique e organismo, num sentido mais amplo, não esgota a compreensão das motivações e dos sentidos ligados à produção e ao consumo de determinados psicoativos. Há que se reconhecer, antes de tudo, que o usuário tem um papel ativo na busca e no consumo. Pessoas sempre utilizaram "drogas", pelos motivos mais diversos, nas circunstâncias mais variadas, e não há razões para supor que deixarão de fazê-lo. É crucial, portanto, compreender a interpretação que os sujeitos dão à experiência com as "drogas", de seu estado, da motivação que os impele a um consumo repetido de determinada substância, dos sentidos e razões pelas quais a consideram importante ou indispensável para satisfação de determinadas metas e necessidades.

Além disso, em que pese especificidades subjetivas e individuais, o uso de qualquer substância é condicionado e estruturado por forças culturais e históricas mais amplas. Assim, por exemplo, embora o álcool esteja relacionado com graves problemas sociais – não só pelas seqüelas físicas e mentais acarretadas por seu uso abusivo, mas também pela sua conexão com a violência doméstica e com acidentes de trânsito –, as idéias e práticas culturais associadas ao álcool vão muito além dessa dimensão negativa. À parte sua importância econômica, as bebidas alcoólicas entre nós são fermento da sociabilidade e das celebrações. Vale lembrar que o *Livro do Eclesiastes*, no Antigo Testamento, descreve o vinho como "gozo do coração e alegria dos homens" e que o Novo Testamento o consagra como a representação do sangue de Cristo (Carneiro, 2005).[5] Não é, pois, apenas em contextos que consideramos "exóticos" que religião e psicoativos podem se relacionar e se completar.

A questão se torna ainda mais complicada se levarmos em conta que a definição de uma substância como "droga" ou medicamento, como nota o sociólogo Howard Becker, depende em última análise não de suas propriedades farmacológicas, mas do modo como o Estado decide tratá-la (Becker, 2001). A história da proibição de substâncias como a maconha, o ópio e a cocaína mostra uma confluência complexa de processos de estigmatização de populações e de conflitos geopolíticos entre potências capitalistas e coloniais na expansão de formas de controle internacional compulsório e cooperativo destinado a erradicar todos os usos de psicoativos que não fossem considerados médicos ou científicos (Scheerer, 1993).[6] A medicalização e a criminalização do uso "leigo" de determinadas substâncias foram os principais meios pelos quais as sociedades modernas construíram o "problema das drogas".[7] Podemos observar, por outro lado, que não faltam argumentos de base farmacológica que possam sustentar propostas de proibição ou proscrição de substâncias legais e lucrativas como o tabaco e o álcool. Tampouco é pequena a lista de produtos proscritos que há pouco tempo eram anunciados e consumidos de forma massiva como medicamentos eficazes. Decisões governamentais sobre controle, legalização ou proibição obedecem diferencialmente a considerações de ordem política e administrativa de âmbito local e internacional, assim como envolvem também disputas que opõem organizações profissionais concorrentes (ou segmentos destas) no âmbito do próprio aparelho estatal. A comparação internacional, enfim, é especialmente importante para mostrar que as políticas oficiais de drogas jamais se limitam à dimensão das propriedades farmacológicas. Para ilustrar esse ponto, basta contrastar a posição das agências de controle norte-americanas com as experiências praticadas atualmente na Holanda.[8]

As considerações feitas até aqui devem ser suficientes para ressaltar que o propalado problema das "drogas" remete, de fato, ao problema mais amplo dos códigos de aceitação e de rejeição de determinadas substâncias, das condições pragmáticas nas quais se dá a definição, aplicação e transformação de categorias classificatórias por meio das quais a existência, a concepção e os usos de determinadas substâncias ganham sentido e eficácia na vida social. Uma determinada substância química se torna uma "droga" em um determinado contexto de relações entre atividades simbólicas e o ambiente, em que operam saberes e poderes. O efeito é resultado do modo como tal ou qual produto atua no sentido de orientar, organizar, educar e expressar uma determinada sensibilidade. Constituídas por variadas interpretações, paixões e interesses, as "drogas" são (ou deveriam ser) um tema por excelência das ciências humanas.

Por conta disso, não deixa de ser intrigante que as ciências sociais no Brasil dêem relativamente pouca atenção à problemática das "drogas". Esse não parece ser um tema de pesquisa plenamente legitimado no âmbito das ciências sociais entre nós. No momento em que escrevemos estas linhas, nenhuma das grandes associações brasileiras que congregam pesquisadores em antropologia, sociologia ou ciência política mantém grupos de trabalho regulares em torno da questão. Parte importante dos estudos disponíveis deriva da publicação

de trabalhos apresentados em seminários, simpósios e encontros realizados nas décadas de 1980 e 1990, os quais, mesmo de uma perspectiva crítica, tendem a privilegiar o ângulo do perigo social representado pelas "drogas", seja por sua conexão com patologias individuais e problemas de saúde coletiva, como a ameaça da AIDS, seja por conta do aumento da insegurança, da criminalidade e da violência relacionadas ao tráfico[9]. Nota-se nessas publicações, mesmo assim, que a presença de cientistas sociais costuma ser menor, em comparação com psicólogos, psicanalistas, educadores e especialistas em direito e saúde coletiva. Estudos que abordam o tráfico e suas conexões sociais e políticas, dentre os quais se destacam os trabalhos pioneiros de Alba Zaluar e de pesquisadores a ela associados (Zaluar, 1994a, 2004) compõem uma literatura que vem crescendo aos poucos desde os anos 1990.[10]

Uma linhagem promissora de estudos, bem representada nesta coletânea, é formada por aqueles que não apenas tangenciam o tema, mas procuraram enfrentá-lo diretamente explorando a diversidade de seus significados sociais, seja por meio de etnografias circunscritas de experiências de uso, seja pelo esforço de análise histórica dos discursos que se articulam em torno das "drogas". Nas ciências sociais brasileiras, as referências pioneiras são os trabalhos de Gilberto Velho, realizados nos anos 1970, sobre o uso de "drogas" como parte de um estilo de vida e uma visão de mundo característicos de segmentos das classes médias urbanas (Velho, 1981, 1998),[11] com base no clássico estudo de Howard Becker sobre o processo de construção de usuários de maconha entre músicos de jazz nos EUA (Becker, 1966). Ainda nos anos 1970, uma coletânea organizada por Vera Penteado Coelho reuniu estudos sobre usos de psicoativos em sociedades indígenas (Coelho, 1976), tema que vem sendo retomado recentemente à luz de novas perspectivas na história indígena e na etnologia.[12] O uso urbano de maconha especificamente foi objeto de etnografias e reflexões em trabalhos que vieram à luz nos anos 1980,[13] no momento da irrupção da Aids e do endurecimento da política internacional de repressão às "drogas" a partir das pressões norte-americanas. Mais recentemente, etnografias sobre usos de diferentes substâncias psicoativas em contexto urbano têm explorado novas possibilidades teóricas e interpretativas.[14] As pesquisas sobre ayahuasca, que se intensificaram a partir dos anos 1990,[15] foram especialmente importantes para rearticular os estudos socioantropológicos sobre "drogas" com reflexões sobre religião, bem como para estimular a discussão em torno do reconhecimento de modalidades de uso controlado de determinadas substâncias[16]. Vemos também em vários estudos recentes um significativo esforço de refinamento conceitual buscando revisar modelos analíticos influentes,[17] como o interacionismo simbólico e a psicanálise, pelo recurso a contribuições da etnologia e do chamado "pós-estruturalismo" francês.

Todos esses temas, enfoques e reflexões comparecem nesta coletânea, permitindo vislumbrar os rumos tomados pela investigação e reflexão sobre "drogas" no campo mais amplo das ciências humanas no Brasil. Se o conjunto de trabalhos ainda é reduzido em vista

da significância da questão, esta amostra permite-nos rejubilar diante da variedade e da qualidade dos estudos já desenvolvidos e manter as melhores expectativas pelo que está por vir.

Notas

* Professor do Departamento de Antropologia da USP e pesquisador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP).

[1] Ver os capítulos de Fiore e de Marras, nesta coletânea. Ver também Fiore, 2007.

[2] Sobre a recente legislação brasileira relativa às "drogas", ver o capítulo de Karam, nesta coletânea.

[3] Ver também, a respeito, Zaverucha e Oliveira (2007).

[4] Ver, também, o artigo de Vargas, nesta coletânea.

[5] Sobre a importância histórica do vinho para as populações mediterrâneas, ver o capítulo de Guarinello, nesta coletânea.

[6] Ver o capítulo de Rodrigues, nesta coletânea. O documentário Grass, dirigido por Ron Mann, traz, igualmente, informações sobre a proibição da maconha nos EUA.

[7] Novamente ver, a este respeito, o artigo de Vargas, nesta coletânea.

[8] A Holanda tolera o comércio e o consumo de substâncias psicoativas tidas como "leves", notadamente a maconha. Embora não seja um processo de legalização, visto que as substâncias continuam proscritas, não há repressão policial quando a venda e o consumo dessas substâncias seguem determinados padrões e ocorrem em lugares específicos.

[9] Por exemplo, ver: Bastos e Gonçalves (1993); Mesquita e Bastos (1994); Zaluar (1994); Ribeiro e Seibel (1997); Baptista e Inem (1997); Baptista; Cruz e Matias (2003); Tavares e outros (2004); Acselrad (2005). Deve-se ressalvar que estas coletâneas abrem espaço, ainda que minoritário, para trabalhos que exploram diversos significados sociais sobre uso de drogas e põem em relevo o ponto de vista dos usuários.

[10] Para um balanço recente desses estudos, orientado para a defesa de um "modelo explicativo" da dinâmica do tráfico na ciência política, ver Oliveira e Zaverucha (2006).

[11] Ver, também, a entrevista de Gilberto Velho concedida a Maurício Fiore, nesta coletânea.

[12] Ver os capítulos de Sztutman e de Dias, nesta coletânea. Ver, também, Messeder (2004).

[13] Por exemplo: Maria Sabina (1985); Henman e Pessoa Jr. (1986); Ronca (1987); MacRae e Simões (2004).

[14] Ver os capítulos de Lima e Labate, de Almeida e Eugenio, e de Cavalcante, nesta coletânea.

[15] A este respeito cito particularmente: MacRae (1992); Labate e Sena Araújo (2004); Labate (2004); Labate e Goulart (2005).

[16] Ver os capítulos de MacRae e de Goulart, nesta coletânea.

[17] Ver os capítulos de Vargas, de Carneiro, de Rodrigues, de Fiore, de Sztutman, de Marras e de Henman, nesta coletânea.

Referências

ACSELRAD, Gilberta (Org.). **Avessos do prazer**: drogas, Aids e direitos humanos. 2. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

BAPTISTA, Marcos; CRUZ, Marcelo Santos; MATIAS, Regina (Org.). **Drogas e pós-modernidade.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. (2 v.)

BAPTISTA, Marcos; INEM, Clara (Org.). **Toxicomanias**: abordagem multidisciplinar. Rio de Janeiro: NEPAD-UERJ; Sette Letras, 1997.

BASTOS, Francisco Inácio; GONÇALVES, Odair Dias (Org.). **Drogas, é legal**: um debate autorizado. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BECKER, Howard. Les drogues: que sont-elles?. In : BECKER, Howard. **Qu'est-ce qu'une drogue?** Anglet: Atlantica, 2001.

_____. Becoming a marihuana user; Marihuana use and social control. In: BECKER, Howard**. Outsiders**: studies in the sociology of deviance. Londres: Free Press of Glencoe, 1966.

CARNEIRO, Henrique. **Pequena enciclopédia da história das drogas e bebidas**. Rio de Janeiro: Elsevier; Campus, 2005.

CHESNAIS, J. C. **Histoire de la violence**. Paris: Éditions de Seuil, 1981.

COELHO, Vera Penteado (Org.). **Os alucinógenos e o mundo simbólico**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1976.

ESCOHOTADO, Antonio. **O livro das drogas**. São Paulo: Dynamis Editorial, 1997.

FIORE, Mauricio. **Uso de drogas**: controvérsias médicas e debate público. São Paulo: Mercado de Letras, 2007.

GOODY, Jack. Drogue: um point de vue anthropologique. In: BECKER, Howard. **Qu'est-ce qu'une drogue?** Anglet: Atlantica, 2001.

GRASS. Direção: Ron Mann. Roteiro: Solomon Vesta. Canadá: Sphinx Productions, c1999. 1 DVD (80 min), color.

GRUND, Jean-Paul C. **Drug use as a social ritual:** functionality, symbolism and determinants of self-regulation. Rotterdam: Institut voor Verslavingsondersoek (IVO), 1993.

HENMAN, Anthony; PESSOA JR. (Org.). **Diamba sarabamba**: coletânea de estudos brasileiros sobre a maconha. São Paulo: Ground, 1986.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Org.). **O uso ritual das planas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, Beatriz Caiuby; SENA ARAÚJO, Wladimyr (Org.). **O uso ritual da ayahuasca.** 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward; SIMÕES, Júlio Assis. **Rodas de fumo:** o uso da maconha entre camadas médias urbanas. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2004.

MARIA SABINA (Org.). **Maconha em debate**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. **Rituels et drames d'alcoolisation chez les Tremembe.** Thèse pour obtention du titre de Docteur. Lyon: Université Lumière – Lyon 2, 2004.

MESQUITA, Fábio; BASTOS, Francisco Inácio (Org.) **Drogas e Aids***:* estratégias de redução de danos. São Paulo: Hucitec, 1994.

MINTZ, Sidney. **Sweetness and Power**: the place of sugar in modern history. Nova York: Viking Penguin, 1986.

MISSE, Michel. O movimento: a constituição e reprodução das redes do mercado informal ilegal de drogas a varejo no Rio de Janeiro e seus efeitos na violência. In: BAPTISTA, Marcos *et alli*. (Org.). **Drogas e pós-modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 147-156. (v. 2)

OLIVEIRA, Adriano; ZAVERUCHA, Jorge. Tráfico de drogas: uma revisão bibliográfica. **BIB**, n. 62, 2006, p. 5-17.

RODRIGUES, Thiago Moreira S. **Narcotráfico**: uma guerra na guerra. São Paulo: Editora Desatino, 2003. 126 p.

RONCA, Paulo Afonso Caruso. **Con-vivendo-com-a-maconha**. São Paulo: Moraes, 1987.

RIBEIRO, Maurides de Melo; SEIBEL, Sergio Dario (Org.). **Drogas**: hegemonia do cinismo. São Paulo: Memorial, 1997.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. p. 443-501.

SCHEERER, Sebastien. Estabelecendo o controle sobre a cocaína (1910-1920). In: BASTOS, Francisco Inácio; GONÇALVES, Odair Dias (Org.). **Drogas, é legal**: um debate autorizado. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

TAVARES, Luiz Alberto *et alli*. (Org.). **Drogas**: tempos, lugares e olhares sobre seu consumo. Salvador: EDUFBA/CETAD, 2004.

VELHO, Gilberto. **Nobres e anjos**: um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea. In*:* VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura**: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

ZALUAR, Alba. **Condomínio do diabo**. Rio de Janeiro: Revan/Ed. da UFRJ, 1994a.

_____. (Org.) **Drogas e cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. **Integração perversa**: pobreza e tráfico de drogas. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ZAVERUCHA, Jorge; OLIVEIRA, Adriano. As milícias e a falta de Estado. **Folha de S. Paulo,** 16 jan. 2007, p. A3.

Introdução

Drogas e cultura: novas perspectivas

Beatriz Caiuby Labate,
Maurício Fiore e Sandra Lucia Goulart[1]

Uma questão social candente, campo de trabalho de diversos profissionais, especialistas e cientistas, pauta diária dos veículos midiáticos e conversas cotidianas. Esse é o campo que se constrói ao redor de tudo aquilo que envolve a produção, o comércio e o consumo de algumas substâncias, as quais se convencionou chamar, não sem conseqüências, de "drogas"[2], conformando, dessa maneira, a "questão das drogas". Não foi sempre assim. O consumo sistemático de um grande conjunto de substâncias capazes de alterar o comportamento, a consciência e o humor dos seres humanos é comprovadamente milenar. No entanto, sua elevação à categoria de problema social é historicamente recente, nada que alcance, com muita boa vontade, muito mais do que um século. Desde então, uma série de atores sociais e instituições estatais e privadas se ocupam dele direta ou indiretamente. Tal qual a violência, a miséria e as doenças, o uso de "drogas" foi alocado no panteão dos males que afligiram a humanidade no século passado. Portanto, pode-se afirmar que muito do conhecimento produzido sobre o uso de "drogas" se construiu sob o ponto de vista do enfrentamento, do combate a um mal. Em outras palavras, desde que as "drogas" e seu uso se tornaram uma questão social relevante, a produção de conhecimento a seu respeito foi, com raras e valiosas exceções, pautada pela lógica da negatividade: não se pode estudar, pensar e discutir a questão do uso de "drogas" sem um posicionamento claramente entrincheirado – a trincheira capaz de conter esse mal.

O campo científico não cumpriu um papel coadjuvante nesse processo. Ao contrário, vê-se com clareza que a ciência foi protagonista, desempenhando papéis aparentemente contraditórios, ora se esforçando em descobrir, isolar e até sintetizar novas moléculas, ora propagando seus malefícios e reivindicando sua proscrição legal. De qualquer forma, foi prioritariamente como um problema de saúde pública que as "drogas" e seu consumo se tornaram objeto de estudo científico, o que acarretou conseqüências importantes. A principal delas foi o predomínio das ciências biomédicas tanto nos debates acadêmicos como naqueles de caráter mais público. Se isso significou, por um lado, avanços significativos para o acúmulo do conhecimento sobre substâncias psicoativas e seus efeitos fisiológicos, terminou, por outro, enfraquecendo a consolidação desse campo de pesquisas em ciências humanas, principalmente

perspectivas que não encarassem o consumo de substâncias psicoativas como um problema em si.

Insatisfeitos com a pouca atenção dada ao tema nas humanidades, com tal supremacia das ciências da saúde e com um debate público marcado pelo simplismo e por uma estéril dualidade entre posturas "contra" e "a favor", um grupo de pesquisadores, com vinculações disciplinares e interesses de pesquisas os mais diversos, todos de alguma forma ligados à questão das "drogas", começou a se reunir para discutir regularmente o tema. Ainda que houvesse muitos antropólogos, sociólogos, cientistas políticos e historiadores, enfim, cientistas humanos que se dedicassem ao estudo do fenômeno do consumo de substâncias psicoativas a partir de diversas facetas, parecia haver uma clara dispersão desses esforços, o que enfraquecia a participação das humanidades no debate. Assim, em 2001, depois de algumas reuniões informais que logo se tornaram periódicas e sistemáticas, nasceu o Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, (NEIP).

O resultado das primeiras reflexões coletivas já apareceu quando da escolha de um nome para o grupo: abandonou-se o carregado e ambíguo termo "drogas", preponderante na discussão acadêmica e cotidiana, em favor de "substâncias psicoativas", muito mais preciso. Embora a expressão "substância psicoativa" não seja de todo neutra, na medida em que também engendra um ponto de vista nitidamente biomédico, sem dúvida, carrega menos pressupostos morais, permitindo que haja distanciamento dos sentidos, muitas vezes contraditórios, que o termo "droga" normalmente remete (narcótico, entorpecente, tóxico, coisa ruim etc.). Daí já se depreendia um objetivo primordial do NEIP: qualificar o debate sobre o tema, desmistificando sua abordagem.

O NEIP, contudo, foi, desde sua origem, um grupo heterogêneo. Além da diversidade temática, disciplinar e geográfica de seus membros, o perfil desejado para suas atividades nem sempre foi consensual. De qualquer forma, ele se constituiu sob duas vertentes de atuação: a busca pela consolidação de um eixo temático duradouro nas ciências humanas, fincando o pé num campo de pesquisa bastante inexplorado ou, infelizmente, muitas vezes mal explorado; e a inserção direta através de uma postura mais ativa, quase militante, no debate público, buscando influenciá-lo. Se os conflitos não foram plenamente resolvidos, ao menos esses embates dotaram o NEIP de duas características que permaneceram: um espaço de reflexão, articulação e difusão de pesquisas acadêmicas qualificadas e, de forma concomitante, um ator político com posicionamento bem delineado de oposição ao proibicionismo. Entenda-se proibicionismo não apenas como o tratamento jurídico e político que se consolidou como resposta estatal hegemônica à questão das "drogas" no mundo contemporâneo, mas também como toda a interdição e moldagem bélica da pesquisa e do debate público sobre o tema.

Ainda sobre o proibicionismo, vale esclarecer que no NEIP convivem diferentes posições políticas e teóricas a respeito do consumo de substâncias psicoativas e parece ser justamente

esta diversidade a base para a reflexão. Há entre todos os pesquisadores um denominador comum: o questionamento da divisão entre substâncias psicoativas lícitas e ilícitas tal qual se apresenta internacionalmente. Considera-se que boa parte daquilo que se apresenta como o "problema das drogas" não é resultado das propriedades intrínsecas das substâncias, mas sim da atual política proibicionista. Outro ponto comum parece ser o reconhecimento de que, guardadas diferentes perspectivas a respeito, é necessário respeitar o princípio ético da autonomia do indivíduo sobre o seu próprio corpo – incluindo aí o consumo de substâncias psicoativas. Numa palavra, o NEIP é antiproibicionista, o que não significa uma posição simplista "pró-drogas" e menos ainda uma apologia dos seus usos. É importante destacar que não existe, no grupo, uma unidade de visões, uma fórmula ou solução para a legislação e política sobre drogas (i.e. "legalizar", "descriminalizar", "despenalizar", "regulamentar", "liberar"), bem como não se sustenta um alinhamento total e direto com posições, associações e redes ligados ao tema no âmbito nacional e internacional. O NEIP tem, acima de tudo, um compromisso com as pesquisas científicas sobre drogas, procurando se abster ao máximo de idéias preconcebidas e mantendo uma atitude de constante reflexão sobre o assunto.

Concebendo o consumo de substâncias psicoativas como um fenômeno complexo, que exige diversos olhares e, ao mesmo tempo, contrário aos pressupostos que sustentam o proibicionismo, o NEIP construiu sua trajetória através de diversas atividades, como cursos, debates, simpósios, construção de um site, participação em eventos públicos, estabelecimento de parcerias com grupos e instituições afins etc. Além disso, a formalização de reuniões periódicas abriu a possibilidade de reflexões e discussões acadêmicas, aumentando o rigor intelectual de cada pesquisador.

O Núcleo não possui, até agora, vinculação acadêmica com universidades ou agência de fomento, sendo um grupo autofinanciado cujos encontros são prioritariamente virtuais, o que não exclui as reuniões presenciais. Existem três categorias de pertencimento ao NEIP: pesquisadores fundadores, colaboradores e correspondentes. Os fundadores foram os idealizadores e criadores do NEIP, e são os pesquisadores com maior comprometimento com suas atividades; os colaboradores também participam sistemática e ativamente, e os correspondentes mantêm uma relação mais virtual com os debates do grupo, selando uma conexão com seus propósitos e objetivos. Atualmente, o NEIP é composto por uma rede de sete pesquisadores fundadores, dezoito pesquisadores colaboradores e quatorze pesquisadores correspondentes, totalizando trinta e nove pessoas espalhadas por diversas cidades do Brasil[3]; há também extensões no exterior: na Espanha, na França, nos Estados Unidos e no Peru.

As principais linhas de pesquisa são o uso religioso de substâncias psicoativas (ayahuasca, iboga, San Pedro e folha de coca), o uso secular ou não-religioso de substâncias lícitas (álcool, tabaco, café etc.) e ilícitas (maconha, cocaína, crack, ecstasy etc.), as políticas de redução de

danos, o narcotráfico, os discursos médicos e midiáticos ou o uso terapêutico de algumas dessas substâncias.

O Núcleo mantém um site[4] – onde disponibiliza currículos, lista de publicações, resumos de teses e de livros, participações em eventos, ementas de cursos, links, livros e textos de seus pesquisadores em português, espanhol, francês e inglês, além de imagens de substâncias psicoativas e de seu universo de consumo.

Além da realização de dois cursos de extensão universitária a respeito das atuais perspectivas nos estudos sobre drogas, no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP),[5] incluindo um debate sobre a legislação de drogas,[6] o NEIP promoveu o simpósio *Drogas: Controvérsias e Perspectivas,* que ocorreu nos dias 29 e 30 de setembro de 2005 no Departamento de História da Universidade de São Paulo. O simpósio foi organizado com o apoio da FFLCH-USP, do Departamento de História da USP e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, e contou também com a colaboração de associações de redução de danos.[7] Vinte e cinco pesquisadores de diferentes áreas se reuniram durante dois dias para compartilhar seus estudos e avaliar o estado da arte das pesquisas sobre "drogas".

O presente livro é uma reunião dos trabalhos apresentados no simpósio, somados a alguns outros textos.[8] Embora o livro possa ser entendido como uma espécie de anais do simpósio, terminou por alcançar, ao que nos parece, um objetivo maior. As contribuições de outros autores que não fizeram parte do simpósio serviram não só para enriquecer o time de pesquisadores presentes, mas também para ampliar o leque temático, permitindo um campo mais abrangente de interlocução e debate.

Ainda assim, há lacunas importantes, como uma discussão sobre padrões compulsivos ou desregrados de consumo de "drogas", chamados comumente de "dependência" (quer se considere esta uma entidade nosológica específica ou não). Se, por um lado, isso indica que há um vácuo de estudos nas ciências humanas a respeito desta temática, por outro assinala que os padrões compulsivos de consumo de substâncias psicoativas (que certamente existem e causam sofrimentos privados e problemas públicos) são menos recorrentes do que formas mais controladas. Isso pode ser dito tanto a respeito das substâncias psicoativas lícitas quanto das ilícitas.

Há ainda uma outra lacuna importante. Por se tratar de um livro que busca agrupar diversas áreas das ciências humanas, a não inclusão de artigos de psicologia e psicanálise pode gerar estranheza. Independente da controvérsia a respeito da sua tipificação, ora considerada como parte das ciências biológicas, ora como um dos campos das humanidades, a psicologia conseguiu, por motivos diversos e que não cabe relatar aqui, legitimidade para tratar do tema "drogas" nunca alcançada pelas demais ciências humanas. Considerando que as abordagens psicológica e psicanalítica são mais conhecidas e divulgadas, optamos por

privilegiar aqui o enfoque das ciências sociais e da história, para ampliar a reflexão sobre as dimensões política, econômica e cultural do tema, explorando as articulações que ele propicia entre saberes, interesses, instituições, políticas, estéticas e subjetividades.

Ainda que não almeje dar conta de toda a atual produção das humanidades sobre o tema, e ressalvadas as lacunas acima, consideramos que esta obra é um passo na consolidação do campo de pesquisa sobre "drogas" nas ciências humanas, sistematizando e expondo contribuições importantes para a discussão acadêmica e para o debate público.

****

A relutância na aceitação da questão das "drogas" enquanto um campo de pesquisa não apenas legítimo, mas relevante para as humanidades, parece ser resultado de três tipos de equívocos comuns. Em primeiro lugar, há uma tensão constitutiva, principalmente no âmbito das ciências sociais, na distinção entre problema social e problema teórico, já que o primeiro não necessariamente se constitui no segundo. Embora não esperemos resolvê-la, tal tensão pode ser, se tomada de modo absoluto, imobilizadora e pouco produtiva. Ora, não se pode negar que problemas sociais têm movido as humanidades, notadamente as ciências sociais, em sua curta história de vinculação às disciplinas científicas. Através de diversos referenciais teóricos capazes de distanciar observador e objeto, os problemas sociais são historicamente contextualizados e desnaturalizados, o que não deve implicar, em hipótese alguma, a negação de sua importância enquanto tal. Não fosse assim, como explicar a importância política e teórica da contribuição das ciências humanas ao estudo das classes sociais, da identidade racial ou cultural e das separações de gênero, citando apenas três exemplos entre dezenas de outros possíveis? A questão das "drogas", portanto, se estabelece enquanto um campo de pesquisa não apenas porque se configura num problema social relevante, mas também porque o fenômeno do consumo sistemático de substâncias psicoativas vai muito além do contato físico entre indivíduos e determinadas moléculas.[9]

Diretamente relacionado ao primeiro, um segundo tipo de equívoco geralmente relaciona, de maneira estereotipada, o objeto de estudo ao próprio pesquisador ou, no mínimo, aos seus desejos políticos. Dessa forma, muitos desconfiam do distanciamento do pesquisador ou de suas motivações teóricas, taxando os esforços de pesquisa na área como uma mera militância política em busca de legitimidade científica e intelectual. Pior do que isso, numa perversa operação que minimiza o que de fato deve ser motivo de discussão científica – o texto, sua argumentação e validação empírica – se atenta às características pessoais daquele que o produziu. Tal como ocorre em campos de estudo sobre raça e sexualidade, nos quais muitas vezes negros (no caso do Brasil) são os que estudam discriminação racial e os homossexuais aqueles que se interessam pelo estudo da homossexualidade, seriam consumidores de "drogas" aqueles que se preocupariam

com o estudo dessa temática. Seja qual for a ligação entre o objeto de estudo e o pesquisador, assumir posicionamentos políticos parece ser, desde que não acarrete no comprometimento da objetividade dos trabalhos, não apenas inevitável, mas desejável. O pressuposto da neutralidade científica já foi há muito superado e achamos, sim, que a experiência acumulada em pesquisas acadêmicas deve influenciar o debate, enriquecendo-o. Por outro lado, a defesa do experimentalismo empírico de substâncias psicoativas como uma possível ferramenta para a compreensão do "fenômeno das drogas" nos parece legítima. Não se deve nem negar as possibilidades de pesquisa envolvendo o autor como um dos focos de observação, nem postular a priori que todas as pesquisas sobre "drogas" são, na verdade, resultado do esforço de "usuários disfarçados de acadêmicos".

Por fim, um terceiro tipo de equívoco, de certa maneira exógeno ao campo das humanidades, costuma diminuir a importância desta no estudo da questão das "drogas". Trata-se, como discutimos acima, de uma espécie de repartição do trabalho intelectual, segundo a qual caberia às ciências biológicas o estudo do consumo e da natureza das substâncias psicoativas, sendo destinada às ciências humanas a pesquisa sobre as suas conseqüências sociais mais claras, notadamente o tráfico e a violência. Ainda mais danoso é o fato de as ciências sociais, principalmente a antropologia, serem vistas pelas chamadas *hard sciences* como sinônimo de metodologias qualitativas de pesquisa e, portanto, complementares aos estudos laboratoriais ou epidemiológicos, esses sim de natureza "objetiva".[10] Esse tipo de hierarquização do conhecimento se esconde sob o pressuposto de que "todos os estudos têm sua importância", mas, na verdade, confere às ciências sociais o papel de "cereja do bolo", aquela parte interessante, politicamente correta, mas de menor importância no entendimento do fenômeno.

Vale lembrar que as ciências humanas dispõem de amplo leque de ferramentas metodológicas, que vão da pesquisa de fontes históricas primárias aos grandes *surveys* amostrais, passando por estudos qualitativos, ainda que, note-se aqui, muitas pesquisas na área da saúde lancem mão de estudos chamados de "etnográficos", dando esse nome, geralmente, a todos os tipos de pesquisa de cunho qualitativo. A apropriação e vulgarização da idéia de "observação participante" – que não implica somente uma ferramenta metodológica, mas uma conjunção de técnicas de pesquisa de campo com determinadas discussões teóricas, como a relação entre sujeito e objeto na produção do conhecimento científico – contribui ainda mais para o ofuscamento e diluição do papel das ciências humanas na compreensão do fenômeno do consumo de substâncias psicoativas. Esse processo é ainda mais evidente quando há o emprego banalizado, na literatura psicológica e médica sobre o uso de "drogas", de alguns conceitos forjados na antropologia e na sociologia, como "cultura das drogas" e "problema de integração social". Esses conceitos são usados com sentidos contraditórios, ora significando algo positivo, como proteção, ora significando comportamentos a serem combatidos.

Esse livro busca superar alguns desses desencontros, reafirmando a necessidade de se levar a sério o campo de pesquisa que se estabelece ao redor do consumo de substâncias psicoativas. Progressivamente, os pesquisadores das diversas áreas das humanidades se fazem ouvir, não apenas a partir de seus atributos acadêmicos (titulações, cargos etc.), mas com pesquisas reveladoras e substanciais. Não se trata, é necessário ressaltar, de uma espécie de "cabo de guerra" entre ciências humanas e ciências biológicas (que tampouco são homogêneas entre si), em que cada um se fecha sob seu prisma disciplinar e minimiza, quando não ignora, a importância do entendimento interdisciplinar do tema. O fato de essa coletânea ter se restringido aos artigos produzidos pelos pesquisadores vinculados às humanidades não deve ser visto como um capítulo dessa batalha entre áreas; pelo contrário, os textos nos fazem ver com clareza como a batalha é inócua e como o fenômeno é muito mais complexo do que as divisões disciplinares e profissionais. Seguindo uma tendência geral, buscamos abandonar um tipo de especialização fechada ao diálogo interdisciplinar e que se torna irrelevante frente a um fenômeno complexo e multifacetado.

****

Cabe, ainda, uma consideração sobre os vários modelos de "prevenção" ao chamado "uso indevido de drogas". Entre os especialistas tem sido cada vez mais consensual que as políticas de "repressão" ou "demonização" do uso de drogas se mostraram historicamente ineficazes. As propostas caminham muito mais no sentido da informação e da educação, tornando disponível para a sociedade, principalmente os jovens, um conjunto de informações mais precisas sobre as "drogas" e seus efeitos. Todo um arsenal de técnicos e especialistas – ao lado da figura emergente do "usuário profissional" – vêm disputando espaços e recursos estatais e privados para desenvolver projetos de "prevenção", nas suas modalidades primária ou secundária. Nesta obra sugerimos que outra possível forma de evitação do "uso problemático" de "drogas" – problema real, que aflige a muitos, podendo trazer conseqüências cruéis e muitas vezes irreversíveis – é propor um olhar diverso sobre o tema, retirando-o do lugar de fala onde habitualmente se encontra.

Trata-se de não confundir a especificidade da questão das "drogas" com seu isolamento ou, noutras palavras, com a sua naturalização como algo essencialmente negativo. Várias ações cotidianas encadeiam riscos – por exemplo, dirigir carros, praticar esportes, viajar, comer e fazer sexo; o mesmo vale para as "drogas". Se o consumo de "drogas" pode potencializar comportamentos compulsivos, deve-se lembrar que pode ocorrer também dentro de relações sociais estáveis, não prejudiciais e integradas em múltiplas dimensões da vida dos sujeitos.

Seja como for, os artigos deste livro parecem convergir em alguns sentidos. Em primeiro lugar, que as "drogas" não podem ser reduzidas às suas propriedades farmacológicas, isto é,

não são algo em si mesmo, mas implicam sempre uma relação, significam algo em oposição a outra coisa. Só pode haver fármaco se há veneno, e vice-versa. Este tipo de entendimento não é, diga-se de passagem, exclusivo das ciências humanas – segundo determinados discursos médicos, o uso "dependente" de uma determinada substância pode ser uma forma de auto-medicação, de "remédio" para outro tipo de problema (como, por exemplo, a depressão). Em segundo lugar, ao observarmos como outros povos – distantes no tempo ou no espaço – classificam as substâncias, instauram formas de controle próprias e lidam com as formas de abuso, talvez possamos pensar em novas políticas para o controle e regulamentação do uso de "drogas" entre nós.

****

O livro está dividido em três seções. A primeira, "A história do consumo de drogas e sua proibição no Ocidente", contém três artigos, os quais destacam uma reflexão sobre a emergência e a lógica constitutiva do proibicionismo que, como dito anteriormente, pauta as legislações sobre as substâncias consideradas "drogas". Os artigos de Eduardo Viana Vargas e Thiago Rodrigues elaboram uma reflexão detalhada sobre as raízes históricas da instauração desse regime. O artigo de Vargas pretende empreender o que autor denomina de "genealogia das drogas" no mundo ocidental. Partindo do último período da Idade Média, e remontando ao imaginário ligado às Cruzadas e à conquista do Oriente, o autor problematiza a noção de droga, situando, inclusive, os fundamentos desta noção no contexto dos contatos entre os europeus e seus "outros". Nesse sentido, estabelecem-se relações estreitas entre os sentidos atuais atribuídos às drogas e o fascínio pelo "exótico": o ambíguo fascínio pelo "outro" está na raiz da relação tensa e paradoxal da sociedade ocidental com um conjunto de substâncias que, com o desenvolvimento, no século XIX, da indústria farmacêutica, serão, a um só tempo, vistas como panacéias para diversos problemas, mas também portadoras de muitos outros males.

Já Rodrigues se debruça sobre a análise do movimento proibicionista a partir do enfoque do contexto estadunidense que se delineia a partir do final do século XIX, mas toma contornos definitivos no início do XX. Ele procura esmiuçar a lógica e as motivações mais profundas daquilo que acabou se configurando como a "guerra às drogas". Através de uma argumentação que sustenta que esta guerra envolve, sobretudo, intenções morais e interesses geopolíticos, o autor empreende uma detalhada exposição da emergência dos diversos tratados internacionais sobre a regulamentação de substâncias psicoativas ao longo de todo o último século. Rodrigues aponta o papel crucial do governo dos Estados Unidos nesse processo de regulamentação, enfatizando que a "guerra às drogas" norte-americana mobiliza, na verdade, uma cruzada contra grupos específicos: minorias raciais e sociais e populações excluídas dos mercados econômicos formais. Ainda aqui se trata, de certo modo, de uma questão de alteridade, isto é,

da maneira pela qual se representa o "outro", pois substâncias consideradas "perigosas", "tóxicas", "venenosas" são comumente associadas a determinadas classes sociais, marginais e ameaçadoras.

O artigo de Henrique Carneiro trata dos desdobramentos do proibicionismo na esfera da intimidade e, portanto, toca num princípio de liberdade individual caro para a formação cultural norte-americana, país que lidera a "guerra às drogas". Carneiro remete o tema do uso de psicoativos a uma ampla discussão a respeito dos direitos individuais, das disposições da subjetividade humana, do corpo, da percepção, dos gostos. Em última instância, para o autor, tratar do consumo de determinadas substâncias e dos critérios que as classificam como lícitas ou ilícitas é refletir sobre as relações complexas entre a força das pressões sociais e o plano da autonomia humana.

Finalmente, fecha essa seção o artigo de Maria Lucia Karam, que faz uma análise minuciosa da última lei brasileira referente ao tema, promulgada em outubro de 2006 (lei n. 11.343/06). A partir de uma perspectiva jurídica, Karam examina vários aspectos da lei n. 11.343, apontando que, a despeito de uma pretensa inovação alardeada pelos seus autores e defensores, a lei continua tipificando a produção, o comércio e o consumo de substâncias ilegais como crimes, além de impor uma forma de processo penal autoritária que viola princípios fundamentais do Estado de direito.

O grupo de textos agrupados na segunda parte desta coletânea, denominada "O uso de drogas como fenômeno cultural", toca na questão da interdisciplinaridade que caracteriza o tema. Os três textos que integram esta seção, de modos diversos, sugerem uma combinação de perspectivas que envolvem diferentes ciências. A discussão, enfocada especialmente nessa seção de textos, mas que perpassa toda a presente obra, é fundamental à própria história da constituição da ciência moderna. Trata-se de um velho embate, aquele travado entre o papel da objetividade e da subjetividade na produção e definição do conhecimento científico. Toda essa discussão destaca, assim, a perspectiva segundo a qual nenhuma ciência é neutra ou isenta de certos pressupostos valorativos.

A seção é aberta com a entrevista realizada por Maurício Fiore com o antropólogo Gilberto Velho, que, na década de 1970, empreendeu um estudo pioneiro sobre o uso de substâncias psicoativas ilícitas em grupos urbanos da classe média do Rio de Janeiro.[11] Na entrevista, além de revisitar sua obra, Velho trata de suas principais referências teóricas e da urgente reflexão política sobre a questão das "drogas" em nível mundial.

O segundo texto desta seção, de Maurício Fiore, se detém no exame de alguns aspectos dos "saberes médicos" sobre as drogas. Fiore discute especialmente as noções de risco e prazer, que, para ele, são pressupostos cruciais na construção das abordagens e práticas médicas sobre uso de "drogas" predominantes no cenário nacional e internacional. O autor enfoca a medicina como um saber que é, também, poder, produto de contextos particulares e, por

outro lado, produtor de realidades. Em última instância, trata-se, aqui, de problematizar conceitos que povoam o debate público sem que haja uma devida reflexão a respeito dos seus sentidos e pressupostos.

Talvez o artigo de Stelio Marras seja o que mais diretamente relativiza a produção das ciências biomédicas. Penetrando no âmago do universo da biomedicina, Marras analisa a lógica e os procedimentos que pautam a síntese das chamadas moléculas medicamentosas. Sua argumentação destaca, por um lado, a relevância da noção de efeito placebo, e por outro, os testes que buscam neutralizá-lo na produção dos fármacos. Ao apontar como a medicina dota o placebo de um sentido subjetivo cuja filtragem é missão primordial da pesquisa médica, o artigo de Marras propõe uma reflexão a respeito das dicotomias sujeito-objeto e natureza-cultura que desafiam e balizam a ciência contemporânea. A partir dessa argumentação, o autor especula que o próprio estatuto ilegal conferido a determinadas moléculas passa pela resistência que oferecem à estabilização, ameaçando toda uma ordem pressuposta entre um indivíduo consciente e a sociedade que o cerca.

A última seção desta obra, intitulada "Uso de drogas: diversidade cultural em perspectiva", agrupa o maior número de artigos, apresentando diferentes abordagens do tema das drogas. A partir dos olhares da antropologia e da história, são analisados tanto fenômenos contemporâneos quanto objetos mais distantes no tempo, em alguns casos procurando-se, inclusive, estabelecer paralelos entre os significados atuais e os sentidos que orientaram os usos de "drogas" no passado.

O artigo que abre essa seção, do historiador Norberto Guarinello, aborda os contextos culturais da produção e do consumo do vinho entre as populações do Mediterrâneo, na Antiguidade clássica. No seu relato histórico, Guarinello aponta para a multiplicidade de significados, implicações e classificações a que o vinho estava sujeito na Antiguidade. Emblema dessas civilizações, o vinho assumia o papel de alimento, estimulante psicoativo e demarcador social. A centralidade econômica e cultural do vinho no berço da civilização ocidental, argumento central do autor, parece iluminar o debate contemporâneo sobre o papel do Estado na regulação do consumo dessas substâncias, que muitas vezes ignora os potenciais agregadores e socialmente relevantes do consumo de diversas substâncias, inclusive o álcool.

Outro artigo que enriquece o olhar historiográfico é o de Alexandre Varella, que analisa a obra de Guaman Poma, um índio ladino[12] e cronista que viveu na passagem dos séculos XVI e XVII e escreveu não apenas sobre sua época, mas sobre a história pré-colombiana de seu povo, enfocando suas considerações sobre o uso de psicoativos como as folhas de coca e a chicha, uma bebida fermentada à base de milho. Através da obra de Guaman Poma, Varella procura compreender aspectos do imaginário indígena a partir do contato e a sua tentativa de encontrar um lugar no imaginário cristão ao qual se adaptava. O cronista, aponta o autor, indicava a embriaguez como a causa do atraso cultural dos índios, da sua decadência moral,

fonte de vícios e prazeres do corpo, em oposição às virtudes e a razão; o uso da coca, por sua vez, era associado à dinastia Inca, responsável também pela idolatria e a feitiçaria. O artigo explicita, assim, como o consumo de algumas substâncias psicoativas foi central na construção de identidades negativas, no ponto de vista do colonizador, e positivas, como forma de resistência dos colonizados.

Se esses artigos contribuem para a reflexão acerca do consumo de substâncias psicoativas através dos diversos sentidos em diferentes momentos da história, os trabalhos de Laércio Fidelis Dias e Renato Sztutman partem de um olhar etnológico para relativizar as perspectivas e as abordagens convencionais sobre o tema. Dias analisa os contextos de consumo de bebidas alcoólicas entre grupos Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Galibi, do extremo Norte do Estado do Amapá. Ele destaca que, entre essas populações indígenas, as bebidas alcoólicas têm profunda importância simbólica, sendo seu consumo relacionado à organização dos valores, normas, hierarquias sociais, bem como à estruturação de relações interpessoais e da própria subjetividade. Ao examinar o sentido que esses grupos conferem ao excesso e à embriaguez, suas pautas sobre o consumo "desejável" e "patológico", o artigo de Dias oferece interessantes *insights* sobre as concepções ocidentais de "dependência", "adição" ou "abuso".

Já o artigo de Sztutman se debruça sobre as concepções de grupos de língua tupi-guarani acerca de suas bebidas fermentadas. O autor analisa, a partir de diversos relatos históricos, tanto grupos que viveram nos séculos XV e XVI, quanto grupos contemporâneos. Além de fornecer uma rica variedade de dados etnográficos sobre os modos de confecção e consumo destas bebidas entre povos tupi-guarani, Sztutman procura examinar o que ele denomina de teorias indígenas sobre as substâncias psicoativas, tecendo uma análise bastante original acerca do consumo de psicoativos. O artigo ressalta que, entre esses povos, a classificação desse tipo de substância e de seus efeitos está relacionada a toda uma outra concepção sobre o mundo natural (e não apenas sobre psicoativos), na qual seres humanos e não humanos são vistos como agentes, isto é, portadores de consciência, subjetividade e vontade. Esse tipo de personificação das substâncias psicoativas implica formas de classificações que vão além de dualismos clássicos (como "corpo" e "mente" ou "objetivo" e "subjetivo", entre outros), assim como das categorizações das substâncias de acordo com suas características químicas "objetivas", conforme as pressões de um contexto sociocultural (artificial e externo), ou ainda em função da psique dos consumidores.

Na mesma seção encontra-se o artigo de Anthony Henman, inicialmente a conferência de abertura do Simpósio que deu origem a esta coletânea. Trata-se de um pesquisador de trajetória incomum, já que conjuga sua carreira acadêmica com um trabalho intenso em organizações internacionais de redução de danos e antiproibicionistas e com práticas experimentais sistemáticas.[13] Henman discute alguns dos usos da folha de coca na região andina, num período que abrange os últimos cinqüenta anos. Recorrendo tanto a reflexões de

natureza filosófica, quanto a teorias antropológicas contemporâneas, Henman contrapõe a lógica que rege a atual política proibicionista aos sentidos atribuídos pelas populações tradicionais andinas ao uso da coca e de outras substâncias psicoativas. Nestes contextos, há uma ética, ignorada pelos *policy makers* ocidentais, marcada por uma valorização espiritual e intelectual destas substâncias, o que fica claro com a denominação que muitas delas recebem: plantas mestras (ou "plantas-maestras", em espanhol), aquelas que são dotadas de conhecimento e que podem transmiti-los. Reconhecendo a coca como um sujeito histórico e co-dependente do ser humano, o autor critica severamente o atentado antropocêntrico contido na tentativa da "guerra às drogas" de extirpar uma espécie vegetal da face da terra. Ao mesmo tempo, atenta para as potencialidades da folha de coca nas terapias de substituição do uso abusivo de cocaína.

Dois artigos desta seção se debruçam diretamente sobre o caso das religiões brasileiras usuárias da bebida psicoativa conhecida pelos nomes de ayahuasca, daime, vegetal, entre outros. O primeiro deles, de Sandra Lucia Goulart, parte de uma descrição sintética das características e das diferenças que perfazem o Santo Daime e a União do Vegetal para, então, se deter sob dois períodos fundamentais da história dessas religiões: o seu surgimento, na Amazônia, e a contemporaneidade, marcada por um intenso processo de expansão. A autora examina os estigmas sofridos pelos cultos ayahuasqueiros nestes dois momentos de sua história, procurando contextualizá-los com o intuito de revelar a relação dessas igrejas com o Estado e a sociedade. Nesse sentido, o artigo faz um importante relato sobre os modos como essas religiões vêm sendo percebidas e classificadas por agentes do governo e também pela mídia, por representantes da intelectualidade, do meio acadêmico, jurídico ou médico, desde seu aparecimento na década 1930, no Acre, até os dias de hoje, com as novas regulamentações sobre o consumo da ayahuasca. Das perseguições que as associavam ao curandeirismo, à macumba e aos estigmas de raça, na primeira metade do século XX, Goulart se volta para as questões contemporâneas que envolvem o uso da ayahuasca, como as acusações que classificam a bebida de "droga" ou "tóxico", denúncias de mercantilização (venda e turismo) ou até o receio de que novas formas de utilização da bebida no Brasil e no exterior possam deturpar a "autêntica tradição daimista". Além disso, Goulart aponta para o emprego crescente de um vocabulário médico nas práticas persecutórias, tanto nos processos de regulamentação como nos de repressão, o que coloca o debate na já comentada zona de intersecção entre religião, política e medicina.

O artigo de Edward MacRae mantém um diálogo estreito com o de Goulart. A análise de MacRae se centra nas últimas ações de regulamentação do governo brasileiro sobre a ayahuasca, principalmente na Resolução do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD) promulgada em 4 de novembro de 2004, que garantiu o direito de livre exercício da prática religiosa, reforçando a legitimidade jurídica de diversos grupos que utilizam a ayahuasca em seus ritos religiosos. Essa autorização já havia sido estabelecida por uma portaria de meados da década de 1980, mas

passou a ser rediscutida a partir de 2002, o que recoloca o problema da regulamentação nessa complexa e polêmica zona de intersecção entre Estado e religião. MacRae destaca, em consonância com Goulart, a relevância da abordagem médica na categorização e normatização do uso da ayahuasca, se detendo, contudo, numa analogia entre a situação atual vivida pelos grupos ayahuasqueiros e o processo de organização dos cultos afro-índígenas-brasileiros (como a umbanda) nas primeiras décadas do século XX. A comparação entre os cultos de origem afro e os ayahuasqueiros, em dois períodos históricos diferentes, acaba sugerindo a existência de transformações importantes no movimento de classificação, regulação e repressão de práticas religiosas que, em alguma medida, são vistas como marginais.

Vale lembrar que MacRae, Goulart e também Labate (que, nesta coletânea, se dedica à análise de um outro tema) participaram, como antropólogos, do processo da regulamentação estatal do uso da ayahuasca no Brasil, o que indica a pertinência de uma reflexão sobre o papel a ser ocupado pelas ciências sociais no debate público sobre as "drogas" – protagonizado, geralmente, como enfatizamos antes, sobretudo pelas ciências da saúde. Neste sentido, é preciso destacar que embora tanto o artigo de Goulart quanto o de MacRae se detenham na análise da presença de elementos do saber e do discurso médico no processo de normatização do uso da ayahuasca, por outro lado ambos deixam transparecer que, ao longo do tempo, esse processo contou cada vez mais com uma presença significativa de profissionais da área das ciências humanas, em especial da antropologia. Através de um detalhado relato histórico, MacRae aponta que, no Brasil, idéias como a da legitimidade religiosa das tradições amazônicas de uso da ayahuasca e, de um modo mais geral, de que existem padrões de consumo de psicoativos que servem de controles culturais no uso destas substâncias tornam-se predominantes, também, entre advogados, médicos, militares e gestores públicos. Os dois artigos também salientam a importância crescente do papel dos próprios grupos ayahuasqueiros na elaboração de políticas públicas sobre a ayahuasca, seja por meio da migração de noções religiosas para o discurso de agentes jurídicos e governamentais, seja pela inclusão direta, proposta pelo Estado, destes grupos nas comissões de elaboração de tais políticas.

O artigo das antropólogas Edilene Coffaci de Lima e Beatriz Caiuby Labate, embora não aborde o tema dos cultos ayahuasqueiros, evoca os personagens desse universo, na medida em que alguns desses despontam, segundo elas, entre os principais responsáveis pelo processo de difusão urbana do kambô ou *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*), uma secreção com potencial intoxicante extraída de uma espécie de sapo e utilizada originalmente por populações indígenas do sudoeste amazônico (entre eles, Katukina, Yawanawá e Kaxinawá). O artigo reflete sobre o processo de migração e transformação dos significados do uso do kambô especialmente dos Katukina do alto e médio Juruá, que o adotam como estimulante cinegético, no combate à condição de panema ("azar" na caça) e como revigorante, para populações urbanas dos grandes centros urbanos do centro-sul do país, geralmente associadas a um estilo de vida alternativo ou

nova era. O kambô tem despertado, nas grandes cidades, um duplo interesse: como um "remédio da ciência" – no qual se exaltam suas propriedades bioquímicas – e como um "remédio da alma" – no qual o que mais se valoriza é sua "origem indígena", sendo a substância compreendida por alguns, inclusive, como uma espécie de "planta de poder", análoga ao peiote e à ayahuasca. Assim como no caso da ayahuasca, a análise de Lima e Labate nos remete à relação entre o "tradicional" e o "moderno", levando ao questionamento desse tipo de dicotomia num mundo no qual os hábitos se tornam cada vez mais difundidos e entrelaçados. A expansão do uso do kambô no meio urbano sugere, pois, reflexões importantes acerca da naturalização do que é tradicional ou moderno e seus respectivos estatutos de legalidade e critérios de validação científica.

Os dois artigos que fecham esta coletânea abordam um dos fenômenos mais relacionados ao uso contemporâneo de drogas. Trata-se do consumo das chamadas *designers drugs* (drogas sintéticas modificadas por meio de manipulação laboratorial), e mais particularmente da substância MDMA, conhecida como *ecstasy*, no contexto da chamada "cena eletrônica". O primeiro deles, de Maria Isabel Mendes de Almeida e Fernanda Eugenio, compara os significados dos consumos de "drogas" em duas gerações de camadas médias urbanas, a atual e aquela que ficou identificada ao chamado movimento da contracultura. Almeida e Eugênio dialogam, assim, com o estudo de Gilberto Velho, *Nobres e Anjos* (1998), procurando refletir sobre as mudanças na construção de subjetividades nesses dois períodos e sobre os sentidos atribuídos ao consumo de determinadas substâncias. A partir de dados etnográficos, as autoras apontam uma nova relação com o corpo e com o que é ingerido. Buscando entender a emergência de novas identidades (ou "bioidentidades"), argumentam que hoje se confere um novo significado às substâncias, notadamente as psicoativas, a partir de uma "construção farmacológica de si" baseada na idéia pragmática do "cálculo" e da "competência". Ao contrário de um projeto político e existencial de auto-conhecimento e ruptura, que teria caracterizado a contracultura, o consumo atual de drogas como o ecstasy nos clubes noturnos das grandes cidades, de anabolizantes em academias de ginástica ou remédios para o humor na vida cotidiana estaria ligado a uma realização pessoal instantânea, adequada ao espírito de nossa época com sua ênfase no "bem estar" e na competição vertiginosa estipulada pelo capitalismo.

O outro artigo sobre o tema, de Tiago Coutinho Cavalcante, enfoca as festas *rave*, nome dado aos locais onde acontecem grandes festivais de música eletrônica, com interação entre correntes esotéricas globalizadas e estímulos tecnológicos múltiplos, num clima de êxtase coletivo. Inspirado por uma perspectiva que privilegia a reflexão sobre a construção da identidade através de performances corporais, Coutinho discorre sobre os cenários das *raves* como um enorme palco. O consumo de psicoativos faz parte de uma performance que pode ter diversos sentidos, de acordo com uma série de variáveis. O artigo trava um debate instigante com o trabalho de Almeida e Eugenio, na medida em que alerta para a heterogeneidade da cena

eletrônica contemporânea, expressa em festas de caráter mais frenético (clubes e festas noturnas urbanas) e outras de cunho mais transcendental (festas ao ar livre em meio à "natureza"). A comparação aponta para o fato de que os sentidos atribuídos ao consumo de substâncias psicoativas podem variar no interior de uma mesma geração, entre os consumidores de uma mesma substância (como ecstasy e a maconha) e de acordo com uma série de outras variáveis, como estímulos musicais externos (do *techno* ao *electro*, passando pelo *house*, ao *trance* psicodélico etc.).

Novamente, no artigo de Coutinho, as categorias nativas, como o "fritar" – associado à ingestão de estimulantes – e o "derreter" – associado ao consumo de alucinógenos – são trazidas à cena, o que abre-nos a possibilidade de conhecer formas de controle sociais que, de alguma forma, inibem o excesso e o abuso do consumo de substâncias psicoativas. Esse controle se daria, argumenta o autor, através da performance e da apresentação do corpo para o outro e, dessa forma, estabelece padrões num contexto geralmente associado a uma completa inexistência de ordem.

O livro conta, ainda, com uma ampla e cuidadosa pesquisa de imagens, as quais, embora não tenham sido pensadas como uma narrativa própria, trazem outros elementos significativos para a reflexão, permitindo novos olhares e percepções sobre os problemas levantados (e muitas vezes não resolvidos) pelos artigos. De certa maneira, o embaralhamento de fotos e referências visuais diversas parece expor, por si só, a amplitude e os múltiplos desdobramentos do tema.

****

Como na parábola indiana, a questão das "drogas" pode ser comparada a um elefante que, tocado em cada parte do seu corpo por diversos indivíduos cegos, não pode ser reconhecido. Tanto uma concepção excessivamente relativista ou culturalista, que nega os efeitos fisiológicos das diversas substâncias, o que é empiricamente incontestável e cujos mecanismos de ação são cada vez mais conhecidos, testados e divulgados pelos cientistas, quanto uma perspectiva biofarmacológica reducionista que toma o consumo dessas substâncias como o contato entre um indivíduo universal e uma molécula capaz de engendrar sempre os mesmos efeitos, ignorando as dimensões históricas, simbólicas, políticas e morais envolvidas na produção dos sentidos de todas as ações humanas, terminam por condenar o debate científico sobre o uso de "drogas" a uma estéril divisão entre partes – entre ciências biológicas e ciências humanas, entre realismo e construtivismo, entre objetividade e subjetividade e assim por diante. Esperamos sinceramente que este livro colabore não apenas para a consolidação do tema como objeto relevante de pesquisa entre os estudiosos da área de ciências humanas, mas para que ele represente mais uma etapa na construção de um debate público que se caracterize

pela interdisciplinaridade e pelo embasamento aprofundado, crítico e responsável da discussão sobre o uso de "drogas".

Notas

[1] Beatriz Caiuby Labate é doutoranda em Antropologia Social pela Unicamp e pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP); Maurício Fiore é doutorando em Ciências Sociais pela Unicamp e pesquisador do Núcleo do NEIP; Sandra Lucia Goulart é professora da Faculdade Cásper Líbero, doutora em Ciências Sociais pela Unicamp e pesquisadora do NEIP. Agradecemos a Julio Assis Simões e Renato Sztutman pelos comentários a este texto.

[2] O termo drogas será utilizado aqui entre aspas porque trata-se do sentido mais usado e mais impreciso da palavra, que é o de substâncias psicoativas ilegais ou de abuso. Para uma discussão mais aprofundada, ver os artigos de Carneiro, Vargas, Fiore e Marras nessa coletânea e também Fiore em *Uso de Drogas: controvérsias médicas e debate público*, publicado em 2007 pela Editora Mercado de Letras de Campinas.

[3] São elas: São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ), Belo Horizonte (MG), Uberlândia (MG), Santa Luzia (MG), Porto Alegre (RS), Florianópolis (SC), Curitiba (PR), Salvador (BA), Maceió (AL), Porto Velho (RO) e Rio Branco (AC).

[4] www.neip.info

[5] Os cursos ocorreram durante o primeiro semestre de 2003 e o segundo semestre de 2006. Ver http://www.neip.info/curso1.html e http://www.neip.info/curso_usp.html respectivamente.

[6] O debate ocorreu em novembro de 2006. Ver o resumo das apresentações e o áudio das mesmas em: http://www.neip.info/debate.htm

[7] Ver o programa completo em: http://www.neip.info/simposio_programa.htm e o áudio das apresentações em: http://www.neip.info/simposio_audio.html.

[8] São eles: de Maria Lucia Karam, que participou do debate sobre política de drogas; uma entrevista de Maurício Fiore com Gilberto Velho e os artigos de Eduardo Viana Vargas e Stelio Marras, que não participaram do simpósio, mas ingressaram no NEIP após a sua realização.

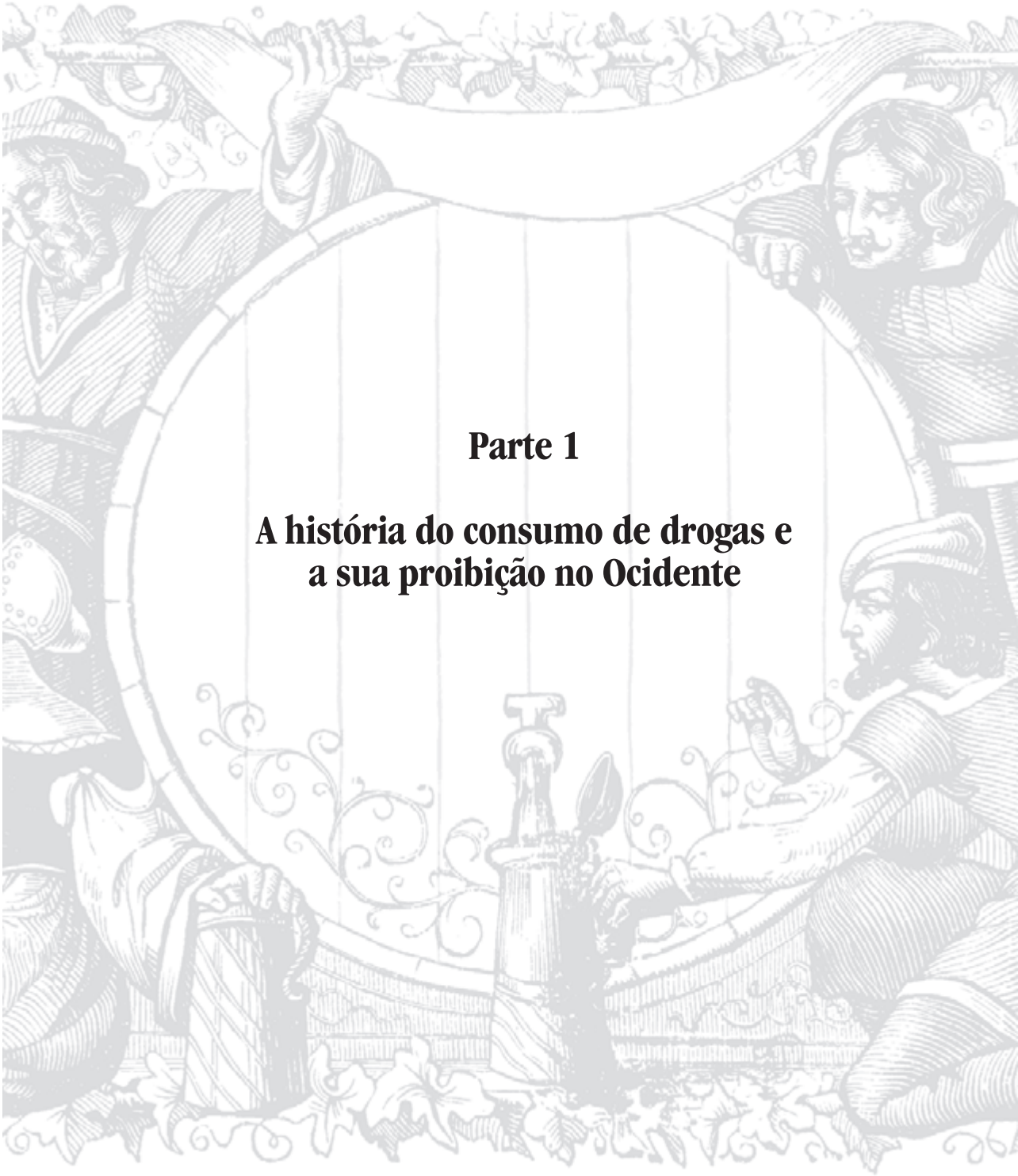
[9] Uma discussão mais aprofundada sobre a relevância dos estudos do consumo de substâncias psicoativas pode ser encontrada na entrevista de Gilberto Velho concedida a Maurício Fiore, incluída nesse livro.

[10] A divisão clássica do trabalho científico define, desde os positivistas, que cabe às ciências humanas o estudo da sociedade e dos fenômenos culturais e às *hard sciences* o que seria físico ou natural. Ver o artigo de Stelio Marras nesta coletânea.

[11] Publicado posteriormente em: Velho, Gilberto. *Nobres e anjos*: um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

[12] Ladino era o termo usado para se referir aos nativos que dominavam a língua do colonizador.

[13] A respeito da sua trajetória, ver a entrevista de Beatriz Caiuby Labate com Anthony Henman, *Uma antropologia que floresce fora da academia: Anthony Henman e el cactus San Pedrito*, disponível em <http://www.neip.info/downloads/t_bia5.pdf>.



Parte 1

A história do consumo de drogas e a sua proibição no Ocidente

Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas

Eduardo Viana Vargas

Estas notas[1] esboçam uma "genealogia das drogas". Convém começar, portando, especificando o que, aqui, entendo por isso.

Quanto à "genealogia", trata-se de explorar o processo de emergência e acompanhar as ondas de propagação do que nos habituamos a denominar, não sem hesitações, controvérsias e inúmeras torções, como drogas. Nesse percurso não se pretende buscar um ponto originário a partir do qual seria possível traçar uma linha direta de continuidade que uniria a situação atual com o que inicialmente existiria apenas em potência. O propósito aqui é outro: considerar os processos de emergência e de difusão das drogas como constituídos por séries sucessivas e irregulares de ondas que agregam e arrastam elementos heterogêneos, ao mesmo tempo em que aceleram, deslocam ou detêm outras séries que irradiam alhures relacionando elementos outros ou compondo de outro modo os mesmos elementos. Em outras palavras, trata-se de acompanhar os movimentos intersticiais constituídos pelas e em torno das drogas, e de fazê-lo propondo uma narrativa genealógica que se desenvolve em ziguezague e que freqüentemente ramifica de modo imprevisto ou se interrompe de modo inesperado, enquanto cruza ou se depara com elementos estranhos e planos diferentes; propondo, em suma, uma narrativa embaralhada que considera uma miríade de acontecimentos entrelaçados.

Já quanto às "drogas", estas notas exploram a lição do Dr. Paracelso: *dosis sola facit venenum*. Tal exploração propõe que as drogas sejam consideradas como uma categoria complexa e polissêmica que recobre e reúne, por vezes de modo marcadamente ambíguo, como também isola e separa, tantas vezes de modo instável, matérias moleculares as mais variadas. Ela também propõe que essas matérias moleculares constituem objetos sócio-técnicos que, embora sempre possam ser distinguidos conforme as modalidades de uso (matar, tratar, alimentar, por exemplo), não comportam diferenças intrínsecas absolutas ou essenciais, mas sempre e somente diferenças relacionais. Pois sucede às drogas (e aos medicamentos e alimentos) o mesmo que às armas (e às ferramentas): tais objetos sócio-técnicos permanecem integralmente indeterminados até que sejam reportados aos agenciamentos que os constituem enquanto tais (Deleuze; Guattari, 1997, p. 72). Desta perspectiva, as drogas não dizem respeito apenas àquelas substâncias que produzem algum tipo de alteração psíquica ou corporal e cujo

uso, em sociedades como a nossa, é objeto de controle ou de repressão por parte do Estado, mas também àquelas que Mintz (1986) chamara de "alimentos-droga" – como o açúcar, o café, o chá e o chocolate, por exemplo – bem como àquelas que correntemente nomeamos medicamentos ou fármacos. Esta perspectiva se contrapõe àquela outra, mais restritiva e assimétrica, além de historicamente posterior, que toma como dada ou estabilizada a partilha moral (médico-legal) entre usos lícitos e ilícitos de drogas, ou entre drogas (ou tóxicos, ou entorpecentes, ou venenos...) e medicamentos, alimentos, condimentos, cosméticos, etc. Ainda que essa partilha seja operativa entre leigos e doutos, usuários e analistas[2], propõe-se mostrar aqui que ela não é auto-evidente, mas o efeito alterado do encontro/passagem de ondas de mobilização sócio-técnica cujos rastros as notas deste trabalho se propõem registrar.

Por onde começar?

Por onde começar, então? Pelo vinho, pela cerveja ou por outras bebidas alcoólicas fermentadas? Pelos cogumelos alucinógenos? Pela maconha? Pelo ópio? Mas tudo isso nos levaria longe demais: se não à noite dos tempos, ao neolítico, pelo menos. Além disso, porque essas substâncias e não outras? Decerto, o quadro seria bem diferente se partíssemos do viagra, do prozac ou do êxtase. No entanto, é preciso começar. Assim, e para evitar o gênero de dificuldade colocado pelos começos anteriores, optou-se aqui por partir de um outro ponto que não o das substâncias, vale dizer, por tomar como ponto de partida a controversa etimologia do vocábulo droga; e optou-se por isso pretextando que "o aparecimento mais ou menos súbito de palavras em línguas quase sempre indica mudanças na vida do próprio povo, sobretudo quando os novos conceitos estão destinados a se tornarem fundamentais e de longa duração" (Elias, 1994, p. 68).

A etimologia do termo droga é das mais controversas. Entre as várias hipóteses levantadas (do latim *drogia*, do irânico *daruk* e do árabe *durâwa* e do celta *druko*, por exemplo), a hipótese holandesa me parece a mais verossímel (Vargas, 2001, p. 91-94). Tal hipótese faz o vocábulo derivar do neerlandês *droghe vate*, expressão que significa "barris de coisas secas" e cujo emprego teria sido registrada ao menos desde o século XIV (Corominas, 1954, p. 195-198). Ela também nos permite situar a emergência do vocábulo diretamente no contexto dos contatos entre os povos europeus e seus outros (encarnados, na época, sobretudo pelos árabes e demais povos do Oriente), tais como esses contatos se deram nos últimos séculos da Idade Média. Mais precisamente, essa hipótese nos permite situar a emergência do vocábulo no rescaldo das Cruzadas, quando entraram em curso de desenvolvimento, no mundo ocidental, quer as sociedades de corte e aquele processo que Elias chamou de "civilizador" (Elias, 1994), quer a fascinante e aterrorizante deriva cosmológico-topográfica em busca da Terra de Cocanha, do País da Canela, dos domínios de Preste João, das Ilhas Afortunadas, do Eldorado, em suma, do Paraíso Terreal. Essa deriva materializou-se, entre outras coisas, na demanda por um tipo

muito especial de mercadorias, as drogas ou especiarias, substâncias exóticas que teriam o "gosto do paraíso", conforme a feliz expressão de Schivelbusch (1993, p. 314). Em sua busca, foram envidados os mais impressionantes esforços; ao seu redor, novos horizontes foram-se abrindo. O mundo das drogas pertence a esses novos horizontes. Cabe aqui descortiná-los.

Loucura das especiarias

Os contatos dos europeus com os povos do Oriente existiam há longa data. Entretanto, desde a cisão do império romano, eles haviam escasseado. Essa situação só viria a se alterar significativamente com as Cruzadas. Os cristãos europeus, embora encarassem as Cruzadas como campanhas militares lançadas contra os árabes em resposta a um apelo de cunho religioso (a libertação do Santo Sepulcro), delas acabaram colhendo um resultado surpreendente, a saber, a "adoção pelo Ocidente Cristão de algumas das grandes realizações da civilização Árabe" (Schivelbusch, 1993, p. 8)[3]. Entre elas figura o gosto pelas especiarias exóticas, o qual se fazia notar sobretudo entre os nobres abastados da Europa Medieval, os quais "tinham um gosto peculiar por pratos muito temperados" (Schivelbusch, 1993, p. 4). Esse gosto não era exatamente uma novidade (Montanari, 1995, p. 86-7). Ainda assim, em nenhuma outra época da história européia ele foi tão pronunciado quanto nos séculos que se seguiram ao fim das Cruzadas, a tal ponto que se pode considerar tal período como tendo sido marcado pela "loucura das especiarias" (Braudel, 1997, p. 196).[4]

Tornou-se lugar comum, sobretudo entre historiadores, procurar interpretar tal "loucura das especiarias" como resultante das inadequadas técnicas de preservação de alimentos então em uso. Contudo, essa interpretação não se sustenta: primeiro, porque não eram as especiarias os principais agentes de conservação de carnes, e, sim, o sal, o vinagre, o óleo, bem como as técnicas de desidratação e de defumação; segundo, porque os mais abastados costumavam comer carnes bem frescas (Flandrin, 1996; Schivelbusch, 1993; Montanari, 1995). Relacionar o apetite pelas especiarias com as convicções dietéticas da época também não nos leva muito longe (Montanari, 1995). Uma interpretação aparentemente mais sofisticada, mas também já quase tão batida (e reducionista) como as anteriores, tende a considerar o uso das especiarias como um meio de distinção social. Embora não seja de todo errada, essa interpretação permanece superficial, pois não basta que um produto seja raro para que seja desejado ou sirva para marcar proximidades e distâncias sociais: é necessário ainda que ele seja considerado como superior aos outros e, antes disso, que se esteja a par de sua existência (Flandrin, 1996). Mais amplamente, nesse caso fica-se sem saber por que o recurso a esses meios e não a outros, e assim perde-se de vista justamente o que se pretendia interpretar. Schivelbusch (1993, p. 6) encontrou uma chave de interpretação instigante ao lembrar que "o único ponto em comum entre a pimenta, a canela, o cravo, a noz moscada, o gengibre, o açafrão e uma série de outras especiarias era sua origem não-européia. Todas vieram do Extremo Oriente". As especiarias

nunca foram apenas instrumentos de ostentação e signos de distinção social; elas também compreendiam "valores de sonho – os mesmos valores atribuídos ao Oriente, terra misteriosa e distante, 'horizonte onírico' (Le Goff, 1965) sobre o qual os Ocidentais projetaram toda sorte de desejos e de utopias" (Montanari, 1995, p. 91). Como notou Schivelbusch (1993, p. 6), "especiarias como uma ponte para o Paraíso, e a visão do Paraíso como um lugar real em algum ponto do Oriente – sua fonte – fascinavam a imaginação medieval"[5].

Mas se, sob o modo das especiarias, o "gosto do paraíso" era privilégio dos mais abastados, a deriva cosmológico-topográfica em busca do paraíso não era prerrogativa deles, nem dispensou o emprego de outras estranhas substâncias, quando não resultou do não emprego de qualquer substância (ou seja, da fome).

Uma vez que a sociedade européia parece ter alcançado, na primeira metade do século XIII, uma situação de bem-estar difuso, essa situação não se generalizou, já que, ainda que arrefecida, a miséria não desapareceu de todo durante o século XII e a primeira metade do XIII (Braudel, 1997; Le Goff, 1965); nem impediu que novos, longos e duros períodos de escassez voltassem a assolar a Europa nos séculos posteriores (Braudel, 1997; Le Goff, 1965).

Pois foi entre os séculos XII e XIV que tomou corpo, no imaginário europeu, a utopia do país da Cocanha, terra de abundância e de ociosidade, de eterna juventude e de liberdade, Paraíso onírico por tudo aquilo que não compunha os constrangimentos a que a maioria dos europeus da época estava cotidianamente submetida, mas também por tudo aquilo que durante muito tempo compôs os ideais de vida dos cavaleiros andantes (Franco Júnior, 1998). E não foi muito tempo depois (mais precisamente, em meados do século XIV) que emergiu, nos Alpes ocidentais, para depois se difundir por quase toda a Europa, a imagem do sabá, dos encontros noturnos de bruxas e de feiticeiros que chegavam voando em cabos de vassoura, montados na garupa de animais, quando não transformados em bichos, e onde, entre banquetes, danças e orgias sexuais, eram rendidas homenagens ao diabo (Ginzburg, 1991). Paraíso e inferno terreais, Cocanha e sabá parecem ser, ao menos até certo ponto, as duas faces de uma mesma moeda: aquela que fez da Europa da época, como sugere Camporesi (1996), um grande laboratório de sonhos por meio do qual o mundo foi virado *upside-down*. Não obstante, eles não foram os únicos modos por meio dos quais o mundo europeu foi virado de ponta-cabeça.

Alquimistas e anatomistas

Nessa época, Copérnico, Galileu, Bacon e Descartes foram apenas alguns entre os muitos filósofos que contribuíram para atribuir uma nova curvatura ao mundo europeu ou ao modo como os europeus encaravam o mundo. De todo modo, eles foram decisivos para a constituição e a difusão de uma cosmologia de caráter mecanicista segundo a qual o mundo podia e devia ser explicado em termos lógicos, isto é, racionais, como se ele fosse um grande mecanismo.

Foi nessa época, também, que começou a se constituir a anatomia-fisiológica, que veio a ser a base de boa parte do saber biomédico elaborado a partir de então. As primeiras dissecações públicas aconteceram na Itália, no século XV, e se difundiram nos dois séculos seguintes.

É certo que Galeno já havia se interessado por anatomia e praticado dissecações e vivissecções muitos séculos antes de Andréas Vesalius (1514–1564). Mas, até onde se sabe, as dissecações e vivissecções promovidas por Galeno se restringiam a animais, especialmente porcos e macacos, enquanto Vesalius também dissecou corpos humanos, tendo sido o primeiro a fazê-lo em público (Rupp, 1993)[6], o que só foi possível em virtude de uma profunda mudança nas concepções e práticas européias a respeito do que são o "corpo humano" e a "pessoa humana", doravante marcados por uma cisão de proporções ontológicas (Le Breton, 1988, p. 54). Como notou Le Breton (1995, p. 47), "é à invenção do corpo na *epistéme* ocidental que conduz esses diferentes procedimentos".[7]

Apesar das mudanças introduzidas pelos anatomistas renascentistas, elas não provocaram um impacto imediato decisivo, nem nas teorias médicas, nem nas práticas terapêuticas. Do ponto de vista das práticas terapêuticas, a primeira grande ruptura com o galenismo não está relacionada com as práticas de anatomia, mas com a emergência, no mundo europeu, das práticas alquímicas que, como as especiarias, os europeus foram buscar no Oriente, mais precisamente entre os árabes. Como notou Ackerknecht (1962, p. 393), o estranho gênio Renascentista conhecido como Paracelso (1493–1541) foi "a primeira figura decisiva nesse processo de introdução da alquimia, isto é, da química, na medicina". Distante quer dos estudos de anatomia, quer do modelo mecanicista de interpretação do mundo, então emergentes, Paracelso desafiou tanto a teoria dos humores, quanto a terapêutica preconizada por Galeno (Ackerknecht, 1962, p. 393). Para Paracelso, as doenças não resultavam do desequilíbrio dos humores ou fluidos corporais, não devendo, portanto, ser tratadas mediante dieta, sangrias e purgas; segundo ele, as doenças constituíam "entidades" (*ens*) que deviam ser tratadas mediante o emprego de substâncias químicas. Ele postulava ainda que todas as substâncias da natureza podiam exercer influências positivas (e constituir-se, nesse caso, como *essentia*) ou negativas (e tornar-se, nesse caso, *venena*), sendo a diferença entre *essentia* e *venena*, basicamente, uma questão de dose, já que *dosis sola facit venenum*.

Contudo, apesar das críticas que anatomistas e alquimistas avançaram contra o galenismo, este não sucumbiu prontamente, nem como modo de interpretação, nem como forma de tratamento das doenças, embora também não tenha permanecido incólume a essas investidas (Ackerknecht, 1962, p. 395).

Dieta onírica

Também as camadas populares não aderiram às novas perspectivas abertas pela anatomia e pela alquimia de modo automático, nem viram suas precárias condições de vida alteradas de modo significativo a partir desse período. Durante ainda um bom tempo, fome e miséria permaneceram como a realidade cotidiana para muitos (se não para a maioria) dos europeus contemporâneos de Vesalius e Paracelso e influenciaram, de modo decisivo, suas cosmologias[8]. Em um desconcertante trabalho sobre a vida cotidiana dos pobres do campo e das cidades da Europa pré-industrial, marcada pelo princípio da *brevitas vitae*, Camporesi (1996) chegou mesmo a traçar uma imagem da Europa como um grande laboratório de sonhos ao mostrar que sobretudo os pobres viviam em um estado de quase permanente torpor ou alucinação provocados pela fome ou pelo consumo de pães adulterados com ervas alucinógenas ou entorpecentes, como a papoula, o cânhamo, o joio e o esporão de centeio[9]. Nos seus termos, no mesmo momento em que Galileu, Bacon e Descartes

> assentaram uma base sólida para a construção de uma máquina mundial: uma "engrenagem" mental e física regulada por um coerente instrumento lógico e mecânico, um sistema perfeita e inexoravelmente auto-adaptável de peças e conexões, [...] no nível inferior da sociedade "civil" – no mundo subordinado dos seres instrumentais e "mecânicos", tiranizados pelo seu uso diário de "pães vulgares" feitos da mistura de grãos inferiores, normalmente contaminados e mofados devido ao armazenamento inadequado, ou, o que não era pouco freqüente, da mistura (por vezes deliberada) destes com vegetais e cereais tóxicos e narcóticos –, o ritmo atribulado de uma existência que beirava o bestial contribuía para a formação de modelos desviantes e visões delirantes [da realidade] (Camporesi, 1996, p. 17).

Vista dessa perspectiva, o que emerge é a imagem de uma sociedade febril e insone, "que tenta resistir às visitas noturnas, à presença dos seres da noite (demônios, gnomos, vampiros, bruxas e lobisomens), e se proteger da dolorosa agressão dos terríveis sonhos por meio de toda uma farmacologia mágica que induzia ao esquecimento e à serenidade" (Camporesi, 1996, p. 19).[10] Nesse contexto, nota Le Goff (1965, p. 420), os europeus, particularmente os mais pobres, repetidamente recorriam mais aos "mediadores do esquecimento" do que às bruxas profissionais; eles encontravam nas mulheres da casa, "as mães, avós, tias, madrinhas, amas-secas que cuidavam das crianças, e nas feiticeiras domésticas", as principais artífices dessa dieta de sonhos (Camporesi, 1996, p. 23).[11]

Mas nem tudo era fome, privação e morte entre os mais pobres durante a Idade Média e o Renascimento, nem íncubos e súcubos, bruxas e vampiros, demônios e lobisomens eram os únicos personagens da cultura popular medieval e renascentista. Enfim, nem tudo era pesadelo, ou paraíso longínquo: o reconhecimento da *brevitas vitae* não resultava apenas em desalento e medo, ou promessa de remissão em tempos ou lugares distantes.[12]

Como mostrou Bakhtin (1993), a cultura popular européia, nesse período, (também) tinha um caráter eminentemente cômico, marcado pela profusão de festas públicas, de ritos e cultos burlescos, de bufões e de bobos, de gigantes, de anões, de monstros e de palhaços de

estilos e categorias as mais diversas, que ganhavam as ruas sobretudo por ocasião do Carnaval, esta festa ambivalente, simultaneamente marcada pelos signos da destruição e da regeneração, onde predominava a "lógica das coisas 'ao avesso'", vale dizer, o rebaixamento de tudo o que era considerado "elevado, espiritual, ideal e abstrato" ao plano da "vida material e corporal". Nesse contexto, como o riso e as máscaras carnavalescas, a embriaguez era um meio privilegiado para o rebaixamento, a mistura, a ultrapassagem das fronteiras, enfim, para a abertura do corpo ao mundo. Como o riso, a embriaguez "amortalha e ressuscita simultaneamente"; como as máscaras, a embriaguez "traduz [...] a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo" (Bakhtin, 1993, p. 35).

Enfim, se a vida dos pobres era breve, a *brevitas vitae* era marcada pelos excessos, seja sob o modo da privação, seja sob o da abundância; além disso, ela envolvia o obsessivo emprego de uma gama considerável de substâncias (ou de praticamente nenhuma substância, isto é, a fome) indutoras de estados alterados suficientemente potentes para fazerem o mundo virar de ponta-cabeça.

Alimentos-droga

Conforme Schivelbusch (1993, p. 12-13), "as especiarias desempenharam um tipo de papel catalisador na transição da Idade Média para os tempos modernos. Elas compreenderam parte de ambos os períodos, não pertencendo claramente a nenhum deles, e, não obstante, influenciando os dois de maneira decisiva". No entanto, a loucura das especiarias não poderia durar para sempre, ao menos não da mesma maneira.

Um dos fatores responsáveis pela queda da importância das especiarias no tráfico internacional foi a emergência, na Europa do início do século XVII, de um novo grupo de "alimentos de luxo": o café, o chá, o chocolate, o açúcar, o tabaco e as bebidas alcoólicas destiladas (Schivelbusch, 1993, p. 12-13). Em linhas gerais, portanto, o declínio da "loucura das especiarias" parece coincidir com o advento daquilo que Mintz (1986, p. 180 e p. 186) chamou de *drug foods* ou "alimentos-droga". Esse conjunto aparentemente tão diversificado de "alimentos-droga" compartilhava certas características, que convém ressaltar.

Em primeiro lugar, tabaco à parte, todos os demais envolveram, ao menos no Ocidente, o emprego do açúcar. O açúcar, que alcançou o continente europeu por volta do século XII e pelas mãos dos árabes, foi, durante muito tempo, considerado uma especiaria, um produto raro e custoso prescrito pelos médicos ou acrescentado com parcimônia na comida (Mintz, 1986; Lemps, 1996). Foi somente a partir de 1650 que a produção de açúcar se difundiu na Europa e em suas colônias de além-mar; mesmo assim, o consumo de açúcar permaneceu como privilégio de uma minoria ao menos até o século XVIII, quando se intensificou seu emprego como adoçante, conservante e confeito e se consumou sua expansão social entre as classes mais baixas (Mintz, 1986). Embora a história do uso ocidental do açúcar tenha sido, a

esse respeito, a mais espantosa, ela e aquelas da introdução do chá, do café e do chocolate que lhe são contemporâneas são, em grande medida, histórias de transformação de substâncias exóticas, estrangeiras e custosas em alimentos cotidianos mesmo na dieta das pessoas mais pobres e humildes (Mintz, 1986).

Além disso, todas essas substâncias vieram de longe, de fora da Europa: o açúcar e o café da Arábia, o chá da China, o chocolate e o tabaco da América, e mesmo as bebidas destiladas, que aparentemente foram inicialmente elaboradas na Europa, só o foram em virtude da introdução, naquele continente, do alambique, aparelho que, ao que tudo indica, é de origem árabe[13].

Além disso, a crescente demanda ocidental por esses "alimentos-droga" obedece a certas razões de ordem prática que convém destacar: enquanto as bebidas quentes, leves, estimulantes e não alcoólicas (como o chá, o café e o chocolate adoçados) se conformam com os ditames do capitalismo emergente e seus reclamos por sobriedade, racionalidade e disciplina no trabalho, o tabaco e as bebidas alcoólicas destiladas tornam mais suportáveis a crescente (o)pressão disciplinar e as precárias condições de vida que se abatem sobre os mais pobres ao entorpecê-los. Enquanto isso, o açúcar, rico em calorias, além de fornecer energia indispensável para o trabalho, adoça tudo aquilo com que ele se mistura...

Contudo, ainda que razões práticas possam ser observadas no emprego de todas essas substâncias, elas não dão conta de tudo. Como notou Sahlins a propósito do chá,

> neste caso, como em outros, a função prática é um modo situacional de um esquema nativo de proporções cósmicas. Ela certamente envolve algumas idéias próprias ao Ocidente sobre a pessoa como uma criatura imperfeita, com necessidades e desejos, cuja existência terrestre como um todo pode ser reduzida à busca do prazer físico e à evitação da dor (Sahlins, 1992, p. 24).

Nesse contexto, tais substâncias foram enaltecidas como sendo (e consumidas por serem) capazes de tornar "suportável a existência terrena do homem decaído", vale dizer, de tornar doce uma vida percebida como amarga (Sahlins, 1992, p. 24-5).

Farmácia e quimioterapia

Voltemos nossa atenção mais diretamente para as práticas terapêuticas. Referindo-se aos rumos impressos no desenvolvimento da medicina ocidental pelas lições dos anatomistas, Canguilhem (1975, p. 52-53) afirma que a diferença entre a medicina grega e aquela inaugurada pelos anatomistas "é ainda filosófica, sem efeito perceptível na saúde e na doença do homem à escala das sociedades humanas. [...] Em suma, a medicina era tragicamente impotente para realizar o seu projeto".

Essa situação de impotência teria persistido ao menos até o século XIX. Sinal disso é que nenhum dos "sistemas médicos" que o século XVIII deixou como legado para o XIX seria capaz de "dominar intelectualmente a primeira grande invenção terapêutica": a prática da vacinação

(Canguilhem, 1975, p. 52).[14] Não foi em virtude da elaboração de melhores teorias médicas que tais sistemas médicos sucumbiram, mas "perante uma revolução na arte de curar conduzida pela química" (Canguilhem, 1975, p. 52).

É possível localizar, entre os séculos XVIII e XIX, a emergência de ao menos dois fenômenos decisivos para a alteração desse quadro de impotência. Um deles se refere àquilo que Foucault chamou de "nascimento da clínica", o qual consistiu no acoplamento entre a anatomia patológica e a já antiga experiência clínica (Foucault, 1963, p. 143) e resultou em uma nova estrutura de percepção dos fenômenos mórbidos,

> que se revela, mas certamente não se esgota na mudança ínfima e decisiva que substitui a pergunta "o que é que você tem?", por onde começava, no século XVIII, o diálogo entre o médico e o doente, com sua gramática e seu estilo próprios, por esta outra em que reconhecemos o jogo da clínica e o princípio de todo seu discurso: "onde lhe dói? (Foucault, 1963, p. xvii-xviii).

O outro fenômeno diz respeito ao uso de drogas terapêuticas. Até o século XIX, a produção de substâncias de uso terapêutico envolvia o emprego quer de plantas inteiras, frescas ou secas, quer de produtos caracterizados pela mistura de uma impressionante variedade de substâncias, como as tinturas e as ancestrais triagas (Chast, 1995). O uso terapêutico de tais drogas já se havia tornado objeto de controvérsias ao menos desde que, durante o Renascimento, Paracelso e outros alquimistas começaram a investir na introdução da química nas práticas médicas. No final do século XVII, várias tentativas de eliminação de uma variedade de preparados então considerados suspeitos ou inúteis foram iniciadas. Contudo, foi somente no século XIX que essas tentativas de eliminação se fizeram acompanhar pela abertura de "uma nova era na terapia através de drogas" (Chast, 1995, p. 396). Essa nova era foi aberta pela introdução, nas práticas médicas, de substâncias "puras" de origem mineral (como o iodo), vegetal (como a morfina) ou animal (como a insulina), produzidas em um campo de investigação tão afastado quanto possível dessas práticas, a saber, o da química de síntese[15].

De fato, foi impressionante o montante de novos produtos introduzidos, a partir da química, nas práticas terapêuticas ao longo do século XIX. Entre eles, destacam-se aquelas substâncias de origem vegetal com pronunciado efeito fisiológico sobre os animais que passaram a ser conhecidas, a partir de 1818, como alcalóides[16], bem como uma variedade de produtos de síntese[17] cujo emprego teve forte impacto, quer no campo da terapêutica, quer muito além dele.

A lista de novas substâncias introduzidas ao longo do século XIX mudaria drasticamente a capacidade de intervenção terapêutica da medicina. Contudo, apesar de a prática da vacinação ter sido, como disse Canguilhem (1975, p. 51), "a primeira invenção de um tratamento efetivo e real para uma doença", teria sido necessário "esperar até ao fim do século [XIX] pelo aparecimento de técnicas e produtos terapêuticos capazes de uma ação sobre doenças que não fossem nem sintomáticas nem imaginárias" (Canguilhem, 1975, p. 65), e até o final da

década de 1930, quando ocorreu a síntese química da penicilina, para que surgisse um produto capaz de ser saudado "como o maior triunfo desse tempo" (Canguilhem, 1975, p. 68-69).

Balas mágicas

Apesar desse impressionante volume de novas drogas introduzidas nas práticas terapêuticas ao longo do século XIX, nenhuma das teorias médicas avançadas ao longo de quase todo o século XIX seria capaz de explicar seus mecanismos de ação e sua eficácia. Essa situação mudou, mais uma vez, em virtude de aportes consignados pela química. Como notou Canguilhem (1975), quando Louis Pasteur (1822–1895) apresentou, em 1878, sua comunicação sobre *A teoria dos germes e suas aplicações em medicina e em cirurgia*, ele estava dando vazão a uma teoria que comportava, pelos seus próprios trabalhos e por aqueles desenvolvidos por Robert Koch (1843–1910), quer "a promessa, para o futuro, de cura e sobrevivência para milhões de homens e de animais", quer "o anúncio da morte precisamente de todas as teorias médicas do século XIX" (Canguilhem, 1975, p. 61-62). Micróbios já haviam sido observados desde o século XVII. A inovação introduzida por Pasteur foi evidenciar em laboratório que as bactérias não apareciam do nada, não surgiam por geração espontânea, mas eram criadas, como todos os organismos vivos, a partir de organismos semelhantes. Pasteur evidenciou ainda que a fermentação, assim como várias doenças infecciosas, eram causadas pelas bactérias, embora tenha sido Koch o primeiro a afirmar que a causa de uma doença (no caso, a antraz) era uma bactéria. Os alunos de Pasteur e Koch não tardariam a descobrir que as "causas primárias" das doenças contagiosas não estariam nos micróbios em geral, mas em suas propriedades toxicogênicas, isto é, nas toxinas.

Enquanto isso, Paul Ehrlich (1854-1915), que Koch havia apresentado a Behring, desenvolveu sua teoria das "cadeias laterais", primeiro esboço das modernas teorias sobre o sistema imunológico, a partir do uso de corantes sintéticos derivados da anilina e produzidos na Alemanha a partir de 1870[18]. Nos termos de Canguilhem, o problema que Ehrlich formulou foi o seguinte: "quais os compostos químicos que, tendo afinidade específica com determinados agentes infecciosos, ou determinadas células, atuariam diretamente sobre a causa do mal e não sobre os sintomas, à imitação das antitoxinas presentes nos soros curativos?". Tal problema foi equacionado por Ehrlich por intermédio da química ou, mais precisamente, quando ele se pôs a "procurar substâncias que tivessem afinidades específicas com determinado parasita e as suas toxinas" (Canguilhem, 1975, p. 63-64). No encalço desses compostos químicos, que Ehrlich chamou, sugestivamente, de "balas mágicas" (Lenoir, 1992, p. 72), ele lançou as bases para a produção de uma "terapêutica tão eficaz quanto era livre de qualquer teoria médica": a quimioterapia (Canguilhem, 1975, p. 63).

Mas, enquanto a microbiologia apresentaria resultados práticos relativamente imediatos, sob a forma quer da seroterapia, quer da anti-sepsia, a quimioterapia, se bem que permitisse

tornar inteligível, segundo critérios de racionalidade, várias práticas terapêuticas já em curso, sobretudo as que envolviam o uso de drogas, teve que esperar ainda algumas décadas para que os princípios por ela definidos gerassem resultados práticos. A esse respeito, a inovação mais importante foi, certamente, a elaboração de antibióticos[19] a partir das décadas de 1930, quando se iniciou a produção laboratorial de sulfanilamidas, e de 1940, quando se iniciou a produção industrial de penicilinas.

Invasão farmacêutica

Ao longo de todo o século XX, a produção de drogas medicamentosas aumentou de maneira praticamente ininterrupta, sobretudo a partir da década de 1940, quando "se produziu um incremento espetacular do número de novos fármacos introduzidos na terapêutica", num processo que Tognoni e Laporte (1989, p. 43) chamaram de "explosão terapêutica", e que Dupuy e Karsent (1979) haviam chamado de "invasão farmacêutica".

Essa explosão terapêutica detonada pela proliferação de fármacos foi decisiva para os desenvolvimentos contemporâneos da biotecnologia[20]. Como se sabe, a medicina experimental, professada por François Magendie e Claude Bernard e incrementada por Louis Pasteur, Robert Koch e Paul Ehrlich, é inseparável do desenvolvimento quer das sociedades científicas, quer das sociedades industriais (Canguilhem, 1975, p. 60-65). Mais amplamente, a invasão farmacêutica é parte constituinte de um processo mais amplo de medicalização dos corpos e da vida, processo esse contemporâneo ao desenvolvimento do capitalismo em fins do século XVIII e início do século XIX (Foucault, 1982a).

A introdução de uma impressionante variedade de fármacos tidos como puros e eficazes foi decisiva para fundamentar materialmente esse processo de medicalização geral dos corpos e da vida. No entanto, se ela contribuiu para garantir uma maior expectativa de vida para milhões de pessoas, tal introdução não se desenrolou sem produzir efeitos perversos, inclusive do ponto de vista dos ideais de saúde (e de vida) que ela procurou objetivar. Como notou Ackerknecht (1962, p. 397-398), "quanto mais potentes se tornam os remédios empregados pela medicina, mais numerosos se tornam os problemas de possíveis efeitos colaterais deletérios" decorrentes de seu emprego. Illich (1975, p. 33), por sua vez, lembra que "os medicamentos sempre foram venenos potenciais, mas seus efeitos secundários não desejados aumentaram com a sua eficácia e a extensão de seu uso."

Embora efeitos inesperados ou danosos dos fármacos quimicamente produzidos tenham sido observados praticamente desde sua introdução no início do século XIX, a preocupação com a segurança dos medicamentos não tem uma longa história. Poderia arrolar uma série quase interminável de fármacos que, juntamente com (e, na maioria dos casos, justamente por) sua eficácia, provocaram efeitos nocivos em grande escala. Concentro-me aqui em alguns dos casos mais notórios.

Conhecido há milênios, o uso terapêutico do ópio ganhou força com a introdução da morfina no início do século XIX. O emprego desse alcalóide, por sua vez, foi incrementado pela introdução das seringas hipodérmicas em meados do século XIX; seu uso alcançou então dimensões epidêmicas, das quais os soldados desmobilizados após o término da Guerra Civil americana foram as primeiras vítimas.

A introdução dos anestésicos permitiu um considerável avanço nas práticas médicas ao enfim tornar possível contornar com relativa eficácia o problema da dor durante os procedimentos operatórios. Sua introdução resultou num verdadeiro boom nas intervenções cirúrgicas. No entanto, foi preciso pagar um preço considerável por esse avanço, sobretudo em seus primórdios: logo após a introdução dos gases anestésicos nas dependências hospitalares, sinistros (incêndios e explosões) nas salas operatórias e nos consultórios dentários tornaram-se corriqueiros (Chast, 1995, p. 90-91); também não se sabia ao certo quais eram as doses eficazes, os efeitos adversos, as formas adequadas de administração, de sorte que não raro os pacientes morriam na mesa de operação em virtude da ingestão de doses excessivas, dos efeitos nocivos dos anestésicos utilizados ou, pura e simplesmente, por falta de oxigênio (Chast; 1995, p. 82; Smith; Wollman, 1987, p. 172-173); tampouco se tinha conhecimento das práticas de assepsia e de anti-sepsia, que começaram a ser estabelecidas somente duas décadas depois, sendo um dos efeitos mais dramáticos da introdução dos anestésicos, e do boom de intervenções cirúrgicas que ela desencadeou, o número impressionante de mortes pós-operatórias.

Esse descompasso entre a percepção dos efeitos benéficos e dos efeitos adversos foi ainda maior no caso dos analgésicos. Embora não tenha decorrido muito tempo para que o uso de salicilato de sódio, o primeiro antipirético quimicamente produzido usado em biomedicina, tenha sido associado à produção de efeitos uricosúricos (Flower; Moncada; Vane, 1983, p. 443), foi necessário esperar quase quatro décadas desde a introdução do ácido acetilsalicílico (a aspirina) para "que se descobrisse que podia causar hemorragia gastrintestinal" (Capellà; Laporte, 1989, p. 115) e quase meio século "desde a introdução da amidopirina [comercializada, entre outros, com o nome de "novalgina"] na terapêutica, até que se descobrisse que podia produzir agranulocitose" (Capellà; Laporte, 1995, p. 115).

Já no caso dos antibióticos, a percepção da existência de efeitos indesejáveis associados ao seu emprego levou menos tempo para ser alcançada do que no caso da maioria dos analgésicos. No ano seguinte à introdução das sulfamidas, foi comercializada nos Estados Unidos uma solução de sulfalamida dissolvida em "dietilenoglicol, um excelente solvente, porém altamente tóxico" (Blaschke; Nies; Mamelok, 1987, p. 36). O uso dessa solução logo resultou numa epidemia de mortes: durante os dois primeiros meses de comercialização, nada menos de sessenta e sete mortes foram registradas em virtude da toxicidade do solvente para o fígado e os rins (Chast, 1995, p. 233). Uma gama variada de efeitos colaterais costuma ser associada ao uso de antibióticos, entre os quais se destacam efeitos tóxicos e reações de hipersensibilidade

(alergia medicamentosa). No entanto, devido às próprias características de ação "anti-bios" desses fármacos, logo após a introdução da penicilina percebeu-se que elas provocam sérias alterações na flora microbiana dos usuários (Sande; Mandell, 1987, p. 715), sendo o surgimento de microorganismos resistentes aos antibióticos o efeito mais peculiar e preocupante do emprego dessas drogas, situação que tem sido medicamente tratada mediante a contínua busca de novas drogas antimicrobianas (Sande; Mandell 1987; Chast, 1995). Em outros termos, "o tratamento anti-infeccioso [...] levou a uma diminuição geral do limiar de sensibilidade do organismo aos agentes de agressão" (Foucault, 1974b, p. 8). Não é a toa que as infecções nosocomiais tenham se tornado, paradoxalmente, uma das principais causas de mortalidade durante a hospitalização (Chast, 1995).

Poderia continuar indefinidamente arrolando fármacos que, juntamente com (e, na maioria dos casos, justamente por) sua eficácia, provocaram efeitos nocivos, mas continuar essa listagem seria uma tarefa extenuante, e o quadro pouco se alteraria. Chamo a atenção apenas para mais uma droga, a talidomida, já que os efeitos nocivos de seu consumo, quando detectados, foram decisivos para que se consolidasse publicamente, muitas décadas depois da introdução dos quimioterápicos, uma preocupação com o problema da segurança dos fármacos. A epidemia de focomelia e de outras malformações que, no início dos anos 1960, acometeu filhos de mães que, durante a gravidez, haviam tomado talidomida, um hipnótico então recém introduzido no mercado farmacêutico, teve impacto decisivo na alteração da legislação sobre medicamentos nos países ocidentais (Tognoni; Laporte, 1989; Capellà; Laporte, 1989; Blaschke; Nies; Mamelok, 1987).

O que esses casos evidenciam é que os efeitos nocivos das práticas médicas não resultam apenas do que se convencionou chamar de erro médico, pois, desde quando as práticas médicas se mostraram suficientemente eficazes para fazer alguém sair vivo de um hospital, começou-se a perceber que "a medicina poderia ser perigosa, não na medida em que é ignorante ou falsa, mas, na medida em que sabe, em que é uma ciência" (Foucault, 1982b, p. 7). Convencionou-se chamar iatrogênese os "efeitos medicamente nocivos que se devem, não a erros de diagnóstico ou à ingestão casual de medicamentos, mas à própria ação da intervenção médica no que ela tem de racionalmente fundada" (Foucault, 1982b, p. 8). Mais precisamente, iatrogênese é "o termo técnico que qualifica a nova epidemia de doenças provocadas pela medicina" (Illich, 1975, p. 32). Illich detectou inúmeros processos iatrogênicos, sendo a invasão farmacêutica apenas um deles. De todo modo, a invasão farmacêutica foi decisiva para a consolidação do seguinte paradoxo: "quanto melhor se sabe defender e proteger o organismo, mais ele fica exposto e desprotegido" (Foucault, 1982b, p. 8).

Criminalização

Medidas visando o controle ou a proibição pura e simples de algumas substâncias que hoje denominamos drogas não são procedimentos recentes. Não obstante, é bem mais recente a percepção de um "problema de drogas", ou seja, a consideração como problemática de um conjunto específico de substâncias ou, mais precisamente, de certas modalidades de uso de um conjunto específico de substâncias. De fato, a restrição da categoria drogas a (modalidades de uso não médico de) um conjunto particular de substâncias, as substâncias psicoativas, não só é recente como também é contemporânea da partilha moral entre drogas de uso ilícito e drogas de uso livre, tolerado ou controlado.

Ao menos duas coisas chamam a atenção nas políticas atualmente em vigor a respeito das drogas. De um lado, é possível observar uma impressionante uniformidade nas políticas oficiais dos mais diversos países, ocidentais ou não, relativamente às drogas, a qual está relacionada com a paulatina imposição de um "controle internacional compulsório cooperativo" em torno das drogas (Scheerer, 1993, p. 170, 188). Embora seja possível encontrar exceções a essa regra, a tônica dessas políticas é marcada pela distinção entre drogas e fármacos e pela repressão a todas as formas de uso não médico de praticamente todas as drogas rotuladas como psicoativas, com as notórias, apesar de controversas, exceções do álcool etílico e do tabaco. Por outro lado, a ênfase repressiva dessas políticas contrasta nitidamente com a leniência das que vigoravam há cerca de um século relativamente às drogas, no sentido mais amplo do termo (Escohotado, 1994; Musto[197?]; Bonnie; Whitebread, 1970).

Há cerca de um século praticamente nenhuma droga, de uso medicamentoso ou não, era objeto de controle, quanto mais sujeita à criminalização.[21] No entanto, ao longo do século XX, praticamente todos os países do mundo viriam a implementar políticas mais ou menos repressivas em torno do uso de certas drogas. Exceções à parte, tais políticas caracterizaram-se pela criminalização da produção, do tráfico e do uso de drogas com propósitos não terapêuticos e pela crescente ampliação de substâncias consideradas drogas de uso ilícito. Por outro lado, foram os saberes médico-farmacológicos os nominalmente acionados, na grande maioria dos casos, para fundamentarem cientificamente tais políticas de repressão. Não é à toa que a criminalização de certo conjunto (de usos) de substâncias se deu em conjunção com a invasão farmacêutica e com o crescimento da importância social das atividades biomédicas. Também não é à toa que a restrição do sentido do vocábulo drogas tenha sido contemporânea desses processos. Daí que, em todos esses casos, as políticas de repressão a partir de então tornadas hegemônicas em torno das drogas consideradas ilícitas tiveram, nominalmente, um duplo fundamento: médico e jurídico. É por conta desse duplo fundamento que, ainda e, sobretudo, hoje, quando as medidas de repressão pura e simples começam a ser mais intensamente criticadas, seja pela ineficácia em fazer reduzir a demanda por drogas, seja pelos efeitos perversos oriundos de sua implementação – como o crescimento inaudito do crime organizado em torno

da produção e do tráfico de drogas (máfias, cartéis, etc.) –, as alternativas oficiais atualmente em discussão tendem a tratar o problema nem tanto como sendo, apenas, da alçada jurídica, mas, também, da alçada da saúde pública: cadeia para produtores e traficantes, clínicas de tratamento para usuários.

Dispositivo das drogas

É preciso, pois, não perder de vista que a partilha moral entre drogas de uso lícito e drogas de uso ilícito é contemporânea da invasão farmacêutica, tendo sido num mesmo movimento que se incrementou o desenvolvimento de fármacos e que se penalizou o emprego das demais drogas. Por isso é preciso se precaver contra a naturalização da distinção entre drogas e fármacos – pois os fármacos também são, todos eles, drogas – e reconhecer que, embora as políticas oficiais sejam marcadas pela repressão ou, mesmo, pela guerra às drogas, no sentido restrito do termo, as relações que a maioria das sociedades contemporâneas (especialmente as ocidentais) mantêm com relação às drogas (no sentido amplo do termo) estão longe da univocidade, seja porque as políticas de repressão são, freqüentemente, ambíguas, seja porque, mais fundamentalmente, jamais o consumo de drogas (no sentido amplo do termo) foi tão difundido ou, mais precisamente, foi tão incitado quanto no último século.

Longe de serem unívocas, as relações que a maioria das sociedades contemporâneas mantém com as drogas são ambivalentemente marcadas pela repressão e pela incitação ao consumo. Por conta disso, creio ser possível afirmar, seguindo uma sugestão de Perlongher (1987, p. 3), que tais relações configuram uma espécie de *dispositivo das drogas*, num sentido próximo ao que Foucault (1982c) estabeleceu para o "dispositivo da sexualidade". Problema de repressão e de incitação, a droga, tal como o sexo, não existiu desde sempre, sendo uma invenção social relativamente recente. De fato, mais do que se apropriar da experiência do consumo de drogas, o que as sociedades contemporâneas parecem ter feito foi criar literalmente o próprio fenômeno das drogas: mais remotamente, com a loucura das especiarias e, mais recentemente, com o duplo processo da invasão farmacêutica e da criminalização das drogas assim tornadas ilícitas.

Se couber, pois, afirmar a existência de um dispositivo das drogas em sociedades como a nossa, de um dispositivo capaz de criar o próprio fenômeno das drogas enquanto um feito que goza o paradoxal estatuto social de ser tão reprimido quanto incitado, creio ser possível sustentar também, seguindo novamente uma sugestão de Perlongher (1987, p. 3), que certos consumos não medicamentosos de drogas se configuram não apenas como modalidades dissidentes ou excessivas com relação aos cuidados que os saberes e as práticas biomédicas recomendam que se deva tomar com a vida, mas também como efeitos perversos do próprio dispositivo das drogas: afinal, a maior parte das drogas cujo consumo é, atualmente, total ou parcialmente, considerado ilícito – como a morfina, a heroína, a cocaína, o éter, o clorofórmio, o ácido

lisérgico, os barbitúricos e as anfetaminas – foi produzida, isolada e/ou sintetizada, em laboratórios químicos tendo em vista demandas biomédicas.

Extensão e intensidade, modos de engajamento com o mundo

Perversos ou não, tais efeitos do dispositivo das drogas articulam-se a diferentes modos de engajamento com o mundo.[22] De modo muito esquemático, diria que estamos diante, particularmente no caso dos usos dos fármacos, de modalidades de uso de drogas pautadas pelo princípio de que a "boa morte" é aquela que deve ser, tanto quanto possível, adiada no tempo, isto é, pelo princípio segundo o qual a vida deve ser vivida em extensão; e que também estamos diante, dessa vez no caso dos usos não medicamentosos de drogas, de modalidades de uso de drogas que atualizariam outros modos de engajamento com o mundo, modos esses que se pautariam por considerar a vida, não mais em extensão, mas em intensidade.[23]

A questão que me parece fundamental, e com ela concluo, é que, nesse último caso, tais modos de existência só se consumam mediante perda, destruição e, no limite, morte. Em suma, o ponto crítico é que qualquer tentativa de tratar o consumo de drogas de uso ilícito de uma maneira epistemologicamente positiva terá, inevitavelmente, que lidar com o problema da inquietante contigüidade que, corriqueiramente, faz convergir experiências como essas e processos violentos de destruição e autodestruição, em outras palavras, com a intrincada injunção entre a destruição agonística e a plenitude do êxtase. Pois, que essas sejam experiências que constantemente roçam o ilusório, o alucinatório, a estupidez, a miséria e a morte, e que, desse roçar, possam, embora isso nem sempre ocorra, extrair uma potência afirmativa, sua embriaguez, seu êxtase, ou, ao contrário, que o êxtase e a embriaguez possam resultar em estupidez e morte, esse parece ser o que torna radicalmente singular esse tipo de experiências que lidam com isso que Bataille muito propriamente chamou de "*a parte maldita*" (1967, grifos do autor). Tendo isso em vista, em vez de ficar apenas com o caráter doentio, desarticulador e destrutivo da experiência do consumo não medicamentoso de drogas – isto é, de se colocar exclusivamente do ponto de vista da saúde – ; em vez de também ficar apenas com o caráter inebriante e festivo da experiência do consumo de drogas – isto é, de se colocar exclusivamente do ponto de vista da doença –, ou, em suma, em vez de ficar com a moral e suas partilhas que submetem a existência à oposição de valores transcendentes, caberia, a meu ver, pôr a discussão em termos éticos que revelem uma pluralidade de modos de existência imanentes. Enfim, no lugar de opor moralmente os valores do bem e do mal e prescrever o uso de certas drogas, como os medicamentos, porque elas fazem o bem enquanto se condena o uso de outras drogas, as ilícitas, porque elas encarnam o mal – ou então tudo às avessas, fazer uma apologia das drogas ilícitas enquanto se descuida do uso de drogas lícitas –, trata-se de insistir eticamente, ao modo de Spinoza, sobre a diferença qualitativa dos modos de existência.

Notas

[1] Estas notas resumem partes de Vargas (2001), notadamente o capítulo 2. Uma primeira versão das mesmas foi apresentada como Vargas (2003).

[2] Essa partilha é corriqueiramente ativada, por exemplo, quando distinguimos drogas de remédios e, ambos, de alimentos, condimentos, cosméticos. Ela também é ativada na literatura especializada, já que um de seus efeitos mais expressivos concerne à assimetria analítica verificada entre especialistas interessados no assunto, a qual envolve uma espécie de divisão intelectual do trabalho que tende a colocar sob a competência dos cientistas sociais as questões suscitadas pelo uso e pelo tráfico de drogas de uso ilícito, enquanto são majoritariamente confinadas à competência dos saberes médicos as questões suscitadas pelo uso de drogas de uso lícito ou de drogas em geral.

[3] A influência árabe teve um enorme impacto no desenvolvimento europeu durante os séculos seguintes. Isso aconteceu em parte porque a Europa havia perdido muito de sua importância no cenário mundial desde as invasões bárbaras e a queda do Império Romano, ao passo que os povos do Oriente, sobretudo após a expansão islâmica, haviam ocupado uma posição econômica, política e cultural cada vez mais hegemônica no Velho Mundo; em parte também porque o ressurgimento da Europa como pólo importante no cenário mundial só se deu à custa do rompimento com certas tradições, senão autóctones, ao menos há muito tempo enraizadas em solo europeu. Tal rompimento, incrementado pela incorporação, via contágio, de experiências e tradições alheias, costuma ser referido sob o nome de "renascimento".

[4] Segundo Braudel (1997, p. 196, grifos do autor), "de Roma herdou o Ocidente as especiarias e a pimenta. É provável que ambas lhe tenham faltado depois, no tempo de Carlos Magno e do quase encerramento do Mediterrâneo à cristandade. Mas a contrapartida depressa chega. No século XII já a *loucura das especiarias* não oferece dúvidas. O Ocidente sacrifica-lhe bastante dos seus metais preciosos e, para obtê-las, empreende o difícil comércio do Levante que dá meia volta à terra".

[5] É verdade que o uso de especiarias na Europa é anterior às Cruzadas e, mesmo, à constituição do império árabe, como ressalva Flandrin (1996, p. 443), mas não só a gama de especiarias é diferente e mais variada do que aquela registrada por Apicius, como também não têm precedentes a intensidade do apetite pelas especiarias, sua conexão com o tema do Paraíso e a convicção de que esse está situado em algum ponto do Oriente. Também é verdade que a localização do Paraíso no Oriente tem proporções eminentemente cosmológicas, mas igualmente é fato que, se é simbólica a localização do Paraíso em algum lugar real no Oriente, a busca por ele resultou em derivas topográficas muito reais, tendo-se constituído, se não no principal, num dos motivos mais decisivos da "descoberta" do Novo Mundo no final do século XV. Recorde-se que, quando Colombo chegou às Antilhas em 1492, ele não só estava buscando uma rota alternativa para a Índia, terra da pimenta, como acreditou tê-la alcançado, daí ter chamado de "índios" os habitantes dessa terra a que ele acabara de aportar. Recorde-se também que foi numa viagem rumo à Índia que Cabral, não exatamente por "acaso", aportou nas costas do que somente muitos séculos depois viria a ser uma nação chamada Brasil. A esse respeito, o argumento de Schivelbusch (1993, p. 12) é sem rodeios: "As grandes viagens de exploração, a descoberta do Novo Mundo e o início da era moderna estavam todos estreitamente ligados à fome européia por pimenta. [...] O gosto pela pimenta apresentava sintomas de ter se tornado uma adição. Uma vez habituados às especiarias da Índia, a Europa estava pronta para fazer qualquer coisa que satisfizesse esse irresistível apetite. Na subseqüente busca de uma rota marítima para a Índia, terra da pimenta, a descoberta do Novo Mundo foi, aproximadamente, um subproduto".

[6] Leonard Da Vinci (1452–1519), por exemplo, que dissecou algumas dezenas de cadáveres e produziu inúmeras notas e desenhos a respeito da anatomia humana, precedeu Vesalius na prática da dissecação de corpos humanos, mas, até onde se sabe, não o fez em público (Le Breton, 1988, p. 53).

[7] Note-se ainda que as mudanças introduzidas pelos anatomistas seguem na mesma direção dos "cânones literários e plásticos da Antiguidade 'clássica' que constituíram a base da estética do Renascimento", cânones que, tal como Bakhtin (1965, pp. 25-6) os descreve, consideravam o corpo como "algo rigorosamente acabado e perfeito. [Como algo] isolado, solitário, separado dos demais corpos, fechado". Pois foi necessário "fechar" simbolicamente o corpo em um plano que não o da "pessoa" para que ele pudesse ser "aberto" de modo a expor suas entranhas.

[8] Sobre a fome e a penúria na Idade Média, ver Le Goff (1965, p. 290-300), Montanari (1995, p. 62) e Doehaerd (1971, p. 57); e, para o período posterior ao século XIV, ver Braudel (1997, p. 61). Sobre o consumo de alimentos "imundos" durante a Idade Média, ver Boinnassie (1989); e sobre o "recurso desesperado aos 'alimentos da fome', ervas ou frutos selvagens, antigas plantas cultivadas que se encontram entre as ervas ruins dos campos, dos jardins, dos prados ou na orla das florestas" ou a "persistência das papas, das sopas na alimentação popular" ou do "pão com mistura de farinhas secundárias [...], quase sempre

mofento e duro" ainda nos séculos XVII e XVIII, ver Braudel (1997, p. 64). Daí o recurso constante aos mediadores do esquecimento, aos criadores de evasão. Afrodisíacos ou excitantes, elixires de amor, especiarias, beberagens de onde brotam as alucinações, há para todos os gostos e para todos os meios. As feiticeiras das cidades oferecem-nos aos camponeses, os mercadores e os médicos aos cavaleiros e aos príncipes. Todos estão em busca de visões, de aparições e nisso são frequentemente favorecidos. A Igreja que reprova esses meios mágicos recomenda outros: todo ato importante deve, segundo ela, ser preparado por jejuns prolongados [...], práticas ascéticas e orações que produzem o vazio necessário à vinda da inspiração, da graça. A vida dos homens da Idade Média é assombrada pelos sonhos. Sonhos premonitórios, sonhos reveladores, sonhos instigadores, eles são a própria trama e os estimulantes da vida mental.

[9] Camporesi não é o único a ir nessa direção, embora tenha sido aquele que, num certo sentido, foi mais longe Le Goff (1965, p. 420), por exemplo, escreveu que, "escapar a este mundo vão, decepcionante e ingrato [onde imperam a fome e a penúria], é, de alto à baixo da sociedade medieval, a tentativa incessante. Ir encontrar do outro lado da realidade terrestre enganadora [...] a verdade escondida [...], tal é a preocupação maior dos homens da Idade Média".

[10] Para Camporesi (1996, p. 134), as crenças e as práticas medievais e renascentistas da dança de São Vito ou da tarantela, do paraíso das delícias, do país da Cocanha, das ilhas de felicidade, dos duendes, dos gnomos e das bruxas estão intimamente associadas à fome e/ou ao uso de substâncias alucinógenas ou entorpecentes. Segundo ele (1996, p. 134), "a imagem do sabá das bruxas como delírio tóxico é a pista mais alarmante para a desordem visionária de uma era que combinou os devaneios da imaginação com os tormentos de doenças obscuras e incuráveis". A imagem do sabá como um "delírio tóxico" não implica que tais crenças e outras que lhe são próximas, bem como as práticas a elas associadas, sejam redutíveis à fome ou ao uso de substâncias alucinógenas ou entorpecentes. Como notou Ginzburg (1991, p. 259), "nenhuma forma de privação, nenhuma técnica extática pode provocar, sozinha, a repetição de experiências tão complexas". Mas não é um reducionismo biológico (ou bioquímico) que a análise tecida por Camporesi propõe. Como notou Porter (1996, p. 15), a fome e o uso de substâncias capazes de produzir estados alterados de consciência ou de corporalidade são apenas alguns entre os muitos fatores envolvidos na criação e na reprodução das crenças mais arraigadas. Mesmo assim, esses fatores são decisivos, já que conferem uma existência inelutavelmente material a fenômenos nem por isso menos simbólicos. Sobre o emprego de plantas alucinógenas como a erva do diabo ou a trombeta de Gabriel, a mandrágora, o beleno e a beladona na bruxaria européia, ver ainda Harner (1976).

[11] Ainda conforme Camporesi (1996, p. 23), até ao menos o fim do século XVIII "sobreviveu, na zona rural italiana, o costume de administrar uma infusão de papoulas mergulhadas em água para acalmar crianças inquietas". De acordo com ele (1996, p. 25): "para impedir que crianças lactantes se tornassem vítimas de 'sonhos aterrorizantes', 'sonhos horríveis', e 'fantasias' que, 'ao estimularem os sonhos, perturbam o sono', a ama-seca tinha que seguir uma dieta rígida, comendo 'alface em caldo ou com vegetais e sementes de papoula cozidos': substâncias sedativas que eram transmitidas para o bebê junto com o leite. Além disso, acontecia toda noite, ao lado do berço, o ritual de consagração: o bebê era 'umedecido de uma têmpora até a outra com um ungüento de papoula (no qual eram misturados botões de papoula e papoula negra, mandrágora e meimendro), óleo rançoso e um pouco de ópio, e um pouco de vinagre, o que era espalhado também pelas narinas. Um remédio mais 'eficaz', aconselhou o médico romano Scipione Mercuri, que morreu em 1615, "é ferver, no óleo rançoso, semente de alface e semente de papoula branca com um pouco de açafrão e vinagre, espalhando a mistura pelas têmporas com um pano. Também ajuda administrar através da boca uma pequena quantidade de xarope de papoula branca". Assim preparado e "temperado", o bebê era confiado aos braços negros da noite. A introdução a sonhos controlados e à quietude artificial do sono induzido pelo ópio começava logo após o nascimento. Da infância até a idade adulta, predominava a narcose.

[12] Como registrou Camporesi (1996, p. 136), "vivendo perenemente uma 'vida inconstante e incerta' (Tasso), sujeita a doenças e em contato íntimo com a morte, as gerações passadas eram, apesar de tudo, acostumadas a conviver com a doença e a freqüentar as antecâmaras do vazio, sabendo que qualquer esperança de longevidade era pouco justificada. Não obstante, o medo da noite não as impediam de usufruir da total intensidade dos prazeres de uma vida que se sabia breve, e, em todo caso, perturbada e amarga. [...] Nos dias de festa, que eram numerosos e freqüentes, as pessoas comiam e dançavam em frente às igrejas, nos seus jardins e dentro dos cemitérios, em meio às sepulturas".

[13] Apesar disso, foi a partir da Europa, ou pelas mãos dos europeus – que, nesse empreendimento, certamente não estavam sozinhos, haja vista o aporte conferido a partir dos locais de produção dessas substâncias pelos povos que os habitavam ou que para eles foram levados à força – que seu consumo ganhou o mundo ocidental, chegando mesmo a ultrapassar suas fronteiras.

Em todos os casos, trata-se de raridades, de luxúrias exóticas introduzidas na dieta de nobres e burgueses que foram se tornando, paulatinamente, itens de consumo de massa, necessidades rotineiras na dieta de segmentos cada vez mais amplos da população.

[14] Conforme Canguilhem (1975, p. 51), "a prática da vacinação [...] é historicamente a primeira invenção de um tratamento efetivo e real para uma doença". A primeira prática de vacinação foi aquela que Edward Jenner (1749–1823) realizou em 1796 contra a varíola, ao inocular um ser humano com o exsudato resultante da "vacínia" ou varíola das vacas, doença que os ingleses chamaram de *cow-pox*. A palavra vacina, que deriva do latim *vaccina*, vocábulo que faz referência a algo que provém de vacas (Nascentes, 1955, p. 518), foi proposta, em 1801, pelo Dr. Odier, um médico suíço, para substituir o termo *cow-pox.*

[15] Por ter testado, mediante experimentos em laboratório, certas drogas quimicamente "puras" recentemente isoladas, nomeadamente os alcalóides, François Magendie (1783–1855) foi um dos principais artífices da abertura dessa "nova era", tendo sido, por isso, considerado um dos "pais fundadores" da farmacologia experimental moderna (Ackerknecht, 1962, p. 396). Segundo Canguilhem (1975, p. 58), a importância de Magendie pode ser avaliada pelos deslocamentos que sua medicina experimental realizou com relação à medicina fisiológica de Broussais: deslocamento "de lugar, do hospital ao laboratório; de objeto experimental, do homem ao animal; [e] de modificador externo ao interno, do preparado galênico ao princípio ativo isolado pela química farmacêutica, por exemplo, do ópio à morfina, da quinquina ao quinino". Contudo, não deixa de ser surpreendente que Magendie não só não tenha compreendido o mecanismo fisiológico da anestesia, prática que então estava sendo introduzida nos Estados Unidos, como também tenha-se oposto duramente à sua utilização em cirurgia. "Além disso, Magendie nunca se interessou pelo fato de que os ensaios das drogas anestésicas foram feitos pelos médicos ou pelos químicos neles próprios e que este novo rodeio, a auto-experimentação humana, permitia ao segundo rodeio que o próprio Magendie tinha operado – a utilização sistemática do animal – toda a sua extensão legítima" (Canguilhem, 1975, p. 59). Sobre Magendie, veja ainda Chast (1995, p. 21-23).

[16] Já em 1803, Friedrich W. A. Sertürner havia isolado do ópio, resina extraída da cápsula da papoula (*Papaver sonniferum*), um ácido orgânico que ele nomeou de ácido mecônico; neutralizado com amônia, esse ácido deu origem a uma substância alcalina que Sertürner chamou de *principium sonniferum* ou *morphium*, assim batizada em homenagem a Morfeu, o deus grego dos sonhos, filho do Sono e da Noite. Em 1817, o químico Gay-Lussac propôs, para uniformizar a denominação das substâncias com princípios ativos extraídos de vegetais, que todas fossem nomeadas utilizando o sufixo –ina: assim, *morphium* virou morfina. Nesse mesmo ano, Joseph Pelletier e François Magendie isolaram a emetina (substância usada como emético) da ipecacuanha (*Cephelis ipecacuanha*). Dois anos depois, Pelletier e J.B. Caventou isolaram a estricnina (substância usada como estimulante nervoso) da noz-vômica (*Strychnos nux vomica*). Em 1824, P.-J. Robiquet isolou, também a partir do ópio, a codeína (substância usada como sedativo, hipnótico). Em 1831, Mein, químico alemão, isolou a atropina (usada como anti-espasmódico, sedativo, midriático e anti-secretório) da beladona (*Atropa belladona*). Meio século depois, Albert Ladenburg isolou a escopolamina (usada como sedativo e hipnótico) de uma solanácea (a Datura *stramonium*, também conhecida como erva-do-diabo). Nesse mesmo ano, a efedrina (usada por suas propriedades adrenérgicas) foi isolada a partir da *Ephedra japonica* pelo japonês Nagajosi Nagai. Em 1860, Albert Niemann isolou a cocaína a partir do arbusto da coca (*Erythroxylum coca*).

[17] Como o clorofórmio, sintetizado por Eugène Soubeiran em 1831; o cloral, sintetizado por Justus von Leibig no ano seguinte; o ácido acetilsalicílico, sintetizado por Charles Frederich Gerhardt em 1853; e a diacetilmorfina, mais conhecida como morfina, sintetizada por Albert Wright em 1874.

[18] Conforme Lenoir (1992, p. 51), esse desenvolvimento foi possível graças à introdução, na Alemanha, "dos seguros por acidente e do seguro médico social a partir de 1880". Tal introdução foi o resultado de uma política esboçada por Bismarck e teve por efeito "estimular um aumento explosivo no uso de tudo relacionado a unidades e serviços médicos". Além disso, ela promoveu uma articulação inédita entre indústrias químicas e ciência acadêmica. Segundo Lenoir (1992, p. 55), dois fatores foram decisivos para essa articulação: de um lado, a necessidade, gerada por um mercado cada vez mais competitivo, de as indústrias químicas de corantes diversificarem sua produção para se manterem atuantes; de outro, a necessidade de resolver "o problema que representava desfazer-se dos subprodutos gerados na produção de corantes, os quais causavam danos para o ambiente e para a saúde pública e representavam, ao mesmo tempo, uma grande perda para os lucros gerados pelas vendas dos produtos químicos". A solução para esses problemas apareceu após a legislação de Bismarck, que tornou ainda mais atrativo o mercado de medicamentos. Foi nessa época que as indústrias Hoechst, então uma das principais indústrias químicas da Alemanha, estabeleceram convênios com os laboratórios de Koch e de Ehrlich. Ao fornecerem os corantes necessários para as pesquisas então em curso nesses laboratórios, as indústrias Hoechst incrementaram, assim, os experimentos laboratoriais neles

desenvolvidos, ao mesmo tempo em que tornaram possível a geração de novos produtos para o mercado farmacêutico, tudo isso mediante o emprego dos produtos de refugo de suas indústrias.

[19] O termo "antibiose" (cujo sentido etimológico é "contra a vida") foi inicialmente proposto em 1889 pelo microbiologista Paul Guillemin para designar os novos rumos da terapêutica preconizados pela bacteriologia de Pasteur (Chast, 1995, p. 238). Aliás, a recorrência do emprego dos prefixos "anti-" (contra) e "an-" (sem) ou do sufixo "-lise" (quebra) na nomeação da maioria das classes de fármacos hoje reconhecidas (antibióticos, antimicrobianos, antiinflamatórios, antieméticos, antiácidos, anticoncepcional, antidepressivo, anti-sépticos, analgésicos, anestésicos, ansiolíticos, etc.) reforça essa perspectiva beligerante diante das doenças, característica da concepção militarista do corpo analisada por Martin (1990).

[20] Cabe notar, contudo, que o desenvolvimento das práticas terapêuticas de caráter biomédico ao longo do século XX não se fez apenas sob o modo das terapias com drogas. Além da ênfase nas práticas de dieta, ginástica e outras que tais, não foi nada desprezível o crescimento do emprego de instrumentos ou aparelhos mais ou menos sofisticados nas práticas diagnósticas e terapêuticas, como aqueles utilizados nos exames laboratoriais, nas radiografias, nas ultra-sonografias, nas endoscopias e nas eletrografias, em ortopedia e nas reproduções assistidas, nas situações de emergência ou nos casos terminais. Numa das pontas mais complexas do desenvolvimento de biotecnologias atualmente em curso encontra-se aquilo que os especialistas têm chamado de "corpos ciborg".

[21] Isso não quer dizer que qualquer droga podia ser consumida por qualquer um, a qualquer momento, sob quaisquer circunstâncias ou sem suscitar qualquer reprovação, mas que praticamente todas as que então se conhecia no ocidente estavam relativamente disponíveis para consumo sem maiores interdições legais.

[22] Para um desenvolvimento mais detalhado deste último item, ver Vargas (2005, 2001).

[23] Não obstante, para que isso se evidencie é necessário, de um lado, que se evite confundir extensão com quantidade e intensidade com qualidade, em suma, que se evite fazer uma leitura racionalista de extensão ou uma leitura romântica da intensidade; de outro lado, que se considere a extensão e a intensidade como distribuídas numa polaridade que, sendo tão tensa quanto tênue, é vazada por inúmeras situações intermediárias, isto é, que não se tome nenhum (ou qualquer um) desses dois pólos como se constituíssem termos absolutos, vale dizer, que não se reduza a problemática ética aos preceitos morais; enfim, é necessário que se considere que esses diferentes modos de engajamento com o mundo não se distribuem da mesma maneira, nem são agenciados com a mesma ênfase nos diferentes segmentos sociais.

Referências

ACKERKNECHT, Erwin. Aspects of the history of therapeutics, Baltimore. **Bulletin of the history of medicine.** v. 36, n. 5, p. 389-419, sept./oct. 1962.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993. p. 419.

BATAILLE, Georges. La Part Maudite. In: BATAILLE, Georges. **La part maudite**: précédé de La Notion de Dépense. Paris: Minuit, 1967. p. 47-225.

BLASCHKE, Terrence; NIES, Alan; MAMELOK, Richard. Princípios da terapêutica. In: GOODMAN, Louis Sanford; GILMAN, Alfred. (Org.). **As bases farmacológicas da terapêutica**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987. p. 32-41.

BONNASSIE, Pierre. Aliments Immondes et Cannibalisme dans l'Occident Médiéval. **Annales – Économies – Sociétés – Civilizations**. Paris: Armand Colin, 44e année, n. 5, p. 1035-1056, 1989.

BONNIE, Richard J.; WHITEBREAD, Charles H. The forbidden fruit and the tree of knowledge: an inquiry into the legal history of American marijuana prohibition. **Virginia Law Review**, v. 56, n. 6, Oct. 1970. Disponível em: <http://www.druglibrary.org/schaffer/library/studies>. Acesso em: 23 mar. 2008.

BONNIE, Richard J.; WHITEBREAD, Charles H. **The Marijuana Conviction**. Nova Iorque: The Lindesmith Center, 1999.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo, Séculos XV-XVIII**: as estruturas do cotidiano. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 541.

CAMPORESI, Piero. **Bread of dreams**. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 212.

CANGUILHEM, Georges. O Efeito da bacteriologia no fim das teorias médicas do século XIX. In: CANGUILHEM, Georges. **Ideologia e racionalidade nas ciências da vida**. Lisboa: Ed. 70, 1975, p. 51-70.

CAPELLÀ, Dolors; LAPORTE, Joan-Ramon. Mecanismos de produção e diagnóstico clínico dos efeitos indesejáveis produzidos por medicamentos. In: LAPORTE, J. R.; TOGNONI, G.; ROZENFELD, S. **Epidemiologia do medicamento**: princípios gerais. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1989. p. 115-124.

CHAST, François. **Histoire contemporaine des médicaments**. Paris: La Découverte, 1995. 390 p.

COROMINAS, J. **Diccionario critico etimológico de la lengua castellana**. Madrid: Gredos, 1954. 1081 p. (v. 2)

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1227 Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. (5 v.)

DOEHAERD, Renée. **Le haute moyen age occidental**: économies et sociétés. Paris: PUF (1990), 1971. 380 p.

DUPUY, Jean-Pierre; KARSENTY, Serge. **A invasão farmacêutica**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. 272 p.

ELIAS, Norbert. **O Processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. 277 p. (5 v.)

ESCOHOTADO, Antonio. **Las drogas**: de los orígenes a la prohibición. Madrid: Alianza, 1994. 96 p.

FLOWER, R. J.; MONCADA, S. & VANE, J.R. Agentes analgésicos-antipiréticos e anti-inflamatórios: medicamentos utilizados no tratamento da gota. In: GOODMAN; GILMAN. As bases farmacológicas da terapêutica. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1987.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 313 p.

FOUCALT, Michel. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense, 1980. 241 p.

FOUCALT, Michel. O nascimento da medicina social. In: MACHADO, R. (Org.). **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1982a. p. 79-88.

FOUCALT, Michel. A crise atual da medicina. In: Conferência pronunciada no Instituto de Medicina Social, da UERJ, mimeo, Rio de Janeiro, 1982b. p. 1-22.

FOUCALT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1982c. 152 p.

FLANDRIN, Jean-Louis. Assaisonnement, cuisine et diététique aux XIVe, XVe et XVIe siècles". In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (Org.). **Histoire de l'alimentation**. Paris: Fayard, 1996. p. 491-509.

GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 406 p.

HARNER, Michael. El rol de las plantas alucinógenas en la Brujería Europea". In: HARNER, M. (Org.). **Alucinógenos y chamanismo**. Madrid: Guadarrama, 1976. p. 138-160.

ILLICH, Ivan. **A Expropriação da saúde**: nêmesis da medicina. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975. 196 p.

LE BRETON, David. Dualisme et Renaissance: aux sources d'une représentation moderne du corps". **Diogène**. Paris, n. 142, p. 42-63, 1988.

LE BRETON, David. Anthropologie du corps et Modernité. Paris: PUF, 1995. 263 p.

LE GOFF, Jacques. **La civilisation de l'Occident Médiéval**. Paris: Arthaud, 1965. 693 p.

LEMPS, Alain Huetz de. Boissons coloniales et essor du sucre. In: FLANDRIN, J.-L; MONTANARI, M. (Org.), **Histoire de l'alimentation**. Paris: Fayard, 1996. p. 629-641.

LENOIR, Timothy. Balas mágicas: as pesquisas dirigidas para o aproveitamento e o progresso do conhecimento por volta de 1900. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 2, n. 1, p. 49-83, jan./jun. 1992. (Série 3)

MARTIN, Emily. Toward an Anthropology of immunology: the body as Nation State. **Medical Anthropology Quarterly**. v. 4, n. 4, p. 410-426, 1990.

MINTZ, Sidney W. **Sweetness and power**: the place of sugar in modern history. New York: Viking Penguin, 1986. 274 p.

MONTANARI, Massimo. **La faim et l'abondance**: histoire de l'alimentation en Europe. Paris: Seuil, 1995. 295 p.

MUSTO, David F. The history of legislative control over opium, cocaine, and their derivatives. **Schaffer Online Library of Drug Policy**. [197-?] Disponível em: < http:/ www.druglibrary.org/schaffer/History/ophs.htm>.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1955. 536 p.

PERLONHER, Nestor. A produção do êxtase no circuito da droga. CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE TOXICOMANIAS, 2., 1987, São Paulo. **Anais**... São Paulo, 1987, 16 p. Mimeografado.

PORTER, Roy. Preface. In: CAMPORESI, P., **Bread of dreams**. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 1-16.

RUPP, Jan C. C. Michel Foucault, a política do corpo e a expansão da anatomia moderna. **Revista de Saúde Coletiva**. v. 3, n. 2. p. 7-40. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

SAHLINS, Marshal. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do 'Sistema Mundial'. **Religião e Sociedade**. n. 16, p. 1-2. Rio de Janeiro: Iser, 1992.

SANDE, Merle; MANDELL, Gerald L. Drogas antimicrobianas: considerações gerais. In: GOODMAN; Gilman (Org.). **As bases farmacológicas da terapêutica**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987. p. 701-730.

SCHEERER, Sebastian. Estabelecendo o controle sobre a cocaína (1910-1920). In: BASTOS, F. I.; GONÇALVES, O. D. (Org.). **Drogas: é legal?** Um debate autorizado. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 169-192.

SCHIVELBUSH, Wolfgang. **Tastes of paradises**. New York: Vintage Books, 1993. 237 p.

SMITH, Theodore C.; WOLLMAN, Harry. História e princípios da anestesiologia. In: GOODMAN; Gilman (Org.). **As bases farmacológicas da terapêutica**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987. p. 172-181.

TOGNONI, Gianni; LAPORTE, Joan-Roman. Estudos de utilização de medicamentos e de farmacovigilância. In: LAPORTE, J. R.; TOGNONi, G.; ROZENFELD, S. **Epidemiologia do medicamento**: princípios gerais. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1989. p. 43-56.

VARGAS, Eduardo Viana. **Entre a extensão e a intensidade**: corporalidade, subjetivação e uso de "drogas". 2001. 600 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

_____. Por uma genealogia das "drogas". In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 26., 2003, Caxambu. **Anais**... Caxambu: ANPOCS, 2003. 35 p.

_____. Drogas: armas ou ferramentas? In: MINAYO, M. C. ; COIMBRA JR., C. (Org.). **Críticas e atuantes**: ciência sociais e humanas em saúde na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. p. 587-608.

Quebre as garras

Fonte: BONNIE; WHITEBREAD (1999).

Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência

Henrique Carneiro

Não podemos renunciar à esperança de que os efeitos da droga ou do álcool (suas "revelações") poderão ser revividos e recuperados por si mesmos na superfície do mundo, independentemente do uso das substâncias, se as técnicas de alienação social que o determinam são convertidos em meios de exploração revolucionários.

Deleuze

As drogas e o conhecimento de si

Existe uma fronteira tênue estabelecida por cada cultura entre a autonomia e a heteronomia nas decisões humanas, distinguindo atos prescritos e proscritos de uma esfera vaga de ações de alçada puramente individual. Na cultura ocidental pós-iluminista, o âmbito das decisões pessoais alargou-se abrangendo os pensamentos filosóficos, científicos e religiosos. No século XX, a esfera dos atos sexuais, estéticos e existenciais dilatou-se ainda mais, reconhecendo-se uma maior amplitude para os direitos de livre disposição do próprio corpo.

O campo das ações e opiniões individuais é sempre resultado de injunções sociais e toda idiossincrasia se insere num mundo de determinações sociais, inclusive no que diz respeito à**s** atitudes e juízos puramente "pessoais". Os gostos, modas, mentalidades, crenças, convicções e ideologias são socialmente constituídos e as decisões individuais, mesmo íntimas, obedecem, em última instância, a parâmetros coletivos. As margens de adequação entre a ação individual e as determinações sociais, no entanto, ampliaram-se, de forma a admitir o direito à singularidade e, até mesmo, à excentricidade.

O uso de drogas pode ser feito segundo critérios autônomos, do próprio usuário, ou heteronômicos, ou seja, de outros, em geral, as autoridades médicas.[1] A dieta psicoquímica, diferentemente da alimentar, não é integralmente auto-prescritiva na sociedade contemporânea. A esfera do gosto alimentar também é regida por padrões societários, mas se reconhece a primazia da idiossincrasia, praticamente não havendo mais tabus alimentares e sim consensos baseados nos costumes e identidades sociais. No que se refere às drogas, permanecem, contudo,

os tabus, com algumas substâncias proscritas e outras reguladas conforme diferentes graus de permissividade (algumas com limitações de idade, de espaços e horários permitidos ou não).

Na antiguidade clássica, a filosofia ocidental nasce a partir de um postulado de auto-conhecimento: o lema délfico "conhece-te a ti mesmo" (*gnothi sauton* ou *noce te ipsum*). Foucault (2004) analisou como essa atitude reflexiva voltada para um auto-conhecimento como projeto pedagógico, destinado a formar os homens para a vida social, tornou-se, mais tarde, na época alexandrina, um princípio de gestão de si por meio de diversas técnicas (que iam desde as cartas e diários, onde a escrita assume o papel de espelho da alma, até o uso de meditações, especialmente antes de dormir) que definiriam a noção de um "cuidado de si", onde um modelo médico, de cuidados permanentes consigo, substitui o modelo pedagógico socrático anterior.

Numa fase ainda mais tardia, o advento do cristianismo levou a uma apropriação clerical dessas técnicas de matriz estóica, de um desvendamento de si para poder se julgar e cuidar de si mesmo, tornando-as públicas, por meio da confissão e da penitência, e baseando-as totalmente no princípio da obediência a um outro (um mestre ou diretor de consciência), o que significou, portanto, a emergência de um modelo de renúncia de si como ideal ético e moral.

Na época greco-latina, o uso de todas as "tecnologias de si"[2] serviu ao propósito de gerir, administrar, contabilizar e julgar a si mesmo para viver melhor e conseguir a paz de espírito (a "tranquilidade da alma", de Sêneca) e a felicidade. O uso dos fármacos, assim como dos alimentos, dos banhos ou dos passeios, servia para "equilibrar os humores", sujeitos às indicações dietéticas do cuidado de si, e cada um devia, portanto, ser o médico de si mesmo, especialmente de sua alma.

O modelo cristão da renúncia de si acompanhar-se-á de um modelo da saúde como salvação da alma, onde o uso de fármacos é condenado, no lugar dos quais, se prescreverá, além da confissão e penitência, o uso dos recursos pios: orações, relíquias, peregrinações, etc.

O conhecimento de si passa a ser uma obrigação de dizer a verdade sobre si não mais para si mesmo, mas para um confessor ou um diretor. A "arte" (*technê*) de conhecer a si deixa de ser a "meditação terapêutica" e passa a ser o combate contra si mesmo como ascese, abstinência e auto-vigilância. O cuidado de si torna-se, assim, o sacrifício de si. O próprio eu constitui-se, através da obediência, como uma submissão em que se conhecer é abdicar de si mesmo.

As ciências humanas modernas passariam a romper com esse modelo de subjetividade ao buscar utilizar as "tecnologias de si" – especialmente o auto-exame por meio da escrita – sem a auto-renúncia, mas para constituir, positivamente, um novo sujeito.

No âmbito médico, entretanto, perdeu-se o significado da terapia como uma reflexão filosófica no exercício de se auto-conhecer, e delegou-se, cada vez mais, a um corpo de especialistas com um saber técnico inacessível, o poder de decidir sobre as dietas da alma na busca de uma vida feliz.

A história da consciência de si

A história da consciência humana, inclusive da própria noção da individualidade, é uma história não somente psicológica, mas social, pois as formas de consciência nascem, desde a pré-história, na interação humana, da qual a linguagem é a principal conquista. A consciência é, pois, através da linguagem, um produto histórico e coletivo. A representação cultural da consciência foi cristalizada em muitas formas psicológicas e mitológicas em cada época e civilização. No século XIX, surgiu a idéia de que o animismo seria uma forma elementar da religiosidade que refletiria a projeção para toda a natureza das instâncias do espírito humano, conhecidas inicialmente como vigília, sono, sonho e efeitos de drogas. Na representação do todo comunitário encontrar-se-ia a matriz das formas de representação da auto-consciência como uma instância coletiva, uma espécie de "mente grupal" que reconhece na comunidade o sujeito da identidade particular de cada um dos seus membros.

A emergência do individualismo como modelo de representação da consciência de si, da subjetividade, tem raízes antigas, mas permaneceu marginalizada num mundo encantado em que as formas místicas encarnavam o ser humano em divindades e as instâncias religiosas governavam todas as formas de saber e experiência existencial. Apenas na época moderna surge de forma acabada o atomismo subjetivo, a idéia de um ser autônomo e encapsulado, em cujo interior brilha uma luz própria da razão que, projetada sobre o mundo e sobre si mesma, pode revelar as verdades do mundo e refletir criticamente sobre a própria instância subjetiva.

A origem desse modelo de subjetividade, que alcançará a máxima florescência na época moderna, pode ser buscada, mais profundamente, nos alicerces da cultura ocidental. Diversos autores destacam o fato de que os gregos do período homérico ainda não possuíam uma noção de "alma". Dodds, em *Os Gregos e o Irracional*, mostra como a estrutura psíquica dos heróis da Ilíada não era centralizada, focalizada, nuclearizada: "O herói homérico não tem qualquer concepção unificada daquilo a que chamamos 'alma' ou 'personalidade'" (1984, p. 24).

Os gregos de então viviam sob a influência permanente do que Dodds (1984) chama de "intervenções psíquicas". Uma das principais era a "experiência de tentação ou de loucura divina", que é como ele traduz o conceito grego de *atê*:

> a *atê* é sempre, ou quase sempre, um estado de espírito – um obscurecimento ou confusão temporária da consciência normal. De fato, é uma loucura parcial e temporária; e, como qualquer loucura, é atribuída não a causas fisiológicas ou psicológicas, mas a uma potência "demoníaca" externa. Na *Odisséia* diz-se realmente que um consumo excessivo de vinho origina a *atê*; a implicação, contudo, não é provavelmente a de que a *atê* pode ser produzida "naturalmente", mas a de que o vinho tem algo de sobrenatural ou demoníaco (1984, p. 12).

A noção de pessoa é, portanto, uma instituição cultural, cuja constituição, até a sua versão atual, pode ser registrada historicamente. Sua origem é nova, surgindo como um conceito filosófico no mundo helênico: o conceito de sujeito. A autoconsciência do homem conheceu diversos modelos de subjetividade, de representação da idéia da alma.

Émile Durkheim buscou nas que eram consideradas as mais primitivas de todas as religiões, as "formas elementares" que servissem de fundamento para a definição precisa do conteúdo do fenômeno religioso, para além de todas as suas formas específicas. E o conteúdo da "força religiosa" é "a força coletiva e anônima do clã [...] deus é apenas a expressão figurada da sociedade [...] talvez não exista representação coletiva que não seja delirante, em certo sentido" (1989, p. 277, 282-283). O estado de identificação extática com a coletividade e o auto-reconhecimento de si mesmo como parte de um todo seria a base das formas religiosas, incorporando tanto aquelas representações "naturistas", em que as idéias religiosas derivam das forças da natureza, como as representações "animistas", em que a idéia do duplo é sugerida pela dupla vida do sono e da vigília, assim como por outros estados de insensibilidade temporária além do sonho, como são a síncope, a apoplexia, a catalepsia e o êxtase. As representações de si nascem da religião. "Os teóricos do animismo" – escreve Durkheim – "prestaram importante serviço à ciência das religiões e à história das idéias, submetendo a noção de alma à análise histórica. Em vez de a considerarem [...] dado simples e imediato da consciência, consideravam-na [...] produto da história e da mitologia" (1989, p. 38).

Diversos historiadores investigaram a formação ou emergência de um modelo de subjetividade historicamente datado, no alvorecer da época moderna, durante o período que se convencionou chamar de Renascimento. Na segunda metade do século XIX, Burckhardt (1973, p. 107) já afirmava que a essência do período renascentista foi o surgimento do homem como indivíduo, pois se, na Idade Média, o homem "apenas se conhecia como raça, povo, partido, corporação, família ou sob uma outra forma geral e coletiva", na Itália quatrocentista, "desenvolve-se o aspecto subjetivo; o homem torna-se *indivíduo* espiritual e tem consciência deste novo estado".

A noção de consciência de si como identidade, que define a constituição de qualquer sujeito, foi decisiva para a teoria social assim como para as ciências humanas em geral. Mas tais conceitos chaves – identidade, sujeito, consciência – não se articulam apenas na esfera da auto-representação racionalmente consciente, conforme o sujeito filosófico da modernidade se postulou. A questão da consciência, individual e social, da identidade e da subjetividade também traz ao debate os aspectos não conscientes ou subconscientes na formação da subjetividade moderna, em particular em seus determinantes morais. Sigmund Freud, médico, criador da psicanálise; Norbert Elias, sociólogo; e Mikhail Bakhtin, filólogo, lingüista e crítico literário, são alguns dos principais historiadores da formação da subjetividade moderna e dos primeiros a alertarem que a individualidade psíquica é sempre um processo social e histórico. "As pessoas" – escreve Elias no prefácio de 1968 à sua obra *O Processo Civilizador*, escrita em 1938 – "elas existem, poderíamos nos arriscar a dizer, apenas como pluralidades, como configurações" (1990, p. 249). Longe do atomismo subjetivo do *cogito* cartesiano, a subjetividade, nesses autores, é fissurada, facetada e fragmentada.

O modelo moderno de subjetividade, constituído no decorrer dos séculos XVI ao XVIII, caracteriza-se, muito diferentemente da efervescência arcaica onde se origina a religião, pelo encapsulamento. O "homo clausus", conforme a expressão de Elias, é o modelo de subjetividade da época moderna:

> A idéia do ´ser encapsulado`, conforme já dissemos, constitui um dos *leitmotifs* recorrentes da filosofia moderna, desde o sujeito pensante de Descartes, às mônadas sem janelas de Leibniz, e ao sujeito kantiano do pensamento (que nunca pode romper inteiramente sua concha apriorística para chegar "à coisa em si"), até o prolongamento mais recente da mesma idéia básica, o indivíduo inteiramente auto-suficiente [...] Este tipo de percepção parece óbvio, um sintoma do estado humano eterno, parece ser simplesmente a autopercepção, normal, natural e universal de todos os seres humanos. A concepção do indivíduo como *homo clausus*, um pequeno mundo em si mesmo que, em última análise, existe inteiramente independente do grande mundo externo, determina a imagem do homem em geral [...] Esta autopercepção também se encontra, em forma menos racionalizada, na literatura de ficção - como, por exemplo, no lamento de Virginia Woolf sobre a incomunicabilidade da experiência como causa da solidão humana (1990, p. 238, 242, 245).

Essa identidade do sujeito psíquico, que se constitui tanto como um modelo de abstração filosófica conceitual como na autoconsciência imediata e operacional das pessoas concretas, nasce, assim como a filosofia moderna, num passado grego mais distante. Elias investigou o momento de consolidação dessa identidade em uma escala mundial e oficial a partir de um estudo dos textos morais e de boa-conduta do século XVI, mostrando, a partir de fins da Idade Média e princípios da Renascença, "uma mudança particularmente forte no autocontrole individual - acima de tudo, o fortalecimento de um autocontrole que atua independentemente de agentes externos como um automatismo auto-ativador, reveladoramente chamado hoje de 'internalizado'" (Elias, 1990, p. 238).

Esse "foco central da alma", "lugar hipostático da pessoa", foi uma construção cultural da modernidade. A civilização ocidental constituiu um modelo de subjetividade baseado na introjeção de fortes controles emocionais. Nas palavras de Horkheimer(1983, p. 112), "o intelecto autocrático que se separa da experiência sensível para subjugá-la".

O auto-controle, o policiamento e a vigilância permanente de si próprio eram a tecnologia disciplinar que as práticas confessionais e penitenciais desenvolveram de forma exacerbada a partir do Concílio de Trento. Como comentam esses agudos críticos do modelo de subjetividade e de racionalidade da sociedade contemporânea que são Max Horkheimer e seus companheiros da Escola de Frankfurt,

> a humanidade teve que infligir-se terríveis violências até ser produzido o si-mesmo, o caráter do homem idêntico, viril, dirigido para fins, e algo disso se repete ainda em cada infância. O esforço para manter firme o eu prende-se ao eu em todos os seus estágios e a tentação de perdê-lo sempre veio de par com a cega decisão de conservá-lo (1983, p. 110).

Tal sujeito não foi plasmado sem resistências. Bakhtin (1987) foi um dos que mostrou a característica anti-oficial da cultura popular na Idade Média e no Renascimento. Neste último período, exatamente, em que se constitui o "modelo de subjetividade moderno", manifesta-se, também, – em oposição à centralização do individualismo burguês e à formação de um

homo clausus, encerrado na cápsula de si mesmo e resistente a todas as refrações do seu ego nos espelhos distorcidos do corpo social, – a imagem de um corpo sem limites, de um corpo grotesco, risonho e nunca definitivo, sempre permeável aos demais corpos e à natureza num metabolismo interagente. No universo rabelaisiano, analisado magistralmente por Bakhtin, subsiste a sabedoria de perder-se de si próprio, sair do foco axial do indivíduo para mergulhos de arrebatamento.

A consciência do êxtase

A idéia de que a representação de si não significa somente a expressão do estado de vigília, mas também formas diferenciadas de consciência, que envolvem, precisamente, um afrouxamento do eu ou uma diluição do princípio de individuação, foi formulada por Clément (1994), por meio do conceito de "síncope", que manifesta diversos sentidos: ausência temporária de si, suspensão do movimento, hesitação, dissonância. Essa quebra na linearidade da narrativa de si próprio estaria presente em diversos momentos e experiências vitais, alguns banais e cotidianos, tais como o desmaio, o espirro, a tosse, as cócegas, o choro, o riso e a gargalhada, o grito, os tremores, os calafrios, e, outros, de um profundo significado, como na dança, no êxtase religioso e no ficar apaixonado (em francês *coup de foudre*, ou seja, relâmpago).

As idéias de uma interrupção ou de uma batida musical fraca entre duas fortes ou ainda de um ataque apoplético, estão todas presentes nesse termo, escolhido pela autora, para sintetizar essa experiência existencial de uma ruptura com a auto-consciência linear e corriqueira na perspectiva de um arrebatamento de si que eleva a mera auto-consciência individual a uma condição de reflexão momentânea sobre o seu próprio fundamento, naquele momento em que a sensação de si próprio, a ipseidade (princípio de individuação), precisa rever seu ponto de vista para reencontrar-se consigo após um vôo externo que permite uma maior abrangência na apreciação de si desde um ponto de vista menos centrípeto que é quase externo ao próprio tempo, como ocorre na expressão inglesa *time out*.

As técnicas de descentramento do espírito foram estudadas por Benjamin, um dos primeiros em formular a perspectiva de um êxtase materialista, de uma iluminação profana como iluminação extática: "em qualquer ato revolucionário existe vivo um componente extático" (1983, p. 83). Os quadros da experiência extática têm sido quase sempre exclusivos da experiência religiosa. Benjamin propõe o estudo de uma experiência profana do êxtase. A possibilidade de um "êxtase materialista" é a perspectiva desenhada por Benjamin para uma utilização profana das técnicas extáticas sempre monopolizadas pelas religiões. O "sentimento oceânico" a que se referia Freud (1978, p. 131) em suas cartas a Romain Rolland (sem conseguir nunca senti-lo), torna-se disponível, na perspectiva de Benjamin, como um estado mental específico, passível de controle estético e cultural como o são os estados mentais provocados pela contemplação artística.

O modelo psíquico moderno constituiu-se historicamente. Uma centralização religiosa em torno à imagem nuclear de uma divindade atômica, mas tripartite, como monoteísmo, equivalia a uma nuclearização da alma tornada única e imperecível, sujeita a condenações ou salvações perpétuas e ligada sempre a um único corpo, perecível, mas passível de ressurreição. Um mono animismo monárquico onde Estado e psiquê são expressões de uma ordem que se integra nos níveis macro e micro da organização social. As grandes polêmicas teológicas do primeiro milênio cristão ocorreram principalmente em torno da natureza e hierarquia da sagrada trindade, esse paradoxo da unidade dividida.

O cristianismo já vinha se constituindo milenarmente como internalização dos controles sociais sobre o corpo e o espírito, numa evolução massiva do estoicismo, e se enfrentou com as antigas culturas extáticas, dionisíacas, zoroastristas ou shivaistas e com as culturas xamânicas indígenas cujo fundamento é um vôo da alma. Na época reformista e contra-reformista dos primeiros séculos da modernidade emergiu, em colaboração mútua com um aparelho de Estado absolutista, um policiamento disciplinar dos costumes com recursos para refinar o modelo de subjetividade moderno com uma férrea estrutura de automatismos morais, de couraças sobre o espírito, para forjar uma mentalidade anti-extática, por meio de uma simbolização demonizante das práticas extáticas como sabá de bruxas ou festim canibal de selvagens.

A constituição de uma centralização interna da psiquê envolverá o aprimoramento de uma série de "técnicas de si", que herdadas da cultura clássica, tornam-se mais eficazes e presentes na época moderna. Confissão, penitência, vigilância, registro, culpa, remorso, arrependimento, renúncia, castidade, flagelação, martírio, mortificação. A missão colonial européia expandirá esse modelo psíquico numa cruzada espiritual contra o paganismo indígena dos Novos Mundos, e particularmente contra o seu arsenal extático vegetal.

Um dos esforços da psicologia histórica deve ser o de desvendar o encapsulamento do homem moderno das "multidões solitárias". Os nexos gregários que constituem as identidades pré-capitalistas – tribais, clânicas, cósmico-religiosas – foram substituídas por um mundo impermeável e atômico, o sujeito cartesiano, o cidadão do Estado, o indivíduo privado, a mercadoria humana, fragmento alienado de um conjunto cujo sentido nunca se compreende. É preciso conhecer os meios pelos quais se construiu o modelo de subjetividade da modernidade, chame-se o eu, o ego, a psiquê, a auto-imagem, o si-mesmo, a identidade ou a alma.

A valorização do sonho como linguagem de uma realidade desprezada, mas que revela o âmago profundo de nossa essência vital, vai se expressar tanto na obra de Freud, que identifica no sonho uma das manifestações da verdade inconsciente do núcleo desejante de nossa existência, como em Nietzsche, que afirma que "o sonho das nossas noites tem importância análoga para a essência misteriosa de nossa natureza, para a intimidade de que somos a aparência exterior" (1985, p. 49), assim como no surrealismo, que no sonho, no amor como "revelação profana" e na escrita automática buscará essa unidade entre a produção onírica e a

poesia, que são as brechas na parede do edifício da razão, o "edifício cartesiano-kantiano", por onde escoa o fluxo de uma energia reveladora, cuja manifestação é sempre onírica, extática e estética. Nas palavras de Benjamin (1983, p. 76)

> A vida parecia digna de ser vivida, apenas na medida em que a soleira a separar dormir de acordar era destruída [...] No sistema do universo, o sonho afrouxa a individualidade como se fosse um dente oco. E esse afrouxamento do Eu pelo êxtase é ao mesmo tempo a experiência frutífera e viva que permitiu a esta gente escapar ao círculo de fascínio do próprio êxtase". O elemento comum a todas as manifestações extra ou supra-racionais, como o imaginário, o êxtase, a paixão, o amor, o sonho, a droga, a embriaguez e o gozo é a falência do "princípio de individuação.

A prevalência de um fluxo coletivo irrompe sempre que o edifício da subjetividade é abalado. Nesses momentos, a individualidade é uma invenção que expressa as grades da prisão do ego que contém a força gregária da espécie nos limites de um isolamento auto-referente. Esse abalo surge no amor: "no auge do sentimento de amor a fronteira entre ego e objeto tende a desaparecer" (Freud, 1978, p. 133), no êxtase e em toda forma de paixão. Nesse "afrouxamento do eu", nesse "êxtase arrebatador que, perante a falência do princípio de individuação, surge do que há de mais profundo no homem" (1978, p. 39), manifesta-se a transcendência do aparelho do ego, a busca da fusão extática com uma noção do infinito, um exercício de despersonalização, de desindividuação, que é típico de toda experiência de transe, possessão, exaltação e dissolução do eu nas unidades mais amplas de uma coletividade, um cosmos, uma natureza.

Foucault estudou a genealogia da constituição de um sujeito, a qual chamou de constituição de um "modo de assujeitamento". Para ele, "não é o poder, porém o sujeito, que constitui o tema geral de minhas investigações", e o objetivo de suas pesquisas seria "produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura" (Foucault, 1995, p. 232). Esse "modo de assujeitamento" irá plasmar-se na idade clássica no modelo do empreendedor individual dos sonhos liberais dos economistas ingleses, exaltando um homem privado que terá necessariamente que se dividir para a sua constituição em duas esferas, a pública e a pessoal, esta última como arena para uma domesticação que servirá para a melhor eficiência do interesse particular dos acumuladores de capital no domínio impessoal do capital, rei dos valores, maestro da orquestra de indivíduos isolados em seu íntimo e unidos pelo mercado.

A consciência e a liberdade

Da reflexão abstrata decorre apenas um passo para um ordenamento prático, autônomo e deliberado. A gestão de si, a apropriação de si, o domínio do próprio corpo e pensamento como esfera precípua da existência assume a relevância de um paradigma da liberdade. O pensamento moderno funda-se nessa filosofia do sujeito que se auto-conhece e se auto-critica em sua plenitude de julgamento livre, destituído de quaisquer outras amarras que não sejam a do próprio juízo crítico. De Descartes a Kant, passando por todo o empirismo inglês, até

chegarmos a Hegel e aos filósofos liberais como Stuart Mill, um dos principais temas subjacentes, de um ponto de vista cognitivo e ético, é a liberdade. Essa autonomia sobre si próprio (inclusive em determinar o seu próprio regime independentemente de um médico), suas opiniões, convicções e certezas, e o direito de exercê-la publicamente marca, segundo Kant(1989),[3] o espírito do Iluminismo como o debate público da razão.

No começo da "história de sua alma", nas *Confissões*, Rousseau(1934) escrevendo sobre o efeito que suas primeiras e precoces leituras tiveram sobre si, afirma ser desse período o surgimento da consciência de si próprio por meio de uma apreensão sensível que se antepôs a qualquer compreensão racional, pois, se sentir antes de pensar é, para Rousseau, um atributo de toda a humanidade, suas leituras da infância e seus universos imaginários trouxeram-lhe uma inteligência particular sobre as paixões que, diferentemente, por exemplo, do abade de Saint-Pierre, cuja única paixão era a razão, tornou-o um ser voltado, antes de tudo, para uma vivência intensa e dilacerada dos sentimentos, especialmente o amor e a amizade.

Nas *Confissões*, Rousseau (1934) apontava que a leitura fora, para ele, a forma pela qual adquirira uma "consciência de si mesmo". Lodge(2004), em *A consciência e a novela* mostrou como o fluxo da consciência, essa narrativa interior que William James teorizou como sendo o fio condutor da consciência, teria surgido no universo literário como narrativa interiorizada de um personagem acerca de si próprio antes de tornar-se uma reflexão neurocientífica.

Se a linguagem é o autêntico eu, ao mesmo tempo revela que a perfeita autenticidade ainda não foi atingida, pois a própria linguagem, para Rousseau(1998) em seu *Ensaio sobre as origens das línguas*, é um ardil de dissimulação que serve não para se dizer o que se sente, mas para ocultar a verdadeira emoção, cuja expressão mais autêntica só se daria com a expressão musical.

Na "autodicéia" rousseauniana na busca de uma "história natural da alma" – título de um livro de La Mettrie, em 1742 – ou da "história da interioridade", o que está em causa é a delimitação de uma esfera da subjetividade como liberdade, pois "a consciência de si está intimamente ligada à possibilidade de tornar-se um outro" (Starobinski, 1991, p. 18). As identidades são históricas, o si mesmo nunca é sempre o mesmo em seu devir.

O debate sobre o que é "próprio" a cada um entrecruza-se, na época moderna, com a defesa liberal da propriedade como o valor que garante a inalienabilidade daquilo que é próprio a um indivíduo. Dentre esses direitos de "propriedade", o primeiro e mais indeclinável é o da propriedade de si mesmo. Poder dispor de si mesmo, o que distingue o liberto do escravo, abrange, antes de tudo, a esfera da interioridade. A posse de si mesmo exige o direito mais amplo à autonomia na determinação da interioridade, criando uma esfera íntima ou privada, considerada como algo que pertence e interessa apenas a cada indivíduo.

Os direitos dos indivíduos e dos povos disporem de si mesmos nascem conjugados, pois não é possível ser livre num povo que não o seja. Os direitos de opção religiosa ou sexual, de pensamento e expressão, de opinião e de criação estética, dos usos de si, do próprio corpo e mente são os frutos dessa noção de liberdade como autonomia e auto-determinação. A emancipação do corpo e da mente de todas as tutelas pressupõe o direito de se auto-controlar a fecundidade (contracepção, aborto), os humores (drogas), os afetos (opções sexuais, formas da família), as crenças e convicções (opinião e expressão) e, cada vez mais, o próprio patrimônio genético, cuja desapropriação está em curso por empresas de biotecnologia.

A liberdade e a temperança

Na empreitada de ampliar a esfera da auto-determinação, a liberdade de modificação de si enfrentará os pressupostos dos dogmas escolásticos, baseados numa noção platônica de virtude. Segundo este filósofo grego e a sua prolífica herança de seguidores, cada plano da alma exige uma virtude característica que deve governá-la: no plano sensual, a *sophrosyne* (temperança, moderação), para limitar os seus ímpetos; no plano afetivo, a *andria* (força, fortaleza), serve para perseverar e resistir; no plano racional, a *phronesis* (prudência, sabedoria), indica o caminho e a atitude a seguir. A *diakaiosyne* (justiça) deve garantir a boa relação destas virtudes entre si. Tal concepção apresenta-se figurada no *Tímpano das Virtudes*, um afresco de Rafael, pintado na *Stanza della Signatura*, no Vaticano (Cunha, 2002).

Esse modelo foi apropriado pelo cristianismo que o tornou um paradigma por meio da noção das sete virtudes, desenvolvida por São Tomás de Aquino, em que três – fé, esperança e caridade – são teologais, pois voltadas para Deus, e quatro – temperança, força, prudência e justiça – são cardeais, voltadas para os homens e seu comportamento.

A noção moderadora da temperança deriva da noção médica hipocrático-galênica da teoria dos humores, em que as temperaturas governam os temperamentos. O tempero adequado produz o temperamento equilibrado. Para isso, é preciso resistir às tentações, que são sempre solicitações sensuais da carne, especialmente a gula e a luxúria, mas também a preguiça, ou seja, os pecados, que representam o oposto das virtudes e corporificam os vícios. Para "sair da carne, permanecendo no corpo" como dizia Cassiano, é preciso domar, moderar, temperar as solicitações sensuais, mas não aboli-las. Com a abolição da tentação não haveria o mérito da resistência.

Por isso, nem Santo Agostinho, nem São Tomás de Aquino, nem Lutero, nem Calvino, nunca pregaram a abstinência total de álcool. Para adquirir a virtude da temperança ou moderação é preciso ser livre para poder sofrer a tentação do excesso e resistir-lhe.

Na década de 1830, entretanto, surgiu nos Estados Unidos, um movimento religioso de algumas confissões protestantes que pregava a abstinência total de álcool e para isso defendia a proibição pelo Estado de todas as bebidas. Esse movimento criou um neologismo e adotou-o

para se autodenominar: *teetootaler*. Essa palavra, dobrando a letra t inicial queria dizer que eram absoluta e totalmente contrários ao uso de bebidas alcoólicas. Também ficaram conhecidos como movimento pela "temperança". Em 1919, após uma intensa campanha, conseguiram a aprovação de uma emenda à constituição estadunidense proibindo o comércio do álcool. Essa lei seca foi revogada em 1933, mas o espírito da "proibição" que pretende suprimir hábitos de consumo de produtos altamente demandados perdurou e inspirou, mais tarde, outras proibições ainda mais severas e abrangentes.

Essa distorção no sentido original da palavra "temperança" levou outros expoentes das religiões reformadas que eram anti-proibicionistas a lançarem a *Associação pela Verdadeira Temperança*. O escritor G. K. Chesterton, um de seus membros, dizia que o "desejo de beber é um instinto para ser guiado e não extinto". O ministro episcopal Eugene A. Wasson[4] publicou, em 1914, o livro *Religion and Drink*, em que compilava todos os trechos bíblicos sobre o vinho, mostrando como essa bebida não recebia nenhuma proibição total, mas, ao contrário, era muitas vezes elogiada e até divinizada, inclusive na eucaristia.

A proibição ou não do vinho e de outras drogas inscreve-se na história religiosa e cultural como um divisor de águas entre uma atitude dionisíaca e xamânica de uso controlado das forças do êxtase farmacoquímico e uma determinação sacerdotal em se apropriar ou abolir o direito social às plantas sagradas.

O cristianismo herda do judaísmo um lugar central para a vinha e seu produto, mas exerce contra outras substâncias um zelo intolerante cuja matriz simbólica encontra-se no relato do mito do fruto proibido na gênese da criação e queda da humanidade. Entre algumas seitas protestantes, o uso do álcool, até mesmo na forma apenas fermentada do vinho, foi interditado e perseguido. A herança xamânica ou dionisíaca, em suas múltiplas expressões, como cultos a plantas psicoativas sagradas, foi combatida em todos os continentes pela Igreja católica, especialmente nas Américas, onde o combate à idolatria foi uma das atividades centrais da Inquisição.

A autonomia e a consciência da liberdade

A síntese do debate sobre o uso de drogas refere-se à natureza da liberdade humana em poder decidir e escolher. A liberdade de pensamento pressupõe o direito à autonomia de escolha sobre a mente e o corpo, ou seja, opõe-se à legislação heteronômica compulsória dos hábitos humanos. Os seres humanos, como escrevia Hegel(1979 apud Klein, 2004) a respeito das tatuagens e inscrições corporais, "não querem permanecer como a natureza os fez", e os colares e adornos representam, portanto, o "primeiro sinal de que não sou meramente o que sou, mas também o que faço ser". Da mesma forma que em relação ao corpo, também existem instrumentos para intervir deliberadamente sobre a mente nos seus múltiplos aspectos perceptivos, cognitivos, afetivos e emotivos. Sentimentos e sensações, assim como idéias,

memórias, imaginação e estados de humor podem ser direcionados, conduzidos e potencializados ou amenizados por efeito de diversas drogas.

A alienação é a perda da capacidade autonômica de decidir sobre si próprio.[5] Na época contemporânea assistimos a uma exacerbação ambivalente das potencialidades do exercício autonômico sobre si, com um vasto arsenal de substâncias disponíveis e, ao mesmo tempo, com uma perda da capacidade de julgar e agir por si próprio, com uma crescente colonização das mentes por recursos manipulatórios indutores de hábitos e comportamentos, tanto os explícitos e coercitivos, como as leis oficiais anti-drogas, como os implícitos e insidiosos como as técnicas publicitárias e a fetichização geral do mundo das mercadorias.

O estereótipo do drogado como um "escravo de si próprio", acorrentado a seus desejos insaciáveis, remete a uma antiga noção da ética clássica grega acerca da necessidade de se vencer a si mesmo, transformada pelo cristianismo numa vocação ascética. O paradigma moral contemporâneo opôs vício e liberdade, considerando "comportamentos causadores de dependência" como expressão de um tipo "irracional" de consumo, numa inversão do princípio liberal de que o consumidor seria livre em suas escolhas, pois estas corresponderiam a decisões racionais. Uma controvérsia surgiu na teoria econômica do consumo quando se buscou explicar certos hábitos (jogo, apostas e uso de drogas) com uso dos parâmetros da "elasticidade da demanda", ou seja, da disposição em manter a compra de um produto em função da flutuação do preço. O modelo dos "viciados" ou "dependentes" derivou da consideração de que haveria um tipo de apetência particular por certos produtos à medida que o consumo se prolonga, ou seja, de que não haveria possibilidade de um consumo razoável na medida em que em quantidades iguais o efeito da droga sempre diminuiria e o hábito sempre aumentaria, o que só ocorre em casos muito particulares de algumas drogas (especialmente opiáceos) e, assim mesmo, não entre todos os consumidores. Uma outra teoria econômica considerou, entretanto, a existência de uma "adição racional", em que a consideração pelo futuro governaria as decisões de escolha dos drogados assim como as de todas as demais formas de consumos, nas quais sempre se revelaria um cálculo mediador entre a possibilidade de consumo e de poupança (Kopp, 1998).

Sob outro enfoque, menos economicista, as "tecnologias da alma" podem criar possibilidades "tecno-demiúrgicas de produção de si mesmo" (Sibila, 2004) e ampliam por meios químicos e eletrônicos a manipulação dos estados de ânimo e consciência, ou seja, das capacidades cognitivas e afetivas. Os seus usos serão tão múltiplos como são variadas as idiossincrasias subjetivas numa gama que abrangerá sempre formas excessivas e carências abstinentes, numa dialética entre a pleonexia (consumo pletórico) e a anorexia. O que resta a debater é como administrar o arsenal das substâncias, o inventário de moléculas, a quem cabendo a determinação de prescrições e proscrições.

Uma dupla submissão ameaça a capacidade criativa de autonomias criativas na condução de si por meio de auto-medicações da alma: por um lado, as indústrias farmacêuticas e as corporações médicas, zelosos de suas prerrogativas de quase monopólio sobre a pesquisa, a produção e o uso dos psicofármacos e, por outro, coligada a estas últimas, a relação "toxicomaníaca" estabelecida pelo ideal do marketing com todas as mercadorias, "fetichizadas" como objetos de aquisição compulsiva e elevadas à condição "totemizada" de marcas cristalizadoras de valores de hiperconsumo emulativo e pletórico. Os modos excessivos e auto-destrutivos de consumos de fármacos (assim como de outros produtos, sejam alimentos, roupas ou automóveis) nas formas "viciadas", "aditivas" ou "toxicomaníacas" são apenas modalidades de uma atitude generalizada na época do capitalismo tardio, a da reificação ou coisificação humana nos objetos investidos de valores financeiros supremos que demandam compulsivamente a sua adoração como uma imolação sacrificial perdulária no altar do capital.

Drogas psicoativas e outras tecnologias de si

O uso de drogas psicoativas evoca significados mais profundos do que simplesmente um hedonismo químico ou um uso como remédio psicoterapêutico, mas remete a uma crescente plasticidade da subjetividade humana que se espelha em diversos meios técnicos para buscar a alteração de si, dos estados de consciência, cognição, afetividade e humor.

A história da consciência alterada por meios técnicos acelera-se no início do século XXI, associando a neurotecnologia farmacoquímica com as técnicas de estimulação sensorial. Desde a invenção do caleidoscópio, pelo escocês David Brewster, em 1816 – que se tornou uma mania extremamente popular – e de todas as máquinas óticas que levaram ao cinema até a combinação de meios de comunicação eletrônicos, novas drogas psicoativas, realidade virtual e técnicas de estimulação sensorial na cultura das *raves* do século XXI, percorre-se uma história da consciência alterada por meios técnicos. Desde a invenção do cinema e da montanha-russa[6], emblemas de cerca de um século atrás, que a construção estética da realidade, a produção de estados criados especificamente para o deleite dos sentidos e a deriva da imaginação adquiriu o refinamento de uma tecnologia da imagem e do som nunca antes tão bem reproduzidos como "realidades virtuais".

A vertigem de uma experiência direta reproduzia algo mais do que uma sensação, um arrebatamento, um arrepio do espírito.

A televisão, os satélites e as viagens espaciais são marcos fineseculares que definiram o horizonte do século XX. A maior máquina contemporânea de produção de subjetividades, a televisão, especialmente a colorida a partir de meados dos anos setenta, configurou o imaginário cultural de uma geração com familiaridade doméstica com a imagem em movimento, fase final da "revolução gráfica", na expressão de Daniel Boorstin, surgida com a invenção da fotografia, desde o início do século XIX, produzindo a exuberância semiótica que marca a era

contemporânea das ilustrações e fotografias produzidas e transmitidas em massa. A televisão combinada com o satélite marcou o nascimento do tempo da simultaneidade global, sua importância como principal meio de comunicação, fundador de uma onipresença multimidiática do audiovisual eletrônico, invadiu a esfera mais íntima da psicologia humana, dando origem a um novo modelo de subjetividade: avesso à literalidade, fragmentário, hiperveloz, cultura do *zapping* e do videoclipe, exatamente aquilo que é a definição do pós-modernismo como uma lógica cultural do capitalismo tardio (Jameson, 1997).

A televisão é uma máquina de produção de subjetividade, com todas as consequências dessa "hipnose" que gruda por mais de cinco horas diárias os olhos em telas pulsantes e, assim como o uso de drogas, molda a consciência e o humor. A tecnologia áudio-visual e a psicoquímica são ambas recursos tecnológicos de fabricação sensorial da realidade visionária. O pioneiro do uso das luzes estroboscópicas como a "máquina dos sonhos", *Dream Machine,*[7] Brion Gyson, dizia que a indústria da televisão possuía o monopólio sensorial doméstico e propugnava por outros recursos visionários disponíveis ao público que rompessem a passividade contemplativa da produção televisiva do imaginário (Geiger, 2003).

A criação de uma rede mundial dos computadores através da internet e os recursos cada vez mais integrados das multimídias oferece a mais ampla teia de conexões inter-pessoais que já existiu, abrindo o caminho para que a passividade contemplativa unívoca da TV seja substituída por um espaço sensorial e comunicativo abrangente e interativo.

Dentre as técnicas de intervenção ou alteração da consciência e do humor, uma das mais antigas é a da ebriedade e do êxtase das substâncias psicoativas, já chamadas de "multiplicação artificial da individualidade" (Ehrenberg, 1991) e de "produção tecnológica de si" (Le Breton, 2003). Este cuidado de si é um substrato universal da cultura material da humanidade, que além de nutrir e abrigar, busca alegrar, consolar e curar com as plantas e seus produtos. Seria preciso, na expressão de Comte-Sponville (1999), que fossemos todos "gourmets de si".

Esta é uma história das sensibilidades, das concepções sobre o eu e dos limites da autonomia de si para consigo. Em uma palavra, trata-se da plasticidade psíquica. Da definição de quem é o artista, de quem ordena as cores e as imagens do quadro, de como é possível fazer do espírito humano uma matéria-prima criativa. A arte, nesse sentido, é o grande instrumento cultural da alteração da consciência por meios sensoriais. A estética do corpo e do espírito possui uma poesia existencial que alcança novos recursos tecnológicos com a psicoquímica, a realidade virtual e as comunicações eletrônicas.

A prospecção de si mesmo por meio de drogas psicoativas inscreve-se na busca de uma cartografia mental em que, como navegadores em mares desconhecidos, afrontam-se vagas e marés na busca dos "antípodas mentais" aos que Aldous Huxley se referia, numa metáfora espacial do nosso mundo interior, carente de uma topografia espiritual que desvende a "geografia

mental" das operações da mente, "obscuras apesar de íntimas", como as definiu Hume (2004, p. 28).

A tristeza e a felicidade químicas

A depressão passou, nas últimas décadas, não só a ser vista como uma doença de incidência cada vez maior, como a ser considerada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como a maior causa de incapacidade em países desenvolvidos e a segunda no mundo, superada apenas pela doença cardíaca. A chamada "depressão maior" ou unipolar atingiria cerca de trezentos e quarenta milhões de pessoas. Outras estimativas estadunidenses dão conta de que uma de cada cinco pessoas terá depressão algum dia (Healy, 2003).

Não é nova a designação desse estado como uma doença. Sob o nome de melancolia, perdurou por séculos a idéia de um tipo de temperamento característico do predomínio do humor negro, produzido pelo baço, e que se manifestaria especialmente nos homens de letras, nos sábios e cientistas, dedicados ao saber, cuja posse não traz, necessariamente, a felicidade, mas ao contrário[8].

No cristianismo esse estado tornou-se o pecado da acedia, o tédio do *spleen* (baço, em inglês, órgão do qual se originaria o humor melancólico) que acometia especialmente os monges enclausurados no auge do dia, sendo chamado, por isso, de "o demônio do meio-dia".

No segundo pós-guerra, em meados do século XX, a invenção de fármacos chamados de "anti-depressivos" representou um curioso contraponto à proibição dos fármacos psicodélicos, também sintetizados na mesma década. Ambos agem sobre certos neuro-transmissores – serotonina, dopamina, noradrenalina –, cuja identificação e início de compreensão de suas funções e atividades vêm sendo descobertas em concomitância com as criações e usos dessas novas moléculas psicoativas. A diferença é que os anti-depressivos agem em doses regulares num longo tempo e tem um efeito discreto e pouco notável enquanto que os psicodélicos agem em doses únicas e possuem um efeito intenso e extraordinariamente notável.

Para aumentar a disponibilidade de serotonina na fenda sináptica adotaram-se substâncias chamadas de anti-depressivas cujas virtudes seriam a melhora do humor e da psicomotricidade, combatendo tanto a síndrome depressiva maior, a doença maníaco-depressiva, a dor psicogênica e estados de depressão com sinais vegetativos (especialmente na senilidade), como quadros de insônia, de obesidade, ou queixas vagas de infelicidade, inclusive com uso pediátrico, para enurese noturna (xixi na cama) ou mesmo a depressão infantil. Entre alguns dos (d)efeitos dessas substâncias estão: a criação de dependência e de síndrome de abstinência caso o uso seja suspenso bruscamente e, além disso, uma gama de efeitos colaterais que vão desde boca seca e prisão de ventre até sonolência, enjôo, tontura, dor de cabeça, aumento de peso e, particularmente, diminuição da libido e até anorgasmia. No caso de muitos anti-depressivos há o risco de suicídio, inclusive com overdose do próprio medicamento.

Os psicodélicos (LSD, DMT, mescalina, psilocibina) e especialmente as metanfetaminas psicodélicas como o *ecstasy*, provocam efeitos que podem ser descritos, mais do que anti-depressivos, como extáticos ou euforizantes, ou seja, com uma conotação de uso que não é apenas negativa, como remédio que busca corrigir algo, mas sim positiva, como uma pura busca de exuberância, de pleonexia, de intensidades. Estas substâncias foram descobertas e desenvolvidas nos mesmos anos cinqüenta da expansão da indústria psicotrópica, mas diferentemente dos anti-depressivos que se tornaram alguns dos medicamentos mais vendidos no mundo (a fluoxetina, especialmente o Prozac), terminaram proibidas e perseguidas.

A medicalização da tristeza e a construção de uma entidade nosológica – a doença da depressão – inscrevem-se numa vasta empreitada do complexo industrial médico-farmacêutico que hipertrofiou-se no pós-guerra a ponto de torná-lo um dos mais (senão o mais) rentáveis mercados contemporâneos: o das drogas.

Nessa empreitada instalou-se uma ordem baseada no monopólio médico ao direito de uso de drogas em geral e psicoativas em particular. O direito exclusivo de prescrição de medicamentos, inclusive para a alma, é a contrapartida de uma repressão ao uso autônomo, considerado uma prática perigosa devido à falta de competência técnica do consumidor.

A gestão de si, de suas alegrias e tristezas, é uma tarefa existencial e filosófica que não pode ser seqüestrada pela medicina. Decidir sobre sentir ou não as próprias dores e como buscar remédios para os sofrimentos da alma e também sobre quais os limites que constituem para cada um a sua fronteira do excesso, é um direito indissociável da idéia de uma autonomia sobre si, especialmente no que se refere aos recursos tecnológicos para a produção de si.

Há milhares de moléculas psicoativas já sintetizadas ou ainda por se inventar. Esse repertório deve ser tratado como o das substâncias de origem vegetal, mineral ou animal: preciosos tesouros que podem alimentar, curar, levar ao êxtase ou matar. Gerir o seu uso não pode ser atributo exclusivo de especialistas, mas devem ser facultadas a consumidores responsáveis e bem-informados. Como outras tarefas na sociedade (por exemplo, dirigir automóveis), consumir certas drogas exige regras e normas (não se deve fazer as duas coisas juntas, por exemplo). Não se deve consumir de forma que outros sejam obrigados a participar involuntariamente (por exemplo, não fumar em locais públicos fechados). Mas a esfera última de decisão sobre o uso de drogas na gestão da felicidade e da tristeza faz parte do núcleo mais íntimo e essencial da liberdade de escolha, de expressão e de gestão de si.

A depressão que caracteriza a nossa época é contextual, política, ecológica e de causas sociais e econômicas. O mesmo sistema que a cria como principal doença trata-a lucrativamente com drogas que permitem a modulação dos humores e a aceitação feliz das mesmas situações a estarem na origem da depressão, mas proíbe violentamente drogas que elevem o humor até a euforia, com a exceção de uma das mais brutas, perigosas e aditivas, que é o álcool.

LSD, DMT, MDMA são algumas das principais substâncias que podem oferecer instrumentos de êxtase para usos estéticos, cognitivos, psicoterapêuticos, religiosos, sensuais, poéticos ou lúdicos com um potencial muito efetivo no combate à depressão, ansiedade, angústia e outras dores da alma. A diferença entre essas moléculas psicodélicas e os produtos da indústria psicofarmacêutica reside na sua forma de circulação. As primeiras, como drogas clandestinas, são usadas por escolha própria de seus consumidores, que forjam nessa atividade o que Pignarre (1999) denominou de "artes do consumo", e as últimas, como remédios controlados de prescrição médica, transitam por um circuito que vem dos *pipelines* dos laboratórios e alcançam a rede distribuidora dos fármacos como produtos de monopólio prescritivo entre os membros da profissão médica. Dois circuitos de circulação das moléculas: um autonômico e clandestino, outro heteronômico e oficial. As substâncias migram de um para outro conforme épocas e regiões – o álcool, por exemplo, foi proibido nos EUA na Lei Seca e hoje não é mais, à exceção de certos países islâmicos; o LSD e MDMA já foram importantes remédios e hoje são proscritos para qualquer tipo de uso –, embora atualmente os controles políticos internacionais exerçam-se através de tratados e normas cada vez mais impositivos, no espírito da "guerra contra as drogas" levada a cabo em todo o mundo pelo unilateralismo imperial.

Modificações corporais, mentais, sexuais

A plasticidade histórica humana surgiu na reflexão teórica do materialismo histórico, do existencialismo e do feminismo, como na expressão de Simone de Beauvoir (1970, v. 1, p. 54) (inspirada, segundo ela, em Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty) de que a humanidade não é uma espécie natural, mas uma idéia e um devir históricos, onde o corpo não é uma coisa, "é uma situação", pois os humanos não são seres dados, mas fazem ser o que são.

O corpo humano deixou de ser concebido como uma mera herança biológica. A idéia de que "anatomia é destino", contra a qual Simone de Beauvoir armou o feminismo teórico em 1947, volta a ser desafiada por uma noção de plasticidade do corpo e da subjetividade, passível de ser controlada por mecanismos tecnológicos com usos autônomos pelos próprios indivíduos, como, por exemplo, as mudanças cirúrgicas e hormonais de sexo. A crítica feminista radical à noção da fixidez biológica dos gêneros saudou a ampliação contemporânea do horizonte das intervenções biotecnológicas.

Todos já somos ciborgues, anunciou Donna Haraway (2000) no início dos anos 1990, em seu *Manifesto Ciborgue,* reivindicando uma perspectiva "pós-humana". A relação do corpo e do cérebro com a tecnologia, através de uma espécie de fusão entre o silício dos chips, a carne dos tecidos humanos e as moléculas químicas de psicofármacos vem produzindo fusões e hibridismos imprevisíveis. Além de drogas, marca-passos cardíacos, próteses de membros, gravidez assistida, e outras intervenções médicas, o uso mais marcante de alteração plástica cirúrgica e hormonal foi a operação de mudança de sexo.

Algumas das fronteiras científicas mais importantes e promissoras em promover revoluções tecnológicas são as biotecnologias e as neurotecnologias que anunciam a atualidade dos organismos cibernéticos, com a adoção de próteses bioeletrônicas, desde os dispositivos de ampliação sensorial (dos *googles*, audio-óculos ou sincronizadores de ondas cerebrais, aos chips neuroimplantados) até as formas mais fantasiosas da biônica do futuro. Timothy Leary passou seus últimos anos anunciando a fusão da consciência em redes on-line com as subjetividades individuais que poderiam ampliar seus limites através de realidades virtuais partilhadas.

A noção de navegação psíquica, surgida da vivência da viagem psicodélica como uma *trip* interior aos antípodas mentais traz um paralelo entre as neurotecnologias (drogas, realidade virtual, estímulo de ondas cerebrais) e as tecnologias da informação (redes do ciberespaço, comunicação por satélite e cabo, computadores pessoais multimídia, imagem e som digital). Uma parte da mesma geração dos anos sessenta, que protagonizou a revolução psicodélica, mergulhou nas décadas seguintes no ciberespaço. Os psiconautas e internautas contemporâneos navegam em psicosferas ou noosferas, realidades virtuais compartilhadas e círculos de relações de múltiplas identidades.

O ciberespaço é um espaço de uma consciência alterada na qual as mesmas metáforas náuticas são usadas tanto por internautas como por psiconautas, navegando dimensões, surfando espaços mentais ou virtuais, assumindo novas identidades e explorando os golfos interiores e todas as conexões possíveis.

Em 1984, o escritor William Gibson, no livro *Neuromancer*, lançou o termo "ciberespaço". Mais tarde, popularizou-se também a denominação de *Cyberia* (Rushkoff, 1995). Essa ligação entre a revolução da informática e o psicodelismo redundou em diversos frutos explícitos, como a revista *Mondo 2000*, surgida em São Francisco, que se tornou expoente do que veio a ser conhecido como *ciberdelia.*

O termo *ciber* é derivado de cibernética, palavra criada em 1948, por Norbert Wiener, para designar a nova ciência do comando e controle automatizado de sistemas. O termo deriva do grego *kubernets* (comando do piloto de um navio) e não deve nos fazer esquecer que sua origem remete exatamente ao centro do conceito teórico do exercício contemporâneo do poder, a técnica da gestão e todas as tecnologias do poder, ou seja, a noção de "governo".

A divisão das tecnologias proposta por Foucault (da produção das coisas, das linguagens ou signos, do poder e de si) expressa uma gama de espaços onde os múltiplos e integrados recursos científicos e tecnológicos se encontram. No caso em questão, das tecnologias de intervenção na consciência ou no humor, imbricam-se todas estas esferas: drogas são formas de conhecimento e controle de si, autônomas ou heterônomas, com sistemas próprios de utilização na forma de signos, ritos e estilos e são também moléculas físicas produtos de laboratórios e instrumentos. O espaço da consciência poderá ser ocupado por entidades

múltiplas, não só as já tradicionais moléculas psicoativas de origem vegetal ou sintética, como por moduladores de ondas cerebrais, neurocomunicadores de implantação cerebral que permitiriam uma telepatia eletrônica, como uma espécie de celular multimídia miniaturizado no tamanho de uma ervilha cirurgicamente inserida no cérebro e conectada por biochips ou, até mesmo, alterações geneticamente induzidas. Mas tais especulações prospectivas não podem deixar de nos fazer ver que os instrumentos tecnológicos já disponíveis para interferência e gestão de estados de consciência e humor são as múltiplas drogas psicoativas.

A idéia do controle químico da mente, que nos anos cinqüenta da "guerra fria" animou os sonhos de "lavagens cerebrais" dos serviços de inteligência, foi confrontada com a perspectiva do uso autônomo e deliberado dos instrumentos de "modulação cerebral" emergindo como a cultura psiconáutica do final do século XX.

Horizontes utópicos e distópicos

Além dos apologistas mais entusiastas das potencialidades tecnocientíficas das neurociências associadas com a psicofarmacologia e as tecnologias de comunicação e informática, tais como Timothy Leary, Shulamith Firestone e Donna Haraway, outros autores, como David Le Breton, Paul Virilio e Neal Postman, por exemplo, vêm denunciando, entretanto, que as conseqüências da expansão do uso militar e empresarial das novas biotecnologias e tecnologias da informação podem ser catastróficas, anunciando uma nova etapa ainda mais destrutiva na transformação de recursos humanos e naturais em fonte de rentabilidade para a reprodução ampliada e acelerada do capital.

A indústria da informática e da microeletrônica viveu um *boom* que alguns apressados saudaram como novo ciclo histórico de crescimento capitalista, mas logo arrefeceram os ânimos após a crise das empresas "ponto.com". O que é certo é que a ampliação do setor de serviços, a valorização da informação como capital cultural e o *boom* informático-eletrônico caracterizaram um final de século em que a maior fortuna do mundo encarnou-se no emblemático Bill Gates.

A crença na tecnologia como grande legitimação da ordem contemporânea é apontada por Postman (1994) como a característica central da mentalidade do "tecnopólio". Num outro viés teórico, o marxista Ernest Mandel (1985, p. 351), utiliza termos semelhantes para afirmar que "a crença na onipotência da tecnologia é a forma específica da ideologia burguesa no capitalismo tardio". Virilio (1996) identifica na voracidade da velocidade a aceleração das técnicas bélicas, refletindo-se numa cultura da velocidade para qual ele propõe o estudo como o campo de uma "dromologia", "ciência da velocidade".

David Le Breton (que já havia escrito uma história do conhecimento anatômico e fisiológico desde o olhar sobre o corpo dissecado no Renascimento), abordou em *Adeus ao corpo* (2003) seis âmbitos de intervenção tecnológica sobre o corpo: as tatuagens, *piercings* e

intervenções da *body art*; a gravidez medicamente assistida, com tratamentos de fertilidade e geração *in vitro*, que criou a existência de uma nova entidade em termos políticos e morais, os espermatozóides, óvulos e embriões; as drogas psicoativas; a manipulação genética; e a realidade virtual e a subjetividade no ciberespaço.

Em todos estes âmbitos, Le Breton observa a presença de um horror ao corpo, uma visão de origem gnóstica e cartesiana que o separa da mente e vislumbra, no limite, a libertação desta última, por meio da máquina, de seu lastro carnal, com a transferência da mente para um computador, o *download* da mente. Apontando os novos riscos da seleção genética, da manipulação dos genes, da mercantilização da vida, do surgimento de novos "seres" cujo estatuto ontológico e moral nunca antes existira como os embriões, óvulos e espermatozóides congelados mostra como o horizonte da "desumanização" nunca antes esteve tão presente tanto em seu sentido moral metafórico como num sentido biológico estrito.

Na verdade, os temas atuais já impregnam fortemente o imaginário de nossa época, a partir do florescimento da especulação literária que se convencionou chamar de "ficção-científica", que poderíamos considerar como o gênero emblemático de uma época que mais do que "pós-moderna", está se tornando "pós-humana".

As novas fronteiras para o debate sobre as relações da técnica com a experiência da subjetividade incluem a indústria do entretenimento, os meios de comunicação de massa, as redes informatizadas, a multimídia, as drogas psicoativas, as manipulações genéticas, as fusões biônicas entre o biológico e o cibernético e, até mesmo, a esfera das ondas eletromagnéticas, que além de servirem como meio de comunicação através do rádio ou TV, vem sendo pesquisadas como instrumento de intervenção psiconeuronal direta, sem drogas nem cirurgia.[9]

As relações entre as conquistas tecnológicas e os usos que são delas feitas pelos poderes militares e econômicos que as estudam, as promovem e as governam continuam submetidas à lógicas paranóicas de controle e guerra. Os usos alternativos e rebeldes das tecnologias exigem, antes de tudo, o conhecimento sobre os seus significados e uma clara opção política e moral pela exigência de controle autonômico dos indivíduos e comunidades sobre os seus recursos biológicos, corporais e mentais.

Das tecnologias disponíveis, as drogas são cada vez mais valorizadas, com usos, investimentos simbólicos e de capitais e conflitos de regulamentação que servem para ampliar sua importância cultural, econômica, política e militar. Um projeto emancipatório e autonomista, do espírito e dos corpos humanos, deve levar em conta a reivindicação de livre disposição de si mesmo, do corpo e da mente, como um direito humano fundamental.

Notas

[1] Thomas Szasz (1994), especialmente *O controle do comportamento: autoridade contra autonomia* e Ivan Illich (1975) foram pioneiros em apontar o conflito entre autonomia e heteronomia na prática médica contemporânea, submetida cada vez mais aos primados de uma empresa capitalista expropriadora da saúde que se constitui como uma "farmacracia" na expressão de Szasz.

[2] Foucault (2004, p. 323) classifica as tecnologias em quatro grandes grupos principais: as tecnologia da produção das coisas; as dos sistemas de signos; as do poder visando formas de dominação e, finalmente, as tecnologias de si, voltadas para o corpo e a alma.

[3] Em *Réponse à la question: Ou'est-ce que les lumières*, Kant(1989) escreve "Sapere aude! Tenha a coragem de te servir do teu próprio entendimento! Eis a divisa do Iluminismo! [...] Se tenho um livro no lugar do meu entendimento, um diretor no lugar da minha consciência, um médico que julga sobre o meu regime em meu lugar, etc., não tenho necessidade de fatigar a mim mesmo". (tradução do autor)

[4] Pai de Richard Gordon Wasson, um dos mais importantes investigadores de etnomicologia comparada e descobridor, nos anos de 1950, dos cogumelos mexicanos do qual se extraiu a psilocibina.

[5] A alienação, na interpretação de Marx, caracteriza a relação do produtor com o seu produto, com o instrumento do seu trabalho e com o saber teórico produtivo, é uma alienação geral, portanto, que governa a reificação do ser humano, nas coisas que o dominam como impulso autoreprodutivo predatório da acumulação do capital.

[6] Sevcenko (2001) usa a metáfora do *loop* da montanha-russa para retratar o espírito da época hiper-contemporânea, na qual um "dinamismo sensorial em turbilhão" invade o mercado das "emoções baratas" com o vício da vertigem dos "transes sensoriais e experiências virtuais de potencialização, multiplicação e superação dos limites de tempo e espaço", oferecidos "descontextualizados, neutralizados e encapsulados em doses módicas, para uso moderado, nas horas apropriadas", como um "pendor contemporâneo pela ilusão", que tornou a indústria do entretenimento e do espetáculo um dos ramos mais florescentes da rentabilização dos capitais e da inovação tecnológica.

[7] Nos anos cinqüenta do século passado, Brion Gyson desenvolveu modelos de uma lâmpada cercada de um revestimento giratório com orifícios que projetavam as luzes em ritmos variáveis (Geiger, 2003).

[8] Vide o *Problema nº 30*, de Aristóteles, (Klibansky, R.; Saxl, F.; Panofsky, 1989).

[9] E também, num outro âmbito, intervenções na ionosfera com emissões de ondas de alta-frequência para fins de controle ou guerra ambiental, perturbação de comunicações ou detecções geofísicas e, até mesmo, para irradiação ofensiva sobre populações e instalações por meio de emissões refratadas na ionosfera. Vide Armas eletromagnéticas, de Smith, (2005) que trata, entre outros, do projeto High Frequency Active Aurore Research Project (HARRP), atualmente executado pela empresa Raytheon.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1987.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. São Paulo: Difel, 1970. 2 v.

BENJAMIN, Walter. **O surrealismo**: o mais recente instantâneo da inteligência européia. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BURCKHARDT, Jacob. **O Renascimento Italiano**. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

CHAST, Fraçois. **Histoire contemporaine des medicament.** Paris: La Découverte, 1995.

CLÉMENT, Catherine. **Syncope**: the philosophy of rapture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado de grandes virtudes**, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CUNHA, Paulo Ferreira, As virtudes cardeais no afresco de Rafael. SEMINÁRIO INTERNACIONAL CRISTIANISMO, FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E ARTE, 3., 2002, São Paulo. **Anais...** São Paulo. Disponível em: <www.hottopos.com/videtur 16/pfca.htm>. Acesso em: 22 mar. 2008.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DODDS, E.R. **Os Gregos e o Irracional**. Lisboa: Gradiva, 1984.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. São Paulo: Zahar, 1990.

ESCOTADO, Antônio. **Historia General de las Drogas**. Madri: Editorial Espasa Calpe, 2004, p. 680.

FIRESTONE, Shulamith. **A dialética do sexo.** Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si. **Verve**, São Paulo, n. 6, p. 321-360. 2004.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: Rabinow, Hubert; Dreyfus, Paul. **Michel Foucault**. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GEIGER, John. **Chapel of extreme experience**: a short history of stroboscopic light and the Dream Machine. Nova York: Soft Skull Press, 2003.

GIBSON, William. **Neuromancer**. New York: Penguin Putnan, 1984.

HEALY, David. **The anti-depressant era**. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

KANT, Immanuel. **Réponse à la question**: Qu´est-ce que les lumières?, Paris: Gallimard, 1989.

KLEIN, Richard. **As jóias falam**. Rio de Janeiro, Rocco, 2004.

KLIBANSKY, R.; PANOFSKY, E.; SAXL, F. **Saturne et la Mélancolie**. Paris: Gallimard, 1989.

KOPP, Pierre. **A economia da droga**. Bauru: Edusc, 1998.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HORKHEIMER, Max. **Conceito de Iluminismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Edunesp, 2004.

ILLICH, Ivan. **A expropriação da saúde**: Nêmesis da medicina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1997.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.

LODGE, David. **La consciencia y la novela**. Barcelona: Península, 2004.

MANDEL, Ernst. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

NIETZSCHE. **A Origem da Tragédia.** 4 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

PALMER; HOROWITZ. **Shaman Woman, mainline lady**. Nueva York: Owll, 1982.

PIGNARRE, Philippe. **O que é o medicamento**. São Paulo: Editora 34, 1999.

POSTMAN, Neil. **Tecnopólio**: a rendição da cultura à tecnologia. São Paulo: Nobel, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Les confessions**. Paris: Flammarion, 1934.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

RUSSEL, Francis. (Ed.) **The making of the Nation**. American Heritage, 1968, p. 158.

RUSH, Benjamin. **A Moral and Physical Thermometer**. Boston: Manning & Loring, 1812.

RUSHKOFF, Douglas. **Cyberia**: Life in the trenches of hyperspace. Nova York: HarperCollins Publisher, 1995.

SZASZ, Thomas. **La persecution rituelle des drogues**: boucs emissaries de notre temps. Lê controle d´État de la pharmacopée. Paris: Éd. du Lézard, 1994.

SEVCENKO, Nicolau. **A corrida para o século XXI**: no loop da montanha russa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SIBILA, Paula. O corpo obsoleto e as tiranias do upgrade. **Verve**, São Paulo, n. 6, p.199-128, 2004,

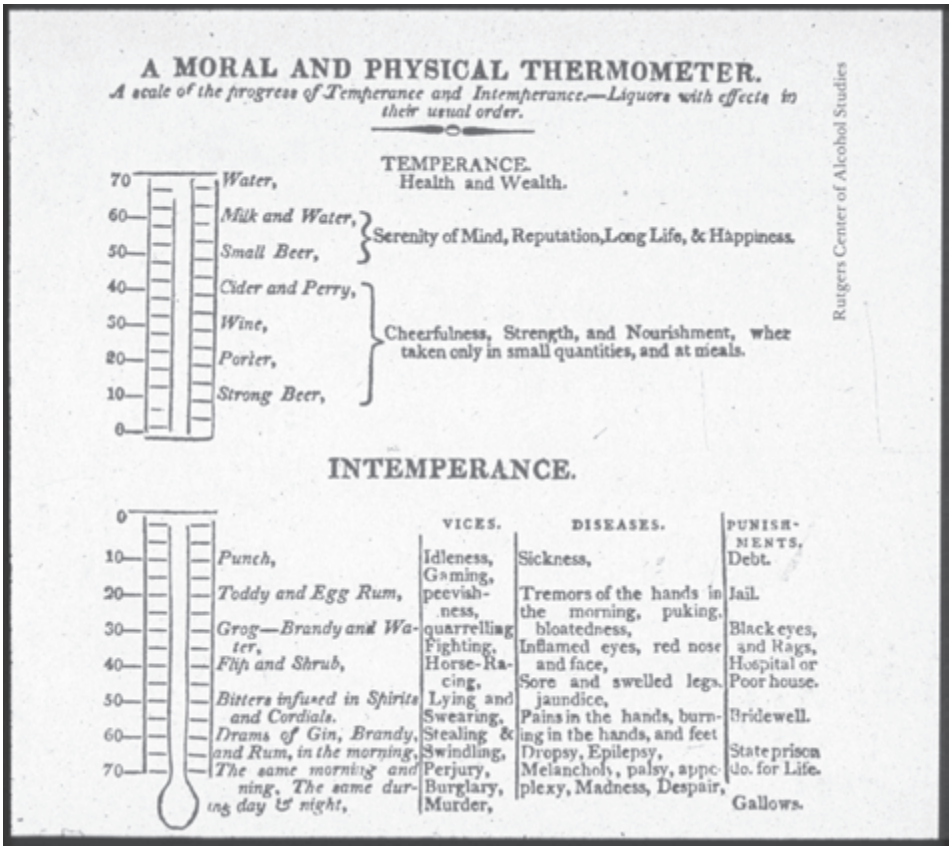
STAROBINSKI, Jean. **Transparência e obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SMITH, Jerry E. **Armas eletromagnéticas**. São Paulo: Aleph, 2005.

VIRILIO, Paul. **Velocidade e política**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

WASSON, Eugene. **Religion and drink**. New York: Burr Printing House, 1914.

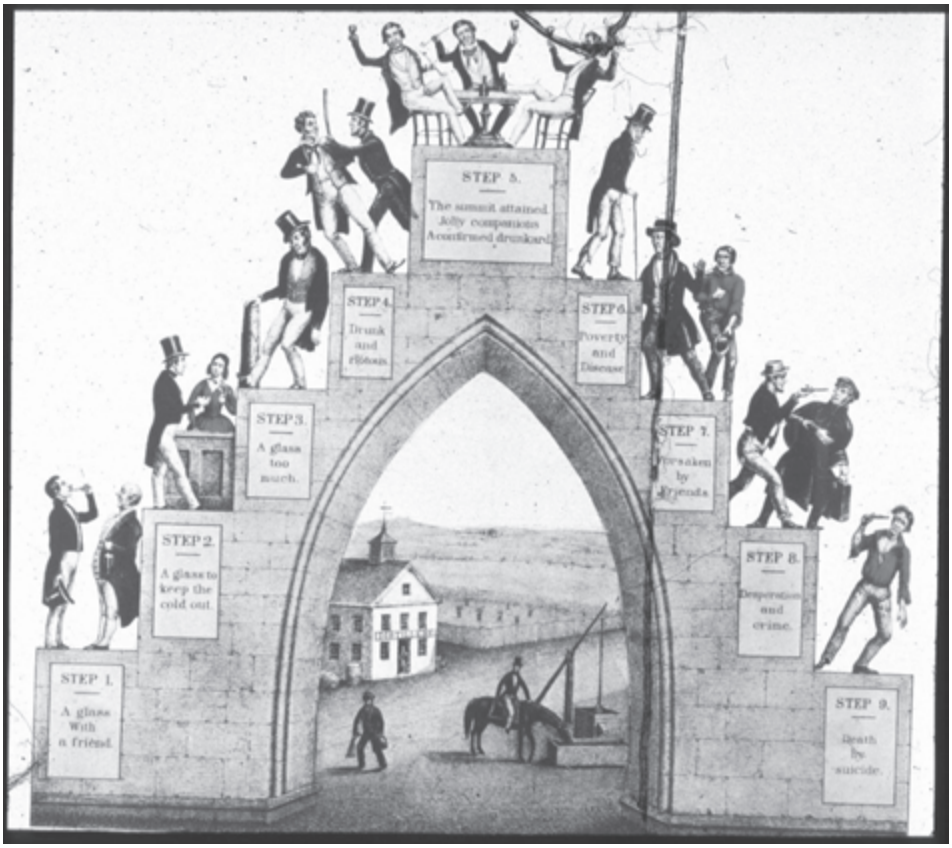
"Termômetro moral e físico" da Temperança e Intemperança



Fonte: Rutgers Center for Alcohol Studies, Rutgers University, Piscataway, NJ. In W.J. Rorabaugh, "The Alcoholic Republic," 1979, p. 44.

[E/ ou ver também: National Library of Medicine - http://wwwihm.nlm.nih.gov/ihm/images/A/30/144.jpg].

A Progressão do Ébrio



The Drunkard's Progress (1846), *litografia por* Kelloggs e Thayer, da imagem original no Fruitlands Museum, Harvard, Massachussets.

Fonte: RUSSELL (1968, p. 158)

Cocaína Lil

Cocaína Lil, protagonista de uma canção popular interpretada pelas bandas de jazz dos anos 1930
Fonte: PALMER; HOROWITZ (1982).

Tráfico, Guerra, Proibição

Thiago Rodrigues

A meta fracassada

É grande o leque de drogas psicoativas proibidas nesse início de século. Há uma caudalosa relação de psicoativos presente em normas domésticas e internacionais que procuram estabelecer os critérios para seu controle ou erradicação. Um conjunto de regras sistematizadas em encontros patrocinados pela Organização das Nações Unidas passou a ser construído, a partir dos anos 1960, com o intuito de padronizar o tratamento aos psicoativos, dando parâmetros e estipulando exigências aos Estados que se comprometeram a observar tais acordos (McAllister, 2000). O resultado mais visível desse esforço é a atual coerência e identidade das leis sobre drogas no mundo que, apesar das particularidades locais possíveis de serem encontradas, trabalham em uníssono a partir de uma fórmula comum: o proibicionismo. Antes de ser uma doutrina legal para tratar a "questão das drogas" o proibicionismo é uma prática moral e política que defende que o Estado deve, por meio de leis próprias, proibir determinadas substâncias e reprimir seu consumo e comercialização (Escohotado, 1996). É importante ter em mente que demandas antidrogas, organizadas por grupos militantes ou difusas na sociedade, precederam à elaboração das primeiras leis sobre psicoativos e, mais que isso, foram o substrato sobre o qual governos nos quatro continentes erigiram estatutos legais repressores. Essa pressão moralista contra as drogas remonta a finais do século XIX e princípios do século XX, e assumiu formas particulares nas Américas, Europa e Ásia. Se hoje o proibicionismo está cristalizado em normas internacionais, há cerca de um século havia um vazio jurídico que deixava ainda intocado, do ponto de vista da regulamentação legal, um mercado de drogas psicoativas bastante vigoroso e mobilizador de importantes interesses econômicos.

O trânsito que levou o mercado de drogas da legalidade à ilegalidade foi relativamente rápido e violento, como exemplifica o movimento que vai das Guerras do Ópio, no século XIX, à Lei Seca, de 1919. A resistência do governo imperial chinês ao livre mercado de ópio em seu território levou, entre 1839-42 e 1856-60, a confrontos com forças inglesas que, apoiadas por outras potências coloniais européias, exigiam a reabertura dos portos e do mercado chinês à droga produzida por companhias ocidentais. A decisão da China de fechar seu grande mercado consumidor ao psicoativo contrariava interesses vultosamente lucrativos e, em certo sentido, simbolizava um movimento mais amplo de afronta aos Estados europeus e suas estratégias

político-comerciais para com o país. Assim, após a derrota definitiva em 1860, os tratados impostos a Pequim abriram

> portos à Inglaterra, garantiram o acesso às águas dos rios do interior, a aquisição de propriedades por estrangeiros, a legalização da importação do ópio, a isenção de taxas na circulação de mercadorias e [...] envio de missões diplomáticas a Pequim (Passetti, 1991, p. 32).

Cinco décadas depois, as potências européias voltaram à China para tratar do tema do ópio, mas num contexto em franca transformação. A Conferência de Xangai, de 1909, o primeiro grande encontro internacional para discutir limitações ao comércio de ópio e seus derivados, foi organizado, para regozijo do governo chinês, por um novo aliado, afinado também à causa do livre mercado, mas com uma postura marcadamente restritiva no que dizia respeito às drogas: os Estados Unidos.

Nova figura no restrito clube das nações industrializadas e com interesses globais, os Estados Unidos emergiram como potência num ambiente no qual grande parte do mundo encontrava-se dividida entre Estados europeus. Na Ásia, em particular, os projetos de abertura comercial deveriam enfrentar problemas como um Japão que se abria ao comércio mundial com pretensões de pujança econômico-militar e de uma China independente, mas submetida

Anti-Saloon League of America, Sixteenth Annual Convention, Atlantic City, New Jersey, July 6-9, 1915. [Liga Anti-Saloon da América, Décima Sexta Convenção Anual, Atlantic City, Nova Jersey, 6 a 9 de julho de 1915]

Thomas Sparrow [gelatin silver; 10 x 48 in]. Library of Congress Prints and Photographs Division Washington. Disponível online em URL: *http://memory.loc.gov/ammem/today/oct28.html.*

de longa data ao expansionismo europeu. A vitória sobre a Espanha, no confronto de 1898, transferiu aos Estados Unidos territórios no Caribe (Cuba, Porto Rico) e na Ásia (Guam, Filipinas), fato que os lançaram nos jogos de poder das potências no extremo oriente. Segundo Brouet, os estadunidenses, ao assumirem a administração das Filipinas e alarmados com o consumo local de ópio, decidiram reverter a livre venda da droga nas ilhas, por meio de uma lei "adotada em 1905, [que] interditava toda importação e venda de ópio com fins não medicinais até que expirasse um período transitório de três anos" (Brouet, 1991, p. 96). É interessante notar que essa lei, válida para a possessão filipina, era mais rígida e restritiva que qualquer lei em vigor sobre o tema em território norte-americano. Naquele momento, nos EUA, havia apenas sido promulgada uma lei em 1906, intitulada *Food and Drug Act*, que regulamentava normas

sanitárias e de rotulagem de alimentos e drogas psicoativas ou não, mas sequer chegava a restringir, muito menos a proibir, o mercado de psicoativos. A atitude dos estadunidenses nas Filipinas estusiasmou as autoridades chinesas de modo a iniciar as conversações que redundaram no encontro de Xangai.

Ainda que o encontro de 1909 não tenha sido impositivo, ficando apenas no campo das recomendações genéricas à necessidade de reduzir o mercado de opiáceos, o texto final trazia a marca da experiência estadunidense nas Filipinas e que seria uma das características centrais do início do proibicionismo: a defesa do uso legal sob estrito controle para uso médico, e a ilegalidade para qualquer outra forma de uso (recreativos, hedonistas, etc.).

A assinatura de acordos internacionais como o de Xangai, ou o mais abrangente e restritivo celebrado em Haia, Holanda, em 1912, serviu de base ao governo estadunidense para propugnar a urgência em adequar as leis domésticas dos EUA aos seus compromissos externos em matéria de controle de drogas (Rodrigues, 2004a). As discussões, no entanto, não eram originárias nem restritas ao ambiente diplomático ou legislativo. Ao contrário, elas reverberavam posturas provenientes de grupos sociais mais ou menos organizados em ligas ou redes que se espraiavam pelos Estados Unidos, brandindo palavras de ordem contra a ameaça que a "imoralidade" e os "vícios" traziam para a sociedade. Agremiações como a Liga Anti-Saloon, fundada em 1893, defendiam a moralização do país por meio de medidas legais que pusessem em marcha políticas de repressão às práticas tidas como imorais ou corruptoras das virtudes puritanas (comedimento, castidade, sobriedade, religiosidade). A Liga reclamava, por exemplo, o fechamento dos bares, os *saloons*, que eram, para seus membros, espaços que concentravam os "males" do jogo, da prostituição e do consumo de álcool. O álcool era, em particular, um dos principais alvos das cruzadas puritanas e, se não foi a única, talvez tenha sido a mais atacada droga psicoativa nesses momentos de construção do proibicionismo. Assim, é possível compreender porque, apesar da aprovação do *Harrison Act*, em 1914, lei que trazia para os EUA determinações de controle médico já proclamadas internacionalmente, a norma que merece a posição de primeira lei proibicionista contemporânea é o *Volstead Act*, de 1919, conhecida como Lei Seca. Anos de debates acalorados tomaram a mídia, o Congresso e a Suprema Corte dos Estados Unidos, até que, por meio de uma emenda à Constituição, fosse editada uma norma que visava proibir a produção, circulação, armazenagem, venda, importação, exportação e consumo de álcool em todo território estadunidense. O objetivo do proibicionismo fica, desse modo, plasmado em uma lei que tenciona abolir uma droga e todos os hábitos a ela relacionados. Essa fórmula, a máxima proibicionista, logo atingiria outros psicoativos até então pouco ou nada regulamentados (e, certamente, ainda não proibidos).

A aprovação da Lei Seca significava a vitória das práticas puritano-moralistas, de um lado, e das estratégias de enrijecimento do controle social por parte do governo estadunidense, em marcha desde a Conferência de Xangai e que tinham se esforçado em enquadrar juridicamente

um rol de práticas sociais que envolviam usos de drogas (médicos, recreativos, religiosos), expondo-as à vigilância e repressão estatais. A meta da Lei Seca era sufocar práticas e eliminar uma droga como se ela jamais houvesse existido e sido consumida e desejada. O resultado imediato dessa proibição é bastante conhecido e comentado: o efeito automático da Lei Seca não foi a supressão do álcool e dos hábitos a ele associados, mas a criação de um mercado ilícito de negociantes dispostos a oferecê-lo a uma clientela que permanecia inalterada. Inalterada em gostos, mas agora diferente, pois ilegal, criminosa. Produziu-se um campo de ilegalidades novo e pujante; inventou-se um crime e novos criminosos; e o álcool, talvez para angústia dos proibicionistas mais dedicados, não deixou de ser consumido. Assim, se ele permanecia procurado e vendido era preciso, então, aplicar a lei.

O governo dos Estados Unidos passou a construir um grande e especializado aparato repressivo que justificou a criação, já nos anos 1920, de uma agência federal específica – o *Federal Bureau of Narcotics* (FBN) – para o combate às drogas proibidas ou controladas. No ritmo em que cresciam as máfias dedicadas ao tráfico de psicoativos ilícitos, desenvolvia-se uma potente estrutura repressiva com milhares de agentes e generosas verbas estatais (McAllister, 2000). Com o avançar dos anos, a listagem de drogas proibidas ou de uso bastante restrito, aos "usos médicos", foi alargada, incluindo substâncias como a cocaína e a maconha. No final dos anos 1930, o álcool já retornara à legalidade,[1] mas as estruturas de combate às drogas ilícitas potencializadas pelo seu combate, permaneceram dedicando tempo e esforços à erradicação de drogas novas ou há muito utilizadas, mas todas reduzidas ao denominador comum da proibição.

O que acontecera com respeito à permanência de um mercado para o álcool pode ser estendido para as outras drogas proibidas: mais criminosos a circular justificando a existência de dispendiosos aparatos repressivos. O dito "controle para uso médico" não desaparecia sob as camadas do discurso criminal, deixando antever que o tema das drogas ilícitas era entendido como um "problema sanitário" agravado pelo mercado ilegal, esse sim, a ser coibido pela ação policial e da justiça criminal. A meta explícita do proibicionismo, entretanto, parecia estar cada vez mais distante: as leis prescreviam o fim de drogas e seus mercados, mas acabavam por potencializá-los. Drogas antes consumidas com certa liberdade ou restrições frouxas passaram a ser de uso restrito ou totalmente vedado; a conseqüência direta não foi a redução ou eliminação dos mercados, mas seu incremento. O proibicionismo estabelece um novo crime e um novo mercado; as normas proibicionistas, antes de banir as drogas visadas, acabam por inventar o narcotráfico.

Para os fins dessa breve reflexão, deve-se destacar como sobrevém ao aparente fracasso do Proibicionismo uma estratégia plena de potencialidades em termos de controle social e criminalização de parcelas da população que já deveriam ser (e eram) controladas pelo "bem comum" e em nome "da paz civil". Em outras palavras, o Proibicionismo, desde seus momentos

iniciais entre as décadas de 1910 e 1930, foi um "fracasso" se levarmos em conta seus objetivos declarados, mas nem por isso deixou de ser expandido; não apenas nos Estados Unidos, como também em outros Estados, tomando espaço nos foros internacionais do entre-guerras (McAllister, 2000; Rodrigues, 2003). Hoje, menos de cem anos depois das primeiras iniciativas de controle de drogas psicoativas, o padrão mundial para lidar com tais substâncias é, salvo pequenas e não propriamente anti-proibicionistas exceções[2], o da perseguição e criminalização ampliadas que sequer chegaram perto do objetivo inicial de erradicar hábitos, mercados e drogas. De forma aparentemente paradoxal, a "ineficácia" do proibicionismo gera demandas por sua reforma, ora clamando por medidas alternativas – mais brandas para usuários, mais severas para traficantes –, ora exigindo maior dureza, mais fiscalização, mais punição para todos. Num caso como em outro, o estatuto da Proibição não é arranhado. Qual o sentido, então, em manter uma "guerra perdida"?

Potência no fracasso

O moralismo dos movimentos puritanos, descritos acima, não se restringia ao ataque às substâncias consideradas vis ou indutoras de comportamentos desviantes. Os grupos do proibicionismo emergente não descuidaram daqueles tidos como os *próprios desviantes*. Vincularam de forma explícita o uso de "substâncias venenosas" a grupos sociais tidos como "perigosos", "ameaçadores", "virulentos" (Passetti, 1991; Rodrigues, 2004a). As assustadoras hordas de pobres, imigrantes e negros faziam, supostamente, uso imoderado de drogas psicoativas, o que revelava sua degenerescência moral e física, e aumentava o perigo que representavam. Desse modo, era recorrente, nas primeiras décadas do século XX, entre grupos proibicionistas, na mídia e nos discursos governamentais nos Estados Unidos, a associação direta de negros à cocaína, hispânicos à maconha, irlandeses ao álcool, chineses ao ópio (Szasz, 1993). O despontar de associações moralistas contra psicoativos e da vinculação entre minorias e drogas não foi exclusividade dos estadunidenses, sendo localizável em outros países das Américas e da Europa (Carneiro, 1993; Escohotado, 1998; Rodrigues, 2004a). É possível identificar o período em que o uso de drogas psicoativas deixa de ser considerado pelos governos como um problema sanitário de menor importância para ser entendido como uma "epidemia" e, como desdobramento quase imediato, como um "caso de polícia": é justamente nos anos 1910 e 1920 quando o hábito de intoxicar-se deixa de ser uma exceção em meio aos filhos da "boa sociedade", gracejando entre prostitutas, pequenos criminosos, nas classes trabalhadoras urbanas etc. Para o moralismo proibicionista, significava a difusão do "Mal"; para a classe médica e as autoridades sanitárias, o crescimento de um grave problema de saúde pública; para os estrategistas da segurança pública, a proliferação de criminosos. A um só tempo, um pecado e um crime de lesa sociedade.

A partir do instante em que determinados grupos são diretamente associados a um crime, qualquer que seja sua natureza, o aparato coercivo estatal volta-se contra ele sob a justificativa de aplicar a lei. É interessante reparar que o "novo crime" do tráfico e consumo de drogas foi imediatamente conectado a camadas das crescentes populações urbanas que representavam uma ameaça ao Estado e às classes que o controlavam: perigo de insubmissão, de greve, de higiene, de ataques à pessoa e à propriedade. Na Europa, Estados Unidos ou Brasil, essa massa amedrontadora era conformada por negros, imigrantes e migrantes rurais, socialistas, anarquistas, ladrões, prostitutas, operários, mulheres, homens e crianças de "hábitos exóticos e não-civilizados"; eram eles a antítese do progresso e das maravilhas do mundo moderno.

Michel Foucault apontou como o final do século XVIII e o início do século XIX assistiram ao surgimento de um novo "problema", percebido dessa forma por governos e intelectuais: a população. O processo de industrialização e a modernização que concentrou terras no campo passaram a gerar um êxodo em direção às cidades fabris européias de modo a multiplicar rapidamente o número de habitantes em novas metrópoles. Governar uma cidade, um Estado, a partir de então deveria ser a arte de administrar e conter massas humanas aglomeradas em cidades, que se reproduziam com expressiva velocidade. Segundo Foucault,

> o grande crescimento demográfico do Ocidente europeu durante o século XVIII, a necessidade de coordená-lo e de integrá-lo ao desenvolvimento do aparelho de produção, a urgência de controlá-lo por mecanismos de poder mais adequados e mais rigorosos fazem aparecer a "população" – com suas variáveis de números, de repartição espacial ou cronológica, de longevidade e de saúde – não somente como problema teórico mas como objeto de vigilância (1998, p. 198).

A atenção necessária à população leva ao desenvolvimento de uma série de saberes conectados (como a demografia, a estatística e a medicina social) que, em conjunto, auxiliam a configuração de um contemporâneo poder de polícia que significa, não apenas o de perseguir criminosos, mas o de gerenciar minúcias da vida individual e coletiva, uma "arte racional de governar" (Foucault, 1997a, p. 85) em tempos de população crescente e de economia industrial em expansão. Era necessário, desse modo, a constituição de saberes que forjassem corpos saudáveis para o trabalho e mansos para o trato. A passagem do século XVIII para o XIX cristaliza o que Foucault chama de "momento histórico das disciplinas", momento no qual "nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco a aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente" (1997b, p.127). Havia, portanto, a urgência em desenvolver modos de governar que tornassem os indivíduos produtivos e dóceis, úteis e sãos. O olhar simultâneo para o indivíduo e para o grupo do qual fazia parte e que tinha suas próprias "leis" de desenvolvimento, a população, levou à construção de uma forma de exercício do poder que Foucault chamou de *biopoder*.

A gestão dos corpos posta em marcha pela biopolítica colocava o problema de controlar aqueles que não se enquadravam no modelo "útil e dócil": os criminosos, os "indolentes", os subversivos, os loucos, os doentes. A lógica da utilidade dócil era, todavia, bastante afeita aos sentimentos humanistas de progresso e dignidade humana. Assim, o horror aos castigos e suplícios do Antigo Regime levou à criação de novas instituições e técnicas para tratar dos "desviados" na esperança de tratá-los, salvá-los, torná-los úteis no convívio social ou mesmo se apartados dele. A instituição-símbolo desse momento é a prisão, a "nova prisão" dos juristas reformistas, que procurou se afastar do calabouço medieval e do cadafalso moderno para ser algo como uma usina de bons cidadãos. A utopia da reforma do indivíduo motivou a defesa da prisão como forma humana e justa de punição e serviu de parâmetro para outras formas de disciplinamento de corpos não-afeitos à ordem estabelecida como a escola, o hospital, a caserna. O importante era apartar o desvio, puni-lo, corrigi-lo ou afastá-lo em definitivo do convívio social.

Junto às ações disciplinares de cunho coercitivo, como a prisão e ação das "forças da lei", a biopolítica operou estratégias de incremento das condições de vida dessas mesmas populações vigiadas, o que originou investimentos em saúde pública – campanhas de vacinação, reformas urbanas, saneamento público, regulamentação das profissões médicas etc. – que significavam a um só tempo melhoria de vida e fortalecimento para o trabalho. Assim, Foucault identifica positividades no exercício do poder ou, em outras palavras, que o governar não se restringia a coagir (*provocar morte*), mas também, em "causar vida" (Foucault, 1999).

Nessa confluência entre coerção e assistência, entre reprimir e oferecer é que se pode entender o despontar de uma política como a proibicionista. O controle e regulamentação do uso de drogas foi parte fundamental da consolidação da autoridade médica no século XIX e princípio do XX, período em que se cristaliza no Ocidente quais são os usos legítimos (pois baseados na ciência médica ocidental) e quais são ilegítimos (práticas tradicionais ou que escapassem, de algum modo, aos cânones médicos). Quando o Estado entra nesse debate, a fixação de leis define o "cientificamente legítimo" como legal e o "cientificamente ilegítimo" como ilegal.

Num momento subseqüente, a regulamentação sobre o uso de drogas complementa esse percurso ao estabelecer regras para produção, rotulagem e elaboração de listas de drogas que poderiam ser receitadas pela medicina chancelada pelo Estado. O tema das drogas psicoativas é um capítulo dentro desse processo, talvez um dos mais recentes. Quando as leis proibicionistas entram em vigor pelo globo, não se pode esquecer que para muitas categorias de psicoativos restou a permissão para o uso controlado por receituário específico, ou seja, uso legal supervisionado por um médico, que por sua vez era controlado pelo Estado. Para aquelas substâncias classificadas como "sem uso médico" o destino é a total proscrição. Aos médicos que atuam além de suas atribuições (indicando psicoativos sem respeitar a lei), cabe punição; aos negociadores e consumidores das drogas banidas, também. No entanto, tais negociadores

acabam sendo em grande parte pessoas oriundas das "classes perigosas" ou, ao menos, os olhares seletivos dos órgãos repressivos acabam por rastrear os fora-da-lei que estejam preferencialmente nos espaços e grupos sociais a serem esquadrinhados, medidos, controlados.

O proibicionismo parece ser uma técnica interessante para as estratégias de biopolítica porque é um instrumento que, ao mesmo tempo, pode disciplinar a prática médica – intervindo em condutas profissionais e em práticas de auto-medicação ou livre intoxicação dos indivíduos – e vigiar uma parcela considerável da sociedade que deve ser controlada, revistada, observada de perto, confinada. Quando a proibição, ao invés de coibir acaba por estimular um mercado ilícito vigoroso, indivíduos pertencentes a grupos já anteriormente passíveis de vigilância ganham um acréscimo de "periculosidade" porque além dos crimes que poderiam cometer, passa a ser possível um novo crime, tão ameaçador porque é uma afronta ampla à sociedade. Um grande medo, um hediondo crime: ao mesmo tempo um problema moral, de saúde pública e de segurança pública. Com tal "potencial", as técnicas de governo não poderiam descuidar do tráfico e do uso de psicoativos ilegais como vetor de biopolítica.

Nesse sentido, não se quer afirmar que o proibicionismo seja a única, ou mesmo a mais importante, técnica de assédio e aprisionamento destinado às "classes perigosas", mas que ele é um importante recurso nessa função global de disciplina e contenção. Cada crime produzido por novas legislações inaugura um novo flanco de combate aos "perigosos", um novo acesso ao sistema penitenciário, uma outra entrada para a vigilância constante. Se existe um crime que é forjado com tamanha carga de reprovação moral e científica, temos à frente um "perigo" de considerável importância que conquista e catalisa sem dificuldades o consenso repressivo das sociedades. O "fracasso" da proibição, então, potencializa-se em positividade: a guerra perdida contra "as drogas" significa a guerra diariamente renovada e eficaz contra pobres, imigrantes, negros, camponeses entre outros "ameaçadores".

No plano internacional, o movimento de guerra sempre fracassada e sempre atualizada se repete. Para compreender essa dimensão há que se ter em mente que o tema do controle de psicoativos já nasce internacional, uma vez que as primeiras iniciativas que levariam às normas domésticas antidrogas começaram a ser desenhadas nos encontros e conferências existentes desde 1909. A partir de 1945, no âmbito da Organização das Nações Unidas (ONU), foi realizado um considerável esforço de padronização dos tratados internacionais sobre o tema produzidos dos anos 1910 em diante, o que levou à reestruturação do sistema de controle instituído na Liga das Nações (1919-1939) e à padronização do modelo ao qual psicoativos ilícitos ou controlados foram submetidos. Esse padrão, em linhas gerais, poderia ser resumido como calcado na postura estadunidense de repressão e fiscalização máximos. Em outras palavras, as normas internacionais celebradas desde a Convenção Única da ONU sobre Drogas, de 1961, consagraram o proibicionismo como a forma de tratar o "tema das drogas psicoativas" no mundo.[3]

Pari passo à intensificação dos tratados internacionais e da repressão doméstica nos Estados proibicionistas, assistiu-se, nos anos 1960, a um período de crescimento do consumo de drogas ilícitas: ao lado das mais tradicionais, como a heroína, surgiram ou foram recuperadas drogas alucinógenas, como o LSD, a maconha e a mescalina, todas fortemente vinculadas ao movimento de contracultura e psicodelia que tanto preocupou governos no Ocidente (nos Estados Unidos, em particular) por seu caráter iconoclasta, pacifista e contestatório. Os anos 1970 começaram, assim, com um quadro que combinava consumo em alta, mercado ilícito de drogas em expansão e renovados projetos de repressão. Nesse contexto, é importante destacar a declaração de 1972 do então presidente dos EUA, Richard Nixon, na qual proclamou que "as drogas" eram o novo inimigo número um do país. Nixon sustentava que para enfrentar tão ameaçador inimigo era urgente declarar "guerra às drogas", entendendo a necessidade de combater traficantes e consumidores em solo norte-americano e também no exterior. A lógica da guerra às drogas, segundo Passetti(1991, p. 61) se baseia numa "ficção": a de que existem, de forma estanque, países produtores e países consumidores (1991, p. 61). Numa palavra, baseia-se na ilusória impressão de que os países que mais consomem nada produzem e os que mais produzem nada consomem. Seria ignorar, continua o autor, as plantações de maconha nas reservas florestais do meio-oeste americano, os laboratórios de drogas sintéticas na Califórnia e, ao mesmo tempo, os consumidores na América Latina. Ainda que sem sustentação, a divisão entre "produtores" e "consumidores" passou a cumprir um relevante papel geopolítico: ao exteriorizar o problema, identificando "fontes" além-fronteiras, o Estado norte-americano pôde apresentar o tema do narcotráfico como uma questão de segurança nacional. Se era possível aplicar um raciocínio de segurança nacional ao tráfico de drogas era, também, viável levantar o direito de autodefesa, o que representaria no caso estadunidense uma autorização para agir diretamente sobre os "Estados produtores" (Rodrigues, 2004a). Às dimensões de periculosidade associadas ao tráfico e uso de psicoativos ilegais anteriormente existentes (moral, de saúde e segurança públicas) adicionou-se um quarto plano que é o da segurança nacional.

O discurso da "guerra às drogas" serviu de base para uma importante reformulação das prioridades geopolíticas estadunidenses em regiões do globo como a América Latina e o sudeste asiático (Brouet, 1991). Tal redimensionamento fez com que o tema do narcotráfico crescesse de importância na agenda diplomático-militar dos EUA ao longo dos anos 1980, na medida em que diminuía a atenção dada ao "perigo comunista". Houve um período de hibridização das ameaças, nas chamadas narco-guerrilhas – como as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), e o Sendero Luminoso peruano – , que a partir dos anos 1990 consolidou-se na forma da associação tráfico-terrorismo, hoje muito importante não apenas na política externa estadunidense, mas também nas de seus aliados e nos debates travados nos foros políticos internacionais. Fato este que acresceria um quinto plano às quatro camadas descritas,

que seria o da segurança internacional: o tema do tráfico de drogas não apenas como um problema de segurança doméstica ou de um Estado, mas um perigo associado a uma ameaça à "ordem mundial" (Rodrigues, 2004b). Além dos indivíduos perigosos que cada Estado abriga, pensar o narcotráfico como tema de segurança internacional nos faz notar indivíduos em trânsito também como ameaças, assim como países ou regiões do planeta seriam "perigosos mananciais" onde vivem coligados drogas e terrorismo: indivíduos-párias e Estados-párias a serem caçados, neutralizados, punidos.

Narcotráfico e as prisões sem muros

Zygmunt Bauman, em seu recente ensaio *Vidas desperdiçadas*, dedica-se a pensar como a construção da ordem e do progresso econômico contemporâneos não poderiam ter acontecido sem "a produção de 'refugo humano', ou, mais propriamente, de seres humanos refugados" que são "excessivos" ou "redundantes" para o presente capitalismo global (Bauman, 2005, p. 12). Segundo o sociólogo polonês, a velocidade da economia globalizada integra partes do mundo, mas simultaneamente gera contingentes populacionais imprestáveis à lógica do capitalismo porque são, a um só tempo, consumidores imperfeitos (sem capacidade de compra dos bens comercializados) e figuras perigosas (porque pobres, imigrantes, desocupados, marginais). São pessoas sem função econômica, desnecessárias à economia mundial e permanentemente suspeitas por estarem de fora. O problema, no entanto, é que tais grupos não estão sempre "lá fora": eles são gerados e se multiplicam nos centros urbanos ou pressionam as fronteiras dos "continentes-fortalezas" (Bauman, 2005, p. 79), a União Européia e os Estados Unidos, o que evoca a figura de bárbaros modernos, prestes a emergir das terras ignotas do além-império (Rufin, 1996). Estão "dentro" ou querem estar, fato que mobiliza reações de preservação ou proteção dos "internos" contra os "refugados". Nesse cenário, nas metrópoles espalhadas pelo globo e nos Estados desenvolvidos, o que se vê é o crescimento do medo: medo do "lixo humano", medo de se transformar em "lixo humano". Num movimento complementar, a retirada do Estado do campo econômico, conforme as premissas neoliberais, teria contribuído, para Bauman, no sentido de produzir mais "refugo humano" e maiores incertezas entre aqueles que não foram refugados, mas que não têm garantia alguma de que a globalização não os arremessará à obsolescência.

Nesse ponto, é relevante a problematização de Bauman sobre como o recuo do Estado de Bem-Estar Social nos países desenvolvidos, a partir de finais dos anos 1970, desencadeou uma crise de legitimidade desse Estado a partir do momento em que ele não mais poderia cumprir sua tarefa de minimizar os impactos do mercado e assistir a todos (produtivos ou não). Sem o bem-estar, qual seria a necessidade de Estado? Como resposta, Bauman aponta que "tendo eliminado ou reduzindo grandemente sua interferência na insegurança produzida pelo mercado [...] o Estado contemporâneo deve procurar outras variedades, não-econômicas,

de vulnerabilidade e incerteza em que possa basear sua legitimidade" (Bauman, 2005, p. 68). Assim, o Estado reafirma sua razão de ser na necessidade em prover segurança pessoal e ordem social. Do ponto de vista doméstico, evitar a sublevação caótica das hordas de "lixo humano"; do ponto de vista internacional, trabalhar para que a "grande ameaça" atual, o terrorismo, não aja. Seria possível pensar, desse modo, num retorno do Estado à função primeira do Leviatã hobbesiano que era a superação da violência iminente do estado de natureza pela garantia da vida e da propriedade em um Estado civil.

Por fim, agir sobre esses grupos inúteis e perigosos exige conceber uma solução de segurança que passa, hoje, pelos confinamentos ampliados: as prisões como depósitos de refugados (soterrando finalmente toda utopia iluminista sobre o cárcere); os campos de refugiados como duradoura precariedade para os "novos bárbaros" que querem adentrar nos continentes-fortalezas; as favelas, conjuntos habitacionais e periferias do planeta como campos de concentração para "refugos" ou "quase-refugos": os "depósitos de pobres" na definição de Wacquant (2001b, p. 33).

A *guerra às drogas* pode ser pensada, então, nos marcos desse fortalecimento de um Estado que deixou de ser "de bem-estar" e passa a ser "penal", criminalizando explicitamente a miséria (Wacquant, 2001a). Além da positividade como garra para o apresamento de miseráveis dedicados ao pequeno e médio comércio de drogas, o combate ao narcotráfico é via para intervir no comportamento dos "usuários" que são penalizados por seu hábito "escuso", mesmo com os abrandamentos legais em voga que preconizam "penas alternativas". O fato de não irem à prisão, resultado das políticas de descriminalização do uso, não significa que os usuários deixem de ser assediados pelas forças estatais ou deixem de cumprir uma pena. Para os pequenos e médios traficantes, em grande parte provenientes das classes pobres e sempre "perigosas", a eles, "refugos humanos", cabe a prisão ou a morte no enfrentamento com a polícia ou entre os grupos narcotraficantes.

Estar no depósito de vivos das penitenciárias não é, entretanto, o único modo de se prender alguém. No caso dos traficantes-refugo seu próprio território é uma prisão. A conquista de favelas, morros ou bairros periféricos é uma necessidade operacional de primeira ordem para um grupo traficante. Possuir um território representa para fornecedores (atacadistas nacionais e internacionais) segurança na receptação, armazenamento e venda, o que garante a remuneração do negócio, e para os consumidores, relativa proteção para a compra e o uso. Por exemplo, a violência cotidiana entre facções traficantes nos morros cariocas ou nas periferias paulistas se explica, em parte, pela necessidade de contar com uma expressão territorial.

Aqueles aclamados pelas seções policiais dos jornais como "grandes líderes" do tráfico em determinado bairro ou favela são *chefetes efêmeros*, que ascendem a tal posição muito jovens e são presos ou mortos pouco depois. São, para o funcionamento do tráfico, descartáveis. Suas posições é que são importantes, mas nelas cabem muitos. E são inúmeros os candidatos

(Batista, 2003). Traficantes como esses, freqüentemente apresentados pelos discursos midiáticos, governamentais e mesmo acadêmicos como inimigos da ordem, pouco podem fazer fora dos limites de seu território. Se da prisão comandam algo, dela dificilmente saem ou nela têm vida curta. Se ousam circular em ambientes que lhes são vedados, festas requintadas ou hotéis luxuosos, causam grande escândalo e são alvos fáceis para a polícia ou rivais. Estão presos ainda que não encarcerados, assim como presas estão as classes médias e altas aquarteladas nas zonas centrais ou de alto padrão das cidades. Em tempos de apoio maciço à política de tolerância zero e de recrudescimento das políticas de segurança, o tráfico de drogas segue sendo um "crime interessante" porque produz alvos em profusão, entre jovens consumidores e entre jovens negociadores de psicoativos ilegais.

Na guerra interminável que atravessa a sociedade, o combate ao narcotráfico, ou "às drogas" de forma genérica, emerge como um importante instrumento de sustentação para a eficácia dessa guerra. A contenção de grupos ou classes "perigosas" é potencializada pela repressão ao tráfico, atividade amplamente recriminada do ponto de vista moral por eleitorados cada vez mais amedrontados que clamam por "mais Estado", o que hoje quer dizer, lembrando Bauman (2005), mais polícia e mais repressão. O tráfico, crime hediondo entre nós brasileiros, é pleno de positividades como arma na guerra pelas sujeições de "desviantes" e "ameaçadores da ordem". A proibição, estatuto mundial no tratamento do tema das drogas psicoativas, é um fracasso vitorioso: na impossibilidade de chegar ao fim, a guerra às drogas se renova constantemente. Psicoativos novos e antigos continuam sendo produzidos, comercializados e usados, dando provas da mobilidade dos grupos dedicados ao tráfico que escapam ou se readequam às sempre reeditadas políticas repressivas. A pergunta sobre por que manter uma guerra perdida pode ser respondida, ainda que parcialmente, ao repararmos nessa potente tática de controle social e perseguição seletiva que é a guerra às drogas. Quem defende o proibicionismo como modo eficaz para lidar com a "questão das drogas" transita por discursos médicos, governamentais e moralistas ou caminha determinado na poeira de muitas outras batalhas que não têm como objetivo, pura e simplesmente, a erradicação de substâncias específicas e das práticas sociais a ela relacionadas, mas a manutenção de uma guerra infindável.

Notas

[1] A Lei Seca foi revogada, por outra emenda constitucional, em 1933, no governo de Franklin D. Roosevelt, em meio às medidas de enfrentamento da crise econômica derivada da quebra da Bolsa de Nova Iorque, em 1929.

[2] A partir dos anos 1980, principalmente na Europa ocidental, passou-se a ensaiar formas diferentes da simples repressão policial ao uso de psicoativos, num processo bem representado pelo surgimento das políticas de redução de danos. Nascidas na Holanda, em meados da década de 1980, as políticas de redução de danos partem do pressuposto de que os consumidores não deixam de fazer uso de suas drogas de predileção pelo fato de serem proibidas; em conseqüência, o proibicionismo não só não inibia o uso, como criava pautas de utilização de drogas mais prejudiciais à sua saúde que as drogas em si. Estigmatizados e perseguidos, os consumidores entrariam em circuitos que auxiliariam a disseminação de outras doenças como a AIDS transmitida pela partilha de seringas. Os abrandamentos nas legislações européias levam a reformas que descriminalizam o

"usuário" (que não é mais tratado legalmente como criminoso) e enrijecem penas para os traficantes. Ilustra essa tendência a reforma portuguesa de 2002 que abranda penas para consumidores, mas sustenta o proibicionismo e a repressão ao mercado de psicoativos ilegais.

[3] A Convenção Única foi emendada e atualizada principalmente pelo Protocolo sobre Psicotrópicos de 1971, que acrescenta ao rol de substâncias proibidas drogas psicodélicas (como o LSD) e a Convenção de Viena, de 1988, que apresenta a necessidade de implementação de projetos, como o de substituição de cultivos ilícitos (matérias-primas para drogas ilícitas), tendo em vista inibir o tráfico de drogas em Estados tidos como "mais vulneráveis" ao tráfico de drogas.

Referências

BATISTA, Vera Malaguti. **Difíceis ganhos fáceis**: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BROUET, Olivier. **Drogues et relations internationales**. Bruxelas: Editions Complexe, 1991.

CARNEIRO, Beatriz. **A vertigem dos venenos elegantes**. 1993. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ESCOHOTADO, Antonio. **Historia elemental de las drogas**. Barcelona: Anagrama, 1996.

_____. **Historia de las drogas**. Madri: Alianza Editorial, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997a.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997b.

_____. A política de saúde no século XVIII. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 193-207.

_____. **História da sexualidade, a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Graal, 1999.

McALLISTER, William. **Drug diplomacy in the twentieth century**. Nova Iorque: Routledge, 2000.

PASSETTI, Edson. **Das "fumeries" ao narcotráfico**. São Paulo: Educ, 1991.

RODRIGUES, Thiago. **Narcotráfico, uma guerra na guerra.** São Paulo: Desatino, 2003.

_____. **Política e drogas nas Américas**. São Paulo: Educ/FAPESP, 2004a.

_____. Além de insígnias e bandeiras: narcotráfico e as guerras-fluxo. In: MATHIAS, Meire; RODRIGUES, Thiago (Org.). **Política e conflitos internacionais: interrogações sobre o presente**. Rio de Janeiro: Revan; São Paulo: FASM, 2004b. p. 143-169.

RUFIN, Jean-Christophe. **O império e os novos bárbaros**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1996.

SZASZ, Thomas. **Nuestro derecho a las drogas**. Barcelona: Anagrama, 1993.

WACQUANT, Löic. **Os condenados da cidade**. Rio de Janeiro: Revan/FASE, 2001a.

_____. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001b.

O lugar certo para endurecer

Cleveland Press, 13 November 1936

Fonte: BONNIE; WHITEBREAD, 1999.

A Lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo[1]

Maria Lucia Karam

Em outubro de 2006, entrou em vigor no Brasil uma nova lei – a Lei 11.343/06 –, que veio substituir as duas anteriores leis brasileiras em matéria de drogas – a Lei 6.368, de 1976, e a Lei 10.409, de 2002.

O projeto que resultou na lei de 2002, como tantos outros anteriormente apresentados, já visava substituir a lei de 1976, mas, diante dos inúmeros vetos apostos pelo Presidente da República em razão de manifestas impropriedades nele contidas, a pretendida substituição não se viabilizou. A Lei 6.368/76 permaneceu disciplinando as definições de crimes e de penas e a Lei 10.409/02 a ela se juntou, disciplinando outros aspectos do tema drogas.

O objetivo de substituir a Lei 6.368/76 motivou a quase imediata apresentação de novo projeto, que, aprovado pelo Congresso Nacional e sancionado pelo Presidente da República em agosto de 2006, resultou na nova Lei 11.343/06, que, entrando em vigor em outubro do mesmo ano de 2006, revogou tanto a Lei 6.368/76, quanto a Lei 10.409/02, passando a ser a nova lei brasileira em matéria de drogas.

Essa nova lei brasileira em matéria de drogas, na realidade, é nova apenas no tempo, não trazendo qualquer alteração substancial, até porque, como acontecia com aquelas duas outras leis por ela revogadas, suas novas ou repetidas regras naturalmente seguem as diretrizes dadas pelas proibicionistas convenções internacionais de que o Brasil, como quase todos os demais Estados nacionais, é signatário.

A Lei 11.343/06 é apenas mais uma dentre as legislações dos mais diversos países que, reproduzindo os dispositivos criminalizadores das proibicionistas convenções da ONU, conformam a globalizada intervenção do sistema penal sobre produtores, distribuidores e consumidores das selecionadas substâncias psicoativas e matérias-primas para sua produção, que, em razão da proibição, são qualificadas de drogas ilícitas.

Essa globalizada intervenção do sistema penal sobre produtores, distribuidores e consumidores das drogas qualificadas de ilícitas se caracteriza por uma sistemática violação a princípios e normas consagrados nas declarações universais de direitos (como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos) e nas Constituições democráticas (aí, naturalmente incluída a Constituição Federal brasileira), desautorizadamente negando direitos fundamentais e suas garantias.

A análise que a seguir se fará dos principais aspectos da nova Lei 11.343/06 nitidamente revela a presença, em suas regras, dessa desautorizada negação de direitos fundamentais, devendo se ter claro que as inúmeras violações a princípios e normas garantidores desses direitos, que serão aqui apontadas na lei brasileira, não são exclusividade sua, reproduzindo sim análogas violações encontradas nas convenções internacionais sobre drogas,[2] bem como em legislações dos mais diversos Estados nacionais.

A Lei 11.343/06 e a negação de direitos fundamentais na criminalização do "tráfico"

Aumento das penas

Na revogada Lei 6.368/76, a pena mínima para os tipos básicos de crimes identificados ao "tráfico" era de três anos de reclusão. A Lei 11.343/06 aumenta essa pena mínima para cinco anos de reclusão, desde logo revelando o desmedido rigor penal voltado contra os produtores e distribuidores das substâncias e matérias primas proibidas.

E, diante da previsão de circunstâncias qualificadoras (por exemplo, o emprego de arma ou o fato do "tráfico" ser feito nas imediações de escolas ou locais de trabalho), que aumentam de um sexto a dois terços as penas previstas para aqueles tipos básicos de crimes, as penas efetivamente aplicadas dificilmente ficarão no mínimo de cinco anos de reclusão. Isto já ocorria na vigência da Lei 6.368/76, em que a freqüente identificação de circunstâncias qualificadoras tornava rara a aplicação da pena mínima. Na Lei 11.343/06, a lista de circunstâncias qualificadoras é ampliada, o que tornará ainda mais rara a aplicação da pena mínima.

Criminalização antecipada

A Lei 11.343/06 reafirma a antecipação do momento criminalizador da produção e da distribuição das drogas qualificadas de ilícitas.

Essa antecipação se revela no abandono das fronteiras entre consumação e tentativa, com a tipificação autônoma (isto é, a previsão na lei como crime) da posse, do transporte ou da expedição das substâncias ou matérias-primas proibidas. Possuir, transportar ou expedir são condutas que constituem apenas um começo da execução da venda ou de qualquer outra forma de fornecimento, que caracterizam propriamente o "tráfico".

Pense-se, por exemplo, no caso de um crime de homicídio por envenenamento, em que o oferecimento da bebida com o veneno é apenas um começo da execução da proibida conduta de matar. Se alguém é surpreendido entregando o copo e, assim, é interrompido em sua ação e não consegue que a vítima efetivamente tome a bebida envenenada e morra, será punido, como prevê a legislação penal regular (o Código Penal), apenas pela tentativa, tendo assim a

pena reduzida entre um a dois terços. A pena mínima do homicídio consumado é de seis anos de reclusão. Essa pena mínima para quem tentou matar, mas não conseguiu, será reduzida para, pelo menos, quatro anos. No caso do "tráfico", não. Tanto a posse, o transporte ou a expedição, quanto o efetivo fornecimento ou venda serão punidos com a mesma pena.

Mas, a indevida antecipação do momento criminalizador da produção e da distribuição das drogas qualificadas de ilícitas se revela também na tipificação autônoma de meros atos preparatórios, como o cultivo de plantas ou a fabricação, fornecimento ou simples posse de matérias-primas, insumos ou produtos químicos destinados à sua preparação, ou mesmo a fabricação, transporte, distribuição ou simples posse de equipamentos, materiais ou substâncias conhecidas como precursores a serem utilizados em sua produção.

Compare-se novamente com aquela hipótese de homicídio. Essas ações relacionadas ao "tráfico" corresponderiam somente à compra ou à preparação do veneno, a ser oportunamente usado na prática do homicídio. São simples atos preparatórios, isto é, não chegam a caracterizar sequer uma tentativa de crime, pois ainda não constituem um começo de execução da conduta proibida – no caso do homicídio a ação de matar; no caso do "tráfico", a produção ou a distribuição (a venda ou qualquer forma de fornecimento) da droga. São condutas que correspondem a um simples planejamento ou uma simples preparação de uma ação futura, relativamente distante no tempo, e que, assim, não ameaçam diretamente o bem jurídico que a lei criminalizadora anuncia pretender proteger – no caso do homicídio, a vida; no caso do "tráfico", a saúde pública.

A criminalização antecipada contraria - e, portanto, viola - o princípio da lesividade (ou ofensividade) da conduta proibida, segundo o qual uma conduta só pode ser objeto de criminalização quando direta, imediata e significativamente afete um bem jurídico relacionado ou relacionável a direitos individuais concretos. Em matéria de drogas, onde, como já mencionado, a criminalização pretende tutelar o bem jurídico consistente na saúde pública, tal afetação só seria identificável – e, assim mesmo, apenas enquanto perigo de lesão – em atividades diretas de produção e distribuição.

O princípio da lesividade é uma expressão do princípio da proporcionalidade (ou razoabilidade) extraído do aspecto de garantia material inerente à cláusula do devido processo legal.

A cláusula do devido processo legal resume uma série de garantias destinadas a controlar o poder estatal, especialmente o poder punitivo, e evitar a privação arbitrária de direitos individuais, especialmente a liberdade, e orienta não só o desenvolvimento legítimo do processo, mas também a aplicação do que se chama de direito material, campo em que se situa o direito penal, no qual estão contidas as leis que definem os crimes e as penas (leis que disciplinam o processo, que é um instrumento, são leis de direito processual).

O princípio da proporcionalidade estabelece basicamente que o Estado não pode cometer excessos em sua atuação, especialmente quando restringe direitos individuais, e mais especialmente ainda quando exerce seu poder punitivo. Os meios utilizados pelo Estado têm de ser proporcionais ou razoáveis, não podendo ir além do que se mostra adequado e necessário para atingir o fim proposto (no caso da criminalização, o fim declarado que o Estado se propõe é a proteção de bens jurídicos, como a vida no caso do homicídio; o patrimônio no caso do furto ou do roubo; a honra no caso da calúnia; a saúde pública no caso do "tráfico", etc.).

Impor uma mesma pena a quem consuma o crime, assim efetivamente atingindo o bem jurídico, e a quem apenas inicia a execução do crime, somente colocando em perigo o bem jurídico, é algo claramente desproporcional. Mais desproporcional ainda é criminalizar simples atos preparatórios e, assim, pretender impor uma pena a quem os realiza, quando esses atos preparatórios não chegam sequer a ameaçar diretamente o bem jurídico.

Fornecimento gratuito

O princípio da proporcionalidade também é violado quando se equipara o fornecimento gratuito ao "tráfico". O "tráfico" é, por natureza, uma atividade econômica. "Tráfico" significa negócio ou, mais propriamente, comércio. Do ponto de vista criminalizador, uma conduta sem o objetivo de obter proveito econômico, como é o fornecimento gratuito, tem um menor conteúdo de reprovação, não podendo ser tratada da mesma forma.

A Lei 6.368/76 não fazia nenhuma distinção entre o fornecimento gratuito e o fornecimento com o objetivo de obter proveito econômico. A Lei 11.343/06 só o faz em parte, apenas distinguindo a conduta de quem eventualmente oferece droga qualificada de ilícita, sem objetivo de lucro, a pessoa de seu relacionamento, para um consumo conjunto, prevendo para essa conduta uma pena bem mais leve.

Essa única diferenciação, condicionada à finalidade de um consumo conjunto, leva à esdrúxula situação de se tratar como "traficante" quem oferece ou fornece gratuitamente, mas não pretende consumir. Parece até um incentivo ao consumo, que, paradoxalmente, permanece criminalizado na vaga tipificação da indução, instigação ou auxílio ao uso.

A "associação" e o financiamento do "tráfico"

A Lei 11.343/06 repete a Lei 6.368/76 ao prever uma "associação" específica para o "tráfico" de drogas qualificadas de ilícitas (trata-se de uma esdrúxula "quadrilha" em que bastam duas pessoas e não, como tradicionalmente se exige, com pelo menos quatro pessoas, como sugere a própria palavra). E ainda traz uma inovação, com a tipificação do financiamento ou custeio do "tráfico" como crimes autônomos e mais graves.

Aqui, há novas violações ao princípio da proporcionalidade.

Na figura da associação, como em todos os tradicionais tipos de crimes de quadrilha, conspiração, e outros assemelhados, novamente são indevidamente criminalizados simples atos preparatórios. Na associação ou na quadrilha, há uma mera reunião de pessoas com o objetivo de cometer crimes, ou seja, não há ainda um começo de execução de nenhum crime, mas apenas um planejamento que ainda não atinge nenhum bem jurídico individualizável.

O financiamento ou o custeio não são condutas que possam ser destacadas do "tráfico". Ao contrário, são condutas que estão colocadas no âmbito do próprio tipo do crime de "tráfico". Assim, poderiam, no máximo, funcionar como circunstâncias agravantes da pena prevista para o "tráfico", por uma maior responsabilidade de quem financia ou custeia tal atividade econômica. É isso que a legislação penal regular prevê em relação a outros crimes. Quem, por exemplo, financia ou custeia a prática de uma extorsão mediante seqüestro (suponha-se que dando o dinheiro necessário para alugar o local do cativeiro, ou para comprar ou alugar armas a serem utilizadas na ação), não estará praticando um crime autônomo, mais grave do que a própria extorsão mediante seqüestro. Estará sim apenas contribuindo para aquele crime de extorsão mediante seqüestro e somente por ele poderá ser condenado e apenado.

Mas, a violação ao princípio da proporcionalidade se revela também nas penas delirantemente altas, previstas para a indevidamente criada figura autônoma do financiamento ou custeio do "tráfico": reclusão de oito a vinte anos, a pena mínima sendo assim superior à prevista para um homicídio, que, como já mencionado, é de reclusão de seis anos. Naturalmente, a vida há de ser o bem jurídico de maior valor, sendo absolutamente desproporcional prever, para quaisquer outras condutas, penas superiores, ou mesmo iguais, às que são previstas para o homicídio.

A ânsia repressora é tal que a Lei 11.343/06, ignorando que não se pode punir uma pessoa mais de uma vez pelo mesmo fato, ainda inclui os mesmos financiamento ou custeio dentre as circunstâncias qualificadoras do "tráfico".

Aplicação e execução da pena privativa de liberdade

O desmedido rigor penal volta a se manifestar quando a Lei 11.343/06 vai além da negação da possibilidade de graça e anistia, imposta por cláusula de penalização deslocadamente incluída na Constituição Federal,[3] para negar também, aos condenados por "tráfico", o indulto, a suspensão condicional da execução da pena privativa de liberdade (isto é, o "sursis") ou sua substituição por pena restritiva de direitos (as chamadas "penas alternativas", como multa, prestação de serviços à comunidade, etc.) e quando, reproduzindo dispositivo introduzido no Código Penal pela Lei 8.072/90 (a lei dos crimes "hediondos"), impõe o cumprimento de dois terços da pena para o livramento condicional, negando-o para "reincidentes específicos".

O tratamento diferenciado para condenados por crime de "tráfico", a partir tão somente da consideração desta espécie abstrata de crime, sem qualquer relação com a finalidade e os

fundamentos da execução da pena, viola o princípio da isonomia. O princípio da isonomia determina que todas as pessoas em igualdade de situação têm de ser tratadas de forma igual. É este o significado da norma que diz que "todos são iguais perante a lei".

A legislação penal regular prevê diversas formas mais rígidas ou menos rígidas de cumprimento da pena privativa de liberdade sempre considerando a maior ou a menor gravidade do crime concretamente praticado. Essa maior ou menor gravidade é dada pelo tamanho da pena imposta na sentença condenatória. Assim, quem é condenado a uma pena privativa de liberdade maior de oito anos deve começar a cumpri-la em regime fechado. Quem é condenado a uma pena privativa de liberdade entre quatro e oito anos, pode começar a cumpri-la em regime semi-aberto. Quem é condenado a uma pena privativa de liberdade de quatro anos ou menos pode começar a cumpri-la em regime aberto ou ter essa pena substituída por uma pena restritiva de direitos (prestação de serviços à comunidade, etc.). Quem é condenado a uma pena privativa de liberdade de dois anos ou menos pode ter "sursis" (isto é, não ir para a prisão, apenas se submetendo, por um prazo de dois a quatro anos, a determinadas condições, como informar periodicamente ao juiz sobre suas atividades; não mudar de residência sem comunicar ao juiz, etc.).

Na execução da pena, não importa qual foi o tipo de crime praticado. Quem foi condenado por “tráfico” a cinco anos está em situação de igualdade com quem foi condenado por outro crime qualquer a esses mesmos cinco anos. A gravidade da pena é igual. De acordo com o princípio da isonomia, o simples fato dessa pena de cinco anos ter sido imposta pela prática de um crime de “tráfico” e não por outro crime qualquer não pode ser uma diferença considerável.

Mas, a negação, aos condenados por “tráfico”, do indulto, do “sursis” e da substituição da pena privativa de liberdade por pena restritiva de direitos, assim como o prazo maior para o livramento condicional e sua negação para “reincidentes específicos”, viola também o princípio da individualização da pena.

Esse princípio da individualização da pena não permite generalizações baseadas na espécie abstrata do crime (a lei diz genérica e abstratamente quais são as condutas criminalizadas, isto é, quais as condutas que são qualificadas como crimes, ao definir o que é um homicídio, um roubo, um furto, uma calúnia, o "tráfico", etc; quando existe uma acusação pela prática de um crime e, assim, um processo, e, no final deste, uma eventual condenação, já não se tem mais algo genérico e abstrato, mas sim um fato concreto, com suas particularidades).

Como a própria palavra indica, individualizar significa considerar a situação particular, a situação concreta. O princípio da individualização exige assim que, em tudo que diz respeito à aplicação e à execução da pena, seja considerada somente a situação real do crime concretamente praticado e da pessoa que o praticou, não se podendo trabalhar com o tipo de crime genericamente previsto na lei.

A negação de direitos ou a imposição de condições mais graves para o cumprimento da pena por causa da reincidência, como a negação do livramento condicional aos "reincidentes específicos", viola também o princípio da culpabilidade pelo ato realizado e a garantia da vedação de dupla punição pelo mesmo fato.

O princípio da culpabilidade estabelece que a reprovação de uma conduta e a conseqüente condenação daquele que a praticou só podem se fazer com base na negatividade da conduta realizada (ou do ato realizado) e não em uma suposta negatividade da pessoa que realizou aquela conduta proibida. Ninguém pode ser punido pelo que é, mas apenas pelo que fez. A consideração de uma condenação anterior, para daí extrair efeitos gravosos, viola, portanto, esse princípio da culpabilidade, pois, conduzindo a uma pena mais alta ou à negação de direitos assegurados a quem não é reincidente, expressa, nesse tratamento mais rigoroso, a desautorizada punição da pessoa pelo que é e não apenas pelo que fez.

Além disso, quando se negam direitos ou se impõem condições mais graves para o cumprimento da pena por causa da reincidência, está se estabelecendo um "*plus* punitivo", que, sem qualquer vinculação com a conduta configuradora da infração penal atual, constitui uma nova apenação de uma outra conduta passada, por cuja prática o indivíduo já fora, anteriormente, julgado e condenado.

A indevida extração de efeitos gravosos da reincidência se repete quando a Lei 11.343/06 estabelece hipótese de redução da pena prevista para os tipos básicos do crime de "tráfico", incluindo, dentre os requisitos exigidos para a redução, a primariedade e bons antecedentes. Nessa previsão, a Lei 11.343/06 ainda impede a substituição da pena privativa de liberdade por pena restritiva de direitos, que seria possível, pois, com a redução prevista de um sexto a dois terços, aquela pena mínima de cinco anos poderia se situar abaixo do patamar exigido de quatro anos. Assim, mais uma vez, a Lei 11.343/06 também viola os princípios da isonomia e da individualização da pena.

Aplicação da pena de multa

Além da exacerbada pena privativa de liberdade, a Lei 11.343/06, como sua antecessora Lei 6.368/76, prevê pena de multa para os tipos de crimes identificados ao "tráfico". Nessa previsão, a Lei 11.343/06 se afasta das regras gerais do Código Penal, estabelecendo valores muito mais altos do que os estabelecidos naquelas regras gerais que dão os parâmetros para a fixação do valor da multa aplicável a condenados por outros crimes.

Assim, mais uma vez, a Lei 11.343/06 viola o princípio da isonomia, não havendo, no que se refere aos valores da multa, qualquer razão para diferenciar o "tráfico" de outras condutas criminalizadas, como, por exemplo, o roubo ou a corrupção, em que o agente igualmente se move pela busca de proveito econômico.

A negação da liberdade provisória

Em matéria processual, a supressão de direitos fundamentais logo aparece no dispositivo da Lei 11.343/06 que veda a liberdade provisória. Assim repetindo regra indevidamente introduzida pela Lei 8.072/90 (a lei dos crimes "hediondos"), a Lei 11.343/06 repete a violação à garantia do estado de inocência (ou presunção de inocência).

A clara violação à garantia do estado de inocência, que aparece nessa indevidamente obrigatória prisão provisória (prisão que se chama provisória porque imposta antes de uma condenação definitiva), já vinha sendo incidentalmente declarada em diversos pronunciamentos da maioria dos integrantes do Supremo Tribunal Federal, até que uma nova lei – Lei 11.464/07, de 28 de março de 2007 – modificou o inciso II do artigo 2º da Lei 8.072/90, dali excluindo a vedação à liberdade provisória e assim também revogando implicitamente a regra do artigo 44 da Lei 11.343/06 neste ponto.

É direito fundamental do indivíduo, seja ele quem for, seja qual for a gravidade do crime de que é acusado, o de ser considerado e tratado como inocente enquanto não sofrer uma condenação definitiva, em um processo regularmente desenvolvido. Somente depois de um julgamento definitivo (isto é, quando não caiba mais nenhum recurso), é que a presunção de inocência (ou o estado de inocência reconhecido e garantido a todas as pessoas) pode ser desfeita, somente então se podendo efetivamente afirmar a prática do crime e punir seu autor.

A prisão antes da condenação definitiva só pode acontecer em casos excepcionais. A regra há de ser a permanência do réu em liberdade durante todo o desenrolar do processo. A prisão antes da condenação definitiva não é uma pena, não podendo funcionar como punição. Essa prisão, mantida ou decretada durante o processo, até é admissível, mas somente como exceção, para assegurar que o processo se desenvolva normalmente.

No caso de flagrante, a prisão é excepcionalmente autorizada porque é necessário parar imediatamente uma situação que indica que estaria acontecendo ou teria acabado de acontecer um crime. Passado esse momento, efetuada a prisão, a situação excepcional de perturbação da tranqüilidade já estará controlada e a prisão em flagrante só poderá ser mantida se for demonstrada sua necessidade para a normalidade do processo. Não existindo fatos concretos que demonstrem essa necessidade, deve ser concedida liberdade provisória.

A decretação ou a manutenção de qualquer prisão antes da condenação definitiva sempre depende da demonstração de sua necessidade para o normal desenvolvimento do processo. Conseqüentemente sempre depende do exame de fatos relacionados ao caso concreto, fatos que demonstrem que o réu ou o investigado está constrangendo ou corrompendo testemunhas ou peritos, ou se preparando para fugir. Se não existirem tais fatos, a prisão não pode ser decretada e, no caso de ter havido flagrante, a liberdade provisória tem que ser concedida, pouco importando qual seja a acusação ou quem seja o acusado.

A lei não pode proibir genericamente a liberdade provisória, nem pode estabelecer prisões provisórias obrigatórias para todos os casos de acusações por um determinado tipo de crime, pois, quando o faz, está indevidamente transformando a prisão provisória em uma pena antecipada, punindo sem processo e, assim, violando a garantia do estado de inocência.

Restrição ao recurso contra a sentença condenatória

Mas, implicitamente revogada e, assim, afastada a regra que vedava a liberdade provisória, permanece, no entanto, na Lei 11.343/06, outra inversão do princípio da excepcionalidade da prisão imposta antes de condenação definitiva. A Lei 11.343/06 reproduz regra do Código de Processo Penal que indevidamente exige que o réu que não for primário e de bons antecedentes se recolha à prisão para que seu recurso contra a sentença condenatória seja admitido.[4]

Assim, além de insistir na indevida extração de efeitos gravosos da reincidência, além de repetir a violação à garantia do estado de inocência, ainda viola a garantia do acesso ao duplo grau de jurisdição.

O processo nem sempre acaba com a sentença dada pelo juiz que primeiro julga a causa, pois contra essa sentença pode ser interposto um recurso para que um tribunal reexamine o caso e haja um novo julgamento. Todo réu tem direito a que um tribunal reexamine uma condenação que tenha sido imposta em um primeiro julgamento. É a garantia do acesso ao duplo grau de jurisdição.

Quando a lei condiciona a possibilidade de apreciação do recurso pelo tribunal (ou seja, a admissibilidade do recurso) ao recolhimento à prisão, está claramente violando a garantia do acesso ao duplo grau de jurisdição, impedindo que o processo chegue no tribunal, impedindo o reexame da sentença condenatória imposto no juízo de primeiro grau (o tribunal atua em um segundo grau, ou em um segundo momento; daí se falar em duplo grau de jurisdição).

Enquanto há possibilidade de recurso, a presunção de inocência, naturalmente, continua valendo. Se há recurso, isso quer dizer que o processo ainda não terminou e seu resultado pode mudar. O tribunal, no segundo julgamento, pode afastar aquela primeira sentença condenatória e acabar absolvendo o réu, o que, aliás, acontece com bastante freqüência.

Prisões em decorrência de uma sentença condenatória contra a qual ainda caiba um recurso (isto é, uma sentença condenatória recorrível), como quaisquer outras prisões provisórias, não são penas e, portanto, também são sempre excepcionais, só podendo ser impostas naquelas mesmas hipóteses de existirem fatos que demonstrem sua necessidade para que o processo chegue normalmente a seu final.

Meios invasivos de busca de prova

A Lei 11.343/06 refere-se expressamente à infiltração e à ação controlada de agentes policiais e reafirma a delação premiada ao se referir também expressamente a “colaboradores”.

Juntando-se à quebra do sigilo de dados pessoais (por exemplo, a quebra do sigilo bancário), à interceptação de comunicações (por exemplo, as escutas telefônicas), às escutas e filmagens ambientais, previstas em outras leis que permanecem aplicáveis a hipóteses de acusações por alegado "tráfico" de drogas qualificadas de ilícitas, esses insidiosos, indevidos e ilegítimos meios de busca de prova objetivam fazer com que, através do próprio indivíduo, se obtenha a verdade sobre suas ações tornadas criminosas. As regras que os prevêem assim violam direta ou indiretamente a garantia do direito a não se auto-incriminar.

É elemento essencial do devido processo legal, o direito do indivíduo a não se auto-incriminar, isto é, a não ser obrigado, de nenhuma forma, a confessar, ou a fazer prova contra si mesmo, ou a revelar qualquer coisa que possa lhe prejudicar. Devendo ser tratado como inocente enquanto não existir uma condenação definitiva, não é o réu que tem de provar que não praticou o crime de que é acusado, muito menos podendo ser constrangido a colaborar com a acusação. O réu deve apenas se defender. Quem acusa é que tem o ônus de provar o que alega. Conseqüentemente, ninguém pode ser constrangido a colaborar com qualquer investigação ou busca de prova que o possa prejudicar. E nenhuma investigação pode ser conduzida de modo a obter provas através do próprio indivíduo que está sendo investigado ou acusado.

O direito a não se auto-incriminar é desrespeitado quando se usam meios insidiosos (isto é, meios traiçoeiros, enganosos) para investigar e conseguir provar uma acusação. Agindo de forma insidiosa, como ocorre quando utiliza a infiltração e a ação controlada de agentes policiais, a quebra do sigilo de dados pessoais, a interceptação de comunicações, as escutas e filmagens ambientais, o Estado indevidamente faz com que o próprio indivíduo que está sendo investigado ou acusado seja enganado e colabore, sem o saber, para fazer prova contra si mesmo.

Na delação premiada, ao prometer uma recompensa (por exemplo, uma pena menor) ao delator que entrega um companheiro – e que, enganosamente atraído por essa recompensa, acaba por entregar também a si mesmo, pois acaba por confessar a prática de um crime –, o Estado ainda valoriza comportamentos tão ou mais negativos do que os comportamentos dos apontados "criminosos" que diz querer enfrentar. Trair alguém, desmerecer a confiança de um companheiro, são comportamentos que contrariam a amizade e a solidariedade, valores essenciais para uma boa coexistência entre as pessoas e, assim, ligados ao objetivo do Estado de direito democrático de assegurar o bem-estar de todos. Elogiando e dando uma recompensa (ou um prêmio) à traição, o Estado transmite lições opostas àqueles valores essenciais.

Diligências policiais durante o processo

A Lei 11.343/06 prevê o prosseguimento de diligências policiais após o início do processo, dispondo que seus resultados podem ser encaminhados até três dias antes da audiência de instrução e julgamento. Assim viola as garantias do contraditório e da ampla defesa, violando, portanto, a própria cláusula do devido processo legal, a que estão vinculadas tais garantias.

Diligências policiais se destinam unicamente a apurar a possível prática de um crime, dando elementos para o Ministério Público que, pretendendo fazer valer o poder do Estado de punir, propõe a ação penal condenatória contra o indivíduo por ele acusado de ser o provável autor do alegado crime, assim dando início ao processo.

Proposta e admitida a ação penal condenatória, nenhuma prova de interesse da Acusação poderá ser produzida fora do processo. Estando em curso o processo, nenhuma prova poderá ser produzida sem a participação da Defesa, nenhuma prova poderá ser produzida sem sua concomitante submissão ao contraditório.

O contraditório significa, basicamente, a participação nos atos do processo dos dois lados em conflito. Essa participação consiste em cada lado fazer suas alegações, mostrar seus argumentos, produzir provas, enfim, utilizar todos os instrumentos previstos em lei a fim de instruir o processo, isto é, dar elementos para que o juiz possa formar seu convencimento e decidir quem tem razão. É a defesa que realiza o contraditório, pois é a defesa que contradiz, que traz os argumentos contrários ao que é alegado, ao que é dito pelo autor da ação (no caso da ação penal condenatória, o Ministério Público ou eventualmente quem se diz vítima do alegado crime).

No processo penal, a defesa deve ser a mais ampla possível. É a mais ampla participação do réu, se opondo e resistindo à acusação, que confronta o que é alegado pelo Ministério Público (ou eventualmente por quem se diz vítima do alegado crime) e que assim realiza o contraditório. Permitindo que apareçam os “dois lados da moeda”, a ampla defesa é indispensável também para que o juiz possa decidir de forma realmente imparcial.

A prova da origem de bens

A cláusula do devido processo legal também é violada quando a Lei 11.343/06 atribui ao réu o ônus de provar a origem lícita de bens que o Ministério Público alega terem sido obtidos através do “tráfico”. O princípio de que quem acusa é que tem o ônus de provar o que alega é básico, inseparável do devido processo legal. E, naturalmente, vale para qualquer processo, seja de natureza penal ou não.

Além dessa indevida inversão do ônus da prova, a Lei 11.343/06, repetindo dispositivo introduzido pela Lei 9.613/98 (a lei que criminaliza a chamada "lavagem de dinheiro"), ainda condiciona a apreciação do pedido de restituição do bem ao comparecimento pessoal do réu, o que poderá até implicar em sua prisão, em hipóteses de existir decreto de prisão preventiva.

A Lei 11.343/06 e a negação de direitos fundamentais na criminalização da posse para uso pessoal

A Lei 11.343/06 mantém a criminalização da posse para uso pessoal das drogas qualificadas de ilícitas. Apenas afasta a previsão de pena privativa de liberdade, estabelecendo penas de

advertência, prestação de serviços à comunidade, comparecimento a programa ou curso educativo e, em caso de descumprimento, admoestação e multa.

Ao contrário do que muitos querem fazer crer, a Lei 11.343/06 não traz assim nenhuma mudança significativa nesse campo do consumo. Os "defensores" da nova lei querem fazer crer que a previsão de penas não privativas de liberdade seria uma descriminalização da posse para uso pessoal, sustentando que somente seriam crimes condutas punidas com reclusão ou detenção (expressões utilizadas no Código Penal como espécies de prisão). Ignoram que a ameaça da pena é que caracteriza a criminalização. E penas, como a própria Constituição Federal explicita, não são apenas as privativas da liberdade, mas também as restritivas da liberdade, a perda de bens, a multa, a prestação social alternativa, as suspensões ou interdições de direitos. Os "defensores" da nova lei querem fazer crer que somente a partir da nova lei é que os consumidores das drogas qualificadas de ilícitas não iriam mais para a prisão. Mas, a anterior Lei 6.368/76 previa penas de detenção de seis meses a dois anos e, dada aquela pena máxima de detenção de dois anos, a indevidamente criminalizada posse para uso pessoal já se enquadrava na definição de infração penal de menor potencial ofensivo, sendo aplicável a Lei 9.099/95 (a lei dos juizados especiais) que prevê a imposição antecipada e "negociada" de penas não privativas da liberdade. É essa mesma Lei 9.099/95 que a nova Lei 11.343/06 pretende deva continuar a ser aplicada para a mesma imposição de penas não privativas da liberdade.

Mantendo a criminalização da posse para uso pessoal, a Lei 11.343/06 repete as violações ao princípio da lesividade e às normas que, assegurando a liberdade individual e o respeito à vida privada, estão ligadas ao próprio princípio da legalidade, que, base do Estado de direito democrático, assegura a liberdade individual como regra geral, situando proibições e restrições no campo da exceção e condicionando-as à garantia do livre exercício de direitos de terceiros.

A simples posse para uso pessoal das drogas qualificadas de ilícitas, ou seu consumo em circunstâncias que não envolvam um perigo concreto, direto e imediato para terceiros, são condutas que não afetam nenhum bem jurídico alheio, dizendo respeito unicamente ao indivíduo, à sua intimidade e às suas opções pessoais. Em uma democracia, o Estado não está autorizado a penetrar no âmbito da vida privada. Em uma democracia, o Estado não está autorizado a intervir sobre condutas de tal natureza, não podendo impor qualquer espécie de pena, nem sanções administrativas, nem tratamento médico obrigatório, nem qualquer outra restrição à liberdade do indivíduo. Em uma democracia, enquanto não afete concreta, direta e imediatamente direitos de terceiros, o indivíduo pode ser e fazer o que bem quiser.

Assim, ao contrário do que muitos querem fazer crer, a nova Lei 11.343/06 não traz nenhum avanço nesse campo do consumo. Uma lei que repete violações a princípios e normas consagrados nas declarações universais de direitos e nas Constituições democráticas, como a Constituição Federal brasileira, jamais poderá ser considerada um avanço. Nenhuma lei que

assim nega direitos fundamentais pode merecer aplausos ou ser tolerada como resultado de uma conformista "política do possível".

Claro assim que tampouco merece qualquer aplauso ou representa qualquer avanço a explicitação vinda na Lei 11.343/06 da equiparação à posse para uso pessoal das condutas de quem, com essa mesma finalidade, prepara, semeia, cultiva ou colhe plantas destinadas à preparação de pequena quantidade da substância proibida. Aqui também se cuida de condutas privadas, que não podem ser objeto de qualquer intervenção do Estado.

O necessário rompimento com o proibicionismo

Essa rápida análise da nova lei especial brasileira em matéria de drogas já sinaliza que as reflexões suscitadas por sua edição não devem se esgotar no exame de suas novas ou repetidas regras. As reflexões devem avançar e colocar em pauta o repúdio à repressão e a afirmação da liberdade, revelando os riscos, os danos e os enganos globalmente produzidos pelo proibicionismo, questionando o discurso que oculta fatos, demoniza substâncias e pessoas, molda opiniões conformistas e imobilizadoras, censura e desinforma, entorpecendo a razão.

As sistemáticas violações a princípios e normas consagrados nas declarações universais de direitos e nas Constituições democráticas, que, presentes na nova lei brasileira, reproduzem as proibicionistas convenções internacionais e as demais legislações internas criminalizadoras da produção, da distribuição e do consumo das drogas qualificadas de ilícitas, já demonstram que os riscos e danos relacionados a tais substâncias não provêm delas mesmas. Os riscos e danos provêm sim do proibicionismo. Em matéria de drogas, o perigo não está em sua circulação, mas sim na proibição, que, expandindo o poder punitivo, superpovoando prisões e negando direitos fundamentais, acaba por aproximar democracias de Estados totalitários.

A própria expressão "guerra às drogas", que dá a tônica do proibicionismo voltado contra as selecionadas substâncias psicoativas e matérias-primas para sua produção qualificadas de drogas ilícitas, já revela a incorporação ao controle social exercido através do sistema penal de estratégias e práticas que identificam o anunciado enfrentamento de condutas criminalizadas à guerra tornada preventiva ou ao combate a dissidentes políticos nos remanescentes Estados totalitários.

Nas atuais tendências expansionistas do poder punitivo, impulsionadas, em grande parte, por essa "guerra às drogas", a figura do "inimigo" ou de quem tenha comportamentos vistos como diferentes, "anormais" ou estranhos à moral dominante, se confunde nos criados perfis do "criminoso", do "terrorista" ou do "dissidente".

Uma propagandeada situação de emergência, representada no que se refere ao sistema penal propriamente dito por um propagandeado aumento incontrolável da chamada "criminalidade de massa", ou por uma suposta transnacionalidade criminosa, ou por uma indefinida e indefinível "criminalidade organizada", vai dando lugar a uma sistemática produção

de autoritárias legislações, que, como a nova lei brasileira 11.343/06, desautorizadamente desprezam o imperativo primado dos princípios e normas garantidores de direitos fundamentais, consagrados nas declarações universais de direitos e nas Constituições democráticas.

Embora mantidas as estruturas formais do Estado de direito, vai se reforçando um Estado policial em seu interior, vão sendo afastadas a universalidade, a superioridade e a efetividade dos direitos fundamentais e de suas garantias, acabando por fazer com que, no campo do controle social exercido através do sistema penal, a diferença entre democracias e Estados totalitários vá se tornando sempre mais tênue.

Mas, além de ocultar os riscos e danos à democracia, o proibicionismo oculta também o fato de que a proteção da saúde pública, que estaria a formalmente fundamentar a criminalização das condutas relacionadas às drogas qualificadas de ilícitas, é afetada por esta mesma criminalização, que impede um controle de qualidade das substâncias entregues ao consumo, impõe obstáculos a seu uso medicinal, dificulta a informação e a assistência, cria a necessidade de aproveitamento de circunstâncias que permitam um consumo que não seja descoberto, incentivando o consumo descuidado ou anti-higiênico propagador de doenças como a aids e a hepatite.

Além de ocultar os riscos e danos à democracia, além de ocultar os riscos e danos à saúde pública, o proibicionismo oculta ainda o fato de que, com a intervenção do sistema penal sobre as condutas de produtores e distribuidores das substâncias e matérias-primas proibidas, o Estado cria e fomenta a violência. Não são as drogas que provocam violência. A violência só acompanha as atividades econômicas de produção e distribuição das drogas qualificadas de ilícitas porque o mercado é ilegal.

Já é hora de romper com o proibicionismo e promover uma mobilização global que conduza a uma ampla reformulação das convenções internacionais e das legislações internas dos Estados nacionais, para legalizar a produção, a distribuição e o consumo de todas as substâncias psicoativas e matérias-primas para sua produção, regulando-se tais atividades com a instituição de formas racionais de controle, verdadeiramente comprometidas com a saúde pública, respeitosas da democracia, respeitosas da dignidade e do bem-estar de todos os indivíduos, livres da danosa intervenção do sistema penal.

Notas

[1] Este texto reproduz, em linhas gerais, palestra proferida na Mesa Redonda: "Alternativas para a Política de Drogas", promovida pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), em 21 de novembro de 2006, na Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (USP).

[2] O proibicionismo, dirigido contra as drogas qualificadas de ilícitas, se expressa internacionalmente nas três convenções da Organização das Nações Unidas sobre a matéria, vigentes e complementares: a Convenção Única sobre entorpecentes de 1961, que revogou as convenções anteriores e foi revista através de um protocolo de 1972; o Convênio sobre substâncias psicotrópicas de 1971; e a Convenção das Nações Unidas contra o tráfico ilícito de entorpecentes e substâncias psicotrópicas de 1988 (Convenção de Viena).

[3] A Constituição Federal introduziu no inciso XLIII de seu artigo 5º regra dispondo que "a lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo e os definidos como crimes hediondos [...]". Como as demais cláusulas expressas de penalização, deslocadamente incluídas entre os direitos e garantias fundamentais, nos incisos XLI ("a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais"), XLII ("a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei") e XLIV ("constitui crime inafiançável e imprescritível a ação de grupos armados, civis ou militares, contra a ordem constitucional e o Estado Democrático"), a regra do inciso XLIII resultou de acordo político, que, já na Constituinte de 1988, começava a erigir, à direita e à esquerda, o rigor penal em remédio para todos os males, como se as restrições impostas pudessem evitar a repetição de golpes e ditaduras militares, como a de que recém saía o Brasil, proscrever a tortura, superar entranhadas e ocultadas discriminações, controlar o mercado das drogas qualificadas de ilícitas, ou reduzir a ocorrência de outras condutas objeto de convencional criminalização.

[4] Ao tempo em que foi pronunciada a palestra ora reproduzida nesse texto, estava em vigor a regra do artigo 594 do Código de Processo Penal, repetida na Lei 11.343/06, indevidamente exigindo que o réu que não fosse primário e de bons antecedentes se recolhesse à prisão para que seu recurso contra a sentença condenatória fosse admitido. A Lei 11.719/08, em vigor a partir de agosto de 2008, no entanto, finalmente revogou aquela regra do Código de Processo Penal, assim também implicitamente revogando o comentado dispositivo da Lei 11.343/06.

Flores Plantas da espécie *Cannabis sativa* cultivadas com lâmpadas.

Fonte: Growroom - seu espaço para crescer (www.growroom.net)

Ato pela descriminalização da maconha acaba em detenções

Parte dos manifestantes, que foi detida e levada ao Deic

Um ato em favor da descriminalização da maconha que se realizaria ontem às 18h, na praça Ramos de Azevedo, foi reprimido por policiais da Divisão de Entorpecentes do Departamento de Investigações Criminais (Deic). E os policiais acabaram detendo, em duas etapas, cerca de cinquenta jovens, a maioria universitários. Na detenção, o repórter fotográfico do "Diário Popular", Inácio Teixeira, foi agredido, além de alguns manifestantes. Entre os jovens, que portavam faixas e um documento em favor da liberação da maconha, assinado por intelectuais e artistas, estava o candidato a deputado federal pelo PT, Henrique Carneiro, 26, um dos promotores da manifestação. Um dos jovens foi autuado em flagrante por porte de maconha.

O ato se realizaria às 18h nas escadarias do Teatro Municipal. Por volta das 17h30, entretanto, quando os jovens aprontavam-se para abrir faixas, ligar o som e distribuir panfletos, os policiais chegaram. E detiveram os manifestantes, que foram encaminhados à sede do Deic.

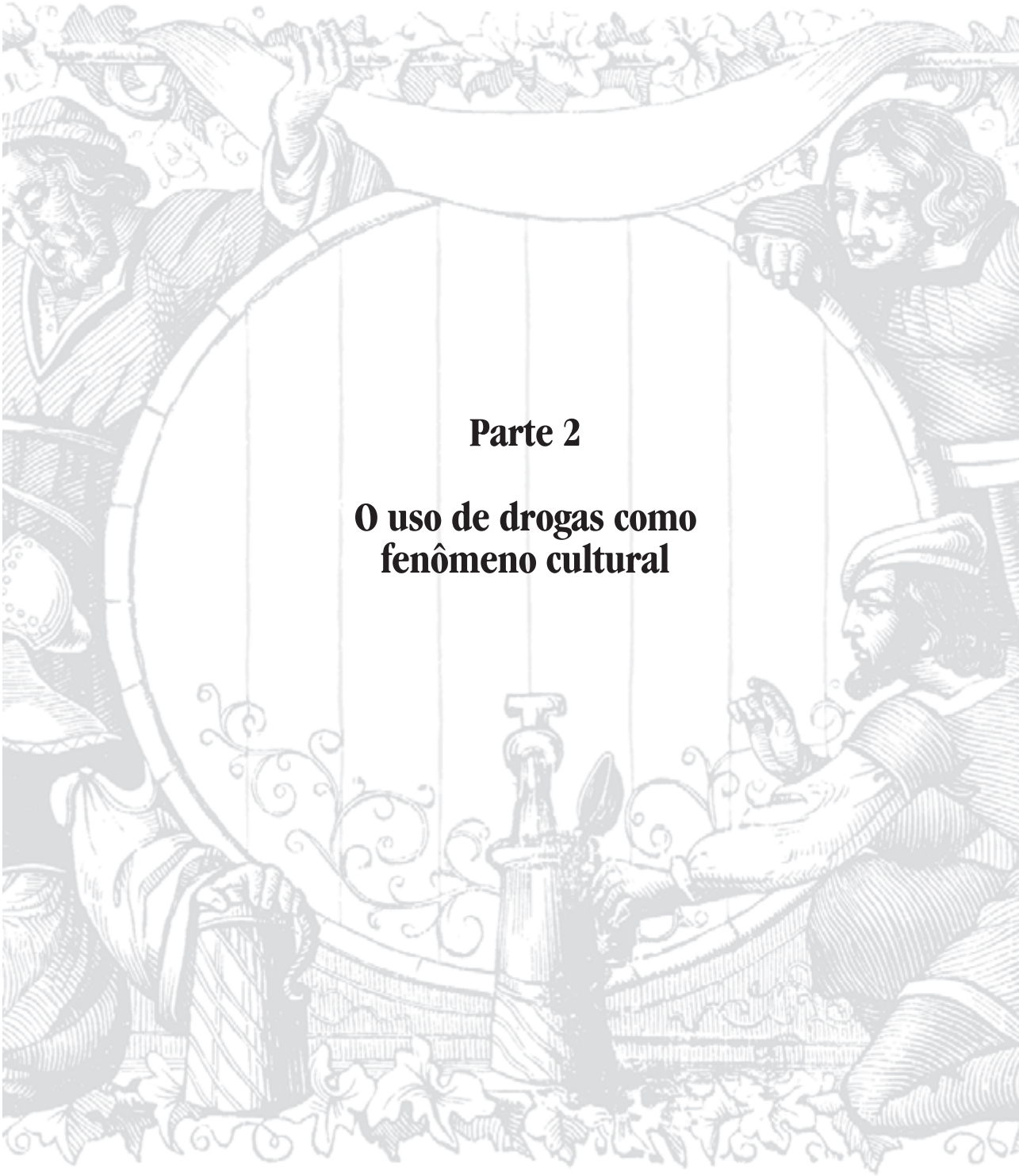
A estudante Cássia Rossetti, 26, afirmou que foi agredida por um dos policiais e exibiu um hematoma na altura das axilas. O delegado Paulo Sérgio Fleury, 30, que comandou a operação, disse que não houve qualquer violência contra os manifestantes. Afirmou que à exceção de Eugênio Vinci de Meraes, 23, escriturário do Estado, que foi autuado em flagrante por porte de droga, os demais seriam liberados.

"O ato pode ser entendido como crime, aí a detenção", declarou Paulo Fleury, citando a Lei de Entorpecentes que prevê a detenção de quem contribua para a difusão de incentivo ao uso da droga. Para ele, mesmo que o ato não tenha se realizado, incorria em apologia do uso da maconha

"É um absurdo, total essa coisa de detenção. Até parece que estávamos cometendo algum crime", afirmou Henrique Carneiro, candidato do PT. Ele disse que o ato fazia parte de uma série de manifestações, que tiveram início em 15 de maio, num debate sobre o assunto na Faculdade de Direito do Largo São Francisco, para levar a proposta da descriminalização da maconha junto à futura Assembléia Constituinte.

Ato pela descriminalização da maconha

Fonte: Folha da Tarde, dia 31 de outubro de 1986.



Parte 2

O uso de drogas como fenômeno cultural

O consumo de psicoativos como campo de pesquisa e de intervenção política

Entrevista concedida por Gilberto Velho a Maurício Fiore

A obra do antropólogo Gilberto Velho é referência no campo da antropologia urbana brasileira. Embora nunca tenha se restringido a um único campo de pesquisa, estabelecendo um percurso intelectual marcado pelo pioneirismo em diversos temas, tratou do fenômeno do consumo de substâncias psicoativas nas classes médias urbanas em sua pesquisa de doutoramento, trabalho que é, sem dúvida, um dos mais importantes de sua carreira. E a importância de *Nobres e Anjos* não se esgota nas perspectivas de um novo campo de pesquisa que abriu: um rico material de campo, sensivelmente coletado, articula-se a uma análise capaz de transitar por referências teóricas diversas, notadamente com o interacionismo simbólico norte-americano, naquele momento ainda pouco conhecido no Brasil. Essas qualidades fazem de *Nobres e Anjos* um marco da pesquisa sobre consumo de psicoativos nas Ciências Sociais.

A pesquisa, que em 2005 completou trinta anos, teve, e continua tendo (só foi publicada em 1998) um impacto importante: o trabalho de Velho sentenciou de forma capital, no âmbito das Ciências Sociais, uma abordagem dos consumidores de substâncias psicoativas ilícitas a partir de uma generalização patologizante. Além disso, deve-se ressaltar a importância política das críticas à concepção proibicionista, mundialmente hegemônica, que, nesse e em outros trabalhos de Gilberto Velho, teve suas principais fundamentações teóricas questionadas.

Nessa entrevista, realizada em seu apartamento, no bairro de Copacabana, cidade do Rio de Janeiro, em outubro de 2005, Gilberto Velho discute a importância do consumo de psicoativos em sua trajetória intelectual, expõe suas principais idéias e aponta para a urgência de uma intervenção política.

****

MAURÍCIO FIORE – Em 2005, a defesa da tese *Nobres e Anjos*[1] completou trinta anos. Aproveitando essa efeméride, você poderia falar um pouco sobre o contexto de produção da tese, em meio à ditadura e num momento no qual a antropologia urbana ainda se consolidava em São Paulo e no Rio de Janeiro. Enfim, em poucas palavras: por que o tema?

GILBERTO VELHO – Na realidade são diversas variáveis. Num plano, o *Nobres e Anjos* (1998) é um desdobramento da minha dissertação de mestrado, *A Utopia Urbana,*[2] uma pesquisa sobre um setor de camadas médias da Zona Sul do Rio de Janeiro, basicamente em cima do caso copacabanense. A pergunta básica da dissertação de mestrado era em torno da decisão de morar em Copacabana. Foi uma maneira que encontrei de entrar no universo sociológico e numa visão de mundo, colocando através dessa pergunta uma série de possibilidades para perceber alguma coisa de uma espécie de um *ethos* e, ao mesmo tempo, fazer uma etnografia do prédio em que eu morei durante um ano e meio, através de observação-participante com moradores de Copacabana. Eu acionei alguns alunos meus de graduação na época, que me ajudaram muito generosamente, aplicando questionários em outros prédios. Então, na realidade, a primeira entrada é o estudo sobre camadas médias, área não só praticamente inexplorada no Brasil até então, mas também em termos internacionais, já que havia muito pouca coisa. Na divisão intelectual do trabalho das Ciências Sociais, as camadas médias não eram bem a área da antropologia e eu, por diversas razões, considerei que não havia nenhum motivo para não ser. Inclusive por causa do regime militar, porque eu achava que uma das coisas que precisavam ser feitas para tentar compreender como é que nós tínhamos chegado ao golpe de 1964, e ao apoio que o golpe teve por parte de setores importantes, sobretudo das camadas médias, era aproximar-se delas com outro olhar. Não simplesmente dizer que camadas médias ficavam entre os trabalhadores, a classe operária e as oligarquias, as elites; era necessário entender mais as camadas médias em sua complexidade, em sua heterogeneidade, em seus variados estilos de vida. Então, *A Utopia Urbana* correspondeu a uma primeira etapa; *Nobres e Anjos,* em seguida, corresponderia a um outro segmento de camadas médias, um outro setor, outro conjunto. Aí sim, as camadas médias que chamaríamos hoje precisamente de altas, na fronteira das elites. As camadas médias, como estão descritas no livro, tanto em termos de *status* como em termos de renda, numa posição bastante superior em relação ao que eu tinha estudado em Copacabana antes.

Então havia, portanto, esse eixo que era o estudo de camadas médias. Mas entre a dissertação de mestrado e a tese de doutoramento, eu fui para os EUA. Fui em 1971 e passei um ano, tanto fazendo cursos na Universidade do Texas, em Austin, que era e ainda é um grande departamento de antropologia, como fazendo pesquisa, sobretudo na Nova Inglaterra, no verão, com portugueses, especialmente açorianos. Entre os cursos que fiz em Austin, um foi particularmente importante: um curso de um professor chamado Ira Buchler, que tinha o título de *Etnografia dos hospitais psiquiátricos e prisões*. Esse curso foi muito importante. Eu já conhecia alguma coisa do Goffman,[3] mas a partir daí eu o li muito mais, além de uma série de outros autores que eu não conhecia, apenas tinha ouvido falar, entre os quais está o Howard Becker,[4] que eu realmente não conhecia. Aqui no Brasil, esse autor não era lido (depois o Juarez Brandão Lopes, na defesa da minha tese, falou que o tinha conhecido). Eu

gostei muito do trabalho dele e já na minha dissertação de mestrado eu tinha lidado claramente com situações de estigma, de acusação e de desvio. Isso foi construindo um segundo eixo: o estudo da transgressão, do desvio, do comportamento desviante. Assim, eu cheguei à temática de *Nobres e Anjos*, que era um estudo de camadas médias e altas, elitizadas, de *status* social, de prestígio e, ao mesmo tempo, uma dimensão de vanguarda não só artística/intelectual, mas no sentido de que eram pessoas ligadas a uma série de interesses não só no Brasil, mas internacionais, que correspondiam aos seus modos de utilização de drogas. Ou seja, usavam maconha, muitos, mas nem todos, usavam o LSD e algumas variantes, depois a cocaína, mas, e isso era o mais interessante para mim no início, tentar entender esse tipo de uso: não é a droga em si, mas são os usos da droga que importam; o que tem significado sociológico, antropológico, é o uso da droga. Através desses grupos que eu estudei nessa fase fui, justamente, tentar perceber como poderiam se estabelecer vínculos entre os usos de drogas e os modos de vidas, visões de mundo, *ethos*. *Nobres e Anjos* correspondeu ao encontro desses dois eixos. De um lado uma preocupação com *status*, estratificação, com classe, com visão de mundo, com uma vertente marxista/weberiana, digamos assim e, de outro lado, uma vertente ligada à questão da transgressão e do desvio, mais simmeliana/interacionista.[5] Hoje em dia isso está muito mais claro para mim, do que propriamente no início.

MAURÍCIO FIORE – A junção desses dois eixos, na época, não era comum. As Ciências Sociais eram muito mais pautadas pelos eixos de classe e *status*. A abordagem do desvio e da transgressão era bem recebida? Qual foi o impacto acadêmico desses seus trabalhos?

GILBERTO VELHO – Havia um plano original que, chegando nos EUA, todos os cursos que eu fizesse, os créditos, seriam utilizados para o doutorado no Museu Nacional, que estaria sendo criado. Acontece que houve uma crise institucional no Museu e esse doutorado não foi criado. Diante disso, por sugestão de Roberto Cardoso de Oliveira, meu amigo, que era o diretor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) inicial, eu cheguei à professora Ruth Cardoso, que foi esplêndida, que se interessou imediatamente pelo tema, com quem tive um diálogo extremamente fácil, feliz e fluente. Eu ia desenvolvendo minha pesquisa e de vez em quando nos encontrávamos, conversávamos... é até engraçado, na época em que ela estava exercendo o papel de primeira-dama,[6] chegou, em mais de uma oportunidade, a fazer declarações a favor da descriminalização, e eu não pude deixar de me lembrar de nossas conversas nos anos 1970 sobre drogas. É claro que havia um sabor um pouco herético nessa investida, mas eu já tinha experiência com heresia no estudo de Copacabana. Eu tinha uma inclinação um pouco herética de usar a Antropologia para estudar Copacabana e depois então para trabalhar com a questão da droga. É claro que a questão da droga tinha uma outra vertente que era o fato de estarmos mais uma vez em um regime militar e havia um problema de ser uma atividade ilegal, quando não criminosa. Então isso exigia cautela, prudência, estratégias nem sempre muito simples. Aí vem uma questão, que é uma questão que acompanha meu

trabalho quase desde o início, que eu expressei num artigo meu chamado *Observando o familiar*.[7]

MAURÍCIO FIORE – Esse, aliás, era um tema que eu queria entrar, a questão do distanciamento e da familiaridade...

GILBERTO VELHO – Essa é uma das questões que sempre me interessou. Tive até um debate saudável com o Roberto Da Matta quando escrevi *Observando o familiar*, principalmente porque o meu ponto é que alguma coisa ser familiar não significa que ela seja conhecida e que, portanto, para você estudar o familiar, você tem que desenvolver uma estratégia própria de objetivação, de estranhamento, de distanciamento, nem que seja num movimento de ir e vir, mas que é fundamental. A Antropologia tinha esses instrumentos, os meios e a bibliografia, não porque estabelecia um compartimento estanque em relação à Sociologia, mas porque havia uma tradição antropológica que permitia, através da etnografia de certas temáticas (cosmologia, representações, família e parentesco, por exemplo), entrar e investigar esse próximo, esse tão-próximo assim. Havia esse sabor levemente herético, mas as coisas correram muito bem em geral. *A Utopia Urbana,* quando publicado, foi muito bem recebido, teve até um relativo sucesso mercadológico, o que na época era surpreendente. E o *Nobres e Anjos*... foi um bela banca, uma banca de alto nível, houve debate, houve discussão...

MAURÍCIO FIORE – Eunice Durham...

GILBERTO VELHO – Eunice, Juarez Brandão, além de Ruth Cardoso, Peter Fry e Mario Bick, que era um professor-visitante norte-americano e tinha um certo conhecimento dessa literatura. E, antes da defesa, eu já tinha sido convidado pelo Howard Becker – isso é um outro lado interessante – para ir aos EUA, porque eu tinha publicado uns dois ou três anos antes aquela coletânea *Desvio e Divergência*, um ano depois de *A Utopia Urbana*. E o *Desvio e Divergência* foi um sucesso editorial maior ainda,[8] porque era uma temática nova, uma coisa de política do cotidiano, tinha Becker, tinha Goffman, tinha Foucault, era realmente uma mudança de perspectiva, era o dia a dia, discutindo homossexualismo, drogas...

MAURÍCIO FIORE – Tanto do ponto de vista temático como do ponto de vista analítico, pois ele sofisticava um olhar ainda muito calcado em classe e Estado.

GILBERTO VELHO – Esse livro continua sendo reeditado e, na época, esse livro causou bastante impacto. Ampliou as relações da Antropologia com a área psi, eu e depois alguns alunos meus, que seguiram caminhos próprios, como o Luís Fernando Duarte, investiram nessa relação com a área dos estudos psíquicos (psicologia, psicanálise e psiquiatria) e o que ocorreu foi que um americano da Fundação Ford gostou muito do livro e por coincidência era amigo pessoal do Howard Becker. Mandou o livro para o Becker, que lia espanhol, fez um esforço, gostou e me convidou para ir para Northwestern, para ser *visiting scholar* naquela universidade. Defendi minha tese em dezembro de 1975 e em janeiro de 1976 eu já estava em Evanston, onde fica a Northwestern.

MAURÍCIO FIORE – Trabalhando com o Becker diretamente?

GILBERTO VELHO – Trabalhando diretamente com o Becker. Desde então, tornamo-nos associados, até hoje, obviamente numa relação de outra ordem, mas mantemos intercâmbio de estudantes, vindas dele aqui, idas minhas para lá e ele divulgou parte de nossa produção. No final dos anos 1970 eu publiquei dois artigos na revista *Social Problems,*[9] muito importante para o a escola interacionista e em outras revistas também. É como se através dessas etapas nós estivéssemos ampliando e criando novas frentes de investigação para o que nós chamamos imprecisamente de Antropologia das Sociedades Complexas. Não é só Antropologia Urbana porque não é apenas a cidade que está em jogo, é uma Antropologia das Sociedades Complexas, uma Antropologia das Sociedades Contemporâneas...

MAURÍCIO FIORE – A cidade não só como lugar mas como espaço público....

GILBERTO VELHO – Exatamente. E a interação, os estudos de redes, aí também uma outra tradição sempre muito importante para mim foram os estudos britânicos de *social networks*[10], com Clyde Mitchell, Elizabeth Bott, Gluckman, Turner, todos foram muito importantes para mim. E também usei muito a produção da "Escola de Chicago",[11] acho que sou uma das pessoas que conhece razoavelmente bem a produção dessa Escola, mas isso não chegou a se constituir numa filiação.

MAURÍCIO FIORE – Na sua obra parece ter um esforço muito grande, ao mesmo tempo em que não se filia automaticamente, no sentido de que não comprar o "pacote". Parece haver um esforço na utilização de diversos autores, por quê?

GILBERTO VELHO – É programático. É um estilo pessoal e eu acho que tem a ver com a minha noção do que seja o trabalho intelectual: ele deve procurar somar, juntar, compatibilizar na medida do possível. Evidentemente, existem algumas coisas que não são compatibilizáveis, algumas até são totalmente incompatíveis. No entanto, certamente eu não trilho o caminho de cultivar incompatibilidades, cultivar antagonismo entre escolas, entre correntes. Eu acho que existe muita complementaridade, muitas coincidências, muitas coisas que estavam sendo ditas pela Escola Sociológica Francesa ao mesmo tempo em que eram ditas por autores alemães, autores americanos. Autores americanos como William James, como o próprio William I. Thomas, os fundadores da Escola de Chicago; enquanto isso, mais ou menos simultaneamente você tem, na Alemanha, Weber e Simmel e, na França, Durkheim e, depois, Mauss...

MAURÍCIO FIORE – A complexidade dos objetos exige que você esteja aberto....

GILBERTO VELHO – E você acaba descobrindo que, se em muitos casos havia invenção independente, por outro lado havia relações que eram pouco conhecidas. Não é pouco conhecido, aliás, é bastante conhecido o fato de que o Durkheim e o Simmel se correspondiam. O Robert Park, um dos autores mais importantes da Escola de Chicago, foi aluno do Simmel. O Simmel foi muito traduzido nos EUA, o Weber viajou para os EUA. Existiam relações. Você não é a primeira pessoa que faz essa observação, há uma tentativa de juntar traduções, estilos, em

nome de objetos diversificados, numa temática que é muito ampla. E essa questão clássica indivíduo e sociedade... agora mesmo eu estava relendo esse último livro do Sahlins[12] e é uma questão que permanece extremamente atual, não está resolvida. "Acabou essa problemática, o indivíduo está dissolvido na sociedade", é mais complicado do que isso. É uma tensão constitutiva do campo.

MAURÍCIO FIORE – Você considera, então, problemática a idéia de filiação teórica? Porque, ao que parece, nós caminhamos para uma especialização das ciências humanas, comprando um pouco os modelos das ciências exatas e biológicas?

GILBERTO VELHO – Eu falei um pouco sobre isso no encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) de 2004: você deve manter uma certa abertura, um reconhecimento de que certos temas são constantes, que se reapresentam de modos distintos, mas que são constitutivos da área; é preciso saber reconhecê-los. Há novidades, é claro. Mas existem certos temas que vão nos acompanhar sempre.

MAURÍCIO FIORE – Me parece haver uma certa estigmatização do pesquisador que se dedica ao tema do consumo de psicoativos nas Ciências Sociais. Mesmo que *Nobres e Anjos* não tenha sido um trabalho específico sobre drogas, na época você sentiu de alguma forma esse estigma, naquela linha do preconceito vinculado ao objeto: homossexualismo é estudado por homossexuais, relações raciais por negros, uso de drogas por "drogados"? Eu percebo um pouco esse estigma, ainda que se apresente na forma de piadas, de comentários...

GILBERTO VELHO – Eu, pessoalmente, não sofri diretamente, mas sei que isso existia em relação a outras pessoas que vieram a estudar. É claro sempre existe alguma reação ou um preconceito com relação a um tema novo. São inúmeros exemplos. Eu me lembro quando meu aluno Hermano Vianna veio me procurar para estudar *funk*, eu não tinha idéia da importância do funk, mas ele me explicou, eu acreditei, foi notável, foi um trabalho magnífico.[13] Não só ele como aluno, mas eu como orientador, as pessoas olhavam com uma certa desconfiança, um tema "desimportante", uma coisa grosseira, alienante, algo nessa linha. Nós estamos sempre sujeitos a isso. Claro que o tema das drogas sempre suscitou alguma ambigüidade, mas avançamos muito com relação a isso. Quer dizer, se você ainda sente esse tipo de coisa, pode ter certeza que muita coisa se fez e avançou-se com relação à abertura. Eu nunca me senti diretamente desqualificado, com piadinhas sobre uso de "drogas".

MAURÍCIO FIORE – E no sentido de não conferir legitimidade ao tema, como se não fosse relevante?

GILBERTO VELHO – Não propriamente assim. Porque foi pela maneira como eu tratei o tema, eu não era um especialista em drogas, pura e simplesmente, isso sempre ficou muito claro. Quer dizer, eu estava estudando drogas como um meio, um instrumento para o estudo de questões mais amplas. Aliás, eu acho que para todos vocês que estão trabalhando com esse tema também, não deve haver uma obsessão com a droga em si. A droga é um assunto por si só

rico, importante, que merece ser estudado, pois se ele é bem estudado, te permite abrir para uma série de outras áreas. Então, estudar drogas é estudar a sociedade. O uso de drogas é um fenômeno universal, em todas as sociedades existe alteração do estado de consciência, toda sociedade lida com isso, pode lidar mais ou menos deliberadamente, pode lidar através de rituais explícitos, claros, ou talvez não necessariamente tão explícitos; mas em qualquer sociedade, através de música, através de festa, através de religião, há situações nítidas de alteração de estado de consciências sistemáticas, com passagens de um estado para o outro. Isso é um fenômeno universal e quando você vai estudar drogas na sociedade moderna e contemporânea, você vai estudar uma dimensão dessa problemática mais geral: como, na sociedade moderna e contemporânea, se utiliza a droga, que grupos utilizam, como utilizam, como vêem o uso da droga, como negociam o uso da droga com outros grupos, como se dá esse grande drama do conflito permanente ligado à questão do uso e consumo de drogas? Só isso, só o fato de haver esse conflito justifica plenamente qualquer nível teórico, sociológico ou antropológico, para investigação.

MAURÍCIO FIORE – O *Nobres e Anjos* é muito interessante porque revela, para além da questão do uso de drogas, dimensões importantes das visões de mundo, do *ethos* da classe média naquele momento.

GILBERTO VELHO – Esse tema não só levanta questões relevantes para as Ciências Sociais num sentido mais restrito, como levanta questões filosóficas e políticas. A problemática da liberdade, questões éticas, as questões dos projetos individuais, a questão do prazer. Por que as pessoas usam drogas? Obviamente que uma das razões das pessoas usarem drogas é porque elas são prazerosas, ou são definidas como sendo prazerosas. Os grupos que utilizam drogas definem, bem na linha do Howard Becker, de algum modo, que elas são boas, que elas são fonte de prazer, satisfação, realização. No grupo que eu estudei, sobretudo os "nobres", naquela época, evidentemente, e podemos conversar sobre as diferenças de lá para cá, havia muito nitidamente uma idéia de auto-aperfeiçoamento, de autodescoberta. Com a maconha também, mas sobretudo com o ácido, a idéia de que a maconha pacificava, a maconha era uma coisa que ajudava a sociabilidade, que relaxava, isso tudo dentro de uma visão muito crítica da repressão, fosse do Estado autoritário fosse das famílias. Você tinha a possibilidade de, não só pela maconha, mas, sobretudo, pelo ácido, através das famosas "viagens", descobrir-se; alguma coisa ligada, ou paralela, ou suplementar, à psicanálise.

MAURÍCIO FIORE - A idéia de autoconhecimento...

GILBERTO VELHO – De autoconhecimento, mas tinha também um sentido cósmico, olhar o mundo de outra maneira, de ver cores diferentes, de ouvir sons, perceber o crescimento das plantas, enfim... um autor importante na época, não nos esqueçamos, sobretudo através do seu primeiro livro, *The Teachings of Don Juan*, era o Carlos Castaneda.[14]

MAURÍCIO FIORE – Era muito lido na época.

GILBERTO VELHO – Era lido, mas sobretudo era falado (risos). Algumas pessoas leram, mas falava-se muito no Castañeda. Nessa época, nesse setor social, havia a idéia de que o uso de drogas era uma coisa importante tanto em relações de sociabilidade, de relação entre pessoas, como em termos de criação. Algumas pessoas eram artistas, vários eram intelectuais, então havia a idéia de que eram modos de facilitar ou estimular a criatividade.

MAURÍCIO FIORE – Eu não gosto de dizer que hoje a questão é mais complexa, afinal ela era e sempre foi, mas houve uma difusão do consumo, com o aparecimento de outros psicoativos. As variáveis principais, quer dizer, aquelas com as quais você trabalhou, as cisões geracionais, de escolaridade, de grupos que procuravam se legitimar, como os nobres em relação aos anjos, que já preferiam algo mais hedonista, ligado ao corpo, lúdico. Quais variáveis estariam operando hoje, quais as dimensões que permaneciram relevantes, ou o tema é complexo demais para admitir generalizações?

GILBERTO VELHO – Algumas drogas continuam sendo as mesmas, introduziram-se várias coisas novas e sintéticas, que estão sendo usadas por parte dos setores da juventude, por alguns setores, porque não são todos. E existe uma variedade muito grande, tanto em termos de substâncias como em termos de tipos de uso. Se você vai comparar as *Raves* de classe média e de elite com o uso da maconha e da cocaína nas favelas e periferia, claro que os usos são muito diferenciados. O que houve realmente de fundamental, e que alterou o significado de tudo isso, foi a criminalidade apossar-se e utilizar-se das drogas, através do tráfico, como fonte fundamental para o seu crescimento. Esse é o grande fator diferenciador. É claro que naquela época havia transgressão... mas a quantidade envolvida, os tipos de transação eram de outra natureza. As pessoas compravam através de intermediários que iam ao morro, ou às vezes as próprias pessoas iam ao morro. Ou às vezes não tinha nem o morro envolvido...

MAURÍCIO FIORE – O par drogas/violência, me parece, não era um padrão.

GILBERTO VELHO – E o que aconteceu foi que droga associou-se à arma, essa que é a grande questão. O tráfico de armas está associado ao tráfico de drogas. O uso quase que pastoril da maconha, esse sentido que, embora não fosse ingênuo, porque na época isso era objeto de repressão, era proibido, era ilegal, mas era um tipo de protesto que se fazia num plano muito pacífico. Tinha a questão da contra-cultura, que é fundamental, o famoso "paz e amor", a cultura hippie, tudo isso. Entretanto, de uns vinte e cinco, trinta anos para cá, com a proibição das drogas, e com as drogas se tornando mais conhecidas, se disseminando com a globalização, nós assistimos a montagem de uma gigantesca máquina criminosa que não é só de traficantes de drogas, é uma máquina criminosa que se não for lidar com droga vai lidar com outra coisa, se não é droga é arma, é arma junto com droga.

MAURÍCIO FIORE – Na verdade, as drogas potencializaram os lucros de uma forma incrível.

GILBERTO VELHO – Sem dúvida nenhuma. Mas, enfim, são redes criminosas que existem, que se multiplicaram e que fizeram da droga uma de suas principais fontes, de seus

motores. O que as pessoas confundem, às vezes porque querem confundir, que não é a droga em si que produz a violência e a criminalidade; existe uma máquina, um sistema criminoso, dividido e fragmentado – não sabemos como e quanto, o grau de coordenação do tráfico de drogas, pouca gente realmente sabe – e também porque esse tráfico de drogas e armas só é possível com algum tipo de cumplicidade do aparelho de Estado, ou seja, basicamente setores importantes da polícia. Quer dizer, grande parte da polícia é corrupta.

Eu acho que nesse artigo, *O estudo do comportamento desviante: a contribuição da Antropologia Social,*[15] eu já trazia algumas das novas reflexões que pude desenvolver a partir de minhas leituras nos EUA, das próprias pesquisas que fiz. A pesquisa que fiz com os açorianos na Nova Inglaterra foi muito interessante, eu lidei com jovens açorianos em situação de transgressão...

MAURÍCIO FIORE – Eles eram criminosos?

GILBERTO VELHO – Não, eles eram usuários de drogas. Todas as leituras que tinha feito nesse período fizeram com que esse artigo, que abre *Desvio e Divergência*, já traga algumas das principais questões que vão aparecer e ser desenvolvidas. De fato, quando se pensa no *Nobres e Anjos*, é interessante também pensar no *A Utopia Urbana* e depois no *Desvio e Divergência*, nesse artigo especificamente. Tem outro artigo que publiquei na época, que também aparece no *Desvio e Divergência* que já tinha publicado antes na *Revista América* Latina, é o *Estigma e comportamento desviante em Copacabana*, que também já foi publicado nos EUA. E aí toda essa problemática da acusação e do desvio, porque também junto à literatura interacionista a uma literatura que se preocupou com a acusação, basicamente da Antropologia Social britânica, desde Evans-Pritchard[16] até Mary Douglas.[17] Essa bibliografia é fundamental até hoje, ela é extremamente válida e importante, porque se tratam de acusações, naquele caso basicamente a respeito de feitiçaria. Mas voltando ao contemporâneo, a grande mudança é essa, é uma máquina. Máquina dá a impressão de uma coisa muito organizada, eu não sei se é uma máquina, mas é um mundo da criminalidade, são as redes criminosas.

MAURÍCIO FIORE – Há um outro importante artigo seu a respeito de duas categorias de acusação importantes na sociedade brasileira, "drogado" e "subversivo",[18] que eu gosto muito porque, embora isso já tenha sido colocado em *Nobres e Anjos*, é explorada a percepção social do uso de drogas. A categoria de acusação "drogado", naquele momento, era basicamente patologizante, ligada à idéia de doença. Hoje em dia, com uma máquina criminosa montada, a categoria "drogado" fica indissociável de violência?

GILBERTO VELHO – A acusação que se faz é que o usuário é cúmplice da violência, e isso é acionado por diversos atores: "Ipanema brilha à noite", que foi dito por aquele chefe de polícia...

MAURÍCIO FIORE – Hélio Luz...

GILBERTO VELHO – O tempo todo se diz é isso: "o problema é o consumo, se as classes médias, as elites não consumissem..." Não é bem assim, a coisa é mais complicada. Eu gostaria de dizer o seguinte: como tomada de posição, eu sou, por mais que eu saiba que seja uma coisa complicada, difícil, politicamente cheia de tensões e de conflitos, eu sou a favor da legalização do uso de drogas. Evidentemente, para isso ser eficaz, tem que ser uma campanha em nível mundial, a gente não vai conseguir legalizar nunca o uso de drogas no Brasil isoladamente. Agora, legalização não significa liberação. Legalização não deixa de ser uma forma de controle social, trazer para a lei. Por isso você está sublinhando um respeito à liberdade individual: se a pessoa quiser plantar a sua maconha tranqüilamente tem o direito, se a pessoa tiver um cigarro de maconha na rua não poder ser presa, maltratada ou chantageada por conta disso. E, por outro lado, é um golpe na criminalidade, porque ela existe em função de ser proibido. É de um mercado negro que estamos falando. É utópico, é, mas nós temos que apresentar algum tipo de perspectiva, porque a proibição, a ilegalidade das drogas, de todas, do jeito que é, a visão policial do fenômeno, é absurda de qualquer ponto de vista. Primeiro é absurdo porque fere princípios básicos dos direitos, até dos direitos de cidadania. Segundo, porque alimenta a criminalidade.

MAURÍCIO FIORE – Seriam essas as duas esferas principais: a liberdade individual e não alimentar a criminalidade?

GILBERTO VELHO – Sim. Se algum dia, imaginemos – por mais utópico que pareça – que as drogas fossem legalizadas (e, repito, não liberadas), com algum tipo de controle, porque obviamente as drogas são diferentes....

MAURÍCIO FIORE – Como há com o álcool...

GILBERTO VELHO – Exatamente. Há vários tipos de drogas, há muitas experiências feitas no mundo todo para você poder imaginar isso. O que os criminosos vão fazer? Vão inventar outras fontes, quer dizer, o problema é que isso esvaziaria, tiraria um objeto importante para a ação criminosa, mas a questão é a das redes criminosas. Redes criminosas misturadas com setores do aparelho de Estado e com setores sociais que aparentemente estão na legalidade. A atuação da criminalidade atravessa todas as fronteiras das sociedades. As pessoas têm negócios oficiais, públicos, aparentemente limpos, que fazem lavagem de dinheiro o tempo todo. A lavagem de dinheiro é um dos instrumentos básicos do nosso sistema.

MAURÍCIO FIORE – Especula-se até que a retirada desse dinheiro do mercado poderia ocasionar um colapso financeiro.

GILBERTO VELHO – Exatamente. A lavagem de dinheiro constitui o sistema, não é uma coisa marginal, secundária. Então a grande questão é você enfrentar a criminalidade nessa esfera, que envolve a luta contra a corrupção, que não é só a corrupção da polícia, temos que ser justos – nem toda a polícia é corrupta – e não é só a polícia. São várias instâncias, inclusive o poder judiciário, vários setores da burocracia, dos bancos oficiais, da Receita, são várias

áreas. O que a gente vive hoje em dia é que a corrupção constitui o sistema. A droga, em si, é um combustível importante na medida em que se transformou numa coisa altamente valorizada e disseminada. Porque, por exemplo, na época do *Nobres e Anjos* (primeira metade da década de 1970), a cocaína era um artigo de luxo, servido em bandejas de prata. Hoje em dia, a cocaína, seja lá que tipo for, misturada com talco, seja lá o que for, é um consumo de massa, utilizada pelas camadas populares. Agora, essa coisa do tipo *Rave*, as novas químicas, outros psicoativos poderosos que existem por aí, festas de embalo, o que é interessante para mim é perguntar: a que tipo de *ethos* estão associados? Uma questão chave para nós antropólogos, e sociólogos também, evidentemente, é a discussão sobre individualismo: que projetos estão em jogo? Que tipo de projeto associa-se a esse estilo de vida, é um hedonismo, é um narcisismo, ou não, ou está perfeitamente associado a um individualismo produtivista, pessoas que trabalham, ganham dinheiro, estudam, fazem tese e também usam determinadas drogas em determinados horários?

MAURÍCIO FIORE – Isso é extremamente complexo, as pessoas continuam fumando maconha e também utilizam outras drogas, esse repertório parece muito amplo...

GILBERTO VELHO – O Becker, na primeira vez que veio ao Brasil, circulou comigo pelo Rio de Janeiro e achou fascinante. Ele inventou uma nova categoria *polydrug abusers*, pessoas que usavam diversas drogas: fumavam maconha, cheiravam cocaína, tomavam ácido; isso no final dos anos 1970.

MAURÍCIO FIORE – E que hoje é mais comum ainda?

GILBERTO VELHO – Mas não foi inventado agora, talvez fossem grupos mais restritos. Agora, se a droga faz mal? Tudo faz mal a partir de uma determinada quantidade e fora das regras do grupo. Isso é uma lição básica: as drogas são consumidas dentro das regras de uma espécie de cultura, a cultura da droga.

MAURÍCIO FIORE – Sobre essa questão das sanções sociais, diversos pesquisadores têm frisado que os controles sociais seriam mais eficazes que os formais e/ou legais.

GILBERTO VELHO – Não tenho a menor dúvida. Remeto mais uma vez ao artigo do Becker, "Becoming a marijuana user".[19] As pessoas aprendem a usar drogas e têm determinadas regras, quer dizer, em todos os grupos que investiguei ou conheci havia uma etiqueta, havia um determinado limite que não poderia ser ultrapassado; as pessoas não poderiam se tornar inconvenientes. E havia maneiras de lidar quando a pessoa perdia, ou parecia que ia perder, certo tipo de controle, ou seja, não é o uso desabusado simplesmente. O que pode acontecer é que algum indivíduo possa fazer um uso descontrolado, mas isso pode acontecer com qualquer coisa, não é verdade? É claro que você tem que pensar na questão do álcool: vai proibir o álcool?

MAURÍCIO FIORE – Já foi tentado[20]...

GILBERTO VELHO – Pois é, foi um período em que o crime cresceu brutalmente e quando acabou a proibição, diminuiu. Eu não sou um fantasista, eu sei como seria complicado legalizar drogas no Brasil, mas você não pode, por causa disto, deixar, pelo menos em termos cognitivos, de dizer. Qual é o dano social advindo do uso de maconha por parte de jovens em uma festa no sábado à noite? Qual o mal? Mas aí vem a teoria da escalada, que é a coisa que tem que ser combatida. Pode haver escalada em um caso ou outro, mas não é uma escalada, é um experiência, uma história de vida, não é um modelo geral. Têm pessoas que usam maconha e nunca usaram cocaína. E outra coisa importante, embora muita gente use maconha, muita gente use cocaína, tem muita gente que não usa maconha nem cocaína. Estou falando da juventude, eu continuo fazendo pesquisa sobre juventude. Têm muitos jovens que não usam cocaína, mesmo, e conheci vários que nunca fumaram um cigarro de maconha, juventude universitária, o que poderia parecer quase espantoso. Mas existem essas pessoas e existem os que fumam uma vez ou duas, numa festa, e continuam cumprindo suas tarefas e seus papéis sociais. Isso não é uma novidade. Há uns trinta anos, uma pesquisa da Harvard Medical School, ao invés de buscar aqueles usuários que apareciam nas instituições psiquiátricas, em crise, passando mal em hospitais, foi buscar, através de contatos, protegendo em segredo a identidade, usuários anônimos. Eram pessoas casadas, que tinham suas casas, que tinham filhos em alguns casos, trabalho, eram pessoas produtivas, artistas ou intelectuais dos mais variados tipos. Então essa pesquisa era voltada para isso, embora tenha uma pontinha do iceberg que são as pessoas que vão parar nas instituições...

MAURÍCIO FIORE – E que podem parar lá por outros motivos?

GILBERTO VELHO – Exatamente. Pessoas do mais variados tipos e que imediatamente são classificados como usuários de drogas.

MAURÍCIO FIORE – Muito se fala na legalização da maconha. Mas como podemos pensar o caso de drogas como o crack, ou até como o *ecstasy* (MDMA), que, aliás, em São Paulo vem sendo demonizado e perseguido maciçamente pela polícia? Como fica essa questão das drogas fortes e drogas leves, na medida em que você falou na legalização das drogas?

GILBERTO VELHO – Acho que em princípio é legalização das drogas, o que obviamente implica em distinção das diferentes drogas, e como pode se lidar com cada droga. Nenhuma mais ilegal. Obviamente vai implicar em diferenciar a maconha da cocaína, a cocaína do *ecstasy*, do *ecstasy do crack*. Isso terá que ser feito através de um diálogo realmente sério, partindo do diálogo com os usuários, não é só com cientistas trancados em seus laboratórios. Um trabalho científico, mas de diálogo com os usuários. Tornar acessível uma quantidade de cada droga a um usuário sem que isso implique numa ilegalidade. Agora, se o *crack* especificamente pode ser legalizado, não sei, tenho minhas dúvidas, possivelmente não. Tem uma ou outra droga que talvez não possa ser legalizada, mas como princípio básico deve se legalizar para garantir, inclusive, a qualidade do que está sendo vendido, porque muitas vezes o que está sendo vendido

não é cocaína, por exemplo. Agora, existe uma questão antropológica mais ampla, mais funda, que percorre todo esse tema e que já conversamos, que é a alteração do estado de consciência. Se toda a sociedade tem, por um lado, situações e contextos de alteração do estado de consciência, existe sempre, por outro lado, o temor da alteração do estado de consciência. Então, o uso de drogas, principalmente no mundo contemporâneo, ameaça na medida em que pode ser um sinal de perda de controle. No meu artigo sobre acusações eu falo especificamente disso.

MAURÍCIO FIORE – É isso que mais se teme?

GILBERTO VELHO – Eu acho que existe muita ambigüidade. Por um lado uma pessoa, o próprio usuário, pode querer se aventurar e ter uma experiência mais ousada de descobrir coisas, mas por outro lado ele tem medo de perder o controle, acho que as famílias podem ter medo que eles percam o controle e o poder público vai ter medo que ele perca o controle. Vai ter toda uma discussão sobre o poder, Foucault...

MAURÍCIO FIORE – Eu gosto muito da perspectiva do Foucault, mas estava lembrando agora de Becker e dos "empresários morais". Claro que no Brasil pode-se falar em "empresários morais",[21] mas o temor não está localizado apenas em pessoas que têm interesses, ele parece perpassar a sociedade como um todo.

GILBERTO VELHO – Perda de controle, desorganização de projetos, quebra da rotina. Basicamente um embaralhamento dos sistemas de classificação. Esses açorianos que eu estudei, era até curioso, porque eu me lembro de um caso que cito num artigo que está no Projeto e Metamorfose[22]: uma jovem açoriana que tomou ácido com os amigos, mas tomou um pouco mais do que devia, houve alguma falha. Enfim, nada que tivesse causado efeitos terríveis, só que ela ficou muito tempo sob o efeito, então ela voltou, voltou para a casa dos pais. Os pais, os avós portugueses, açorianos todos vestidos de preto, e a menina, que se chamava Catarina, foi, de certa forma, protegida pelo irmão que sabia que ela tinha tomado (ele não tinha tomado aquele dia). Os pais e avós diziam: "A menina Catarina está estranha, está um pouco esquisita a Catarina", mas ao mesmo tempo ela estava lá, de algum modo interagindo, depois foi para a escola. Obviamente, existem possibilidades de erro de cálculo, de abusos, mas os usuários, em princípio, são os que têm mais noção disso. É claro que isso é diferente, nesse quadro meio iluminista de usuários que eu estou descrevendo, de um uso que é feito por pessoas no morro, que estão armadas e que ficam cheirando pó para ficarem aguerridas. Querem ficar ligadas... é diferente, estão com uma arma na mão. Quer dizer, uma mesma droga pode ser usada num contexto pacífico, numa sociabilidade mais ou menos harmoniosa, e pode ser usada num contexto de conflito, de briga, até de morte e assassinato. "Fulanos assassinaram, mataram e estavam drogados". Sim, é perfeitamente possível que isso aconteça e é usado dentro desse contexto de agressividade. É um problema muito complicado, não dá para simplificar e dizer "vamos legalizar e tudo estará resolvido", não é isso. Não sou ingênuo. A discussão sobre legalização é um tema fundamental e não pode ser jogado para debaixo do tapete. Diz-se sempre

que isso nunca vai acontecer. Eu acho que, no mínimo, é importante como debate, para discutir coisas muito importantes, muito amplas, que vão além da questão das drogas. Tem a ver com princípios, liberdade individual, do que é cidadania. Eu conheço gerações de usuários regulares de drogas leves, como se costuma chamar, que os pais usavam, os filhos usam e, eventualmente, pais e filhos podem até fazer isso juntos. Não estou dizendo que isso é bom ou ruim, não estou elogiando isso. Estou dizendo que existe. É preciso ver o uso que se faz das chamadas drogas, dos psicoativos, maconha, cocaína, os diferentes usos, e qualificá-los, procurando entendê-los dentro de diferentes contextos e situações. Certamente, a proibição e a desqualificação só pioram tudo. Se não fizermos um esforço de colocar um pouco de luz e dar nomes com mais clareza, com mais precisão, a esses fenômenos, nós não vamos estar progredindo, vamos estar dando voltas o tempo todo.

MAURÍCIO FIORE – Eu teria ainda uma questão que envolve o Núcleo de Estudos Interdisciplinar sobre Psicoativos (NEIP) desde sua fundação que é o papel do intelectual com relação ao seu tema de estudo. Porque o que nos uniu foi uma percepção antiproibicionista. No entanto, eu enxergo o antiproibicionismo como um início, outros enxergam como um fim. Debatemos muito sobre o que devemos fazer: ocupar ou não a cena pública e de que forma? Qual seria, para você, o papel do intelectual nesse caso?

GILBERTO VELHO – Eu acho que são várias frentes. Se você realmente acha isso, estão realmente de acordo com isso, deve-se dizer, não só dizer retoricamente, mas demonstrar de algum modo essa idéia de que a droga em si não é o mal. Os males estão ligados aos usos das drogas, aos diferentes tipos de usos, os possíveis males estão ligados a certos usos das drogas. A droga em si está ligada a um problema mais amplo que é a alteração do estado de consciência, que pode se dar de diversas maneiras, sem ser necessariamente acionado pelo que se chama de droga. Existe uma questão mais geral, que tem a ver com liberdade individual de lidar com o corpo, com o organismo, com o psiquismo, enfim, com a subjetividade. Isso é uma coisa fundamental em termos de direitos humanos, fazer psicanálise, fazer terapia, ter determinadas experiências. Agora, acho que isso é um projeto de longo prazo, existe uma série de outras coisas que podem ser feitas paralelamente em termos de investigação e pesquisa sobre isso tudo, essa variedade de uso, as combinações, as visões de mundo. Estudar os "empresários morais", estudar os que não fumam, que não cheiram, os que acusam, os que são indiferentes. Qual a visão que se tem na sociedade hoje do uso de drogas? Eu acho que isso é muito importante. Até que ponto é o que está nos jornais? Quais são os grupos sociais que realmente rejeitam o uso de drogas de uma maneira radical? Quais são os mais tolerantes, os que aceitam? Além, obviamente, dos que usam.

MAURÍCIO FIORE – Eu tenho imaginado, com minha pequena experiência na abordagem midiática e médica do tema, a questão das drogas nas sociedades contemporâneas próxima do

que Foucault viu como um dispositivo com relação à sexualidade. Você acha essa comparação pertinente, a idéia de que repressão e incitação caminham juntas?

GILBERTO VELHO – O problema é pensar o que é o sujeito. É um poder amplo e difuso, ou temos sujeitos? Mas eu acho que, não tenho a menor dúvida, tem a ver com forças sociais que não podem ser simplesmente identificadas, nominadas, embora isso também exista, existem tendências e forças. Existe uma ambigüidade, uma grande ambigüidade com relação às drogas. Uma coisa que atrai, que fascina ao mesmo tempo assusta, que provoca repulsa e que repele. É interessante, por exemplo, você ter uma noção de como os policiais usam drogas, porque usam. A droga é o reino da ambigüidade, porque atrai, afasta e assusta. Ameaça organizar os esquemas, mas ao mesmo tempo pode ser estimulante, pode ampliar sociabilidades, horizontes, etc. Desde as idéias sobre vantagens artísticas e intelectuais, até sexuais, isso sempre aparece. Existe o contrário, que embota, que emburrece, que vai destruir neurônios, que broxa, que vai deixar impotente, você sempre tem os dois. E você encontra muitas vezes a mesma pessoa dividida entre essas duas perspectivas, uma hora se acha potente, criativo, outra hora se acha emburrecido, perdendo a memória, aí internaliza a acusação. Porque a questão das acusações, que é tão importante, está aí, pode ser diretamente de um acusador para um acusado e o próprio cidadão que não é acusado diretamente, ele pode internamente viver isso e internalizar a acusação.

MAURÍCIO FIORE – Isso me lembra Michel Foucault, mas também Goffman. Essa idéia de que o poder está dentro do próprio "drogado".

GILBERTO VELHO – E tem a ver com o contexto e com as situações, tem a ver com quem você interage. Se você namora uma menina que tem horror à droga e você fuma maconha vai ser completamente diferente de fumar maconha com a sua namorada, é outra coisa. O que será mais importante, você gosta dela, ela é importante; então, apesar dela não querer que você fume maconha, você quer ficar com ela? Então são negociações da realidade. Os usos das drogas estão ligados a um processo de negociação da realidade. Com quem, aonde, em que situações, que momentos... e nós falamos em álcool e não falamos em tabaco...

MAURÍCIO FIORE – Que, seguindo estimativas da Organização Mundial da Saúde, matou mais que todas as guerras do século XX.

GILBERTO VELHO – Pois é, o tabaco, e aí? É o terreno da irracionalidade mesmo. Agora, legalização não é liberação. Tem que ficar muito claro isso. Tem muita gente que acha que vai ser uma grande festa, não é isso. Legalização vai implicar um tipo de burocratização, é um tipo de controle, mas o mais importante desse momento seria afastar qualquer possibilidade de estar relacionado à criminalidade. É claro que sempre vai ter algum mercado negro, contrabando de algum tipo, mas eu acho que isso seria realmente importante e positivo.

Notas

[1] Tese de doutoramento de Gilberto Velho, *Nobres e Anjos*: um estudo sobre tóxicos e hierarquia, defendida em 1975, foi publicada em 1998, com o mesmo título, pela Fundação Getúlio Vargas.

[2] *A utopia urbana* foi publicado pela primeira vez em 1973. Foi reeditado diversas vezes, a mais recente delas pela Jorge Zahar Editora, em 2002.

[3] Erving Goffman (1922-1982) foi um dos mais importantes cientistas sociais norte-americanos e fez parte de uma escola sociológica que ficou conhecida com Interacionismo Simbólico. Entre suas principais obras, destacam-se *A representação do eu na vida cotidiana* (publicado pela Vozes em 2003) e *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada,* publicada pela LTC em 1988).

[4] Outro grande representante do Interacionismo Simbólico, o sociólogo Howard Becker (1928-) foi o autor de um pioneiro e importante estudo sobre consumidores de maconha, publicado em *Outsiders: studies in the sociology of deviance,* publicada pela Free Press em 1973 e parcialmente publicado no Brasil, pela Jorge Zahar Editora em 1977, no livro *Uma teoria da ação coletiva*, coletânea organizada por Gilberto Velho e Howard S. Becker.

[5] O interacionismo simbólico é o nome pelo qual ficaram mais conhecidos os trabalhos de um conjunto de sociólogos norte-americanos que se concentraram na compreensão dos aspectos simbólicos e subjetivos da ação social. Suas influências teóricas vão da psicologia social de George Mead (1863-1931) à fenomenologia de Alfred Schutz (1899-1959), passando, decisivamente, pela obra do sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918).

[6] A antropóloga Ruth Cardoso é esposa do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, que foi presidente do Brasil entre os anos de 1995 e 2002.

[7] Esse artigo foi publicado pela primeira vez no livro *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*, organizado por Edson Nunes, em 1978 e pulblicado pela Jorge Zahar Editora. Ele consta também da coletânea de artigos de Gilberto Velho denominada *Individualismo e Cultura*, publicada também pela Zahar em 1981 e reeditada várias vezes, sendo a 7ª em 2004.

[8] *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*, foi lançado em 1974 pela Zahar. Sua oitava e mais recente reedição foi em 2003, pela mesma editora.

[9] Revista da área de Ciências Sociais publicada pela Universidade da Califórnia desde 1953.

[10] Esse grupo de autores, reunidos principalmente em torno de Max Gluckman (1991-1975), ficou conhecido como "Escola de Manchester". Desenvolveram um tipo de pesquisa em antropologia urbana na África Central e Setentrional com base no estudo de redes sociais. Para mais detalhes, ver, entre outros, *Antropologia das sociedades Contemporâneas*, de Bela Feldman Bianco, publicado pela Editora Global, em 1987 e o prefácio de Peter Fry ao seu mais recente livro, *A persistência da raça,* publicado pela Civilização Brasileira em 2005).

[11] "Escola de Chicago" ficou conhecida genericamente como um grupo de pesquisadores do Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago, na primeira metade do século XX. Influenciada pela psicologia social, pela fenomenologia e pela sociologia alemã, realizaram pesquisas em meio urbano, notadamente com grupos étnicos ou "desviantes". A Escola de Chicago impactou decisivamente as Ciências Sociais contemporâneas. Para mais detalhes, ver, além das obras do próprio entrevistado, *Estrutura urbana e ecologia humana: a escola sociológica de Chicago (1915-1940)*, de Mario A. Eufrásio, Editora 34, 2004.

[12] *História e Cultura: apologia a Tucidides* (publicado pela Jorge Zahar Editora em 2006) é o livro mais recente de um dos mais importantes antropólogos contemporâneos, o norte-americano Marshall Sahlins.

[13] *O mundo funk carioca*, de Hermano Vianna (publicado pela Jorge Zahar Editora em 1997 - editado pela primeira vez em 1988).

[14] Com o título de *A erva do diabo*, foi publicado no Brasil pela primeira vez em 1968, pela Record. Já foi reeditado mais de 30 vezes (a última edição, em 2006, é da Editora Nova Era).

[15] Incluído na coletânea *Desvio e Divergência*, já citada.

[16] *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Jorge Zahar, 2005 (originalmente publicada em 1937).

[17] *Witchcraft, Confessions and Accusantions*, Routledge, 2004 (originalmente publicada em 1970, ainda sem tradução no Brasil).

[18] *Duas categorias de acusação na sociedade brasileira*, escrito em 1975, está incluído na coletânea *Individualismo e Cultura*, já citada.

[19] Incluído no livro *Outsiders*, já citado.

[20] O entrevistador se refere ao período da Lei Seca norte-americana que proibiu a produção, comércio e consumo de álcool em 1920 e permaneceu em vigor até o início da década de 1930.

[21] "Empresários morais" foi a expressão utilizada por Howard Becker para denominar um conjunto de setores da sociedade norte-americana que ocupava o especo público e pressionava o Estado por controles mais rígidos sobre consumo e venda de drogas.

[22] *Trajetória individual e campo de possibilidades* está incluído na coletânea de artigos do entrevistado, denominada *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*, publicado pela Jorge Zahar Editora em 2003.

Prazer e Risco: uma discussão a respeito dos saberes médicos sobre uso de "drogas"

Maurício Fiore

Há algumas semanas, numa fila de clientes impacientes, a qual eu pertencia, reclamava-se da demora no caixa de um supermercado. O motivo do atraso, logo descobri, era uma senhora que havia pedido dois pacotes de cigarros, o que obrigou um dos funcionários a ir a outro balcão. Quando comentei com meu colega de fila logo à frente sobre o problema, este respondeu com irritação: "Pacotes de cigarros deveriam vir com uma garantia: 'morra de câncer em dois anos!'" Respondi com um tímido chacoalhar de cabeça para não alongar a conversa que mal começava (e começava mal). A seguir, fiz um inventário do cesto de compras do cliente radicalmente anti-tabagista que exibia uma barriga protuberante: três pacotes de salgadinhos, presunto, queijo, dois refrigerantes, um chocolate. Enquanto me vingava silenciosamente pensando na sua contraditória intolerância aos fumantes, ele me interrompeu: "Você pode guardar o meu lugar na fila para que eu pegue mais um pacote de salgadinho?"

A descrição desse episódio prosaico não tem o objetivo de denunciar a contradição entre os hábitos alimentares do meu interlocutor e a sua aversão pelo tabaco, ainda que isso tenha ocorrido indiretamente. Pelo contrário, meu olhar de censura para o cesto é um indicativo de um confronto entre duas leituras antagônicas, mas possíveis, da enxurrada diária de prescrições médico-científicas veiculadas pelos meios de comunicação para que se alcance uma vida mais "saudável". De um lado, alguém que percebe no hábito de fumar tabaco o caminho certo para uma morte precoce. Eu, por outro, reflito silenciosamente e relaciono o sobrepeso do meu interlocutor à enorme quantidade de gordura e colesterol de seu cesto de compras (provavelmente associada a uma vida sedentária – concluí de maneira ainda mais cruel e arbitrária). Duas interpretações possíveis mais ou menos informadas pela veiculação daquilo que se pode chamar, grosso modo, de saberes médicos.

A inspiração para o uso dessa noção vem do sentido dado a ela por Michel Foucault, que entende os saberes como um conjunto muito mais amplo de articulação entre conhecimento, disciplina e poder. No caso da medicina, Foucault combateu o pressuposto de uma espécie de "história natural da disciplina", ou seja, uma forma de decorrência histórica do conjunto universal de teorias e práticas sobre o corpo humano e os males que o afetam que evoluiu cronologicamente até que, enfim, atingisse o estágio contemporâneo definitivo – um campo

do conhecimento pautado pelo método científico. Embora essa última assertiva não seja falsa, está presa ao pressuposto de que o sujeito é aquele capaz de conhecer a verdade da natureza; para Foucault, essa concepção ignorou o fato de que os saberes classificam, separam e hierarquizam o conhecimento sobre o mundo; são, enfim, um campo de forças em perpétua contraposição.[1] Os saberes são regimes de verdade, e os saberes médicos se edificaram sob o terreno movediço das verdades a respeito da vida e da morte, do normal e, principalmente, do patológico. Por isso mesmo que, do ponto de vista foucaultiano, não há saber que não engendre relações de poder. No entanto, é bom que fique desde logo claro, não se compartilha nesse texto de uma perspectiva niilista ou, tomando emprestado os termos de Latour (2001), uma visão "construtivista" do conhecimento científico: todos os saberes são articulados com a realidade em que são produzidos porque também a produzem; os saberes constroem e explicam o mundo e impõem a ele a sua materialidade. Enfim, não se coloca em dúvida a eficácia dos saberes justamente porque neles estão contidas suas positividades.

A idéia de positividade, no entanto, pode ser mal interpretada. Obviamente, se estamos lidando com a obra de Foucault, não podemos confundi-la com um juízo de valor ou uma propriedade imanente, o que seria equívoco capital. Não se trata de dizer que os saberes médicos são eficazes e, dessa forma, algo positivo para a humanidade. Quando previne, trata e cura, a medicina, ou os saberes médicos, materializam o mundo a sua semelhança. Portanto, não se trata de negar a existência física, real, material, enfim, negar a doença, nem tampouco sua cura ou seu alívio. Elas são verdades, materializadas por um corpo de discursos e de práticas eficientes na resolução dos problemas que instituídos pelos próprios saberes (Foucault, 2001). Portanto, a questão estaria em outro nível: o que os saberes médicos problematizam? O que é o normal e o que é o patológico? Resumindo, a perspectiva a que esse pequeno artigo se conecta é baseada muito menos em verificar a eficiência ou as maneiras pela qual os saberes médicos resolvem os problemas e muito mais numa discussão a respeito do que é e como se constroem os problemas.

Uma das perversidades da legitimação da ciência como o modelo de produção do conhecimento é obscurecer o fato de que todo saber é também poder. Isso é especialmente importante no caso dos saberes médicos, ontologicamente articulados entre a pesquisa e prática clínica. Articulação, nesse caso, não quer dizer uma seqüência causal de aplicação prática de conhecimentos científicos: a medicina se constitui num campo de intersecção recíproca, numa rede capilar de saberes-poderes entre a prática clínica e a produção de saber. Os saberes médicos são, ao mesmo tempo, um discurso e uma prática. É por isso que dois cuidados metodológicos fundamentais devem ser tomados quando se pretende tomá-los como objeto de análise. Primeiro, eles não são apenas um conjunto de regras ou prescrições de condutas impostas de cima (ciência) para baixo (a sociedade). Firmemente ancorada em resultados empíricos, a medicina, como outros saberes, constitui suas positividades e nelas se realiza. Como já foi dito, enquanto

um saber-poder, constrói o mundo ao mesmo tempo em que o explica. Daí decorre uma segunda precaução: falar da medicina ou dos saberes médicos enquanto discurso, ou discursos, significa entendê-los a partir de suas capilaridades, de suas contingências. Se a medicina pode ser entendida como discurso – e é bom que fique bastante claro que essa é apenas uma forma de entendê-la – é porque se tem em conta que, como bem apontou Clavreul (1983), dela não participam apenas médicos e cientistas, mas todos aqueles que, de alguma forma, tomam como objeto a saúde e a vida humana; uma sociedade medicalizada, na falta de um outro termo melhor, não é necessariamente aquela em que os médicos e suas prescrições impõem seu poder, na condição de sujeitos, sobre cidadãos leigos sujeitados; trata-se de uma sociabilidade em que os dilemas colocados pelos saberes médicos são compartilhados enquanto valores fundamentais e perseguidos continuamente. Buscar a vida saudável, afastar a morte, aliviar o sofrimento, identificar as patologias e alcançar a normalidade: dilemas que, sem dúvida, balizam a sociedade contemporânea, berço e produto da medicina enquanto conhecimento científico legitimado.

O objetivo desse pequeno artigo é discutir um dos temas mais complexamente imbricados num contínuo que pode ser traçado entre os saberes médicos e as humanidades: o consumo de substâncias psicoativas, chamadas comumente de "drogas".[2] Em trabalhos anteriores (Fiore, 2005, 2007), fiz uma análise mais aprofundada de como se estabelecem as principais controvérsias médicas no debate público sobre uso de "drogas". A noção de controvérsia me permitiu analisar os discursos médicos tendo como pressuposto a sua complexidade e, principalmente, sua dinâmica, evitando-se, dessa forma, tomá-los como um corpo homogêneo de certezas e prescrições. A partir dos dados e da experiência acumulada nessa pesquisa, buscarei discutir brevemente duas dessas controvérsias que me parecem fundamentais no entendimento contemporâneo da questão do uso de "drogas": as noções de prazer e risco.

Como não se trata de reproduzir um trabalho empírico já realizado, o objetivo é apenas apontar alguns pressupostos que tornam possível a elaboração dos discursos médicos a partir desses dois conceitos ou, de outra forma, discutir como os discursos sobre prazer e risco, continuamente vinculados ao consumo de "drogas", podem realizar seu regime de verdade. Tal procedimento incorre num prejuízo analítico com relação aos importantes conflitos entre diferentes concepções médicas que se enfrentam num permanente campo de forças, fortemente explicitado na emergência contemporânea de novas abordagens sobre o tema, representadas principalmente pelo que se convencionou chamar de Redução de Danos.[3] A idéia é se afastar momentaneamente desses conflitos para tentar encontrar pressupostos gerais que orientam aquilo que chamei, de maneira esquemática, de abordagem médica "tradicional" do uso de "drogas". A despeito de não ser a única, essa abordagem tem sido predominante no debate público contemporâneo sobre a questão no Brasil e em grande parte do mundo.

Um último preâmbulo se faz necessário: embora o consumo sistemático de substâncias consideradas capazes de alterar de alguma forma a consciência ou o Sistema Nervoso Central (SNC) tenha sido constatado desde tempos remotos, foi somente ao longo do século XX que algumas dessas substâncias se tornaram objeto de diversos saberes, falas, práticas e controvérsias, constituindo, assim, um campo de atenção e de debate e, principalmente, em preocupação de Estado.[4] No decorrer desse processo, algumas substâncias psicoativas foram classificadas genericamente como "drogas" e, assim, sua produção, distribuição e consumo conformam-se, contemporaneamente, como uma questão das "drogas", assumindo definitivamente o estatuto de um problema social (Lenoir, 1998). De maneira sintética, pode-se dizer que a instituição das "drogas" enquanto questão social foi balizada por três formações discursivas fundamentais: medicalização, criminalização e moralização. Elas só podem ser separadas analiticamente, na medida em que estão constantemente influenciando a produção e circulação dos discursos sobre o tema. Nesse artigo, é a vertente medicalizada dos discursos sobre o consumo de "drogas" o objeto de reflexão.

Prazer e "drogas": entre a ilusão e a artificialidade

Embora a idéia de degradação e sofrimento seja a mais comumente associada às "drogas", a relação entre seu consumo e sensações prazerosas é praticamente consensual no campo dos saberes médicos. Ou seja, não há debate ou controvérsia quanto a um efeito entendido pelos consumidores de "drogas" como prazeroso.[5] No entanto, a análise mais atenta dos discursos médicos que relacionam o consumo de "drogas" ao prazer revela que a complexidade com que se definem os termos e a maneira como eles são valorados se estabelece muito mais como uma controvérsia do que propriamente um consenso.

Do ponto de vista farmacológico, cada substância psicoativa é capaz de produzir reações específicas no SNC. Ainda que essas reações causem efeitos bioquímicos diversos, cujo resultado final é agrupado didaticamente pelos manuais médicos como estimulante, alterador ou depressor, esses efeitos seriam percebidos pelos consumidores, de um modo geral, como prazerosos. Tais sensações são explicadas pelos saberes médicos como interferências no processo de captação e recepção de neurotransmissores relacionados às sensações de bem-estar, como a dopamina e a serotonina, por exemplo. Ao mesmo tempo, no entanto, há uma percepção geral, pelo menos por parte dos saberes médicos aqui classificados como tradicionais, de que o consumo dessas substâncias não é um hábito saudável ou recomendável; pelo contrário, encadearia riscos e danos para os seres humanos (a idéia de risco será discutida na próxima seção). Como, então, a medicina pode conciliar o pressuposto de negatividade atribuído ao consumo de "drogas" com um aparente consenso a respeito da relação direta entre essa prática e prazeres por ela desencadeados? É nesse momento que se começa a desenhar a controvérsia.

Ocorre uma operação discursiva que desconecta o consumo de "drogas" do prazer, pelo menos daquele sentido mais comum que se atribui a esse termo. Dessa maneira, tal relação não é negada; pelo contrário, ela é reafirmada, mas a partir de um outro sentido, conferindo ao uso de "drogas" uma especificidade. Consumir "drogas" pode proporcionar um tipo de prazer, mas ele é portador de negatividades intrínsecas. Essa negatividade parece assumir diferentes formas, agrupadas, com objetivos analíticos, em dois tipos de analogia mais comuns: ilusão e artificialidade. Quer se atentar aqui menos para o sentido semântico desses prazeres, que obviamente não se excluem, mas para regimes discursivos diferenciados que tais analogias podem revelar.

O prazer proporcionado pelo consumo de "drogas" é capaz de esconder o perigo de um efeito temporal funesto. Esse seria o principal sentido ilusório do prazer causado pelas "drogas", pelo menos na forma assumida por esse termo nos discursos médicos preponderantes. Ele esconde uma espécie de armadilha, cujas poucas saídas possíveis são dolorosas, o que se contrapõe, dessa maneira, a sua face inicial, quando se tratava de uma espécie de "prazer-isca" capaz de atrair o indivíduo desavisado ou imprudente. Por um período de tempo variável, mas finito, o consumidor obtém através do consumo da "droga" uma sensação prazerosa, mas que pode, ao longo de um determinado período de tempo, torná-lo perigosamente ligado a ela. Caso não interrompa ou regule essa relação, estará condenado a buscar no consumo da "droga" a simples evitação dos sofrimentos impostos pela sua falta. Esse estágio seria, enfim, o que caracteriza um quadro de dependência, no qual o indivíduo não estaria nos domínios dos prazeres, mas, sim, próximo do alívio. Se essa sensação de alívio pode ou não ser considerada prazerosa importa pouco, já que emerge desse discurso uma forma de progressão cronológica entre o prazer e o seu nefasto duplo: primeiramente, a busca por novas sensações, experiências, tidas como positivas; depois, a evitação da falta, da abstinência, um prazer eminentemente "negativo".[6]

Simplificadamente, pode-se representar a noção de prazer ilusório através de uma espécie de escatologia de autodestruição, mas, no entanto, nele também está inscrito, de alguma maneira, um potencial de manutenção dos prazeres: a moderação, o controle ou a natureza da substância consumida podem ser variáveis determinantes para a manutenção de um prazer regrado que impede a instauração de um quadro de dependência. Essa ambigüidade dos saberes médicos é bem exemplificada no caso do álcool, cujo consumo regulado, socialmente legitimado e circunscrito a alguns momentos específicos de interrupção da vida cotidiana continua proporcionando a ilusão do prazer sem que, necessariamente, esse se torne apenas um alívio da evitação de sofrimentos. Assim, o pressuposto de que o consumo de "drogas" é negativo porque, entre outras coisas, esconde uma armadilha, traz consigo um potencial de que dela se pode escapar desde que se possa interromper uma cronologia traçada entre o

primeiro uso e a dependência. Essa ambigüidade é muito mais explícita em algumas substâncias, notadamente as legais, como o álcool, por exemplo.

A idéia ambígua de ilusão pode ficar mais clara se contraposta a uma segunda analogia, aquela que vincula o prazer proporcionado pelo uso de "drogas" ao domínio da artificialidade Trata-se, antes de tudo, de uma concepção muito mais farmacológica de prazer e, portanto, não pode ser apartada, analiticamente, do desenvolvimento dos saberes médicos acerca do funcionamento bioquímico do cérebro humano. O prazer é, dessa forma, uma função fisiológica: determinadas "drogas" agem sob o SNC e causam sensações diversas que são sentidas pelas pessoas como prazerosas.[7] Dessa vez, para além da idéia de ilusão, a negatividade estaria relacionada às maneiras específicas como certas substâncias são capazes de acionar determinadas funções fisiológicas causando, entre outras sensações, o prazer. De maneira bastante sintética, essas substâncias seriam capazes de interferir em sistemas neurais específicos, atributos universais da espécie humana, cuja função evolutiva é proporcionar sensações prazerosas quando uma ação ou um evento "benéfico" para o organismo ou para a sua reprodução ocorre: alimentação, hidratação, procriação, etc. Ou seja, o prazer tem um papel a cumprir no corpo humano, mas, no entanto, sua natureza fisiológica não é diferente de outros prazeres – afastando-se, assim, de uma especificidade dos prazeres acionados pelas "drogas" ao qual parecia se limitar quando estavam relacionados apenas a idéia de ilusão. A especificidade é explicada, agora, através do acionamento proposital de mecanismos de prazeres fisiológicos sem que nenhum "evento" positivo ou primordial para a sobrevivência tenha ocorrido e, portanto, uma forma de acionamento artificial dos mecanismo de prazer. As "drogas", mais do que uma sensação efêmera de prazer (ilusão), são capazes de proporcionar prazeres reais que, no entanto, são meros resultados de desajustes artificiais no funcionamento "normal" do corpo humano: "E as drogas dão uma espécie de curto-circuito, dão ao corpo uma espécie de prazer sem que ele exista. Dão uma ilusão química do prazer".[8]

A fala do especialista[9] exprime mais claramente a analogia entre artificialidade e prazer proporcionado pelo consumo de "drogas" que se busca discutir aqui. De alguma maneira, a ilusão não foi substituída, ela está incorporada na noção de artificialidade. Ou, talvez, a construção argumentativa de artificialidade se adapte a uma nova fase, a um novo regime de verdade, no qual os saberes médicos se aprofundam no estudo do comportamento humano através do recorte detalhado do funcionamento neurológico. Deve-se considerar que a maior parte das substâncias psicoativas foi identificada pela medicina sem que houvesse explicação plausível do seu mecanismo de ação no cérebro. Conhecendo os mecanismos de ação das diversas "drogas" no cérebro, os saberes médicos podem, então, simultaneamente percorrer, no nível dos discursos, entre os domínios do prazer a sua correspondente artificialidade para que, sob um patamar muito mais eficaz, se mantenha não só a idéia de ilusão, mas também de anormalidade: as "drogas" podem dar prazer porque são capazes de acionar uma ilusão

química artificial. Esse processo, por se configurar numa anomalia, cobra preços altíssimos do consumidor de "drogas", estabelecidos muito além da dependência. De acordo com o psiquiatra Ronaldo Laranjeira:

> O cérebro dela (a pessoa que usa cocaína) às vezes fica incapacitado de sentir prazer. É quase como se fosse uma vingança divina contra uma pessoa que busca o prazer artificial, é como se ela fosse punida pelo próprio cérebro, fica quase que incapacitado de experimentar as outras fontes de prazer (Informação verbal).[10]

A classificação do prazer encerra sempre uma hierarquização. Os saberes médicos perpetuam uma de suas características principais que é a normatização dos comportamentos humanos, através da qual se estabelece uma linha divisória, nem sempre clara, entre a normalidade e a patologia. No entanto, numa temática complexa como a do consumo de "drogas", amparados em um sofisticado conhecimento sobre o funcionamento do sistema neurológico, os saberes médicos recolocam dilemas relacionados a um prazer concebido como normal e outro, tido com ilusório ou artificial, a partir de uma nova economia discursiva. Ainda não estão muito claros os efeitos desse processo; o que pode ser dito, com alguma certeza, é que permanece em operação uma lente ambígua através da qual os saberes médicos tematizam e explicam a insistente e perigosa busca dos seres humanos pelas sensações que eles denominaram como prazer.

Risco e consumo de "drogas": do que se está falando?

A noção de risco pode ser considerada uma das matrizes ideológicas do mundo contemporâneo. Do discurso acadêmico às conversas do cotidiano, ela é a todo tempo mobilizada com sentidos os mais diversos. Grandes teóricos contemporâneos apontaram para a importância progressiva que o conceito de risco gozou a partir da modernidade, mostrando como ele esteve diretamente relacionado com o desenvolvimento dos diversos campos científicos e do próprio sistema capitalista.

O termo, de origem latina, foi empregado originalmente como um sinônimo para as viagens marítimas cujo objetivo era atingir locais não cartografados e, portanto, risco designava tanto perigo como oportunidade (Giddens, 2005). É a partir dessa dicotomia entre incertezas e possibilidades que o termo será definitivamente incorporado em um mundo no qual a razão é considerada capaz de tudo explicar. A noção de risco, como bem indica Giddens, pressupõe um desejo, "uma maneira de regular o futuro, de normatizá-lo e de submetê-lo ao nosso domínio" (2005, p. 36). O mesmo autor aponta que tal domínio não pôde nunca se exercer de fato, na medida em a previsão tende a ricochetear e gerar ainda mais incertezas.

Se a análise de Giddens a respeito da noção de risco parece estar excessivamente centrada na intrínseca incerteza que a acompanha,[11] há também outras maneiras de se compreender as conseqüências de seu predomínio no mundo contemporâneo. Destaco uma em particular, a antropóloga britânica Douglas (1992), para quem o risco é uma construção política através

da qual se pode imputar sobre qualquer tipo de agentes a aura da ameaça. Desde indivíduos, grupos, nações, religiões e povos até animais, deuses, comportamentos, substâncias etc. A centralidade do conceito de risco nas sociedades contemporâneas tem sempre como pressuposto a delimitação de duas imputações culturalmente construídas: perigo e culpa. Para Douglas, como discutiremos a seguir, o evento a ser medido é eleito como um perigo, sendo as variáveis que os explicam as "culpadas" pela sua ocorrência. Ou seja, na medida em que o risco passa a ser mobilizado por inúmeros campos de saberes contemporâneos, da economia à farmacologia, se torna mais urgente que se analise o que ele põe em jogo e sob que estratégias discursivas. Essa é a tarefa que esse artigo se propõe em seu trecho final: discutir como a utilização do conceito de risco no caso do consumo de "drogas" está necessariamente relacionada a determinações específicas que são, na maior parte das vezes, pouco levadas em conta no debate.

Primeiramente, cabe dizer que a noção de risco, em seu sentido mais geral de aplicação pelos saberes médicos, é, sinteticamente, uma previsão lógica ou estatística de um evento específico. Dado um contexto X, com a interferência de uma ou mais variáveis, qual a possibilidade (ou a probabilidade) de ocorrer um evento Y? Portanto, constatar a existência de um risco é afirmar a possibilidade, ainda que remota, de que um dado evento ocorra; por conseqüência, afirmar que há mais ou menos risco implica em dizer que, devido aos efeitos de uma ou mais variáveis, a probabilidade ou a chance da ocorrência diminui ou aumenta. Esse preâmbulo pode aparentar um certo didatismo óbvio, mas, ao que parece, o risco, tal como tem sido utilizado nos discursos contemporâneos, principalmente naqueles relacionados aos saberes médicos, vem se descolando dessa operação argumentativa. De alguma maneira, o debate público sobre uso de "drogas" incorporou a noção de risco como ameaça e perigo, mesmo quando esse debate seja prioritariamente medicalizado. Ainda que o noção de risco seja empregada nas pesquisas médicas de forma bem mais precisa – uma previsão lógico-dedutiva, ou um cálculo estatístico ou, enfim, uma eleição arbitrária de variáveis estabilizadas que tornam possíveis busca causas, medir efeitos e, de alguma maneira, prever eventos futuros – esse processo é obscurecido, tendo como conseqüências outros efeitos, como tentarei mostrar a seguir.

Não é por acaso que num tema como o do consumo de "drogas" a noção de risco ganhe tanto destaque e possa operar de maneira tão eficiente. Tendo como pressuposto que quando se quer falar do assunto há a necessidade de colocar um sinal de perigo, o risco se torna uma categoria útil. As diversas mídias produzem e veiculam diariamente questões a respeito do consumo de "drogas" que têm como fio condutor o risco: 1. "Qual o risco de se consumir cocaína frequentemente?"; 2. "Pessoas que vivem em bairros pobres correm mais risco de consumir drogas?"; ou, ainda, 3. "Se alguém fuma maconha está mais arriscado a fumar crack?". Cientistas, médicos, antropólogos, psicólogos e outras agentes "especializados" no

tema – policiais, jornalistas, ex-usuários etc. – se esforçam em apresentar dados e experiências capazes de responder a contento, seja negativa ou positivamente, essas questões. Fazem isso de diversas maneiras, umas puramente "impressionistas", outras, espetacularmente quantificadas. Na economia de um amplo campo discursivo que se constrói a respeito do tema, os embates seguem traços mais ou menos conhecidos, mas o que interessa aqui é o processo de construção lógica que faz o uso de "drogas" ser tomado prioritariamente como um risco. Dessa forma, não serão analisadas aqui as respostas possíveis a essas perguntas, não porque não sejam importantes, mas porque o intuito é discutir a lógica encadeada pelos termos através dos quais as questões são colocadas.

Retomemos as perguntas citadas há pouco: como/qual o cálculo lógico do risco? Na primeira questão, o evento a ser medido é amplo o suficiente para abarcar qualquer efeito negativo para um indivíduo que possa estar relacionado de alguma maneira ao consumo freqüente de cocaína, que é a variável a ser testada. Na segunda, tanto o evento, consumir alguma "droga" (nesse caso, geralmente há uma nítida vinculação com as substâncias ilícitas), como a variável a ser testada, uma situação de pobreza, seja lá o que isso signifique para o emissor da pergunta, são definidas de maneira bem mais precisa. Por fim, o evento da terceira questão não pode ser muito claramente separado da variável a ser testada, posto que são atos de mesma natureza (consumir alguma "droga"): o agente de determinada ação (fumar maconha), tem mais chance de vir a ter uma outra (fumar crack)?

Primeiro ponto de análise: os termos da equação, fundamentais para que se tente levar a cabo as previsões de risco não são apenas mutáveis, o que não é necessariamente contraditório, mas normalmente estão associados a um conjunto de táticas discursivas e pressupostos argumentativos específicos. No primeiro caso, o consumo freqüente de cocaína é uma variável bem definida – se ignorada a dificuldade de se conceituar "freqüente" – que se busca isolar de outros hábitos individuais. No entanto, o evento é amplo o suficiente para abarcar um leque enorme de conseqüências negativas: problemas neurológicos, cardíacos, hepáticos, mas também desajustes sociais diversos e dependência. No segundo caso, a variável cuja definição imprecisa aponta para um contexto desfavorável – a pobreza – é colocada ao lado de outro evento preciso que se pretende medir e, portanto, evitar: o consumo de "drogas", não importando qual substância, menos ainda *como* e com que freqüência ela é consumida. Por fim, a terceira pergunta revela completamente os termos da equação, ambos da mesma natureza. A variável é o consumo de uma "droga" (maconha) e o evento o consumo de outra (crack): se a última é tratada como evento de risco é porque nela se localiza uma ameaça pior do que já seria, a princípio, a primeira. O quadro 1 busca sintetizar a construção dessas "equações" e as implicações lógicas que dela são derivadas:

Quadro 1 – Questões, equações e sentido do risco

Questões exemplares	Evento a ser previsto	Variável testada	Sentido do risco
1ª. "Qual o risco de se consumir cocaína freqüentemente?"	Qualquer resultado negativo, seja ela social ou biológico	Consumo freqüente de cocaína	O ato de consumir cocaína pode trazer conseqüências sociais e biológicas
2ª. "Pessoas que vivem em bairros pobres correm mais risco de consumir drogas?"	Consumo de alguma "droga"	Morar em bairros pobres	Consumir qualquer "droga", não importa qual e como, é um perigo a ser evitado
3ª. "Se alguém fuma maconha está arriscado a fumar crack?"	Fumar crack	Fumar maconha	Consumir alguma "droga" pode acarretar o consumo de outra considerada mais perigosa, ainda que se pressuponha que o risco existe de qualquer forma

Fonte: Pesquisa do autor.

Dessa forma, como bem aponta Douglas, o emprego da noção de risco sem uma análise mais clara dos valores que nortearam seu cálculo escamoteia os valores que nortearam a sua determinação. Cada uma das três perguntas citadas como exemplo encadeia um leque de respostas possíveis e, portanto, determinam quais os caminhos em que o debate pode acontecer, condicionando-o. Ao mesmo tempo em que todas engendram uma previsão lógica inerente ao risco, sempre pautada na escolha arbitrária dos termos e na tentativa de "colonização do futuro", são, entretanto, heterogêneas quanto à valoração moral ou política do fenômeno que buscam explicar. Perguntas do mesmo tipo da primeira ("Qual o risco de se consumir determinada substância com determinada frequência?") podem, ainda que isso não seja uma regra, estar descoladas de pressupostos negativos que são imputados a priori ao consumo de "drogas". Isso porque ao mesmo tempo em que se considera o consumo freqüente de cocaína uma variável de risco, ela deixa em aberto o conjunto de perigos que se quer evitar. Como resposta possível, alguns médicos podem apresentar pesquisas que relacionam o consumo freqüente de cocaína a uma maior incidência de problemas neurológicos, outros apontariam para a possibilidade de instalação de um quadro patológico de dependência. Assim, está aberto um campo potencial de debate capaz de suportar tanto falas que desenhem uma espécie de "rankeamento" de riscos entre diversas substâncias (cocaína encadeia mais risco de dependência do que maconha, por exemplo) quanto a contraposição de riscos envolvidos em diferentes comportamentos, como aqueles que foram apontados na passagem cotidiana no início desse artigo: o anti-tabagista mobilizando dados que comprovam as conseqüências negativas do consumo de cigarro, ao que me contraponho apontando os riscos de uma alimentação rica em gordura e açúcares.

As mesmas possibilidades não estão dadas nas demais perguntas ("Qual o risco de alguém vir a consumir alguma substância" e "qual o risco de alguém que consome uma substância vir consumir alguma outra?"). A sua construção determina necessariamente o tipo de resposta possível, modulando o debate de forma que ele mantenha apenas variações sobre o mesmo tom: o perigo do consumo de "drogas". Afinal, a busca por variáveis "culpadas" – como a pobreza – pelo consumo de "drogas" está ancorada na idéia de que é nesse ato que está localizado o perigo. Dessa maneira, o emprego da noção de risco está diretamente relacionada ao direcionamento possível do debate e tende, nesse caso, a ser muito mais restrito e pouco plural. Esse tem sido um dos pontos de cisão no interior do próprio campo dos saberes médicos (e, mais uma vez, nunca apenas dentro dele), na medida em que especialistas ligados à Redução de Danos, por exemplo, tentam estabelecer o debate sobre o risco a partir dos sentidos de perguntas que tentam identificar e medir os danos possíveis do consumo de "drogas" (como a primeira), enquanto uma abordagem mais tradicional mobiliza a noção de risco em perguntas na qual o perigo é o próprio consumo (como as duas últimas). Evidentemente, tomadas de maneira estanque, todas podem ser vistas como tentativas de previsão e cálculo de eventos futuros que estão baseadas em critérios previamente determinados, pois esse é o procedimento que qualquer análise de risco exige. No entanto, espero ter conseguido mostrar que as diferenças sutis entre as formas de se falar sobre o risco têm efeitos diversos porque implicam necessariamente numa valoração política do fenômeno do consumo de "droga".

****

Aos dois temas levantados aqui para se discutir a abordagem do consumo de "drogas" pelos saberes médicos – prazer e risco – poderiam se somar outros de mesma importância, como as formas de classificação de consumos normais e patológicos e as possíveis determinações genéticas da dependência. Na verdade, essas discussões se sobrepõe, pois fala-se em risco genético e prazer patológico com bastante freqüência. Bem menos ambicioso, esse artigo teve por objetivo apontar, através de conceitos controversos, para alguns dos fatores que fazem do consumo de "drogas" um fenômeno complexo que exige múltiplos olhares, necessariamente plurais. Importa menos o campo de conhecimento de onde provêm os discursos – medicina, psicologia, ciências sociais ou consumidores leigos numa fila de supermercado – do que os pressupostos que os orientam, condicionando o debate. O campo de confrontos discursivos ou, para usar um termo mais preciso, o debate público que se estabelece quando se problematiza o consumo de "drogas" na sociedade contemporânea tem sido ocupado por uma série de conceitos, noções e categorias – risco, prazer, perigo etc. – que transitam velozmente por falas e textos, incitando, interditando, escondendo. No entanto, o questionamento insistente do emprego desses termos e dos seus

efeitos na conformação do debate público sobre uso de "drogas" é primordial para que se possa, para além de uma estéril confrontação dicotômica, na qual a opção é jogar por um lado, a favor do uso de "drogas", ou por outro, contra o uso de "drogas", discernir o que realmente se coloca em jogo.

Notas

[1] A citação de trechos da obra de Foucault seria bastante imprecisa. Para uma discussão sobre saber e poder, ver, por exemplo, Foucault (1972, 2004).

[2] O termo será usado entre aspas porque está relacionado ao sentido socialmente difundido e não aquele conceitualmente farmacológico que considera droga qualquer substância capaz de alterar as funções naturais de um corpo vivo (Fiore, 2007).

[3] Redução de Danos é um termo controverso que está no centro dos atuais embates sobre a questão do uso de "drogas". De maneira resumida, seria uma abordagem dos comportamentos humanos que engendram algum perigos, principalmente o consumo de "drogas", que busca, ao invés de sua eliminação, a minimalização dos riscos que eles acarretam. No entanto, há uma grande controvérsia em torno dos seus significados (Fiore, 2007).

[4] Há uma ampla bibliografia a respeito da instituição do uso de drogas enquanto problema social. Ver, entre outros, Escohotado (1998), Rodrigues (2004) e Fiore (2007).

[5] Evidentemente, a percepção positiva dos efeitos de uma substância só pode ser auferida daqueles indivíduos que o fizeram alguma vez e relataram esse prazer. Há diversos relatos de experiências negativas de consumo de alguma "droga", mas, nesse caso, interessa apenas os indivíduos que são consumidores, assíduos ou não, dessas substâncias e que, portanto, perceberam, em algum momento, um efeito prazeroso.

[6] A idéia de prazer ou reforço negativo pode ser encontrada em concepções médicas e filosóficas bastante distintas, como, por exemplo, Olivenstein (1985), Sissa (1999) e Tiba (1994).

[7] Fica colocada, de início, uma questão: se o prazer é um efeito bioquimicamente explicado, como analisar o "desprazer" que algumas pessoas sentem quando consomem algumas substâncias específicas?

[8] Trecho extraído de uma entrevista realizada em 2002 com um dos psiquiatras especialistas em consumo de "drogas" mais conhecidos do país, cujo nome, por questões éticas, não será revelado. Para detalhes metodológicos, ver Fiore, 2007.

[9] Num trabalho anterior (2007), expus as diferentes concepções médicas sobre uso de "drogas" de maneira mais detalhada e cuidadosa. A citação deve ser vista apenas como uma forma mais bem explicitada do argumento que estou analisando e não como uma espécie de comprovação da existência de discursos médicos que compartilham esse tipo de elaboração.

[10] Entrevista concedida pelo psiquiatra Ronaldo Laranjeira (UNIFESP/UNIAD), psiquiatra especialista no tema, ao médico Dráuzio Verella na TV UNIP, 2001. Mais uma vez, o intuito da citação é apenas uma melhor formalização do argumento.

[11] Beck (2003), também discute as contradições que se estabelecem entre o aumento das incertezas numa sociedade que se baseia na constante medição de riscos. Para ele, a nova etapa da modernidade é aquela em que o próprio desenvolvimento encadeia riscos, impossibilitando a execução de seu próprio projeto.

Referências

BECK, Ulrich. **Risk society**: towards a new modernity. Londres: Sage, 2003.

CLAVREUL, Jean. **Poder e impotência no discurso médico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DOUGLAS, Mary. (Org.). **Risk and culture**: essays in cultural theory. Londres: Routledge, 1992.

FIORE, Maurício. A medicalização da questão do uso de "drogas" no Brasil: reflexões acerca de debates institucionais e jurídicos. In: VENÂNCIO, R.; CARNEIRO, H. (Org.) **Álcool e Drogas na História do Brasil.** São Paulo: Alameda Editorial, 2005, p. 257-290.

_____. **Uso de "drogas**": controvérsias médicas e debate público. Campinas: Ed. Mercado de Letras, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2001.

_____. **O nascimento da clínica**. São Paulo: Forense Universitária, 2004.

ESCOHOTADO, Antônio. **História de las drogas**. Barcelona: Alianza Editorial, 1998. (3 v.)

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole**. São Paulo: Record, 2005.

LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora**. São Paulo: Edusc, 2001.

LENOIR, Remi. Objeto sociológico e problema social. In: CHAMPAGNE, P. et al. **Iniciação à prática sociológica**. Petrópolis: Vozes, 1998.

OLIVENSTEIN, Claude. **Destino do Toxicômano**. São Paulo: Almed, 1985.

RODRIGUES, Thiago. M. S. **Política e drogas nas Américas**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2004.

SISSA, Giulia. **O prazer e o mal**: filosofia da droga. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

TIBA, Içami. **123 Respostas sobre drogas**. São Paulo: Scipione, 1994.

VARGAS, Eduardo. V. **Entre a extensão e a intensidade**: corporalidade, subjetivação e uso de "drogas". 2001. 600 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. UFMG, 2001.

VARGAS, Eduardo. Genealogia das drogas: a intrincada constituição de um dispositivo, In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura:** novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

Do natural ao social: as substâncias em meio estável[1]

Stelio Marras

Para o meu irmão Fulvio

É impossível viver numa sociedade e ser livre dessa sociedade
Lênin

Experimentos, uma introdução

Efeito placebo ou *sugestão* é o nome dado a um fenômeno percebido como irredutível ou inerente ao ato de fabricação de fármacos em laboratório. Embora todo o esforço desses laboratórios, justamente denominados *contra-placebo*, seja o de eliminar esse componente subjetivo que aparece como espontâneo na sintetização da *molécula medicamentosa*, a sugestão volta a ocorrer, e com muita freqüência, quando o medicamento, já no mercado, reencontra o paciente. Penso que podemos aprender sobre as drogas ilícitas quando as referimos à produção das drogas lícitas e à eliminação do efeito placebo.

Gostaria de propor uma reflexão experimental que relacione algumas associações – umas normalmente aventadas, outras talvez menos suspeitas – a propósito do tema *drogas*. Decerto que uma grande virtude de se refletir sobre proibições e tabus, como o que envolve o tema das drogas ilícitas, parece ser a de revelar, pela negativa, valores e visão de mundo da ordem legal e oficial. Queria experimentar aqui algumas hipóteses. Uma delas, que me parece particularmente interessante, é reconhecer identidade entre o tratamento dado ao placebo e o dado às drogas ilícitas. Daí adiante será reexaminar, como ao modo proposto por Bruno Latour, algumas conexões que, regra geral, são nubladas pelo pensamento moderno, isto é, o pensamento que purifica a realidade entre dois cantões ontológicos e epistemológicos distintos: o da Natureza, para o qual as *hard sciences* (como a física, a química e mesmo a biologia) se apresentam como porta-vozes legítimas, e o da Sociedade, para o qual esse dever caberia às *soft sciences* (como as ciências sociais ou humanas em geral).

Vale adiantar: a hipótese de Latour, tal como a compreendo e que busco aqui assumir como pano de fundo, propõe romper com o caráter substancialista desse dualismo, para que assim o mundo invisível das conexões entre técnicas, instrumentos, interesses, agentes humanos e não humanos possa ser rastreado e trazido para a reflexão.[2] De resto, notemos que esse olhar dirigido à variada associação entre coisas e pessoas é muito próprio da tradição antropológica – mas que agora se volta, de um modo renovado e promissor, para o centro da sociedade do observador. Como seja, em Latour a Natureza não mais aparece como uma entidade transcendental, singular e exterior ao mundo humano, tal seu *status* no projeto purificado Moderno. Assim como a Cultura ou a Sociedade, a Natureza é plural e relacional, e só se realiza por meio de seus agentes mediadores (*actantes*, nos termos do autor). Os cientistas e técnicos, os artigos e a retórica, os aparatos e os genes, as drogas lícitas e as ilícitas – tudo que entra em jogo para definir o que concebemos por realidade, tudo que influencia e é influenciado por ação e reação, tudo torna-se agente. Tal viragem epistemológica nos conduz a uma outra abordagem sobre nossa própria cosmologia: os pólos purificadores (Natureza e Sociedade) não podem mais ser pensados senão em relação com o meio híbrido que prolifera entre eles e por causa deles; a Sociedade já não pode mais ser pensada, sobretudo entre nós modernos, como feita apenas de humanos, mas também de não-humanos. Nesse sentido, à busca de um vocabulário que também deve ser reformado, Latour prefere substituir a noção de sociedade pela de *coletivo*.

Entendo que a proibição, tal a que pesa sobre as substâncias psicoativas indexadas na ilegalidade, denuncia a si mesmo, isto é, traz à mostra o sistema acusatório que é posto em marcha. Assim, não será que a proibição das chamadas *drogas* e a eliminação laboratorial do placebo participam de um mesmo *dispositivo* sócio-cosmológico? Começar por aí significa não mais que escolher um ponto a partir do qual se desenrola o fio da meada – ou o fio de Ariadne, como talvez preferisse Latour. Se a escolha do fio condutor é arbitrária, creio que a trama a que ele conduz não é nada arbitrária. Aqui, esta prática metodológica correrá a par do ensinamento de Latour sobre o que há de capcioso no referido dualismo constitutivo da modernidade. Ou seja, tenho em vista, como objeto mais propriamente teórico, falar sobre fármacos, drogas ilícitas e placebo sem com isso aprisionar a discussão: seja no pólo da Natureza, naturalizando mal o problema, seja no pólo da Sociedade, sociologizando igualmente mal.

Claro, quando se fala de drogas, no seu sentido negativo, isto é, das substâncias ilícitas, o comum é encarcerar a discussão no registro naturalista. São médicos e cientistas que, sob a redoma do realismo, acabam por ensinar à sociedade e à política o modo como tratar os problemas que envolvem semelhantes agentes. Basta abrir os jornais e flagramos diariamente notícias desse tipo, como a que, em fevereiro de 2006, por exemplo, afirma que "usar maconha aumenta as chances de um comportamento agressivo entre crianças e adolescentes", conforme apurado pelo "estudo realizado pelo instituto holandês de saúde mental *Trimbos* e publicado

no *British Journal of Psychology*" (Pesquisa...,2006). Não se trata, em casos como esse, de simplesmente desautorizar, tal sob uma *over reaction* construtivista, a capacidade de agência da substância, como se a capacidade de agir fosse exclusivamente humana; como se somente a pessoa ou a sociedade detivesse a ação e a utilizasse a seu bel prazer. Tudo é muito mais enredado do que a purificação moderna concebe. Tudo é tão mais híbrido quanto mais purificado se quer. A causa não está lá ou cá, mas multiplicada e distribuída em redes sempre móveis – embora não por isso menos determinantes, senão o contrário. Ademais, o puro construtivismo relativista parece não dar conta, por si só, do problema, uma vez que reduz o mundo e os seus eventos a projeções mentais, representações, interesses sociais etc.

É verdade que as drogas, uma vez que são concebidas e praticadas como tais, dependem sempre de contexto individual e social (*set* e *setting*, como costumam apontar os especialistas sobre o assunto) para fazer efeito. Mas, ora, o fato é que *fazem* efeito – ainda que sejam efeitos muito variáveis. Ou seja, pouco serviço, senão grande desserviço, ocorre ao substituir a reificação do natural pela do social. Tarefa mais difícil, e no entanto indispensável, parece ser a de abandonar a preeminência prematuramente dada ou purificada de um ou outro domínio (a das coisas e a das pessoas, o natural e o social), como se existissem desde sempre e do mesmo modo, em favor das *inter-ações* de agentes que criam e são criados na prática. São "actantes", no vocabulário de Latour, que se desenvolvem e se transladam em *rede*.

De tudo resta o fato, este sim incontestável, de que tal contenda entre realistas e relativistas produza, no plano do conhecimento, um diálogo de surdos; no plano público, já modernamente purificado, a representação científica da Natureza costuma prevalecer quando o objeto são os agentes não-humanos; na produção prática das coisas, como o que se passa num laboratório de sintetização de medicamentos, nada se *estabiliza* senão por meio de incríveis esforços técnicos e dotações orçamentárias, meticulosos cálculos e testes associando e desassociando agentes humanos e não-humanos, em meio a controvérsias não menos híbridas de substâncias, técnicas, teorias e interesses que se lançam em disputas não raro intestinais. Pois é aqui, nesse plano prático de produção das coisas, que se pode flagrar todo um mundo repleto de agência. Acompanhar etnograficamente o modo como os agentes surgem e se estabilizam em associações eficazes parece ser uma lição importante que os recentes estudos de ciência e tecnologia nos têm oferecido.[3]

Mas e as drogas, tais os psicoativos, que agentes são? Como agem e reagem? Uma vez *despertas*, por assim dizer, como se estabilizam ou se recusam a tal? A experiência aqui será a de buscar algumas conexões entre o domínio das ciências naturais (que definem uma tal ontologia *natural* das drogas) e o domínio da sociedade (que as proíbe ou libera), sem com isso aderir, logo de saída, nem ao naturalismo das ciências naturais, nem ao construtivismo das ciências sociais. Para isso, parece pertinente focar os mecanismos de farmacogênese que tornam lícitas as drogas que cumprem satisfatoriamente os testes *contra-placebo* nos

laboratórios. É quando a droga torna-se fármaco, isto é, um produto de comprovado valor terapêutico. Ou seja, para alcançar a dignidade ontológica de fármaco, a substância deve passar por um processo de eliminação do placebo.

Tal função comprobatória, não custa repetir, é atributo das ciências médicas oficiais e suas tecnologias. Pois sugiro que, partindo dessa instância oficial, possamos lançar nova luz sobre o que torna ilícita toda substância de efeito físico, químico ou biológico, como as psicoativas ou alteradoras de consciência, que não participam desses protocolos laboratoriais. São estes protocolos que, por sua vez, criam e reproduzem princípios cosmológicos modernos, estes baseados, quer me parecer, na noção de *estabilidade*. Entendo que esta noção perpassa ciência e sociedade, saberes oficiais e de senso comum, o institucional e o informal.

Nesse trajeto, inevitável será nos remetermos diretamente ao dualismo Natureza e Sociedade, constitutivo da modernidade, e que, penso, deve ser enfrentado se queremos compreender o que torna lícita ou proibida tal ou qual substância. Um pouco mais e poderei propor que o *efeito placebo* ou *sugestão* surge como um dado, e um dado instável, no ato da produção farmacológica. Ainda além, esse efeito aparece como *instável* porque vai contra a razão naturalista – e por isso ele não merecerá interesse científico, tanto quanto político e mercadológico. Daí adiante, o argumento final é que, como o placebo, também as drogas ilícitas, e por razões muito semelhantes, não podem senão gerar o comportamento instável, já que elas, de sua parte, vão contra o sociologismo da sociedade – e por isso elas são igualmente desprezadas pelas ciências, pela política, pelo mercado. Esse, finalmente, é o ponto: todo o esforço de nossa sociedade é por manter estáveis tanto os imperativos do Natural quanto os do Social. Imagino que qualquer política social sobre as drogas teria que levar em conta essas pontes, comumente tornadas invisíveis, que ligam ciência e sociedade.

Mas, claro, antes de avançar nas hipóteses, vamos nos deter melhor aos argumentos. Para isso, aceitemos o convite de Pignarre (1999), sociólogo e epistemólogo francês, que nos conduz ao interior de laboratórios "contra-placebo", lugar onde se produz a molécula do medicamento, pilar da ciência médica do século XX. Quando de lá sairmos, já de volta ao mundo da sociedade, o convite será por novamente encarar as drogas ilícitas. Sua razão e sua "má razão".

O placebo, o arrombador biológico e o elo intermediário

O efeito placebo ou sugestão é a "má razão", conforme jargão tecnocientífico, contra a qual se erguem os laboratórios precisamente denominados *contra-placebo.*[4] Se somos levados a conceber esse efeito como uma expressão direta da subjetividade humana,[5] entendo contudo que essas idiossincrasias do paciente em teste (fonte do efeito placebo) somente surgem frente ao esforço científico de objetivação do corpo – esforço por igualmente objetivar a doença e o medicamento, que devem ser generalizados para, assim, atender a um mercado impessoal da

saúde. Ou seja, quanto mais se busca objetivar, mais a subjetivação se manifesta. Um cria o outro. Como em Latour, quanto mais se purificam, mais se proliferam os híbridos[6] – esta é portanto uma manifestação simultânea e simétrica.

Na prática laboratorial, essa manifestação singular da sugestão aparece como um dado que, no entanto, deve ser depurado e expurgado da "molécula medicamentosa" em teste. Por isso o efeito placebo fornece a medida *puramente* medicamentosa, isto é, purificada,[7] segundo um padrão típico de paciente. Noutras palavras, diz Pignarre, todo esforço consiste em fazer "do efeito de sugestão um grau zero a partir do qual identificar e qualificar um efeito terapêutico suplementar"(1999, p. 22).

No caso do teste placebo, trata-se da tentativa de estabilizar a ação farmacológica, separando-a portanto das manifestações individuais – ou, se quisermos, psicofisiológicas. É que "o medicamento esconde dentro de si – argumenta Pignarre – uma mistura em parte estabilizada, constituída por uma molécula ativa (biologicamente) e efeitos de sugestão, sem que se tenha os meios de discerni-los, por definição" (Pignarre, 1999, p. 31-32). Numa palavra, a concepção oficial da *separação* (ou a *purificação* latouriana) esbarra-se na insistente e oficiosa realidade prática da *mistura* (ou a *hibridização*, segundo o mesmo autor). Mas a hibridização, repita-se, é produto desse esforço purificador. Um só existe em função do outro. O esforço purificador é o que produz incessantemente os híbridos (mistura de natureza e cultura, *quase-sujeitos*, *quase objetos*, na terminologia de Latour).

Como, pois, purificar ou separar essa ação que se quer eminentemente bioquímica? No laboratório contra-placebo, técnicas como "em duplo-cego", por exemplo, são aplicadas para negligenciar não apenas ao paciente, mas também a quem ministra o medicamento, a natureza da molécula em teste – se o que está sendo testado concentra *puro* valor químico, o "arrombador biológico", ou se ainda contém um "vazio terapêutico", o placebo, que consigo traz um efeito instável, sempre particular ou individual, sempre contextual e subjetivo.[8] Isto é, o *duplo-cego* é um dos mecanismos utilizados para se eliminar os pacientes altamente placebo-respondedores. A "operação de descontextualização", de que fala Pignarre, enquadra os pacientes na noção de *casos* de uma determinada doença, assim estabilizando-se o diagnóstico para se prognosticar uma terapia igualmente estável – e, portanto, universal. O que se pretende é fazer com que os fatores subjetivos sejam depurados (porque são assim concebidos como passíveis de serem separados) dos fatores que se querem quimioterapêuticos. Trata-se, a todo custo, de fazer com que o medicamento produzido no laboratório alcance um estatuto terapêutico genérico, universal – que portanto seja igualmente eficaz em qualquer *contexto*, a despeito de qualquer ingerência subjetiva.

Ora, essa base universal é premissa fundadora do mononaturalismo[9] que caracteriza a cosmologia *moderna.*[10] Voltarei a essa premissa adiante, mas, por ora, notemos que, entre a terapêutica e as causas das doenças (etiologia), subsiste, na farmacoterapia, isto que Pignarre

denomina o "elo intermediário", eivado de fatores humanos de dificílima *estabilização.*[11] É que entre a invenção no laboratório e a circulação ou uso socialmente convencionado do medicamento no mercado de saúde, ocorre um verdadeiro "salto no desconhecido" (Pignarre 1999, p. 129). Daí que "quanto mais se quiser levar a sério o medicamento como marcador biológico, mais difícil será dar-lhe uma definição estabilizada." (1999, p. 125)

> Eis o verdadeiro dilema da medicina ocidental moderna. Criou-se uma maquinaria que impede a explicação de tudo que se agrupou sob a expressão mutilante 'efeito placebo': seja remetendo-o à relação médico-doente e fazendo desaparecer sua especificidade de ser produzido pelo objeto medicamento e de não ser dissociável dele, seja remetendo-o a um resto que acompanharia a molécula, único verdadeiro objeto conhecível substancialmente quando toma a forma de um arrombador biológico (Pignarre, 1999, p. 47).

De fato, esse trabalho hercúleo de depuração medicamentosa cria a dificuldade de se estabilizar variáveis como subjetividade, contexto, ambiente ou interação, esse emaranhado que explicaria a variação biopsíquica de cada paciente.[12] Se são variáveis *reais* no sentido substancialista, isto é, se existem desde sempre *per si*, independente e isoladamente, como expressão de uma Natureza anterior, transcendental, fora e acima da realidade social, isto pouco importa – senão a uma filosofia igualmente transcendental.[13] O que importa a uma prática de produção do mundo é que essas variáveis *aparecem* quando o trabalho de purificação das ciências (que isola agentes físicos e biológicos) tem início nos recintos laboratoriais. São portanto variáveis forçadas a se manifestar, e com as quais, ou contra as quais, será preciso lidar.

A tarefa não é nada fácil. No caso da produção de medicamentos, eliminar o placebo pode ser uma conquista alcançada árdua e longamente no interior do laboratório. Sim, mas uma vez que a molécula reencontra no mercado as variáveis das quais tinha conseguido se separar num nível minimamente aceitável, eis que então a sugestão volta a se manifestar, como um hóspede irremovível e – tão a propósito aqui – irremediável. A generalização laboratorial esbarra-se novamente com a particularidade dos casos. É que os agentes, por mais que as concepções prematuramente formadas do natural e do social os suponham estabilizados, e mesmo os estabilizem em situações controladas em recintos laboratoriais, eles sempre diferem conforme o novo arranjo que criam e no qual, ao mesmo tempo, se inserem – arranjo que também é sempre diferente conforme o momento processual da rede.

Não será por acaso, aliás, que o médico Guilherme Suarez-Kurtz, pesquisador de farmacogênica do Instituto Nacional de Câncer, por exemplo, afirmara que a imensa maioria das dosagens de medicamentos disponíveis no mercado não passa de simplificações grosseiras, já que a dosagem é calculada para funcionar na maior parte da população, mas pode ser excessiva ou insuficiente em diversos casos específicos. Tal retumbante afirmação, segundo a notícia, se tornou pública através da não menos retumbante declaração de Allen Roses, chefe do setor de genética da gigante farmacêutica britânica Glaxo Smith Kline, que disse ao jornal

inglês *The Independent*, em dezembro de 2003, que a maior parte dos remédios produzidos por sua empresa não atuava como se esperava em mais da metade das pessoas. Segundo ele, mais de 90% dos remédios "só funcionam para 30% a 50% das pessoas"(Remédios..., 2003).

O farmacologista Gilberto De Nucci, professor da Unicamp e da USP, além de proprietário de um laboratório em Campinas, afirma em entrevista que "ao menos dois terços dos medicamentos não produzem o efeito desejado". Ou que 80% dos medicamentos simplesmente não funcionam. De Nucci observa ainda que "os melhores estudos clínicos mostram que, para 90% da população, os remédios não produzem benefício nenhum ou que raramente há benefício. E que a porcentagem dos pacientes que se beneficiam é muito pequena, às vezes 2% ou 3%" (De Nucci, 2004).

Embora De Nucci seja ele mesmo, como empresário do ramo, um grande interessado no sucesso e na eficácia dos produtos sintetizados em laboratório, ele não negligencia que "existe um efeito placebo", embora ressalve que "isso não significa que esse efeito não seja bom." Diz ele, na mesma entrevista:

> Veja o caso dos anti-histamínicos. Se a pessoa é picada por pernilongo e está com coceira, você diz: 'Toma logo o remédio senão não faz efeito'. A coceira passa antes de o medicamento ser absorvido, perde-se o remédio. Isso é complexo. Existe a noção de que medicamento é algo bom, mas, quando se procuram as evidências, poucas classes de drogas são eficazes (De Nucci, 2004).

Ora, parece claro que o placebo instala o problema da variabilidade constantemente rebelde ao comportamento-padrão ou à estabilização dos agentes (medicamento e paciente) quando estes entram novamente em interação no mercado. Para Luiz Eugenio de Moraes Melo, médico e professor de fisiologia da Universidade Federal de São Paulo, o placebo, embora "observável", é "difícil de estudar",[14] já que sua base assenta-se em "crenças", "desejos", "fé", "condicionamento", "expectativa". A tentativa para explicar o placebo acaba recaindo, como de regra, na chave substancialista. É a Dopamina ($C_8H_{11}NO_2$), um mediador químico presente nas supra-renais e indispensável à atividade normal do cérebro (e cuja ausência provoca a doença de Parkinson), que é chamada a fazer as vezes: "O que a gente sabe é que a Dopamina é essencial ao efeito placebo em diversas circunstâncias (Informação Verbal) ."[15]

Contudo, seguem as dúvidas sobre as condições em que a Dopamina entra em ação, qual seu efeito para tal ou qual pessoa e para tal ou qual doença, quem e por que algumas pessoas se apresentam mais placebo-respondedoras do que outras, como se caracterizam e qual o papel das "diversas circunstâncias", e por aí afora. Pois que fazer diante dessa impossibilidade de controle e previsão colocada pelo fenômeno manifesto da sugestão? Talvez tirar proveito, ao invés de descartá-lo, fosse a melhor solução. "A gente não sabe como ensinar alguém a ter fé", diz Moraes Melo. Mas, face à inevitável ocorrência do fenômeno, restam as "perspectivas que vêm sendo exploradas nas pesquisas sobre o efeito placebo": "se funciona, então podemos diminuir as drogas sintetizadas."[16]

Ou ainda buscar superar esse verdadeiro impasse na promessa da terapia gênica. Tal promessa diria respeito a finalmente eliminar o "elo intermediário" entre causa (etiologia) e efeito (terapêutica). Por suposto, de volta a Pignarre, aí também terminaria a função dos laboratórios contra-placebo:

> Uma promessa naturalista consiste, segundo nossa definição, em projetar a invenção de terapêuticas que não mais agiriam sobre um elo intermediário das causas e dos efeitos biológicos, mas sobre o gene (embora este seja, na maioria das vezes, apenas um co-fator em numerosas enfermidades). Ela dá a entender, portanto, que o laboratório do estudo contra-placebo poderia tornar-se inútil (Pignarre, 1999, p. 75-76).

Tal promessa diria respeito, portanto, a atingir o que se considera a causa última das doenças, ou pelo menos daquelas classificadas como fortemente genéticas, ainda que os genes não passem de "co-fator" (como já anotara Pignarre) na manifestação dessas doenças.[17] De fato, noções relativamente recentes ou revisadas de *ambiente* e *interação gênica*, assim como o papel das proteínas, põem em cheque a idéia de que para cada *gene* corresponda um *traço*. O esperado era que a genética cumprisse o passo médico-científico definitivo que, de uma vez por todas, tornaria obsoletos os laboratórios contra-placebo. Aquele "elo intermediário" que se interpõe à objetividade medicamentosa da molécula em síntese – o efeito puramente bioquímico subtraído da prova *contra-placebo* – desapareceria com o advento da terapia genética. Para a quimioterapêutica, o medicamento ingerido funciona como o elo para estimular o organismo a reagir contra a doença. Para a farmacogenética, este elo será eliminado, pois a doença seria tratada na própria fonte, os genes e sua dinâmica com as proteínas, aplicando-se técnicas como a da transgenia ou a permutação de seqüências de DNA entre organismos, por exemplo.

Atacar o que seriam as causas finais dessas classes de doença é alvo privilegiado da pesquisa genômica, e certamente a maior justificativa dos técnicos, cientistas e políticos para se negociar, junto à chamada opinião pública ou nas próprias instâncias institucionais de poder e financiamento, questões religiosas e denominadas bioéticas, como as que envolvem a pesquisa de células-tronco embrionárias ou a clonagem.[18]

Mas mesmo os medicamentos tradicionais (isto é, aqueles que devem passar pela prova dos laboratórios contra-placebo) não serão, ao menos por ora, substituídos pela terapêutica genômica, senão combinados a ela. É que a formação gênica de dado indivíduo ou de dado recorte racial[19] influenciaria diretamente a eficácia dos medicamentos. Variantes individuais do mesmo trecho de DNA poderiam fazer com que o organismo de um doente absorvesse o remédio ou rápido demais ou muito devagar, o que exigiria doses maiores ou menores. Em alguns casos, seria totalmente ineficaz ou mesmo letal ministrar certo medicamento a um segmento da população. O grupo étnico de certo indivíduo teria aí papel decisivo, já que os povos do planeta estiveram sujeitos a ambientes e doenças distintos ao longo dos séculos ou mesmo milênios. Assim, adaptaram-se a tais ambientes por meio de alterações bioquímicas

muito sutis – e no entanto decisivas, ao que bem parece. Não reside aí, pois, mais uma grave fratura no suposto do mononaturalismo?

Assim, se os medicamentos produzidos nesses laboratórios carregam o malquisto efeito placebo que se manifesta no "elo intermediário", abre-se então a possibilidade de investigação que apure se essa árdua tarefa de "separar o efeito farmacológico puro dos efeitos de sugestão" poderia de fato ser superada pelas pesquisas de terapia gênica. Neste caso, a *separação* teria alcançado êxito. Livrando-se das injunções híbridas, sempre especialmente renitentes nos fenômenos do corpo, a *purificação* – sua concepção e prática, tal como propõe Latour – confirmaria seu lastro numa natureza humana de fundo puramente biológico e, portanto, independente de variações psíquicas e sociais. Isolando o nível terapêutico puramente biofísico, como supõe o naturalismo e seu conceito-chave de *natural*, o universalismo marcaria aí seu cantão de realidade. No entanto, o que o caso do placebo nos mostra é que o "arrombador biológico", conforme menciona Pignarre, isto é, o efeito puramente bioquímico da molécula medicamentosa, se mostra resistente à purificação estabilizadora e, mesmo uma vez isolado, ele novamente terá que lidar com agências insuspeitas e a volta do efeito sugestão quando reencontra o paciente de carne e osso, sua doença e suas idiossincrasias, no mercado da saúde.

É, pois, o que conclui Pignarre sobre essa impossibilidade de se separar a "cura espontânea, cura por efeito placebo e – podemos acrescentar agora – a cura por uma ação biológica, farmacologicamente induzida". Assim, continua Pignarre (1999, p. 27), "nenhum limite preciso pode ser traçado" entre aquilo que cura (ou não cura) por arrombamento biológico ou por sugestão:

> Há um continuum suscetível de mudar a cada indivíduo, a cada molécula e a cada ingestão do medicamento. É dessa incerteza essencial que vai surgir a necessidade de recorrer sempre a um dispositivo estatístico para tratar dados destinados a permanecerem empíricos (1999, p. 27)

Ou, ainda mais explicitamente, que "nenhum método permite purificar o efeito farmacológico próprio num ser humano vivo, a menos que se suprima tudo o que caracteriza um ser humano vivo" (1999, p. 29)

> A prova contra-placebo não é assim uma experiência científica, no sentido em que ela nos permitiria purificar o objeto medicamento, separar o efeito farmacológico puro dos efeitos de sugestão. Isso não significa que contestemos seu rigor metodológico (1999, p. 30).

Certamente que os protocolos de controle e aferição aplicados aos testes contra-placebo devam consumir esforços monumentais dos técnicos de ciência. Esforços que procuram atender à expectativa de grandes investimentos aplicados nesses laboratórios empenhados em criar uma nova substância capaz de se universalizar no mercado e gerar efeitos previsíveis e sempre estáveis. A promessa de eliminação do efeito placebo parece ter como desafio os domínios híbridos, mistos de natureza e cultura, que a antropologia sempre soube descrever – mas sempre com relação aos *outros*. Entendo que a proposta ligada à Teoria do Ator-Rede[20] inclui

centralmente descrever as conexões que os agentes, humanos e não-humanos, estabelecem entre si, ainda antes de se tornarem, no plano oficial da já antiga modernidade, fenômenos purificados – sejam eles da Natureza, sejam da Sociedade.

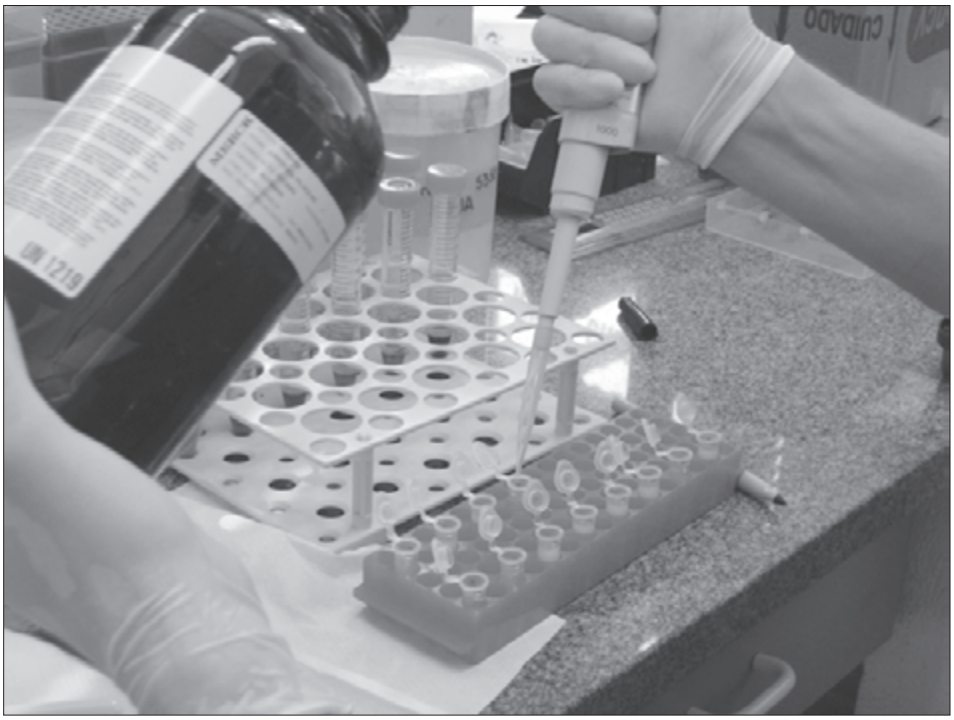
Do natural ao social: as substâncias em meio estável

> Na perspectiva moderna, a natureza e a sociedade permitem a explicação porque elas, em si, não precisam ser explicadas.
>
> Bruno Latour

Já de saída do laboratório, convido agora a reencontrarmos algumas substâncias, medicamentosas ou não, lícitas ou não, elas porém já entregues ao mundo da sociedade e do *social*. Não é mais que um convite para tentar propor algumas hipóteses a respeito da passagem do *natural*, tanto em sua versão purificada (como expressa pelo "arrombador biológico") quanto na híbrida (tal o efeito placebo), para o *social*, este também sob ambas as dimensões. Se as noções de agência e estabilidade puderam ser úteis para melhor compreendermos o *natural*, proponho então que também o possam ser para o *social*. É este experimento de simetria que gostaria de tentar aqui. Para isso, devo antes esclarecer um pouco mais, ainda que brevemente, sob qual orientação teórica devo enfrentar o problema das substâncias, tal o modo como esse problema parece instalar-se na *cosmopolítica*[21] dos coletivos modernos.

Convoco novamente Latour e seu chamado para substituir a "sociologia do social" pela "sociologia das associações", assim recuperando sentidos originais presentes na fundação das ciências sociais, em especial pelas propostas de Gabriel Tarde, que porém foram subsumidas pelas de Durkheim, tornando-se, por sua vez, a versão oficial e operatória do conhecimento a respeito do que consiste e como funciona a sociedade ou o social. Trata-se de substituir a tautologia durkheimiana, segundo a qual o social se explica pelo social, pelo "princípio de conexão" de Tarde, que toma o social como um "fluido circulante" a ser seguido pela investigação. Se tudo conectado (biologia e microeletrônica, mercado e financiamentos, artigos e enunciados, enfim, humanos e não-humanos), agora não deveríamos mais falar do *social* como um domínio purificado dos homens-entre-eles, tais os *atores sociais* que a sociologia clássica sempre teve como objeto, mas sim do *coletivo*, esse novo mundo que, no entanto, sempre existiu na versão oficiosa da modernidade, e que é feito de coisas e pessoas em associação. Não mais os homens-entre-eles das ciências humanas, nem as coisas-em-si[22] das ciências naturais – mas ambos e em formação simultânea, e nunca prematuramente dados. O social, como um todo (Durkheim), não deve explicar a parte, mas, ao contrário, é a parte que retoma o todo (Tarde, Latour). A inversão consiste portanto em partir do menor para o maior.[23]

Gostaria aqui de notar que Latour se opõe justamente à versão estável do social, isto é, essa versão da sociologia fundada em fenômenos percebidos desde sempre como sociais. O que ele tinha até o momento feito com relação ao domínio da Natureza, volta-se agora para o domínio da Sociedade. Mas Latour recusa essa epistemologia fundadora da modernidade que cria e aparta os domínios de Natureza e Sociedade, essa "Grande Divisão" ontológica e epistemológica a partir da qual o mundo é repartido entre ambos os pólos purificados. Assim como o natural, o social não pode ser um domínio de realidade, um cantão próprio, independente, autônomo desde sempre. Não há, portanto, uma externalidade entre ambas as noções. O autor quer recuperar o social como associação, e não como substância ou entidade, para domínios além dos humanos ou da sociedade moderna. Seria como tornar socialmente compatíveis objetos, genes, micróbios, petróleo, humanos, discursos. Entendo que a noção de agência é o que torna essa tarefa possível – humanos e não-humanos são ambos agentes, uma vez que estejam inseridos em rede, isto é, estejam associados e participam ativamente de uma cadeia de efeitos.



Práticas de mistura e purificação em laboratório. Tanto dentro quanto fora deles, essas práticas informam o modo geral como classificamos as substâncias e seus efeitos, sempre em conformidade ao meio em que passam a atuar – seja natural ou social, estável ou instável.

Foto: Stelio Marras

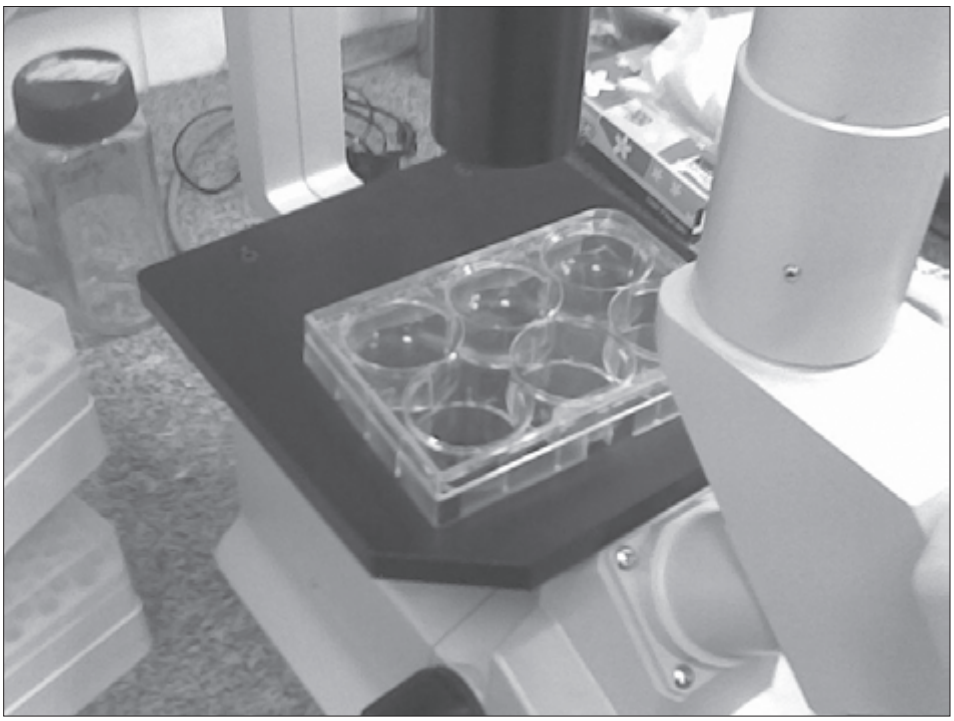
Agora a sociologia se definiria não como uma "ciência do social", mas uma ciência que deve funcionar como um "rastreador de associações" (*tracing of associations*). É uma operação que traça, por etnografia, o desenho das redes criadas por essas associações ou conexões, que cortam os antigos pólos da Natureza e da Sociedade. A relação propriamente dita é o que, de fato, cria o que (antes, quando éramos modernos) chamava-se Natureza ou Sociedade. Os fatos, fossem sociais ou naturais, são flagrados em formação pela antropologia simétrica e a Teoria-do-Ator-Rede (*Actor-Network-Theory*) nas conexões em que se processam. Antes de coisas ou pessoas, o social é feito de "elementos heterogêneos" em constante associação – ora estabilizando-se, ora o contrário, acrescento.

Entendo que a noção de *verdade*, tanto a verdade natural quanto a social, a científica ou a política, deve aparecer quando os agentes, sempre humanos e não-humanos em interação, negociam uma espécie de *vida-em-comum* e, assim, se estabilizam. A eficácia prática das criações ou descobertas, como se queira chamar, dependeria dessa convivência estável. Quando os etnógrafos das ciências se interessam pelas controvérsias entre os cientistas, eles estão precisamente atrás de descrever a formação do *fato*, isto é, o momento antes que *algo* (um conceito, uma máquina, uma técnica, um organismo) se encerre no que Latour denominou de "caixa-preta"[24], quando então o fato já se tornou fato, quando a controvérsia já foi substituída pelo indiscutível.

Mas apostemos, antes, no discutível. Como enfrentar o problema das substâncias senão recusando, ao mesmo tempo, a crítica prematura do social e do natural que resume, breve demais, algo que é tão extenso e perpassa ciência e política num ziguezague estonteante? Que são importantes, entre nós, as substâncias e seus efeitos, isto parece realmente indiscutível. Mas a gênese e a dinâmica dessa importância e de seus efeitos, isto sim deve merecer todo esforço de reflexão. Do contrário, apenas estaremos reproduzindo uma guerra entre naturalistas e sociologistas que se engalfinham numa disputa pelo cargo de porta-voz das substâncias. Enquanto isso, esquecemos que, no meio das querelas, segue fluindo a prática dos agentes em ação e associação.

Pelo já indicado, creio que agora já podemos compreender que lícitas ou produtivas são as substâncias, como os medicamentos, cuja ação quer-se estabilizada, isto é, preditiva ou previsível, potencialmente capaz de reproduzir semelhantes efeitos independentemente de quem delas se utilize. Só assim as substâncias podem se submeter à escala impessoal do mercado terapêutico. Aqui, o paciente individual é socialmente naturalizado na mesma medida em que as doenças são nomeadas e classificadas. As idiossincrasias subjetivas – espera-se – terão sido eliminadas pela purificação laboratorial prévia. Opostamente, ilícitas ou improdutivas passam a ser as substâncias cuja ação é potencialmente capaz de disparar uma pletora de efeitos imprevisíveis ou instáveis. Mas, ora, se a molécula em teste consegue alcançar uma ontologia medicamentosa, vimos que esse estatuto só é possível depois de um intenso trabalho *contra-*

placebo. Pois, simetricamente inverso, o que permanece de instável nas substâncias ilícitas ou improdutivas – essa instabilidade que parece causar um verdadeiro horror social entre os modernos – se deve precisamente à falta de trabalho (negociação de agências para o fim da estabilização) sobre elas. Sugiro que o efeito placebo e as substâncias ilícitas compartilham dessa mesma marginalidade cosmopolítica. Aqui, ciência e política se retroalimentam para recusar qualquer dignidade, natural e social, a determinadas substâncias que, por isso mesmo, permanecerão marginais – mas não sem conseqüências.



À fabricação da natureza em laboratórios corresponde a fabricação da sociedade fora dele. Em ambos os casos, todo o esforço é por estabilizar agentes – humanos e não-humanos. O problema das drogas ilícitas e seus efeitos ligam-se diretamente a esse esforço.

Foto: Stelio Marras

Assim como a crescente purificação de moléculas em laboratório produziu uma crescente proliferação de híbridos (hipótese de Latour), entendo que a proibição de determinadas substâncias produziu de sua vez a proliferação de mais substâncias e um aumento de consumo. Compreendo esse tabu como fruto de uma purificação social ancorada no naturalismo, que por sua vez se define por substancializar entidades, quer dizer, por eliminar delas sua capacidade relacional. O suposto de base é que as substâncias *existem*, não importa se *criadas* ou

descobertas, e fazem o que fazem a quem quer que seja. Aliás, penso que é esse mesmo suposto que funda entre os modernos o conceito de identidade, como algo, das drogas às pessoas, que é, sempre foi e será idêntico a si mesmo. Daí que, para os mesmos modernos, a capacidade de se relacionar seja, por sua vez, um atributo sempre construído, nunca dado – donde a necessidade de um *contrato social* para se criar a sociedade e todo um aparato estatal-jurídico para regular a relação entre as pessoas. Simetricamente, as ciências se apresentam como tradutoras dos dados da Natureza, que uma vez revelados serão entregues ao mundo do social, mas já em forma de dado, já como um fato indiscutível.

As controvérsias que invariavelmente têm lugar no processo de construção científica do dado (o que poderíamos denominar de dadificação do dado), essas não vêm à cena pública. É como se essa instância pragmática das operações não pudesse ser revelada porque, se o fosse, poria em suspensão o caráter real daquilo que é feito ou descoberto em laboratório. Qual pueril desconfiança. Já é hora de assumirmos que o real não é menos real, senão bem ao contrário, porque ele seja produto de um deliberado trabalho de, digamos, substancialização da substância.[25] Em tempos de hibridização contínua em laboratórios, tal o trabalho de criação de novos seres por modificação genética, é preciso admitirmos a operação profundamente relacional – entre humanos e não humanos, de modo geral – que preside a prática científica. É razoável imaginar que, quando um dia formos capazes de passar verdadeiramente da concepção substancialista para a relacional, ciência e sociedade deverão mudar radicalmente. A questão das drogas ilícitas poderá ser um capítulo, embora central, dessas mudanças.

Enquanto isso, resta ao menos notar que a criação de entidades puras (o *natural* e o *social*, e seus infinitos derivados) gera simultaneamente entidades misturadas, híbridas. O "paradoxo dos modernos" (Latour) é que quanto mais se separa, mais se relaciona.[26] Claro, não é sequer possível conceber a mistura se não se supõe a pureza – aí uma exigência lógica. A falácia do pensamento moderno é (ou foi) não reconhecer dignidade ontológica a todo esse mundo mediador dos híbridos, sobre o qual pesa (ou pesou) um enorme desinteresse. Mas esse desinteresse, tanto científico quanto político, acaba ativando outros interesses. Se é verdade que o mundo purificadamente repartido, tal o moderno, foi capaz de produzir e reproduzir a Natureza e criar a Sociedade tecnológica, não é menos verdade que esse "bicameralismo" (Latour) inaugural da modernidade assuma, não raro, uma verdadeira guerra que reverbera em oposições como indivíduo e sociedade, marginal e central, ilícito e lícito, falso e verdadeiro, fetiche e fato, patológico e normal, e assim por diante. Não por acaso, aquilo que é tido como proibido e perigoso irá servir de munição crítica e posicionamento político frente ao estabelecido, isto é, ao tido como lícito e socialmente produtivo. Pois não é esse o caso das chamadas drogas ilícitas?

Quanto mais se proíbe, mais cresce o consumo do proibido. Tal relação também se confirma em estudos de história. Carneiro (2002), por exemplo, observou que "o século XX foi

o momento em que esse consumo [de drogas] alcançou a sua maior extensão mercantil, por um lado, e o maior proibicionismo oficial, por outro." Ou seja, temos aí a indicação de que à medida que determinadas substâncias se tornam *drogas* (no seu sentido negativo), elas se expandem e se tornam ilícitas – objeto de sanção oficial e social. Estou tentando sugerir que essa relação entre a "droga" e o "social" deve ser melhor investigada para se compreender mais precisamente o que esses termos clarificam e o que eles obscurecem – já que a confusão, e também a má intenção, reinam. Não se trata, aqui, de desconstruir esses termos revelando seja "a natureza precisa" dessas substâncias, seja a "busca de lucros" que o proibicionismo alavancaria (Carneiro, 2002, p. 116). Ao contrário, o desafio aqui é o de evitar os mecanismos de purificação crítica do problema, como se, de um lado, a ciência finalmente viesse a elucidar a veracidade ou o engodo dos efeitos de tal ou qual droga ao revelar os princípios ativos da substância, ou, de outro lado, seria a política e os interesses econômicos que explicariam a expansão ou a proibição das drogas. Sem dúvida que é preciso conectar as coisas, mas não coisas prematuramente formadas e cada vez mais menos explicativas, como Política, Sociedade, Mercado, Ciência, Psicologia ou Natureza.

De resto, tal epistemologia dualista e substancialista parece informar a grande parte do pensamento crítico. Mesmo Perlongher, ([1990], p. 78), um perito no assunto, talvez incorra em certa naturalização do problema ao situar, de um lado, uma "disposição inata" do êxtase e dessa vontade de sair de si e "romper", e, de outro, a "sociedade", como fosse algo também inato. Contudo, a despeito dessa reprodução da crítica purificadora moderna, seu argumento é que todos os povos de todas as épocas experimentariam alteradores de consciência para escapar do tempo e espaço "ordinários". Como seja, tal naturalização – a da sociedade e a dessa disposição para rompê-la, para a qual as *drogas* apresentam-se como veículos dignos da tarefa – é possível a partir de uma generalização teórica que opera o nosso saber crítico a respeito do assunto. Em sua face positiva, as drogas ilícitas aparecem como libertadoras do indivíduo que vive sob as malhas de sua sociedade estabelecida. Aí, a função dos modificadores de consciência, imediatamente concebidos e utilizados como agentes instáveis ou de instabilidade, é a de justamente desestabilizar uma ordem (a da sociedade e sua *consciência*) que oprime aqueles que vivem sob suas malhas. Consequentemente, as drogas assumem sua face negativa por semelhantes razões: elas ameaçam o funcionamento dessa ordem. Meu argumento, aqui, é que esse nosso saber crítico generalizado explica melhor a nossa sociedade do que as outras. Ele nos diz mais sobre os fundamentos de nossa própria *organização* do que dos outros. Que seria enfim conveniente refletir mais e melhor sobre esses nossos fundamentos antes de prematuramente dispor deles para o jogo da alteridade.

Eu gostaria, enfim, que este fosse um argumento de razão antropológica não por reificar categorias ou realidades locais, mas pela ambição de torná-las aptas à comparação geral. Imagino que seja melhor refletir sobre o significado de nossa alteração antes de entregá-lo à alteridade.

Ou seja, como situar esses estados alterados de consciência em nossa própria, digamos, *sociedade*? Insisto que a noção de social, de consciência ou de sociedade, esta entidade percebida como *estável*, deve se submeter a um exame crítico radical. É que particularmente desconfio do rendimento de generalizações como a dos estados alterados de consciência, se nelas, como percebo, vão sempre embutidas noções prematuramente formadas de sociedade e indivíduo, consciência e alteração. Mas, ora, todos os povos que utilizaram ou utilizam drogas, seja por transe, êxtase ou possessão, o fariam para em algum nível romper com sua própria sociedade e a vida ordinária? Me parecem mais acertadas afirmações, como a do próprio Perlongher ([1990], p. 79), quando diz que "a droga pode produzir, por um tempo determinado, uma modificação do estado de consciência, mas não produz os 'conteúdos' desse estado". O autor cita Lapassade (*La transe*, 1990), segundo o qual "a consciência modificada se caracteriza por uma mudança qualitativa da consciência ordinária, da percepção do espaço e do tempo, da imagem do corpo e da identidade pessoal": "Essa modificação supõe uma ruptura, produzida por uma indução, ao término da qual o sujeito entra num estado segundo Perlongher" [1990], p. 78).

Ou seja, o que vai aí suposto é a caracterização de certas substâncias, ilícitas ou não, como agentes passíveis de produzir uma sensível alteração orgânica e psíquica àquele que experimenta. Uma alteração tal que é capaz de provocar uma "ruptura". Ora, romper diz respeito a desafiar a estabilidade das coisas dadas. Tal estabilidade social tem a ver com um modo específico de perceber o tempo, o espaço e o corpo, de conceber uma consciência e uma identidade própria, aquilo que dá à noção e à prática de vida social um caráter de vida e de social. Poder-se-ia objetar que essa estabilidade é condição mínima para qualquer vida social de qualquer grupo humano. Decerto que sim, mas será preciso notar a centralidade que a idéia de estável alcança entre nós e, sobretudo, o modo como ela se realiza na dinâmica dualista entre Natureza e Sociedade, esses dois pólos purificadores que a modernidade criou (e foi por eles criada) para justamente gerar a estabilidade.

Como marcador do instável, o placebo dá a medida para a estabilidade bioquímica do medicamento em teste nos laboratórios *contra-placebo*. Simetricamente, as drogas não medicamentosas, como os psicoativos ilícitos, permanecem no reino do instável. Elas são então percebidas como geradores de instabilidade – no caso, de instabilidade psíquica e social. Elas ferem uma consciência social que, como tal, deve estar internalizada no indivíduo, a tal ponto que o individual e o social se confundam. Como se diz, a liberdade de um termina na liberdade do outro. Ou seja, a liberdade individual deve ser exercida desde que não invada a do outro – desde que não ameace, portanto, os parâmetros sociais que, a um só tempo, permitem e restringem a liberdade. É que, assim como a Natureza deve ser estabilizada nos laboratórios científicos, a Sociedade deve permanecer estável pela política. Ciência, política e mercado se afirmam e se regulam mutuamente pela estabilidade. Não por acaso seja tão comum abrir os jornais e flagrar diariamente expressões como "mercado estável", "situação política estável"

ou ainda alguma notícia sobre o sucesso de algum laboratório que finalmente conseguiu estabilizar o comportamento de um vírus ou de um medicamento em teste.

O placebo ou sugestão permanece instável porque corpo e doença são hegemonicamente percebidos como entidades e fenômenos inscritos no regime naturalista, segundo o qual o corpo é uma entidade animal e seus eventos respondem portanto a causas naturais. Sendo assim, o efeito sugestão, embora seja também percebido como um fenômeno de componente natural, uma vez que é humano, ele não é puramente natural, justamente porque é humano e, portanto, variável, arbitrário, sujeito a inconstâncias da psique individual. É que o humano é um ser de cultura, este domínio próprio da Sociedade. Ora, o naturalismo que funda a cosmologia moderna é um mononaturalismo, isto é, a base universal que permite o multiculturalismo. Pois esse mononaturalismo, aplicado à identidade e à alteridade do gênero humano, reza que todos os humanos têm uma base natural idêntica e se diferenciam pela cultura – donde o relativismo cultural. Essa concepção do homem como a um só tempo natural e cultural funda em laboratórios de teste de medicamentos a metodologia contra-placebo, a razão para purificar entre a "má razão" (efeito placebo ou sugestão) e os efeitos puramente bioquímicos, isto é, mais pronunciadamente naturais, por assim dizer. É como se, nesses laboratórios, se tentasse regressar para um estado humano pré-cultural, em que apenas o corpo agisse e reagisse como um agente autônomo. Uma vez que se atinja esse objetivo (mas vimos o quão rapidamente frágil revela-se esse empreendimento quando a droga sai do ambiente ensaiado do laboratório e reencontra a diversidade das situações), então o medicamento em teste alcança um estatuto universal e está pronto para ser sintetizado e enfim lançado no mercado; estará disponível e será potencialmente eficaz para todos os corpos humanos que estejam acometidos de uma mesma doença – ou de um suposto *mesmo*.

Tomar o placebo como um "vazio terapêutico", conforme a designação técnica, já denota claramente o desinteresse (oficial, médico, político, mercadológico) sobre esse modelo terapêutico cujo mecanismo, penso, pode ser equiparado ao da "eficácia simbólica", assim denominada por Lévi-Strauss a propósito de uma parturiente indígena Cuna, grupo do Panamá, que se submeteu à cura xamanística por não conseguir dar à luz.[27] Nesse caso, a doente revive no corpo encenações de agentes míticos. Os repetidos cantos do xamã tratam de narrar o périplo em busca do purba (alma da jovem parturiente) apreendido por Muu, "potência responsável pela formação do feto." Todo o esforço é por fazer corresponder a idéia à fisiologia. Nas palavras de Lévi-Strauss (1996, p. 221), "representações psicológicas determinadas são invocadas para combater perturbações fisiológicas, igualmente bem definidas".

O caso é que sem a experiência íntegra e inequívoca da mulher – situação que exige dela total engajamento –, o drama estará fadado ao fracasso. O êxito terapêutico depende dessa assimilação pisco-orgância (conforme tenderíamos a denominar) profunda do mito, a tal ponto que assim possam responder os seus órgãos, as suas vísceras, os seus músculos. Tudo

deverá estar enlevado pela narrativa do xamã, que deve contar com uma técnica extremamente sensível e acurada. Todo o esforço é para que a mulher – "efetivamente", diz Lévi-Strauss – sinta-se penetrada pelos protagonistas evocados pelo xamã. Como se vê, estão ambos, doente e xamã, engajados na mobilização e domesticação dos agentes (Purba, Muu etc.) para que enfim os caminhos sejam desobstruídos para a descida da criança. Aqui, a mulher, o xamã, os espíritos, o feto – todos são agentes.

Vemos, portanto, que a agência da doente Cuna, tanto quanto a do xamã, cumprem papel decisivo na consecução da cura. Sem que ela revivesse o mito e estabelecesse uma continuidade, ou "paralelismo", entre o seu drama psico-orgânico e o drama mítico induzido pelo xamã, sem que formulasse tais imagens mentais e as fizesse corresponder à disfunção que experimenta, a solução não seria alcançada. Portanto, o xamanismo apóia-se, segundo Lévi-Strauss, numa técnica que requer o engajamento da pessoa doente, com participação tão ativa quanto a do condutor "oficiante".[28] Nossa medicina oficial, ao contrário, baseia-se num modelo bem diverso. A linguagem o denota. Para nós, o doente é paciente. Como paciente, é sujeito passivo do processo terapêutico. Antes até, o doente não é exatamente um sujeito, ou não no sentido forte do termo. O sujeito define-se por mover ação. Mas nossos doentes são passíveis da ação. Quem pois detém tal poder? Cada vez menos os médicos e cada vez mais os medicamentos. Dos médicos é exigido o diagnóstico correto, que no entanto é sempre mediado por aparatos técnicos e máquinas. Em seguida, o remédio será o principal responsável pela terapêutica, cabendo ao médico sua correta administração. É dos remédios que se espera a ação meticulosamente dirigida a produzir os devidos efeitos bioquímicos. A agência decisiva é acumulada no medicamento. Assim, nosso modelo terapêutico oficial e hegemônico busca, sobretudo no plano ideal, eliminar a participação humana, seja do paciente seja do médico.

Por aqui já podemos pelo menos inferir que esse modelo substancialista dos modernos relega o placebo a fenômeno instável, que deve ser eliminado das estratégias terapêuticas, junto com a agência do médico e do paciente. É preciso sublinhar o seguinte: este é um modelo que tenta operar com um mínimo relacional, qual seja, o dos agentes bioquímicos entre eles e entre os agentes da doença e do organismo. Essa agência bioquímica, impessoal, compatibiliza-se com a escala do mercado de saúde, igualmente pré-definido pela impessoalidade, ou, se quisermos, pela unidade da pessoa natural, base de uma natureza singular que torna os humanos equivalentes entre si – o mononaturalismo. De outra parte, o referido modelo indígena, que é explicitamente relacional, põe em cena todo um elenco de protagonistas.[29] O que os modernos chamam de efeito sugestão, que inevitavelmente aparece durante o processo de purificação laboratorial, assume portanto uma negatividade terapêutica, enquanto vários outros grupos humanos o positivizam terapeuticamente – isto que Lévi-Strauss denominou de *eficácia simbólica*. Aquilo que é marginal em um modelo, tal o moderno, é central em outro, tal o indígena.

Tal comparação pode bem apontar para a diferença, grosso modo, entre um modelo, o moderno, que purifica o mundo e os seres segundo a Grande Divisão que concebe e separa, no plano oficial, os domínios da Natureza e da Sociedade, e outro modelo, o indígena, para o qual essa divisão não faz sentido. Sempre na comparação, tudo leva a crer que o modelo indígena disponha de uma teoria mais adequada para pensar a agência das substâncias, uma vez que não recai no pudor de subjetivar as causas do mundo, sejam elas advindas de agência humana, seja de não-humana. Reconhecer o mundo povoado de agências permite a negociação entre elas e as pessoas – seja para ativar efeitos e regular sentidos, seja para constranger excessos.

Minha hipótese é que o desinteresse da medicina pelo efeito placebo é uma expressão do apego dessas sociedades (estatais, mercadológicas, de escala, modernas, *sociais*) por fenômenos de estabilidade. Assim será não apenas com relação à Natureza (Ciência), mas também com relação à Sociedade (Política). E de tal maneira que sempre se atualize, na prática, essa Grande Divisão que caracteriza, segundo Latour, o ser moderno – embora, segundo o mesmo autor, a operacionalidade dessa prática purificadora, que implica tornar invisível ou oficiosa a prática da mistura, esta por sua vez gerada por aquela, esteja cada vez mais impossível, já que a proliferação de híbridos supera a purificação, o mundo do meio insiste em vir à cena e denuncia que, enfim, *jamais fomos modernos*.

Pois bem, diria a crítica já tradicional, podemos admitir que esta obsessão pelo estável defina a prática científica em relação à Natureza, ou mesmo aos não-humanos, uma vez que, claro, a realidade da Natureza é dada – ainda que possamos discordar da naturalização apelando para o construtivismo sociologizante generalizado, como se este, irônica solução, também não recaísse em mecanismos purificatórios e estabilizantes fornecidos pelas noções de sociedade e social. Mas, continuaria a crítica, com relação à Sociedade, não é evidente que o mundo dos humanos, este sim, é construído? Não são os humanos que decidem o seu modo de vida, fazendo e desfazendo a sua sociedade como querem? Certamente que sim. E certamente que não. Aí reside o cerne da contradição moderna. Mas aí mesmo reside, simultaneamente, sua força e invencibilidade – ou residia, quando deixamos de ser modernos. É novamente Latour (1994, p. 42) que mostra a combinatória moderna entre dado/construído e transcendente/imanente:

> A única transcendência de uma natureza que não é obra nossa, bem como a única imanência de uma sociedade que construímos por completo, iriam no entanto paralisar os modernos, por demais impotentes diante das coisas e por demais potentes frente à sociedade. Que enorme vantagem poder inverter os princípios sem que haja mesmo uma aparência de contradição. A natureza transcendente permanece, apesar de tudo, mobilizável, humanizável, socializável. [...] Inversamente, apesar de construirmos a sociedade por inteiro, ela dura, ela nos ultrapassa, nos domina, ela tem suas leis, é tão transcendente quanto a natureza. É nesta dupla linguagem que reside a potência crítica dos modernos: poder mobilizar a natureza no seio das relações sociais, ao mesmo tempo em que a mantém infinitamente distante dos homens; são livres para construir e desconstruir sua sociedade, ao mesmo tempo em que tornam suas leis inevitáveis, necessárias e absolutas.

Por *social*, portanto, designo esta realidade tornada exterior ou transcendental pela modernidade. Trata-se, aqui, da noção de *social* como categoria nativa. Um reforma dessa noção, como Latour parece reclamar, deve eliminar o sentido do prematuramente formado, o social como dado, ao mesmo tempo em que livrá-la do exclusivismo das relações humanas, incorporando assim os agentes não-humanos, que proliferam e são cada vez mais presentes entre nós. Mas, por ora, proponho nos determos nessa acepção moderna da categoria. Meu palpite é que, a partir dela e de suas derivações, podemos melhor compreender a reação que determinadas substâncias, como os psicoativos ilícitos (que o senso comum designa negativamente e generalizadamente como *drogas*), alcança junto a essa imagística da Natureza e da Sociedade sob a qual vivemos.

Dir-se-ia, modernamente, que os psicoativos ilícitos provocam uma instabilidade psico-orgânica indesejável à sociedade. Vale insistir que a instabilidade dessas substâncias, como a do efeito placebo, é função direta da produção das drogas estáveis e do conseqüente desinteresse das ciências naturais sobre as drogas que só passam a ser instáveis uma vez definido o marcador do estável. Mas, tal como o efeito placebo, que não ganha vida social porque a modernidade purificadora a expurga de fins terapêuticos (ao contrário, por exemplo, do que ocorre com o método xamanístico exemplificado pela *eficácia simbólica* levistraussiana), também as *drogas*, que se acusam diabólicas, sofrem simetricamente o ostracismo social porque não só recusa-se a reconhecer nelas propriedades terapêuticas estáveis, como ainda são objeto de horror porque justamente ofendem isto que reconhecemos como sociedade ou estabilidade da vida social. Do natural ao social, as drogas tornadas ilícitas são definitivamente despojadas de cidadania. Abandonadas à marginalidade pública e científica, elas não serão merecedoras de usos rituais, já que proibidas pelos códigos de direito. Por elas não há senão desprezo e coibição por parte das esferas médica, científica, política, moral, jurídica.

Mas certas substâncias são ilícitas porque provocam uma subjetivação *pré* e *contra-social* que ofende a estabilidade ou esse efeito é fruto da proibição que, legalmente, destitui seu uso de usos públicos e atenção científica? O ponto é que esse fenômeno é uma criação tanto da Natureza quanto da Sociedade. Indexar certas substâncias na ilegalidade oferece um caráter produtivo: é bom sobretudo para quem proíbe. Funcional e produtiva, a proibição distingue aquilo que é social contra aquilo que é marginal. Assim é que a vida social dependeria das substâncias ilícitas, modificadoras de consciência, para se caracterizar como estável. Aquilo que é estável é evidente por si mesmo – é tão tautológico como dizer que o social explica-se pelo social (Durkheim). Daí que a proibição pareça mais um entorpecente político e epistemológico que impede a sociedade de refletir sobre si própria. Ela é o ponto de fuga dessa sociedade, uma questão do tipo caixa-preta, mal repousada no berço do indiscutível e do incontroverso. Como não reconhecer, tão aqui a propósito, a pertinência do pensamento de Foucault, segundo o qual, "tal como a 'loucura', as 'drogas' pertencem ao domínio dessas

experiências fundamentais nas quais uma cultura arrisca os valores que lhes são próprios – isto é, compromete-os na contradição. E ao mesmo tempo os previne contra ela" (Foucault. *apud* Vargas 2002, p. 30).

Como caixa-preta, pois, prevalece o tabu que impede sequer desconfiar de substâncias e associações entre coisas já estabelecidas como naturais, como fossem dadas e auto-evidentes. A caixa-preta resume o impossível, agrega numa só categoria, *as drogas*, ela cada vez mais frágil e frouxa, uma variedade díspar de substâncias que só se associam como tal mediante a força e a proibição. Como caixa-preta, enfim, a categorização das drogas mostra-se sem dúvida eficaz para fazer silenciar debates e evitar reflexões que, se levadas a cabo em suas conseqüências, provocariam em rede um questionamento geral dessa ordem que se quer mantida pela noção, tão natural quanto social, de estabilidade. Provocariam, da Natureza à Sociedade, uma tão temida crítica total. De fato, vamos notando, as drogas são mesmo perigosas...

Supõe-se que os psicoativos ilícitos teriam o poder de ameaçar a estabilidade social, uma vez que as propriedades de suas substâncias foram, natural e cientificamente, marcadas como instáveis. O risco seria o desgarre social do indivíduo, aquele que então se torna o viciado, o louco ou o marginal, perdido numa subjetivação incontrolada. Mas, ora, não existe indivíduo sem sociedade. Ambas as noções se criam simultaneamente, uma em contraste com a outra. Mais uma vez, uma deve sua existência à outra. São criações fundadoras da modernidade. O *Contrato Social*, que funda a sociedade estatal moderna, é um contrato feito idealmente entre indivíduos livres. São idealmente livres para escolher as restrições, mas também as liberdades, da vida social. Sugiro que tal tarefa exige dos indivíduos um forte apego à noção de consciência, donde uma *consciência social* (bem como moral, política, ética etc.).

Ora, esse escrutínio tão pessoal dado pela noção de indivíduo gerou historicamente a noção de um *eu interior*, um *eu subjetivo* que, de novo, só tem existência e sentido em contraste com essa outra entidade de que depende: a sociedade. O indivíduo existe para a sociedade e a sociedade para o indivíduo. A subjetividade individual faz o contraponto da objetividade social. É como se a vida social, que se realiza como uma espécie de outro eu internalizado no indivíduo (o eu social), estivesse ameaçada de se desfazer pela ação da vida excessivamente subjetiva do mesmo indivíduo, que então precisa manter o equilíbrio, que é o equilíbrio social, a estabilidade. Manter a consciência é manter a estabilidade e é manter a sociedade – eis a ordem.

O ponto, já indicado, é que as drogas ilícitas, isto é, aquelas tornadas insociais tanto pela medicina quanto pela sociedade, são encaradas como agentes potencialmente e poderosamente instáveis frente ao mundo equilibrado do estável. Cria-se imediatamente uma clivagem segundo a qual, grosso modo, o mundo de fora, esse da sociedade, deve ser estável, enquanto o de dentro, aquele da subjetividade, pode permanecer instável, desde que não contradiga as regras do social. Lança-se mão de todo um vocabulário que já supõe, por etimologia ou uso corrente, a estabilidade dos conceitos cosmológicos.

De fato, o campo semântico informado pelo dicionário (Instituto..., 2002) indica que o domínio do subjetivo é aquele "que pertence ao sujeito pensante e a seu íntimo, em contraste com as experiências externas, gerais, universais". Daí dizer que "nossos sonhos são essencialmente subjetivos". Subjetivo é aquilo que é "pertinente ou característico de um indivíduo". É o individual, pessoal, particular. A rubrica filosófica esclarece que subjetivo é algo "válido para um só sujeito; individual". Pois não surgirão daí as restrições a experiências de supersubjetivação, como as que os psicoativos não domesticados pela medicina e pela política social dão ensejo? Tais experiências parecem permitidas – senão pelo menos toleradas – apenas àqueles que justamente cumprem o papel (não menos sociais, aliás) de tatear as margens do social, seja de modo crítico, seja não. A alguns que reconhecemos como artistas, tem-se certa permissão, senão mesmo expectativa em alguns casos, embora nunca sob auspícios legais, de experimentarem estados de consciência modificada – inclusive como motor produtivo para a criação. Podem, com alguma liberdade, se entregar a devaneios subjetivos; podem subverter algumas regras – como de casamento ou de sexualidade. Situada numa espécie de "parque do pensamento selvagem", como indicou Lévi-Strauss[30], a arte isola-se da vida comum. A partir dessa suposta exterioridade, no entanto socialmente controlada, porque encapsulada, a agência artística acaba por cumprir uma função de demarcação dos limites do *social*, suas margens e suas regras, da consciência comum.

Ademais, que haverá de mais oficial entre nós do que a noção de sociedade ou consciência coletiva? Os psicoativos que alteram a consciência individual feririam a consciência coletiva, o objetivismo *social* e político da *vida-em-sociedade*. Nestas sociedades identitárias do Ocidente moderno, o indivíduo deve permanecer idêntico a si mesmo, donde a sua naturalização a um só tempo médica e política. Dele deve se esperar uma agência social estável, a agência *consciente*. Pois qual, por sua vez, o campo semântico da noção de consciência? Voltemos ao dicionário.

O Houaiss 2002 informa que, já na etimologia do latim, consciência é termo que exprime o "conhecimento de alguma coisa comum a muitas pessoas". Nota-se aí, logo de saída, sua vinculação necessária com isso que prontamente reconhecemos como o *social*. Como um "juiz interno", a consciência opera "o julgamento coletivo (da sociedade) internalizado". O dicionário sinaliza para o "sentido ou a percepção que o ser humano possui do que é moralmente certo ou errado". A consciência é um "sistema de valores morais que funciona, mais ou menos integradamente, na aprovação ou desaprovação das condutas, atos e intenções próprias ou de outrem". Tal juízo de bem e mal informa a rubrica ética de consciência, que a situa como uma faculdade inata do humano. Ora, aquilo que fere a consciência própria é o que fere a consciência em relação a outrem. É o que fere, pois, a noção socialmente construída de social. Fere, então, a sociedade.

Uma "consciência social" é, antes de mais nada, uma consciência socialmente valorizada, uma consciência que valoriza, pois, o *social*. Aliás, o mesmo vale para "consciência política",

isto é, a consciência que dilui o indivíduo na sociedade – a negação do interesse pessoal em favor desse interesse *social* transcendente. A virtude do indivíduo que manifesta uma "consciência crítica" se define por sua capacidade "de avaliar criticamente um ato, uma situação existencial ou histórica, uma intenção ou um procedimento", isto é, impessoalmente, objetivamente – e nunca subjetivamente. Vemos que a consciência, embora possa ser gerada no indivíduo, ela transcende a individualidade. Ora, um sujeito pleno de consciência é um sujeito plenamente social – um sujeito como possuído por esse atributo transcendental: a sociedade, o social.

Vê-se que de modo geral impera a noção de que um ser consciente é um ser de posse de suas faculdades, atributo indispensável para o "comportamento organizado". Na rubrica da medicina, o estado consciente é aquele do sistema nervoso central que permite a identificação precisa, o pensamento claro e o comportamento organizado. Inconsciente é o estado oposto. De fato, entre os antônimos de consciência, ainda no dicionário, figuram as noções de ardil (engano, fraude, ilusão) e ignorância. Sob tal primado do *social*, o indivíduo que aí tem consciência, ele o tem porque se totaliza na "consciência coletiva" – tal, especialmente, no seu sentido durkheimiano, como um "conjunto de representações, aspirações, crenças comuns, criações ou manifestações coletivas". Mesmo o processo de *conscientização de classe*, já em Hegel, se origina no âmbito subjetivo e volitivo do indivíduo que então se apercebe de seu pertencimento a uma classe social e econômica. Tal visão, como se sabe, é ainda mais socializada no marxismo em geral.

Semelhante noção de consciência opera também entre os que a contestam. Assim, a expressão "alargar a consciência" diz respeito a "livrar-se de alguns ditames e escrúpulos". Ter uma "boa consciência", de sua parte, é "experimentar o sentimento de nada ter a censurar nos seus atos ou no seu estado moral". Mas, ora, a censura depende de crítica, e aqui a crítica aparece, de novo, como um atributo da consciência. Diz-se de algo que se faz "com consciência" se nele são observadas "as regras da probidade"; é fazer "honestamente, lealmente". Nota-se que lealdade e honestidade se ligam a esse estado concebido como consciente. Daí que uma "má consciência" signifique alimentar dúvidas sobre a própria conduta moral. Quem "vende a consciência" é quem "abandona princípios morais, como honestidade, correção, amor ao próximo etc., para se dedicar a atividades criminosas ou ilícitas". É aquele que "se deixa subornar; corromper-se". Subjetiva e social, a noção de consciência parece conectar o indivíduo a si mesmo e ao outro. Quem perde a consciência perde seu vínculo social, e por isso perde a si mesmo. Daí que "recobrar a consciência" seja expressão que designa o "voltar a si". Nesse sentido, a razão do indivíduo só pode ser social. Ele "toma consciência" quando "percebe algo com clareza".[31]

Aqui, sugiro, já parecerá pouco importante localizar o caráter ilícito das drogas alteradoras da consciência: se na medicina, na moral *social*, no mercado ou na política. É que, para todas

essas esferas, o excesso de subjetivação representa um atentado à objetivação naturalizada de sociedade. A origem da proibição, se quisermos, explica-se pela ameaça ao *social*, esta esfera percebida como transcendente e exterior, e sobretudo incapaz de internalizar tudo aquilo que ameaça o suposto do estável.

Ritos e tabus

Podemos seguir nesse experimento e especular sobre a caracterização das substâncias em tal meio estável. Por exemplo, se o tabaco é permitido, é porque, segundo essa visão naturalista, supõe-se que ele não alteraria significativamente a consciência – a despeito dos prejuízos na saúde. Mas muitos grupos tupi-guarani, outro exemplo, utilizaram e utilizam o tabaco para se comunicar com esferas não-humanas. Se os ansiolíticos são permitidos, eles porém o são sob tarja preta, ou seja, sob prescrição médica e uso controlado. Mas, de novo, a visão substancialista (estabilizadora, oficial) do naturalismo compreende que a ação desses psicoativos lícitos é previsível e seria por si só (como a despeito da rígida posologia que acompanha seu ritual de uso) capaz de estabilizar quadros psíquicos instáveis – o que significa, entendo, dessubjetivar, isto é, trazer o indivíduo, minimamente que seja, de volta à rede aceitável da sociabilidade. Ou ainda: trazê-lo de volta à expressão social de sua subjetividade.

Mas sabemos bem da subversão de usos terapêuticos e posologia de ansiolíticos e anti-depressivos, fazendo com que essas substâncias imediatamente se tornem, do ponto de vista do marcador terapêutico do estável, drogas promotoras do instável. Assim, por exemplo, se passa com o medicamento Artane®, concebido para atenuar o Mal de Parkinson. Como um anticolinérgico, ele bloqueia a ação de nervos parassimpáticos, mas em doses elevadas provoca alterações nas funções psíquicas não previstas pelo receituário médico. Semelhante uso *desviante* se dá com o anorexígeno Inibex®, que é uma anfetamina lícita receitada para o emagrecimento. Subvertidas em "bolinhas", seu uso prolongado pode provocar alucinações e delírios, despertando sintomas denominados "psicose anfetamínica".[32] Ou seja, basta abandonar o rito médico e oficial (posologias, prescrições etc.) para que a substância se depare com outros enredamentos e dispare efeitos que então se tornam imprevisíveis ante o naturalismo médico-científico – o qual, por sua natureza, os condenara ao imprevisível, à não-domesticação, à destituição de sentidos e de dignidade *cosmológica* (isto é, uma ofensa a um só tempo à Natureza e à Sociedade). Uma mesma substância experimenta a passagem do psicotrópico lícito para a categoria "drogas". E o caso do álcool? O álcool é permitido, sim, embora o uso excessivo leve a quadros alterados de consciência. Mas lembremos que o uso moralmente aceito, isto é, um uso equivalente ao da tarja preta, ao uso prescritivo portanto, é designado na conhecida e amplamente difundida expressão do "beber socialmente". Quer dizer, bebe-se para o *social*, e não contra ele. Ultrapassar esses limites configura casos mórbidos

de vício, doença ou marginalidade, à exceção de certas ocasiões socialmente demarcadas e previamente estabelecidas, como é o caso do carnaval ou de ritos de "iniciação" de jovens norte-americanos.

Ora, se o uso de muitas dessas substâncias ilícitas causaria essa instabilidade na vida social, é evidente que elas seriam condenadas no terreno da saúde publica (já que o problema é público, *social*). Essa cosmovisão do estável funda a percepção de que alterar a consciência tende à dessocialização; seria como arriscar desatar os fios invisíveis que unem o indivíduo ao *social*; eximir o indivíduo de suas responsabilidades contratuais com a sociedade. Aqui, o indivíduo é um caso do *social*. Ele é concebido para o *social*, isto é, a sociedade, tal como a nomeamos e a conhecemos em sua face estatal, judicial, mercadológica, cultural. Mas, no oposto simétrico, a sociedade foi também criada para o indivíduo – base esta em que se assenta o liberalismo. Alterar a consciência seria uma grave ameaça de rompimento com essas redes amplas e contratuais que dão origem a esse constructo altamente valorizado do par indivíduo/sociedade. Por isso o uso de psicoativos, nessa mesma sociedade, deve ser controlado (como as bebidas alcoólicas e como todas as outras substâncias indexadas). O esforço é por manter estável a subjetividade individual, isto é, a identidade física e consciente, civil e política da pessoa individual – ou desta noção individual de pessoa. Simetricamente, prevalece o desinteresse em se investigar e criar terapias a partir dessas substâncias, a despeito do comprovado sucesso, historicamente relatado, alcançado em pesquisas com psicodélicos, que se mostraram excelentes coadjuvantes para tratamentos psquiátricos e psicoterapêuticos. Ora, uma vez que passaram a merecer atenção científica e oficial, puderam se mostrar, por exemplo, altamente eficazes na recuperação de alcoólicos, na humanização da dor e na amenização da agonia de pacientes terminais, além de oferecer conhecidos efeitos afrodisíacos.[33]

Mas tal como o efeito placebo ou sugestão, as drogas de potência alteradora de consciência não mereceriam interesse e investimentos das instâncias oficiais e hegemônicas nessas sociedades identitárias do *social*. Isto porque essa cosmovisão do estável gera a percepção de que essas substâncias indexadas como drogas são, em si mesmas, agentes instáveis – seja em relação ao padrão mercadológico de farmácia,[34] seja em relação ao padrão societário naturalizado. Social ou medicamente, tais agentes podem mesmo ser encarados como entrópicos, no seu sentido dado pela biologia, isto é, como causadores de variação ou desordem em um sistema – pois nesse *sistema do social* e do *natural*.

Aqui enfrentamos, por fim, a diferença entre o uso ritual e o uso não-ritual de substâncias psicoativas ou mais propícias à alteração de consciência. O uso ritual, modernamente associado a práticas de grupo e religiosidade, alcançaria uma maior tolerância social. Isso se explicaria seja porque, entre nós, o rito, como atributo *social*, ressalva o imperativo do grupo, sinônimo de *social*, tão valorizado em nossa sociedade, seja porque o estado de direito garante certa liberdade religiosa. Ademais, a esfera religiosa representa um possível reencontro com o *social*,

especialmente através dos rituais, e isso dá margem para se reivindicar junto ao Estado, e com sucesso muitas vezes, o seu direito de também ser *social*, uma vez que se proclama religioso.

Nesse caso, o horror maior recairia sobre o uso sem controle social ou transcendente das drogas ilícitas. É quando não há princípio religioso ou ritualístico que, supõe-se, garanta a estabilidade dos comportamentos, o controle da subjetivação. Sobre estes desgarrados pesaria o maior jugo social, que os classifica como loucos, doentes, viciados ou marginais – esses entes que logo se emparelham na marginalidade por compartilharem o caráter de insocial dado por essa noção transcendente de social, que recusa internalizá-los. Com efeito, o fenômeno da marginalidade põe a nu essa incapacidade de interiorização do sistema social transcendente. Daí resulta que são eles, os fracos e impotentes, que se deixaram dominar pela agência substantiva, sempre forte e potente, das chamadas drogas. A acusação, tipicamente moderna, é de que estariam eles entregues a uma subjetividade à deriva, isto é, uma subjetividade que nem mesmo a eles (como seres socialmente conscientes) pertence, pois uma subjetividade dominada por ilusões fantasmáticas, delírios malsãos, seres invisíveis que tomam o lugar da pessoa, esta que se torna presa da droga e perde o governo próprio. Como tomado por tal agência substantiva, o *drogado* passa a oferecer risco de contaminação ao corpo social. Toda uma imagística de doença e contaminação é posta em marcha. Isolar e encerrar esses sujeitos em recintos fechados, seja em terríveis manicômios, seja em sofisticadas clínicas de desintoxicação, é o modo de tentar livrar o drogado das drogas, já devolvendo-o, como indivíduo pleno, à sociedade.

Como seja, é definitivamente proibido contrapor-se aos imperativos do social e do natural. As drogas ilícitas operariam nos antípodas desses imperativos – tal uma prescrição sagrada. Mas, ora, se a criação de uma cosmopolítica do estável implica a criação de fenômenos e regiões do instável, no que as drogas ilícitas participariam ativamente, o ato de tornar estável o consumo de alguma substância ilícita parece, com efeito, trazer de volta o ritual público à cena. Em clínicas do Canadá, por exemplo, o uso terapêutico da metadona só é possível mediante sua associação com ritos severamente seguidos. É como se pode compreender a pesquisa de Frenopoulo sobre o consumo terapêutico da metadona administrado a adictos em opiáceos ilegais. Ele pôde etnografar o "consumo de metadona como um ato médico", dentro de um "*setting* clínico", aí sob receita médica, e observar a "transformação do comportamento habitualmente privado e furtivo do consumo ilegal de drogas em uma prática pública e moralmente aceitável" (2005, p. X, tradução nossa). Ou seja, é público e aceitável desde que assumido como patológico – objeto de intervenção da saúde pública.[35]

De fato, diz Frenopoulo (2005), os ritos que têm lugar na clínica de metadona são "altamente formalizados e as interações extremamente definidas", fazendo com que se "reduzam a possibilidade de contestação ou negociação de significados e comportamentos". Daí que os "clientes" sejam convencidos a "pensar na metadona como uma 'medicação' e não

em 'outra droga mais'. Por isso, "neste *setting*, os pontos de vista dos clientes sobre metadona tendem a ser silenciados". Creio que tem razão o autor em compreender que "a intervenção estatal na terapia com metadona sugere que a terapia se dirige a resolver questões de cidadania, e não somente questões estritamente fisiológicas". É pois como rito médico e público que essa administração clínica da metadona, financiada pelo Estado, aparece como moralmente aceitável – porque socialmente controlada. De novo, o suposto é que a regeneração do adicto é uma regeneração social, ou melhor, *do* social e *para* o social – desse social ritualmente estável. De fato, a passagem do privado para o público, do viciado para o adicto, do marginal para o medicinal, é entendida e praticada como um momento fundamental para a repatriação do desgarrado à sociedade – único lugar onde ele pode ser um indivíduo pleno.

Tudo se passa como se, fora da malha social, os agentes se tornassem marginais – assim se associam e são associados. É daí o interesse por interpretações como a de Gilberto Velho (1987), que identifica, entre nós, parentesco entre as categorias de *doente mental* (num plano mais geral, o das sociedades complexas) e *drogado* e *subversivo* (no plano local da sociedade brasileira). Utilizadas para explicar e exorcizar, ambas as categorias carregam práticas de controle social e poder, assim "delimitando fronteiras".

> Assim, a existência de uma ordem moral identificadora de determinada sociedade faz com que o desviante funcione como marco delimitador de fronteiras, símbolo diferenciador de identidade, permitindo que a sociedade se descubra, se perceba pelo que não é ou pelo que não quer ser (Velho, 1987, p. 57-59).

A categoria "subversivo, em qualquer contexto, ameaça a ordem estabelecida". Pois qual expressão mais imediata e legítima de *ordem* do que a do *social*, como tal definido pela estabilidade? Já imerso num verdadeiro "complexo de demonologia", diz Velho, o subversivo aparece como aquele que "traz coisas 'de fora', *contamina* a sua sociedade com o exógeno, desarruma e desorganiza uma *ordem natural* com idéias e comportamentos *deslocados* e *disruptivos*. Portanto, ele é um traidor, que renega sua pátria" (1987, p. 59). Bem a propósito, o autor refere-se ao "grande paradoxo" da "sociedade complexa moderna", que "gerando a diferenciação, não consegue conviver com ela a não ser através de mecanismos discriminatórios. Daí a coerção normalizadora, a repressão institucional, a fabricação ininterrupta de desviantes" (1987, p. 63). Sim, notemos nós, assim como a purificação moderna está para a normalização da ordem, a proliferação está para a produção de desviantes. Natural e social, a ordem, para causar seus efeitos, não pode ser objeto de reflexão:

> O drogado e o subversivo estão implícita ou explicitamente acusados de doença, pois, ao questionar os domínios e criticar os papéis, põem em dúvida uma ordem, uma concepção de mundo que devem ser vistas como naturais e indiscutíveis (1987, p. 64).

Mas, simetricamente à ordem, também as drogas ilícitas e os drogados assumem semelhante estatuto de indiscutível. Àqueles que consomem tais substâncias nega-se a oportunidade de ritos públicos e legais, nega-se a inserção no *social* porque a proscrição dessas

substâncias torna proscrito aquele que o consome. Sim, a substância, associada a esse contexto de isolamento e proscrição, faz a pessoa. Exilado da ordem e da vida social consciente, ao sujeito dito drogado resta entregar-se a uma subjetivação em meio instável. Isolado, ele não raro se torna refém de agências que então se tornam poderosas. Como viciado, dependente ou drogado, aquele que se recupera passa a ser um *adicto* – como hoje se costuma designar em clínicas de desintoxicação. Pois que é o adicto senão alguém para sempre afetado pela substância?

Desprovido de rito e malfadado pelo mito, que resta às "drogas" senão a pecha lançada pela concepção e prática de uma natureza e uma sociedade estabelecidas pelo parâmetro do estável? Que resta senão estados instáveis? Que resta ao "drogado", isolado e despatriado das redes, entregue a uma subjetividade marginal e indigna, senão a degeneração compulsiva ou, na melhor das hipóteses, o tratamento para regenerá-lo socialmente? Instalado em uma zona cinzenta e opaca, o tabu que recobre o tema das drogas apenas adia uma reflexão total e totalizante cada vez mais urgente e inadiável. Quando realmente teremos a coragem de nos desentorpecer desse tabu, recusando seus cinzas e opacos? Que salvaguarda esse tabu garante senão a de uma ordem mal estabelecida e refratária à reflexão?

Notas

[1] Este texto é uma versão já bastante modificada da comunicação que apresentei no Grupo de Trabalho "Cenários sociais, significados culturais e históricos do uso de substâncias psicoativas" que integrou a VI Reunión de Antropología Del Mercosur, ocorrida em Montevidéo em novembro de 2005. Sou grato à acolhida dos coordenadores do Grupo, Edward MacRae e Sandra Lucia Goulart. Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), cujos auspícios têm tornado possível a produção e a divulgação dessas reflexões, que por sua vez integram diretamente os interesses de meu doutorado em curso, também financiado pela Fapesp. Devo a Renato Sztutman o estímulo original que me incentivou a refletir sobre a relação entre drogas lícitas e ilícitas – tema da apresentação em Montevidéo – bem como suas posteriores leituras das versões subseqüentes. Sou muito grato a Bia Labate pelo convite para participar desta coletânea. Agradeço os pesquisadores do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) pelo interesse e as edificantes leituras que puderam fazer das versões deste texto.

[2] Ver, de Bruno Latour, *Jamais fomos modernos* (1994) e *Reassembling the Social* (2005).

[3] Sobre esses estudos, ver, por exemplo, Isabelle Stengers (2002).

[4] "Se se faz o estudo da molécula contra um placebo, é porque se pretende saber se a molécula prescrita pode curar por más razões, ou seja, por razões que não se devem à sua ação farmacológica-biológica própria" (Pignarre, 1999, p. 26). Más razões são aquelas "ligadas à natureza do arrombador biológico da molécula" (1999, p. 55).

[5] Foi uma interpretação que eu mesmo lancei em artigo. Ver Marras (2002). Aproveito a oportunidade aqui para rever essa interpretação.

[6] Híbridos são "mistos de natureza e cultura", conforme escreve Latour (1994), são os seres que resultam dos mecanismos purificatórios do moderno, necessariamente ao mesmo tempo em que os promovem. 'Mas como classificar o buraco de ozônio, o aquecimento global do planeta? Onde colocar estes híbridos? Eles são humanos? Sim, humanos pois são obra nossa. São naturais? Sim, naturais porque não foram feitos por nós. São locais ou globais? Os dois. (Latour 1994, p. 54).

[7] Nos termos de Latour, vale adiantar, a purificação – e sua conseqüente antítese da proliferação de híbridos – é tarefa tipicamente moderna. Ver Latour (1994).

[8]'Trata-se do meio mais simples para julgar de maneira objetiva a eficácia de uma molécula candidata ao título de medicamento. Para ser reconhecida como medicamento, uma substância, seja qual for sua origem, deve ter um resultado positivo nessa prova' (Pignarre, 1999, p. 17).

[9] O mononaturalismo, termo utilizado por Latour em *Políticas da natureza* (2004), é base da versão cosmológica oficial do Ocidente moderno, segundo a qual todos os povos, bem como todos os indivíduos da espécie, compartilham de idêntica natureza, ao passo que a diferença entre os povos se situa na cultura. Aí a Natureza aparece como um cantão de realidade, exterior à Cultura, para o qual a Ciência se apresenta como tradutora por excelência, como detentora dos meios técnicos adequados para acessar este domínio objetivo, separando-o das ingerências humanas ou meramente políticas, das subjetividades ou paixões, dos influxos sempre variáveis da Cultura. Aqui, enfim, abre-se ensejo para uma antropologia da ciência, bem no seio da modernidade.

[10] Moderno, como tenho utilizado aqui, no sentido propriamente antropológico conferido por Bruno Latour. Ver sobretudo seu livro-manifesto *Jamais fomos modernos* (1994).

[11] Eu aproximo esse "elo intermediário" de Pignarre aos "híbridos" de que fala Latour – os mediadores, os intermediários, os quase-sujeitos, quase-objetos.

[12] "O objeto medicamento transporta o efeito placebo assim como transporta moléculas, independentemente de tudo e de todos" (Pignarre, 1999, p. 46-47).

[13] Utilizo aqui a noção de substancialismo em conformidade à sua rubrica filosófica, que se refere, de acordo com a acepção do Houaiss, a "qualquer doutrina que aceita a existência de uma ou múltiplas realidades permanentes e essenciais, as substâncias, que consistem no que há de eterno e fundamental no devir e contingência dos seres naturais".

[14] Ou, para Pignarre novamente, o efeito placebo é "o que menos dominamos, o que temos o hábito de considerar como a coisa mais evanescente, sobre a qual nenhum saber preciso é possível" (1999, p. 31).

[15] Entrevista à Rádio Eldorado AM em 14/05/05, Programa Pesquisa Brasil. Parceria com a Fapesp.

[16] Idem.

[17] Mesmo assim, já existe há algum tempo, inclusive no Brasil, uma medicina genética preventiva, destinada a evitar a informação defeituosa. É o caso do aconselhamento genético, como é chamado no Centro de Estudos do Genoma, da Universidade de São Paulo (USP).

[18] É o que recentemente se pôde ver, por exemplo, nos intensos debates, largamente cobertos pela mídia, a respeito da liberação, para a pesquisa científica, de células-tronco embrionárias junto ao Congresso brasileiro.

[19] Assim como a noção de doença, também a de raça parece passar, com a nova genômica, por uma redefinição. Ver, por exemplo, Santos e Maio (2004).

[20] Sobre a Actor-Networ-Theory (ANT), ver Latour (2005).

[21] A expressão, bastante utilizada por Latour, foi emprestada de Isabelle Stengers. Ver, por exemplo, da autora, *Cosmopolitiques* I (2003). Conforme entendo, a cosmopolítica pretende juntar ação humana e não-humana numa mesma realidade, recusando assim a exterioridade transcendental das coisas (cosmo, mundo) em relação às pessoas e sua política. Numa formulação simples, uma política das coisas, quer me parecer, prevê tanto uma política dos homens em relação às coisas, quanto das coisas em relação aos homens.

[22] "Homens-entre-eles" e "coisas-em-si" são expressões do próprio Latour. Ver *Jamais fomos modernos* (1994).

[23] Latour imagina que o impacto dessa inversão na sociologia deve ser semelhante ao cálculo infinitesimal na matemática (2005, p. 6).

[24] Ver Latour (2000).

[25] Fatos se tornam autônomos (ou reais) porque são feitos e porque fazem. Um fato é "aquilo que é feito e não é feito", diz-nos Latour em *A esperança de Pandora* (2001, p. 148). São produto de agência humana, é verdade, mas também de não-humana – todos sendo "actantes" em associação. Assim, é preciso reconhecer, sempre "no curso do evento", como no exemplo de Pasteur, tanto a agência do cientista quanto a da levedura de cerveja. É preciso reconhecer, enfim, essa "ontologia mutável" dos agentes; as "transferências" entre eles, suas "transformações" nas "ocasiões de interação". Antes da coisa (que na episteme naturalista clássica tende para o realismo) ou da pessoa (que na episteme sociológica clássica tende ao construtivismo), o que há é o agente, que apenas assume identidade (disposição, capacidade, competência) na interação das redes em que são processadas. É o ator-rede a fonte da ação (nível das causalidades), elemento central da Actor-Network Theory. Eis a proposta do que se poderia denominar, nas palavras do autor, um "realismo construtivista". Tal corresponde a dizer que a ciência não é menos científica quanto mais distante estiver da sociedade, senão bem ao contrário.

[26] A separação é o que Latour (1994) denomina como versão "oficial" da modernidade, enquanto a mistura permanece como "oficiosa".

[27] Apresentei essa comparação entre cura xâmanica (modelo indígena) e cura naturalista (modelo ocidental), a partir do texto de Lévi-Strauss (1970), em termos do uso de dispositivos de objetividade e subjetividade no artigo *Corpo, cosmologia e subjetividade* (Marras, 1999). Tenho aqui a oportunidade de reformular esses termos, não mais opondo o subjetivo ao objetivo, como fiz lá, mas tratando o problema como agência humana e agência não-humana. Sem dúvida que essa reformulação é tributária direta da auspiciosa etnografia das ciências, da qual, desde então, passei a tomar conhecimento. Entendo que, com a antropologia simétrica, não é mais possível operar com semelhantes dicotomias (objetivo/subjetivo, real/simbólico, fato/fetiche etc.), todas derivadas da grande partição moderna entre Natureza e Sociedade.

[28] Sobre a subjetivação indígena na comparação com a objetivação ocidental, ver, por exemplo, a esclarecedora entrevista que Eduardo Viveiros de Castro (1999) concedeu à Revista Sexta Feira.

[29] A propósito, ver, nesta coletânea, o artigo de Sztutman *Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios*.

[30] "Mas, seja isso deplorável ou motivo de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, tal como as espécies selvagens, acha-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede o estatuto de parque nacional, com todas as vantagens e os inconvenientes relacionados com uma fórmula tão artificial; e é sobretudo o caso de tantos setores da vida social ainda não desbravados onde, por indiferença ou impotência, e sem que o mais das vezes saibamos por que, o pensamento selvagem continua a prosperar" (Lévi-Strauss, 1997, p. 245).

[31] Sobre a história do conceito de "consciência", ver o artigo de Carneiro nesta coletânea.

[32] Agradeço a Renato Sztutman por me lembrar do Artane e do Inibex como exemplos do que ele, em comunicação pessoal, inspiradamente denominou de "replicantes subversivos".

[33] Como lembra Vargas (2002, p. 24): "afinal, a maior parte das 'drogas', cujo consumo é, atualmente, total ou parcialmente, considerado 'ilícito' (como a morfina, a heroína, a cocaína, o éter, o clorofórmio, o ácido lisérgico, os barbitúricos e as anfetaminas) foi produzida (isolada e/ou sintetizada) em laboratórios químicos tendo em vista interesses medicamentosos." Semelhante tópica é desenvolvida também por Carneiro (2005). O autor lembra que muitas drogas hoje ilícitas, tal o LSD, surgiram no laboratório.

[34] Embora hoje estejam em curso, conforme declarou Moraes Melo, médico e professor de fisiologia da Universidade Federal de São Paulo, novas pesquisas sobre o efeito placebo, cujo intuito é verificar suas possibilidades terapêuticas para que, assim, se possa tentar tirar proveito terapêutico do efeito placebo e "diminuir as drogas sintetizadas".

[35] Do mesmo modo, aliás, poder-se-ia observar que o uso da Ayahuasca e das chamadas plantas de poder entre populações não-indígenas reivindica sua legitimidade junto aos órgãos governamentais competentes com base em seu caráter ritual e religioso. Ver Labate e Goulart (2005). Mais uma vez, o suposto aí é de que, sem ritual, o psicoativo, como um agente sem controle, só faz provocar uma instabilidade (natural e social) indesejada. Para ter efeito, tal concepção deve negligenciar o poder catalisador dos rituais, como se estes fossem apenas controladores, sempre promotores da objetivação e nunca da subjetivação.

Referências

CARNEIRO, Henrique. **As necessidades humanas e o proibicionismo das drogas no século XX**. 2002. Disponível em: <http://www.neip.info/textos_pesquisadores.htm>. Acesso em: 12 abr. 2008.

CARNEIRO, Henrique. A Odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 57-82.

CARNEIRO, Henrique. Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

DE NUCCI. Entre remédios e polêmicas: criador do Viagra brasileiro critica a produção de medicamentos pelo governo. **Revista Pesquisa Fapesp**, São Paulo, n. 103, set. 2004. Disponível em: < http://revistapesquisa.fapesp.br/?art=2573&bd=1&pg=1&lg=>. Acesso em: 12 abr. 2008. Entrevista com concedida a Marcos Pivetta e Ricardo Zorzetto.

FRENOPOULO, Christian. Consumo legal, moral y médico de um opíaceo: el caso de la terapia con metadona. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 4., 2005, Montevidéo. **Anais**... Montevidéo: RAM, 2005.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2002.

LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Ed. 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade agora. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. **A esperança de Pandora**: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru, EDUSC, 2001.

_____. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. **Reassembling the Social**: An Introduction to Actor-Network-Theory. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 215-236.

LÉVI-STRAUSS, C. O tempo reencontrado. In: Lévi-Strauss, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1997. p. 243-272.

MARRAS, Stelio. Ratos e homens – e o efeito placebo: um reencontro da Cultura no caminho da Natureza. **Revista Campos**, Paraná, n.2, p. 117-133, 2002.

MARRAS, Stelio. Corpo, cosmologia e subjetividade. **Revista Sexta Feira**, São Paulo, v. 4, p. 184-198. 1999.

PERLONGHER, Nestor. Droga e êxtase. In: LANCETTI, Antonio (Org). **Saúde e loucura 3.** São Paulo: Hucitec, [1990].

PESQUISA liga uso de maconha a comportamento agressivo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 01 fev. 2006.

PIGNARRE, P. **O que é o medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

REMÉDIOS não agem na maioria dos pacientes, diz grupo farmacêutico. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 08 dez. 2003.

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. Qual 'retrato do Brasil'? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 61-96, abr. 2004.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

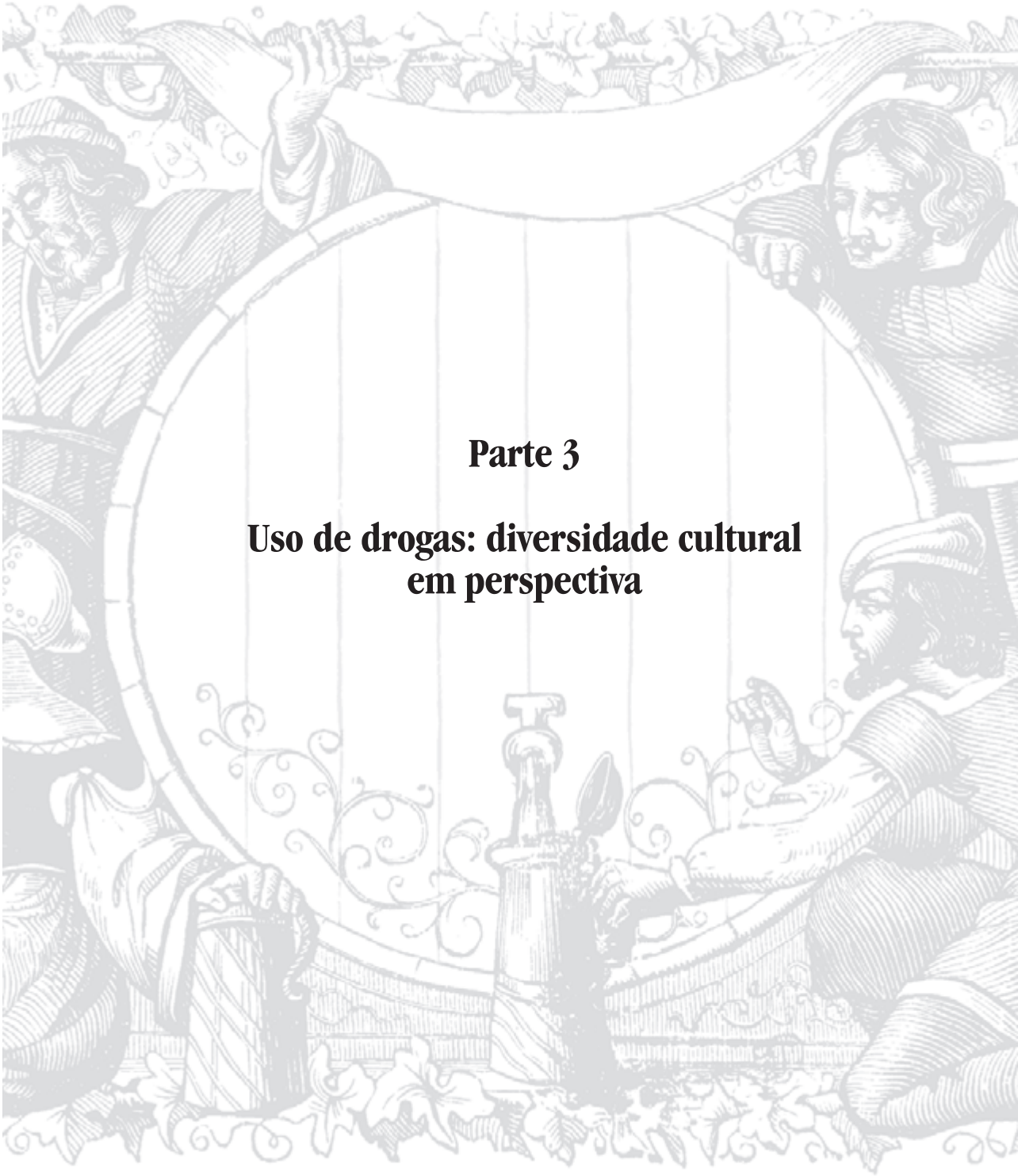
STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques I.** Paris: Éditions La Découverte, 2003.

SZTUTMAN, Renato. **Cauim, substância e efeito**: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

VARGAS, Eduardo V. Por uma genealogia das drogas. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 26., 2002. Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2002.

VELHO, Gilberto. Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea. In: VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura**: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Entrevista com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro In: MARRAS, S.; NASCIMENTO, S.; SZTUTMAN, R. **Revista Sexta Feira**, v. 4. São Paulo, p. 112-129, 1999. Publicada também em A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia pela Cosac e Naif em 2002.



Parte 3

Uso de drogas: diversidade cultural em perspectiva

O Vinho: uma droga mediterrânica

Norberto Luiz Guarinello

De todas as bebidas alcoólicas, o vinho talvez seja a mais diretamente associada à alimentação. Em países de baixo consumo per capita, como o nosso, seu consumo vincula-se a jantares ou ocasiões especiais. Já nos países onde seu consumo é mais tradicional, como a Espanha, a França ou a Itália, o vinho acompanha praticamente todas as refeições. Busca-se nele, talvez, menos seus efeitos inebriantes do que o prazer gustativo que proporciona. Por isso é freqüente que se esqueça que o vinho também é uma "droga", e poderosa.

O vinho, na verdade, é também um alimento, rico em calorias e importante elemento da dieta alimentar de alguns países europeus, com efeitos benéficos para a saúde, desde que consumido moderadamente. E isso, sobretudo nos países que margeiam o Mediterrâneo – região de onde se originou e que é, ainda hoje, sua principal produtora e consumidora, mesmo com a proliferação de vinhedos pelo Novo Mundo, na África e mesmo na Austrália. Para a região do Mediterrâneo antigo, contudo, o vinho foi bem mais que um alimento. Representou uma criação, complexa e multimilenar, do trabalho cumulativo de inúmeras sociedades, etnias e culturas. Mas foi, ao mesmo tempo, um elemento criador, um traço de civilização, no sentido que Braudel conferia ao termo. O vinho imprimiu sua marca nas várias culturas que se sucederam ao redor do Mediterrâneo, opondo-as às culturas da "cerveja", com as quais fazia fronteira.

Selo cilíndrico da Rainha Pu-abi, com cena de banquete - Cemitério Real de Ur (Mesopotâmia), cerca de 2600 a.C. A parte superior apresenta indivíduos bebendo cerveja a partir de longos canudos. A parte inferior, o consumo de bebida em taças - provavelmente vinho - oferecida por servos.
Fonte: British Museum.

É preciso notar, no entanto, que antes de ser um agente de civilização, o próprio vinho foi civilizado. Com efeito, a videira de cujo fruto se produz o vinho, a *Vitis vinifera*, é uma planta criada e transformada pelo trabalho humano. As variedades selvagens, que ainda se encontram, esporadicamente, na sua vasta região original, que vai da Espanha ao Mar Cáspio, são

completamente diferentes das espécies cultivadas: sua forma é distinta, bem como suas estruturas reprodutivas, a forma das sementes e, principalmente, o teor de açúcar dos bagos (Olmo, 1995).

É muito difícil determinar a origem da domesticação da uva e de sua primeira transformação em vinho. Uma pista, embora nem sempre segura, é fornecida pelas sementes encontradas em escavações arqueológicas. Os primeiros vestígios do cultivo da videira, identificáveis pela forma das sementes, parecem remontar a cerca de quatro mil anos antes de Cristo. Tais vestígios foram encontrados em lugares tão distantes como a Ucrânia, a Itália, a Sicília e a Síria. Nos mil anos seguintes, o cultivo parece ter se expandido, sobretudo no chamado Oriente Médio: aparece no mar Egeu, na Palestina, no Egito e mesmo no Irã. É do Irã, com efeito, que possuímos as primeiras provas da fabricação do vinho: análises químicas feitas em resíduos encontrados em recipientes do sítio arqueológico de Godin Tepe, no planalto iraniano, revelaram a presença de vinho em pleno IV milênio antes de Cristo. É o mais antigo testemunho da existência da bebida (Badler, 1995). As origens da produção de vinho são mais difíceis de se determinar. É possível, com efeito, fabricar vinho mesmo com as espécies selvagens, embora seu sabor seja ácido e a produção pouco abundante. Nada exclui, no entanto, que, ao contrário do que se supõe comumente, o vinho seja mais antigo que a cerveja.

Uma primeira prova direta, escrita, da Antigüidade do vinho nos vem do Egito. Lá, onde a uva não é nativa, o vinho já era produzido à época dos primeiros faraós, no Antigo Império (James, 1995). Em suas tumbas, encontraram-se vasos com inscrições que demonstram que continham vinho – uma bebida à época reservada aos faraós e que sempre foi rara no Egito, terra tradicional da cerveja. Nosso conhecimento da difusão do vinho depende, em grande parte, da existência de fontes escritas. Outra, das mais antigas atestações da existência do vinho, provém do sul da antiga Mesopotâmia, no atual Iraque, que também era, como o Egito, uma terra de "cervejeiros". As primeiras referências ao vinho aparecem em tabuletas cuneiformes, no reinado do famoso rei da cidade suméria de Ur, Urukagina – mas tratava-se de um produto importado (Reade, 1995).

Na península da Anatólia, na atual Turquia, o vinho deve ser bastante antigo, mas as primeiras evidências indiscutíveis são textos em hitita, escritos entre 1600 e 1440 antes de Cristo, nos quais aparece como uma bebida luxuosa, reservada aos deuses (como oferenda), aos reis e à elite (Gorny, 1995). Já na Grécia continental, uvas silvestres já eram consumidas no Paleolítico, antes mesmo da introdução da agricultura, há cerca de treze mil anos atrás. Mas as primeiras provas arqueológicas da domesticação da videira datam de cerca de 2400 antes de Cristo (Renfrew, 1995). Os testemunhos escritos mais antigos do consumo do vinho provêm de Creta, onde oram encontrados jarros identificados por ideogramas da chamada escrita Linear A, e que remontam a cerca de 1800 a.C. Textos do período micênico, encontrados no grande palácio de Pilos registram a distribuição de vinho para nove aldeias distintas, por

ocasião de uma festividade. Pelo estudo dos recipientes que deviam conter o vinho, ou que eram usados no seu consumo, é possível deduzir que se destinava, sobretudo, a fins rituais, como oferenda aos deuses, e que seu consumo mundano se restringia à elite (Wright, 1995). O caráter restrito, ao mesmo tempo religioso e aristocrático, parece, assim, ter sido uma característica inicial, comum a várias culturas, do consumo do vinho.

Foi na Assíria, segundo se acredita, que se fixaram os principais rituais de consumo do vinho que, em seguida, se espalharam pelo Mediterrâneo. Já no século X a.C., o rei assírio Assurbanipal II ofereceu um magnífico banquete, para quase setenta mil pessoas, comemorando a inauguração de sua nova capital. Dez mil jarras de vinho foram então distribuídas entre os convidados (algo como cem mil litros de vinho) (Reade, 1995; Stronach, 1995). Essas distribuições à população, no entanto, deviam ser excepcionais. Embora a produção e o consumo de vinho tenham se expandido extraordinariamente após o século IX a.C., o vinho permaneceu, por muitos séculos, um hábito essencialmente aristocrático, consumido ritualmente em banquetes, nos quais os convivas, em pequeno número, comiam e bebiam reclinados em leitos. Pesquisas recentes apontam, mais uma vez, a corte dos reis assírios como a origem dos banquetes. Relevos encontrados no palácio real de Nínive, capital da Assíria, mostram já muitas dos elementos que, depois, caracterizarão o banquete (*symposium*) grego: grandes jarros, nos quais se misturava o vinho com água e guerreiros sentados em leitos dispostos em roda, comemorando uma vitória guerreira com taças de vinho à mão. Um belo relevo de 640 antes de Cristo mostra o próprio monarca, Assurbanipal, reclinado em um leito, consumindo vinho em uma taça, acompanhado por sua esposa, sentada, e por duas criadas que o abanam.

Da realeza assíria, o hábito se difundiu pelo Mediterrâneo, sendo adotado pelas aristocracias guerreiras que dominavam as então nascentes cidades-estado, seguindo as rotas do comércio fenício e da colonização grega. O vinho, assim, pouco a pouco, se internacionalizou. O consumo de vinho e a prática dos banquetes tornaram-se um símbolo de prestígio aristocrático. Na Etrúria, por exemplo, a elite importava riquíssimos recipientes para o vinho, como taças de ouro e prata, da Grécia e do Oriente, e conferia tanta importância ao ritual de seu consumo que ornava as paredes de suas sepulturas com cenas de banquete. O vinho passou, assim, a compor uma parte essencial da sociabilidade e do modo de vida das aristocracias do Mediterrâneo e tornou-se uma presença constante na poesia lírica grega, como em Píndaro ou Alceu. É num poema de Alceu, com efeito, que encontramos a mais antiga referência a uma associação que se tornaria clássica, entre vinho e verdade (Rösler, 1995).

É a partir das fontes gregas que conhecemos detalhes do ritual aristocrático de consumo do vinho. Nas cidades gregas, esse se dava no âmbito do que chamamos de banquete: uma reunião noturna de homens amigos (mas, na Etrúria, as mulheres também compareciam), que se deitavam reclinados em leitos ao redor de uma mesa contendo alimentos variados. Após a refeição, o anfitrião, chamado "rei do vinho", estabelecia a quantidade de água a ser misturada

ao vinho (que nunca era bebido puro) e quantas taças cada conviva deveria beber. Após uma libação aos deuses (como hoje com a cachaça), começava-se a beber e a conversar, muitas vezes ao som de flautas e com a participação de dançarinas. Os efeitos do vinho, soltando, por assim dizer, a língua, serviam para confirmar os laços de solidariedade entre os participantes, abrindo as portas da sinceridade. O vinho fazia falar.

Aos poucos, de bebida especial, reservada a reis, deuses e aristocratas, o vinho e as formas de seu consumo foram se ampliando e popularizando, acompanhando a própria história das sociedades mediterrânicas. Na Atenas democrática, a vida cívica era cadenciada por festivais nos quais a comunidade inteira celebrava e consumia, publicamente, vinho: nas Anthesterias, que marcavam a abertura dos odres em que se fermentara o vinho, ou nas chamadas grandes Dionisíacas. Eram, quase todas, festas dedicadas a Dioniso, deus do vinho e da desrazão. Nelas, a população consumia grandes quantidades da bebida (Schmitt-Pantel, 1995).

Um ritual específico, sobre o qual pouco conhecemos, diz respeito às famosas bacantes. As bacantes eram mulheres dedicadas ao culto de Dioniso que, uma vez por ano, deixavam suas cidades em direção às montanhas, onde participavam de festejos rituais nos quais cultuavam uma máscara de Dioniso, presa a um tronco de árvore, soltavam seus cabelos, embriagavam-se, matavam animais selvagens com as próprias mãos e os comiam crus. Tais rituais "selvagens" difundiram-se para a Itália, onde eram praticados por mulheres e escravos, até serem perseguidos e terminantemente proibidos pelos romanos.

Já o banquete privado, por sua vez, tornou-se um espaço de convívio da população masculina, mas não mais restrito à aristocracia. É, como se sabe, o palco de muitos dos diálogos de Platão. Um clube masculino, no qual se misturavam homossexualismo e orgias sexuais com prostitutas. Aristófanes, em suas comédias, mostra-nos um consumo bastante extensivo do vinho entre a população ateniense e um conhecimento generalizado dos melhores vinhos: nas comédias aparecem homens ricos e pobres, bebendo coletivamente ou sozinhos, para alegrar-se, ou até a embriaguez, mas também mulheres, jovens e idosas, e até mesmo escravos, que consumiam vinhos locais ou importados das ilhas do Egeu (e que eram considerados os melhores) (Bowie, 1995). O vinho, assim, integrara-se à própria estrutura e ao funcionamento das cidades-estado.

É possível reconhecer, na longa duração, uma progressiva tendência a desritualização do consumo do vinho ou, ao menos, à transformação dos rituais de consumo em práticas, cada vez mais, profanas. Foi um processo que podemos relacionar com a crescente complexidade do tecido social das cidades-estado e também com a expansão das bases de produção e consumo do vinho. É possível colocar o auge de sua produção e consumo à época da expansão do Império Romano. Com as riquezas advindas das conquistas e em virtude de um afluxo imenso de mão-de-obra escrava, a Itália tornou-se, então, a maior região vinícola da Antigüidade.

As fontes para conhecermos a viticultura italiana são abundantes, tanto escritas como arqueológicas. A partir do século II a. C., recipientes contendo vinho italiano (as famosas ânforas) começam a aparecer em todo o Mediterrâneo e, particularmente, na Gália (antes de ser conquistada por César), onde os arqueólogos os encontram às centenas de milhares. Por volta de 150 antes de Cristo, o célebre Catão, o censor, escreveu um manual de agricultura, no qual listou diferentes variedades de uva e diversos tipos de vinho, dando normas para a colheita e para a confecção do vinho. Vale ressaltar que o vinho antigo era muito diferente do vinho atual: era mais denso, pois era cozido até reduzir-se pela metade, e recebia uma série de aditivos, particularmente resinas, e até mesmo água do mar. Catão aconselhava guardar o vinho por até cinco anos, esperando melhor preço. Os progressos na viticultura foram rápidos. A primeira grande safra italiana data de 121 a.C., o famoso falerno opimiano, que seria citado e consumido, como raridade especial, até duzentos anos depois. Nos dois séculos seguintes os bons vinhos se multiplicaram e, segundo a arqueologia, a produção cresceu vertiginosamente. O enciclopedista Plínio, nos anos setenta de nossa era, conhecia nada menos que oitenta grandes vinhos, alguns identificados não apenas pela região, mas pela pequena quinta que os produzia. A produção de vinho também se diversificou: vinhos abundantes e baratos, para consumo popular, vinhos escassos e caríssimos, para as elites, vinhos brancos e tintos, resinados, aromatizados, tratados, corrigidos e até falsificados.

A produção expandiu-se pela Europa ocidental: fabricava-se vinho na Espanha, no norte da África e no sul da Gália. No Império romano, dessa forma, completou-se o processo de civilização do vinho, que assumiu feições, eu diria, quase modernas: tensão entre abundância e qualidade, áreas demarcadas, vinhos varietais, falsificações, valorização do envelhecimento, crises de superprodução, concorrência entre áreas produtoras, popularização do consumo entre todas as classes da população.

Nesse longo processo de civilização do vinho ele se tornou, igualmente, um agente civilizador. Criou uma "civilização do vinho", pelo papel que essa bebida assumiu no interior das diferentes culturas que se desenvolveram às margens do Mediterrâneo antigo. Diz um ditado alemão que o homem é aquilo que come (*Mann ist was man isst*). E o vinho, em particular, foi muito mais que uma bebida, ou um alimento. Os antigos o consideravam, ao mesmo tempo, como bebida divina, remédio poderoso, presente em quase todas as receitas médicas (mesmo nas de veterinários), um alimento essencial, instrumento de sociabilidade, fonte inigualável de prazer, mas também de vício, símbolo de *status* social, mas também de degradação moral. Para essas culturas, o vinho deixou marcas em todas as dimensões da vida social.

Em primeiro lugar na economia. A videira é uma planta caprichosa, que exige cuidados especiais e contínuos e que é particularmente sensível ao tipo e à qualidade do solo em que é cultivada. Num mundo essencialmente agrário, como o da Antigüidade, no qual havia uma

forte tendência à concentração da propriedade rural, o cultivo da videira representou um sustentáculo fundamental para a manutenção das pequenas e médias explorações rurais. O cultivo intensivo e especializado das videiras opunha-se aos grandes latifúndios. Era uma garantia, mas também um risco. A quantidade e a qualidade da produção variavam de ano a ano, de região a região, de fazenda a fazenda. Os romanos tinham plena consciência do caráter especulativo da produção vinícola, capaz de enriquecer ou de arruinar subitamente, de acordo com as oscilações do mercado. Gerava riqueza, mas uma riqueza instável, tanto para o produtor individual como em termos que poderíamos chamar de macro-econômicos. A preponderância vinícola da Itália deteve-se, abruptamente, no século II d.C., precisamente quando os agricultores italianos debatiam sobre as vantagens e desvantagens de seu cultivo. As províncias haviam se tornado grandes produtoras e a própria capital do Império passou a consumir imensas quantidades de vinhos baratos, provenientes da Gália e da Espanha.

O vinho criou, igualmente, o que poderíamos denominar de sua "civilização material": recipientes de transporte, jarros de armazenamento, prensas cada vez mais sofisticadas, serviços de mesa complexos, tanto em cerâmica como em metais nobres ou em vidro, mobiliário, peças artísticas. O vinho incentivou, assim, o desenvolvimento de inúmeros ofícios artesanais. O ciclo econômico do vinho desdobrava-se numa variada gama de atividades paralelas, que incluía os ofícios de oleiros, marceneiros, bronzistas, pintores, mas também donos de embarcações e seus tripulantes, estivadores nos portos, atacadistas e retalhistas. Durante séculos o vinho foi assim, ao lado do trigo, um dos motores fundamentais da economia antiga.

O universo material do vinho circunscrevia, além disso, áreas culturais distintas, às quais fornecia uma espécie de "identidade do consumidor": os materiais para consumi-lo eram diferentes entre, por exemplo, os assírios, os egípcios, os fenícios, os gregos e os romanos e, de modo geral, mudavam lentamente ao longo dos séculos. As diferenças na cultura material do vinho delineiam, assim, para o arqueólogo, as áreas culturais que dividiam os povos do Mediterrâneo antigo.

O fato é que a importância econômica do vinho dependia de seu peso cultural, e vice-versa. O sucesso do vinho dependeu de sua capacidade de tornar-se um componente essencial da vida das sociedades do antigo Mediterrâneo. Na esfera do sagrado, a videira era uma planta divina e o vinho um presente dos deuses. Com vinho se faziam sacrifícios, libações e oferendas aos deuses. Com vinho, se honravam os mortos. No âmbito da vida pública, o vinho era um dos elementos da relação entre cidadãos e estado: as distribuições gratuitas da bebida, em particular no mundo romano, eram um benefício que unia ou separava governantes e governados. Daí serem comuns as revoltas, em Roma, contra a escassez ou o alto preço do vinho, e as tentativas, quase sempre fracassadas, de limitar seu consumo pelas classes mais pobres. Na esfera da vida privada, o vinho era, como vimos, um componente essencial dos rituais de sociabilidade grupal,

como nos banquetes, ou dos rituais amorosos, para os quais era um instrumento de conquista e sedução (Pianezzola, 1991).

O vinho representava, assim, uma esfera essencial da vida das sociedades do Mediterrâneo antigo, tanto nas mais sagradas quanto nas mais prosaicamente mundanas. No universo concreto das relações humanas, o vinho era também um classificador de pessoas: separava adultos de crianças, homens e mulheres, escravos e homens livres, ricos e pobres. Consumir vinho fora, no início, signo de uma posição elevada, bebida de reis e de aristocratas guerreiros. À medida que as sociedades se tornaram mais complexas e o uso do vinho se difundiu, a própria produção tornou-se mais sofisticada, sem perder seu caráter classificatório. Num mundo obcecado pela hierarquia, o vinho permitia diferenciar as pessoas. Daí a imensa diversidade de cepas, origens, anos bons e maus, vinhos refinados, vinhos de mesa, vinhos de taberna. Mesmo no banquete, local de confraternização e sociabilidade, os diferentes vinhos oferecidos marcavam a proximidade, maior ou menor, com o anfitrião. Nossa própria época, que avalia a qualidade de um vinho por seu preço, não é muito diferente.

Alimentos são bons para pensar e expressar as diferenças sociais e culturais e o vinho compartilhava esse poder classificatório com inúmeras outras bebidas ou comidas. Mas o vinho era, igualmente, algo diferente do trigo, do azeite ou das carnes. Era um alimento com efeitos inebriantes e, potencialmente, perigosos, uma bebida que abria as portas à desmedida, à desrazão, à ruína social de muitos. Embora os antigos não conhecessem a noção de vício, como doença, tratavam o abuso da bebida como um sinal de degradação moral. O vinho era, assim, uma "droga", para usarmos a linguagem policial contemporânea, mas uma droga lícita. Não apenas aceita, mas valorizada, sofrendo pouco controle por parte do estado até o advento do cristianismo, que procurou restringir seu uso, e do islamismo, que proibiu seu consumo em vastas regiões do mediterrâneo (Kislinger, 1991). Que mal essas religiões, chamadas universais, viram no consumo do vinho? Não foram, certamente, aqueles motivos que nos pareceriam mais evidentes, como a desestruturação social, a violência ou o desrespeito às normas sociais pelos consumidores excessivos.

O mal do vinho era mais profundo e perigoso. Era um mal ético, moral. Seus efeitos eram essencialmente ambíguos. Potencialmente anárquico e anti-social, o vinho podia ser domesticado, podia ser um agente de sociabilidade, de sinceridade e de prazer. Acima de tudo, como ressaltam as fontes antigas, o vinho era fonte de prazer, pelos opostos da excitação e do esquecimento, pela ruptura que proporcionava com as atribulações cotidianas. Os ataques dos autores cristãos contra o consumo de vinho diziam respeito, precisamente, ao prazer que proporcionava, a seus efeitos na alma, e não no corpo social.

Como sabemos, o vinho sobreviveu e prosperou, mesmo sob a hostilidade ascética do cristianismo e do islã. E ainda é uma droga importante, tanto cultural, como economicamente. Mas é um fato que perdeu, mesmo nos países mediterrâneos, a centralidade que uma vez

possuiu no universo da cultura. Uma centralidade que talvez nos seja difícil de imaginar, sobretudo aqui nos trópicos, onde imperam a cerveja e a cachaça. Hoje, além disso, as funções outrora exercidas pelo vinho repartiram-se numa infinidade de outros instrumentos culturais: aparelhos de estado, doutrinas médicas, estruturas policiais, indústria farmacêutica, diversificação das drogas, narcotráfico. As drogas ainda classificam nosso mundo, mas de modo distinto. Não parece haver mais espaço, em nosso mundo, para referências centrais, como foi o vinho para os povos do Mediterrâneo antigo, ao mesmo tempo tão próximos e tão distantes de nós.

Referências

BADLER, V. R. The Archaeological Evidence for Wine Making, Distribution and Consumption at Proto-Historic Godin Tepe, Iran. In: MCGOVERN, P. E.; FLEMING, S. J.; KATZ, S. H. (Org.). **The Origins and Ancient History of Wine**. Luxemburgo: OPA, 1995. p. 45-56.

BOWIE, E. L. Wine in the Old Comedy. In: MURRAY, O; TECUSAN, M. (Org.). **Vino Veritas**. Londres: BSR, 1995. p. 113-125.

BRITISH MUSEUM**. Site**. Disponível em <http://www.thebritishmuseum.ac.uk>. Acesso em: 17 de jun. 2007

GORNY, R. L. Viticulture and Ancient Anatolia, In: MCGOVERN, P. E., FLEMING, S. J; KATZ, S. H. (Org.). **The Origins and Ancient History of Wine**. Luxemburgo: OPA, 1995. p. 133-174.

JAMES, T. G. H. The Earliest History of Wine and Its Importance in Ancient Egyp. In: MCGOVERN, P. E.; FLEMING, S. J.; KATZ, S. H. (Org.). **The Origins and Ancient History of Wine.** Luxemburgo: OPA, 1995. p. 197-213.

KISLINGER, E. Retsina e Balnea: Consumo e Commercio del Vino a Bizâncio. In: SCARPI, P. (Org.). **Storie del Vino**. Milão: Diapress, 1991. p. 77-84.

OLMO, H. P. The Origin and Domestication of the Vinifera Grape. In: MCGOVERN, P. E.; FLEMING, S. J.; KATZ, S. H. (Org.). **The Origins and Ancient History of Wine**. Luxemburgo; OPA, 1995. p. 31-44.

PIANEZZOLA, E. In Vino Veritas? Le Strategie della Seduzione. In: SCARPI, P. (Org.). **Storie del Vino**. Milão; Diapress, 1991. p. 143-150.

READE, J. E. The Symposion in Ancient Mesopotamia: Archaeological Evidence. In: MURRAY, O.; TECUSAN, M. (Org.). **In Vino Veritas**. Londres; BSR, 1995. p. 35-56.

RENFREW, J. M. Palaeoethonobotanical Finds of Vitis from Greece. In: MCGOVERN, P. E.; FLEMING, S. J.; KATZ, S. H. (Org.). **The Origins and Ancient History of Wine**. Luxemburgo: OPA, 1995, p. 255-267.

RÖSLER, W. Wine and Truth in the Greek Symposion. In: MURRAY, O.; TECUSAN, M. (Org.). **In Vino Veritas**. Londres: BSR, 1995. p. 106-112.

SCHMITT-PANTEL, P. Rite Cultuel et Rituel Social: à propos des Manières de Boire le Vin dans les Cités Grecques. In: MURRAY, O.; TECUSAN, M. (Org.). **In Vino Veritas**. Londres: BSR, 1995. p. 93-105.

STRONACH, D. The Imagery of the Wine Bowl: Wine in Assyria in the Early Millennium B.C. In: MCGOVERN, P. E.; FLEMING, S. J.; KATZ, S. H. (Org.). **The Origins and Ancient History of Wine**. Luxemburgo: OPA, 1995. p. 175-195.

WRIGHT, J. C. Empty Cups and Empty Jugs: the Social Role of Wine in Minoan and Mycenaean Societies. In: McGovern, P. E.; Fleming, S. J.; Katz, S. H. (Org.). **The Origins and Ancient History of Wine.** Luxemburgo: OPA, 1995. p. 287-309.

Usos e abusos de bebidas alcoólicas segundo os Povos Indígenas do Uaçá

Laércio Fidelis Dias

Introdução

Bebidas alcoólicas têm sido usadas por praticamente todas as sociedades humanas desde os tempos mais remotos. Há evidências documentadas da existência de bebidas entre os Sumérios por volta de 3200 a.C. (Mardelbaun, 1965). A cerveja, principal bebida consumida por esse povo, era considerada um alimento importante, e seu consumo estava integrado à mitologia, religião e economia (Katz; Voigt, 1986).

Harris (1980) sugere que quando práticas culturais como essa parecem assumir uma qualidade quase próxima da universal, ainda que em determinadas circunstâncias possam trazer conseqüências negativas, é sensato considerar o seu potencial positivo como mecanismo cultural adaptativo. Segundo Rudgley (1993), a positividade de tal potencial, ligado à embriaguez sistemática universalmente encontrada, refere-se à liberação das restrições da existência mundana pela experiência de estados alterados de consciência. Livrar-se, por algum momento, de tais restrições representa um alívio da pressão do coletivo sobre o indivíduo. Além disso, o alívio do controle social sobre os comportamentos, por paradoxal que possa parecer, também é uma forma de reafirmar a necessidade deste controle, porque a embriaguez induzida pelo álcool[1] permite explorar situações potencialmente perigosas, e esse temor é um estímulo para reafirmar a solidariedade que funda os laços sociais da vida cotidiana.

As festas, as comemorações e as celebrações são os momentos sociais consagrados pela maioria absoluta das sociedades humanas para a experiência de estados alterados de consciência induzidos pelo consumo de substâncias psicoativas. Por essa razão, conforme aponta McDonald (1994), há uma profunda relação entre festividades e o consumo de bebidas alcoólicas.

O álcool não é a única substância psicoativa que cumpre o papel de aliviar o controle social, mas sem dúvida é a mais difundida. O estado de êxtase também pode ser induzido por orações, meditações, música e dança, e não apenas pelo uso de substâncias intoxicantes (Rudgley, 1993). A preferência pelo álcool nas festas pode ser compreendida pela afinidade eletiva entre os efeitos químicos deste e a "química cultural" destas (MacAndrew; Edgerton, 1969; Gusfield 1987). As festas afrouxam os controles sociais porque permitem, e até encorajam, comportamentos que,

em dias comuns, não seriam bem aceitos ou receberiam reprovação explícita. E o álcool, sendo uma substância depressora do sistema nervoso central, atenua a ação dos mecanismos de contenção do comportamento que atuam mais eficazmente quanto se está sóbrio (Milan; Ketcham 1986, p. 26-38). A conjunção dos dois fatores produz o que MacAndrew e Edgerton (1969) e Gusfield (1987) denominam de remissão cultural e inversão simbólica, possibilitando que os efeitos químicos do álcool reflitam a química cultural das festas. Remissão cultural refere-se à maior permissividade social, apontada anteriormente, e inversão simbólica diz respeito ao cancelamento da identidade normal e a adoção temporária da identidade de outra pessoa. Como exemplos pode-se citar os casos dos homens que se vestem de mulher ou vice-versa durante o Carnaval e as festas juninas, e casos em que aquele que normalmente ocupa o topo da hierarquia social passa para uma posição de subserviência, geralmente sendo alvo de brincadeiras e piadas.

A remissão cultural e a inversão simbólica proporcionada pelas festas e pelo consumo de bebidas alcoólicas instauram períodos limiares, constróem uma outra realidade. Uma realidade desejada que projeta um "mundo ideal" (Douglas, 1987), porém ameaçador. O que se quer é visitar esse mundo ideal, e não passar a viver nele. Quer-se a experiência do êxtase e das pressões sociais sobre o comportamento atenuadas, mas é preciso ter controle sobre a situação. O contraponto é obtido através das regras sociais que orientam a realização das festas e o consumo de bebidas alcoólicas, uma vez que, se o álcool é um elemento essencial para a realização das inversões simbólicas e da remissão cultural nos rituais festivos, a domesticação dos estados de efervescência é imprescindível.

Por essa razão, Heath e outros (1995) analisa a circunscrição do consumo de bebidas alcoólicas num sistema de práticas culturais como uma estratégia para reduzir os riscos potenciais de desagregação social e, ao mesmo tempo, garantir a positividade da experiência de estados alterados de consciência. Assim, entre as mais diferentes sociedades humanas, o uso do álcool é orientado por regras e tradições culturais que prescrevem seu consumo com funções sociais e cerimoniais, da mesma forma que proscrevem a embriaguez excessiva e sem ponderação, fazendo com que os benefícios sociais e individuais de seu consumo não sejam sobrepujados pelos prejuízos potenciais. Heath (1995) acrescenta, ainda, que é por essa razão que os padrões contemporâneos do uso do álcool, em sociedades definidas como modernas ou tradicionais, apresentam similaridades individuais, coletivas e culturais, porque, em ambos os casos, encontra-se tanto a necessidade de experimentar estados alterados de consciência que transcendam a vida diária quanto o risco do consumo descontrolado e, portanto, da embriaguez contínua e deliberada.

Bebidas alcoólicas e a cultura

Após essas considerações, já é possível expor o foco deste artigo, a saber, os significados simbólicos do consumo de bebidas alcoólicas entre os grupos indígenas Karipuna, Galibi

Marworno, Palikur e Galibi de Oiapoque, todos localizados nas Terras Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi de Oiapoque, município de Oiapoque, no extremo norte do Estado do Amapá. Já está bastante estabelecido na literatura antropológica sobre o tema que, onde quer que um ou mais tipos de bebida alcoólica estejam disponíveis, seu consumo é utilizado para definir o mundo social em termos de significados simbólicos. São poucas ou nenhuma as bebidas "neutras", sem significado. Toda bebida é um veículo simbólico, carrega uma mensagem. Identifica, discrimina, constrói e manipula sistemas sociais, valores, relações interpessoais, normas e expectativas de comportamento.

Parto do princípio de que o consumo do álcool é feito sob orientação de padrões socioculturais que o estruturam e representam sua fonte de sentido. O que e por que se consome, seu efeito no comportamento e a avaliação deste, podem ser explicados apenas com referência a esses padrões. Assim sendo, uma investigação acerca dos significados simbólicos do consumo de bebidas alcoólicas entre os grupos indígenas do Uaçá possibilitará compreender quais são os padrões indígenas de consumo e, a partir daí, entender as suas percepções do bem beber e dos excessos indesejáveis.

A hipótese é de que o consumo de bebidas alcoólicas entre os grupos indígenas do Uaçá é ambivalente, ou seja, a qualificação de seu consumo é positivada quando for expressão de sociabilidade adequada entre as famílias, entre os grupos e entres estes com o sobrenatural, e é tornada negativa quando representar ruptura dessa sociabilidade. O bem beber e o consumo indesejável não estão diretamente ligados à quantidade de bebida ingerida, portanto a noção de excesso ganha sentido apenas se relacionada ao contexto específico no qual ocorre.

Breve histórico dos grupos indígenas do Uaçá

Os grupos que atualmente se auto definem como Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Galibi de Oiapoque, vivem distribuídos, respectivamente, nas Terras Indígenas mencionadas anteriormente. As três Terras reunidas, todas demarcadas e homologadas por decreto presidencial nº 298 desde 29 de outubro de 1991, formam uma extensa área contígua, com um número de habitantes pouco superior a 5000. A população está distribuída principalmente ao longo de três rios: Karipuna no rio Curipi, Galibi Marworno no Uaçá e Palikur no Urukauá. No rio Oiapoque estão localizadas a Terra Juminã, onde residem Karipuna e Galibi Marworno, e a Terra Galibi de Oiapoque, onde residem Galibi de Oiapoque e Karipuna. Na estrada BR-156, que liga as cidades de Macapá e Oiapoque, há aldeias Karipuna, Galibi Marworno e, mais recentemente, Palikur.

Os Karipuna costumam ir com mais freqüência ao centro urbano mais próximo, a cidade do Oiapoque. De qualquer forma, todos esses grupos costumam deslocar-se das aldeias ao Oiapoque com intervalos que variam de uma vez por semana a quinze dias para comercializar a farinha, o peixe, e frutas como banana e laranja, além de comprar arroz, café, açúcar, bolacha, sabão, combustível (gasolina, querosene, óleo diesel) etc. Geralmente chegam cedo, antes das

8 horas, e só retornam à tarde, depois das 16 horas. Nesse período, além de comprar e vender víveres, ir ao banco, à Funai etc., aproveitam para freqüentar postos de venda de bebidas alcoólicas, tanto para consumo no próprio local quanto para levar para as aldeias.

A maior parte da população indígena Karipuna encontra-se às margens do rio Curipi, principalmente no seu baixo e médio curso. Além das quatro aldeias maiores e principais – Manga, Espírito Santo, Santa Isabel e Açaizal – existem várias outras localidades residenciais dispersas ao longo do Curipi e da estrada BR-156, mais precisamente na altura dos Km 40, 50 e 70. Apesar da dispersão, cada uma dessas localidades reconhece sua ligação com uma das quatro aldeias maiores. De um ponto de vista étnico, a população Karipuna é bastante diversificada, com famílias de origem brasileira que se casaram com os índios do rio Curipi. Falam o patuá e o português, e um certo número deles, em especial homens, fala o francês, devido à proximidade com a Guiana Francesa, onde muitos residem, ou residiram, trabalhando em Saint Georges e Caiena.

Os Galibi Marworno são um grupo numeroso, de origem heterogênea, e falantes do *patuá*. Apesar da proximidade do nome, não têm parentesco com os Galibi de Oiapoque, constituindo-se de grupos Carib remanescentes da Guiana Francesa e de etnias Marworno do Amapá. A língua falada pelos Galibi Marworno históricos entrou em desuso há pelo menos 100 anos. Mas há lembranças de velhos que ainda a falavam. Nimuendajú em 1926 fez uma lista de palavras e em 1996 Vidal conseguiu, ainda que com dificuldades, uma lista bem menor. Entretanto, um número expressivo de palavras, especialmente referentes à fauna e especificamente à avifauna, são indígenas. Em alguns cantos xamânicos há trechos em "língua antiga", por isso alguns índios velhos dizem que apenas conseguem falar algo em Galibi quando estão "porre",[2] após tomar caxiri.[3]

Os Palikur foram mencionados pela primeira vez em 1513 nos relatos do navegador espanhol Vicente Yanez Pinzon, que batizou a costa ao norte da foz do rio Amazonas de província Paricura[4], em alusão aos Palikur. As corruptelas do etnônimo Palikur podem ser encontradas em relatos de viajantes, documentos oficiais, artigos e monografias etnográficas, sempre com poucas alterações gráficas e de pronúncia, tanto em português quanto em francês, produzindo nomes como Paricur, Pariucur, Paricurene, Paricour, Pariucour, Palicours. Atualmente são conhecidos na região do Oiapoque como Palikur. Os Palikur são evangélicos (Assembléia de Deus) desde a década de 1960, falam uma língua própria, do tronco Aruak, do qual se orgulham por ser um distintivo e certificado de identidade indígena. Falam o português, patuá e muitos também falam o francês. Em relação aos Palikur que moram na Guiana Francesa, apesar da mesma língua, há diferenças significativas. Já os Palikur do Brasil vivem aldeados em aldeias mais isoladas, ao passo que os do lado francês vivem em bairros Palikur dentro das cidades de Saint Georges e Caiena, a capital da Guiana Francesa (Capiberibe, 2001, p. 26).

Os Galibi Kaliña de Oiapoque vivem às margens do rio Oiapoque, e a denominação Galibi também se refere aos índios que vivem na Guiana Francesa, especialmente nos rios Maroni e Mana. Na Guiana Francesa eles se definem como Kaliña; Galibi foi uma designação genérica empregada pelos exploradores europeus para referirem-se aos povos de língua Caribe do litoral das Guianas. Os Galibi mantêm parcialmente a sua língua original. O Galibi não é mais falado por filhos de pais Galibi e não-Galibi que estudam apenas o português, mesmo quando o entendem. Na medida em que o contato com os Galibi da Guiana é muito raro, a tendência é a de perder a língua. De qualquer forma, os Galibi de Oiapoque também falam o patuá, língua geral utilizada no contato com as outras etnias da região. Falam o português e usam esta língua na aldeia e nos contatos externos. Os mais velhos conhecem o francês porque foram alfabetizados e educados nesta língua.

De um ponto de vista sociocultural, os quatro grupos têm características comuns, fruto de redes de relações interétnicas, extensas no tempo e no espaço, que também envolvem as populações das cidades e localidades vizinhas do lado brasileiro, as pequenas vilas de Palikur e de Saramaká (ex-escravos refugiados de antigas colônias holandesas) localizadas às margens do rio Oiapoque, na Guiana Francesa. Contudo, ao mesmo tempo em que partilham uma tradição, esses grupos também possuem características próprias que os distinguem uns dos outros, com diferenças de organização social, de crenças religiosas e particularidades lingüísticas.

A região do Baixo Oiapoque remonta uma longa história de contatos, migrações e fusões que recua até o final do século XVI e começo do XVII, quando espanhóis, portugueses, franceses, ingleses e holandeses visitaram a região. Sintetizar três séculos de história em poucos parágrafos é tarefa de árdua à impossível. Neste momento, deixo apenas o registro desta história para chamar a atenção da complexidade dos processos que presidiram a construção dos atuais povos indígenas do Uaçá.

Contextos de consumo

Entre os grupos indígenas da região sudeste das Guianas, o consumo de caxiri sempre esteve ligado às festas, reuniões informais e ao sobrenatural. Historicamente, Karipuna e Galibi Marworno vinculam o consumo de caxiri ao Turé[5] e às demais festas de natureza religiosa e profana. Este também era o caso dos Palikur antes de aderirem ao pentecostalismo, dos anos da década de 1960 em diante. Entre os Galibi de Oiapoque, como ocorre com os demais grupos, o caxiri é uma bebida eminentemente coletiva, porém, hoje, ligada a festas e a rituais profanos ou católicos.

Homem Karipuna, da aldeia Manga (Oiapoque), toma uma cuia de caxiri durante o Turé realizado na noite do dia 19 de abril de 1996 (dia do Índio). Os dois homens seguram nas mãos o clarinete, chamado na região de Turé, que é tocado enquanto se dança ao redor do mastro, no interior do *laku* (espaço cerimonial).

Foto: Laércio Fidelis Dias

Atualmente, os Karipuna são os que realizam com mais freqüência o Turé, consumindo grandes quantidades de caxiri. A bebida também está presente nos trabalhos de plantio de roça, nas festas de santo e, nas últimas três décadas, nas assembléias políticas, nas festividades do dia do Índio, e nas competições esportivas (denominadas "Olimpíadas"). As festas de santo realizadas nas áreas indígenas do Uaçá caracterizam-se como homenagens aos santos padroeiros, e representam um forte indício da presença do catolicismo de tradição européia, entre todos os grupos: Karipuna, Galibi Marworno, Galibi de Oiapoque, e entre os Palikur até a década de 1960. Estas festas representam um dos momentos sociais de maior consumo de bebidas alcoólicas, de todos os tipos, mas especialmente da cachaça.

Os Galibi Marworno realizam pouco o Turé, mas, recentemente, vêm retomando as práticas xamânicas e têm realizado alguns Turé para acompanhar festividades como a do dia do Índio ou a do dia das crianças. Mesmo assim, nunca deixaram de fabricar o caxiri para as ocasiões de festas, como as mencionadas anteriormente para o caso dos Karipuna, ou mesmo para um final de semana qualquer.

Entre os Palikur, o Turé e as demais festas tradicionais ligadas ao universo xamânico são realizadas no contexto das Festas do Mundo: são festas realizadas pelos chamados "desviados", isto é, por quem está afastado, ainda que temporariamente, da igreja. Além da presença do

caxiri e de outras bebidas alcoólicas, nessas comemorações tocam-se músicas de estilo regional e popular todas desaconselhadas pela igreja Assembléia de Deus: o brega, a lambada, o forró e ritmos mais comuns nas cidades como o *dance* etc. Festas ligadas ao xamanismo também podem ser realizadas durante as comemorações cívicas como no 7 de setembro, dia do Índio, dia das crianças e em outra ocasião especial, como a formatura escolar dos alunos e assembléias políticas. Nesses momentos, essas festas têm caráter de apresentação. Como dizem: "é apenas uma maneira de mostrar a cultura do índio". A ênfase recai sobre o conteúdo étnico em detrimento dos aspectos cosmológicos.

Entre os Galibi de Oiapoque, os xamãs deixaram de existir a partir dos anos de 1960, ainda que as crenças em práticas antigas não tenham acabado, sendo, mesmo que verbalmente, lembradas (Vidal, 1999a). Se as crenças xamânicas persistem, as práticas ligadas a este universo, por sua vez, mantêm-se adormecidas. Assim, o consumo de bebidas alcoólicas – de caxiri e de demais bebidas – não está simbolicamente vinculado ao Turé, até porque eles nunca praticaram este ritual, mas está vinculado ao Natal, ao Ano Novo, à Páscoa, ao dia do Índio, às festas juninas e às festas de santo. Em tais ocasiões, consomem o caxiri, que é preparado de forma diferenciada dos outros grupos da região, cuja receita é bastante refinada e obedece a regras sociais estritas, além de outras bebidas compradas na cidade: cerveja, vinho, champanha e cachaça. Os sentidos que orientam o consumo dessas bebidas parecem estar alinhados com as atitudes da população regional em ocasiões festivas, privilegiando-se, além do caxiri, símbolo de identidade indígena, o vinho, aperitivos e à champanha, como é costume na Guiana Francesa.[6]

Valores simbólicos do consumo

Nos contextos apontados acima, conforme mencionado, todos os grupos fazem uso do caxiri e de outros tipos de bebidas alcoólicas, principalmente da cachaça, cuja presença entre os grupos indígenas do Uaçá é antiga, remontando à chegada dos primeiros viajantes, aventureiros e comerciantes no século XVII, já que os índios, a partir deste período, nunca viveram isolados dos diferentes segmentos populacionais que também passam a habitar a região. Na medida em que a cachaça passou a ser presente nos momentos rituais xamânicos, festivos, nas atividades produtivas e no lazer, os significados simbólicos associados ao seu consumo assemelham-se aos do caxiri: elemento de troca e sociabilidade entre as famílias e entre estas e o sobrenatural.

Nas sessões de cura xamânica, por exemplo, a cachaça induz a um estado alterado de consciência que facilita a comunicação com os seres sobrenaturais. Essa função aproxima o significado de seu consumo ao do tabaco, já que o fumo sempre foi a substância psicoativa mais consumida nas sociedades indígenas sul-americanas para acessar o sobrenatural (Wilbert, 1987). Conforme vários autores já constataram, o fumo é fundamental para a mediação entre os xamãs e os seres sobrenaturais (Baer, 1992; Hill, 1992; Parker, 1997; Perrin, 1992; Pollock 1992). Gallois (Informação verbal)[7] trabalha com a hipótese de que a cachaça teria sido

agregada ao ritual de cura para atuar junto com o fumo, ambos funcionando como caminho dos espíritos e elo de comunicação entre domínios diferentes, associação esta que também se verifica entre os grupos do Uaçá. A autora apoia-se em dados etnográficos obtidos junto a xamãs indígenas (wajãpi e outros) que consomem destilados nas sessões de cura, no Camopi e em Saint Georges, ambos na Guiana Francesa.

Se a hipótese de Gallois está correta, uma possibilidade que esclareceria esta incorporação do destilado no ritual xamânico indígena, tanto do Uaçá quanto da região das Guianas, seria pensar do seguinte modo: sendo as agressões xamânicas provocadas por agentes externos, a cachaça – bebida de não-índio e comprada na cidade – seria uma forma do xamã situar-se sociológica e simbolicamente no lugar do estrangeiro, e de lá realizar corretamente a etiologia e a terapia, reiterando, dessa forma, a eficácia das práticas xamânicas. Isto seria uma indicação de que o consumo da cachaça neste contexto possibilita abarcar o exterior e domesticar o "de fora", evidenciando o caráter multi-local das relações de troca que sustentam a vida social na região das Guianas.

Além de acesso ao sobrenatural, a cachaça pode ser utilizada como agente etiológico durante as sessões de cura xamânica. Durante a sessão de cura, além de ingerir a cachaça, o xamã aplica a bebida no corpo do doente, enquanto canta e fuma. Como se sabe, durante as sessões xamânicas é realizada a etiologia do distúrbio a fim de identificar corretamente a origem do mal, por isso é possível pensar o uso da cachaça nesse momento como mais um instrumento etiológico que se soma ao fumo e às cantarolas.

Lux Vidal,[8] em 2003, também observou que durante a sessão foi servido caxiri para o xamã e para a pequena platéia constituída de familiares do doente. Normalmente não se utiliza caxiri em sessões de cura. Naquela sessão específica, a presença do caxiri poderia ser esclarecida pelo fato do oficiante ter se tornado xamã recentemente e, naqueles dias, ter organizado um Turé na aldeia. Assim, o caxiri servido teria sido preparado, a princípio, para o Turé, e, na ocasião da sessão de cura, cumpriria um papel etiológico à semelhança do fumo e da cachaça.

Mas então qual seria a diferença do caxiri em relação à cachaça no acesso ao sobrenatural? O caxiri tem uma dimensão coletiva, é produzido em grandes quantidades, exige doação de mandioca, preparação do beiju, um dono de festa, e é a bebida por excelência solicitada ao xamã pelos seres sobrenaturais durante o Turé, exceção feita ao Galibi de Oiapoque. Caxiri e Turé são praticamente indissociáveis. É possível haver caxiri sem Turé, mas Turé sem caxiri não. O agradecimento organizado pelo xamã nada mais é que a oferta da festa (Turé) e da bebida (caxiri). Beber, dançar e cantar representam oferendas. O caxiri consumido na festa vai para o outro mundo, morada dos *Karuãna* (seres sobrenaturais com as quais o xamã tem contato durante as suas viagens oníricas). Quanto mais caxiri for consumido, quanto mais animada for a dança, maior será a gratidão.

Os grupos indígenas do Uaçá não fazem associações explícitas entre o caxiri, o sêmen, a fermentação e a gestação, mas observando com atenção os protocolos que presidem a preparação e o consumo da bebida, vê-se que ela é carregada de significados.

O caxiri, metaforicamente, se assemelha ao sêmen. Durante o Turé, dentro do espaço cerimonial, *laku* (do francês, *la cour*, o pátio), a bebida é servida preferencialmente por mulheres jovens, chamadas em patuá de *ren* (do francês, *rienes*, rainha). Assim, ao contrário do sêmen, que vai dos homens para as mulheres, o caxiri percorre o caminho no sentido inverso, indo delas para eles. O caxiri estufa no estômago, empanturra, deixa a barriga inchada como se eles estivessem "grávidos". Nesse caso, é como se as mulheres inseminassem os homens, invertendo a lógica da concepção. A esse respeito, entre os Araweté, Viveiros de Castro (1986, p. 341-45) refere-se à cauinagem como um momento no qual as mulheres servem os homens, inchando os dançarinos de cauim até que fiquem barrigudos como as gestantes. É um processo de "inseminação artificial" onde o cauim emerge como uma espécie de "sêmen feminino", conclui o autor.

Meninas Karipuna servindo caxiri durante o Turé do dia do Índio na aldeia Karipuna Manga, em 2005.
Foto: Ugo Maia

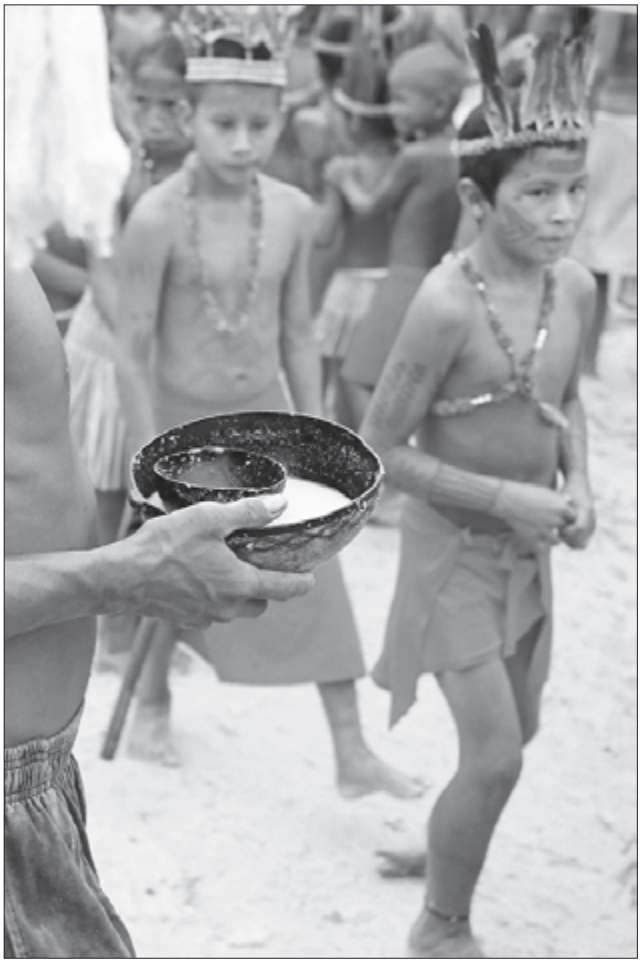
No Uaçá, assim como em toda a região das Guianas, a fabricação do caxiri é um trabalho essencialmente feminino, sendo, inclusive, parte fundamental dos preparativos de casamento de uma mulher saber preparar a bebida. Quando o caxiri está sendo preparado, é comum que as meninas mais jovens acompanhem os preparativos para aprenderem. Também não são explícitas, entre os grupos do Uaçá, as associações simbólicas entre a fermentação do caxiri e a gestação, mas os mesmos paralelos simbólicos traçados entre o sêmen e o caxiri podem ser feitos entre a fermentação deste e a gestação quando se observam as regras de produção da bebida.

Tanto a gestação quanto a fermentação do caxiri são realizados pelas mulheres, conferindo-as um papel de transformadoras de matérias-primas. No primeiro caso, de sêmen em criança, já que, é preciso esclarecer, a maioria dos grupos indígenas brasileiros sustenta que o feto precisa ser fabricado através do fornecimento de um aporte constante de sêmen paterno durante os primeiros meses de gestação. Um só ato sexual não basta para que a concepção e a gestação se completem. As cópulas sucessivas nos primeiros meses de gravidez "aquecem" o feto, o que é fundamental para a boa gestação.

Meninos recebendo o caxiri servido pelas *ren*, também durante a festa do dia do Índio, em 2005, na aldeia Karipuna Manga.

Foto: Ugo Maia

E, num segundo momento de mandioca em caxiri. Nos grupos indígenas onde as mulheres transformam a mandioca ou o milho cozidos em caxiri através da mastigação fica ainda mais explicito o papel feminino de transformadoras de matérias-primas. No caso do Uaçá, as mulheres não mastigam a mandioca cozida, mas preparam os beijus que, juntamente com caldo de cana-de-açúcar, batata roxa, macaxeira, tucupi e água passam alguns dias fermentando em potes de barro especiais. Do mesmo modo que o feto precisa ser "aquecido" por meios de cópulas sucessivas para ter uma boa gestação, um "caxiri do bom", como dizem os índios, exige uma fermentação adequada, que, por sua vez, liberando calor, "coze" a bebida. Durante a preparação do caxiri, "ninguém pode mexer nele, ninguém pode olhar", só as mulheres que estão preparando a bebida. Entretanto, em agosto de 2005, na aldeia Galibi



Cuias utilizadas para servir o caxiri durante o Turé na aldeia Manga, em 2005.
Foto: Ugo Maia

Marworno, localizada na altura do Km 90 da estrada BR-156, a antropóloga Lux Vidal e o antropólogo e videomaker Francisco Paes conseguiram permissão para filmar e fotografar os preparativos do caxiri. Puderam registrar que, depois que todos os ingredientes necessários para a fabricação do caxiri já tinham sido acondicionados no pote de barro, as mulheres colocaram dentro uma cuia com uma pequena quantia do próprio caldo que iria fermentar, além de algumas poucas folhas de caju. Em seguida, a cuia foi emborcada no fundo do pote com todos esses ingredientes. Todo esse procedimento é ritualizado, e foi acompanhado de um canto, "um canto do pajé", e a cuia no fundo, segundo as mulheres, é "como o *Karuãna* do caxiri". Quando o caxiri começasse a fermentar e a borbulhar, a cuia deveria ir do fundo do pote para a superfície, sendo este um indicativo de que o caxiri está bom. E a recíproca também é válida, se a cuia não subir, o caxiri não está bom.

Mulheres preparam o beiju, um dos ingredientes para o caxiri, em uma das casas de farinha da aldeia Karipuna Manga.

Foto: Lux Vidal

Diferenças à parte, a cachaça e o caxiri são equiparados na prática e no pensamento indígenas, na medida em que os próprios grupos definem os estilos de consumo e as possibilidades de comunicação que as bebidas estabelecem entre os humanos e o mundo sobrenatural.

Tal equiparação surge de maneira bastante elucidativa num mito Palikur, contado por um senhor a Lux Vidal, em 2002, durante uma estadia para pesquisa de campo. É importante

frisar que mito e história na região do Uaçá são dois aspectos da realidade intimamente imbricados.

> Diz a história que no lugar chamado Ponta dos Índios,[9] isso lá pelos anos 30 e 40 do século passado, ao descer de um barco, chamado indiferentemente pelo índio palikur de iate ou *vapeur*, uma senhora crioula, meio gorda, caiu na água e foi subitamente apanhada e levada para o fundo por um monstro, algo parecido com a Cobra Grande. Nem os *gendarmes* nem os *pompiers* guianenses chamados às pressas conseguiram reavê-la.[10]
> Os índios convocaram então um pajé para acabar com o bicho. O pajé palikur aceitou o desafio, reuniu os seus *Karuãna*, os *zami*, enfim, seus auxiliares do *outro mundo*, pedindo a eles que providenciassem martelos, pregos, uma placa de cobre e um abismo. Bem sucedidos em eliminar o monstro, jogado no abismo, que em seguida foi lacrado com a placa de cobre,[11] os *Karuãna* informaram que apenas pediriam a bebida como forma de pagamento pelo serviço. Os franceses, meio constrangidos, confessam não possuir a 'bebida de índio', ou seja, o caxiri. O pajé passa a informação a seus auxiliares do *outro mundo*, que respondem que tudo bem, que aceitam a bebida dos franceses. Mas perguntam quanto tempo vai demorar a entrega da bebida. Os franceses respondem: '*c'est tout de suite*', ou seja, é para já, é apenas abrir as garrafas e servir, o que deixou os *Karuãna* muito alegres.

No mito acima, a solicitação do caxiri por parte dos *Karuãna* representa o pagamento pelos serviços prestados. Quando os seres sobrenaturais aceitam a cachaça no lugar do caxiri fica clara a possibilidade de a cachaça e o caxiri se equipararem na prática e no pensamento indígenas, e o quão enraizada está a aguardente de cana na cosmologia dos grupos.

Como se define o consumo inadequado?

As percepções indígenas dos inconvenientes trazidos pelo consumo de bebidas alcoólicas referem-se fundamentalmente a um certo descontrole sobre quem, quando e como se bebe, durante as festividades e atividades cotidianas. Os efeitos negativos são prioritariamente em relação às bebidas compradas nas cidades (cachaça, conhaque, vinho, cerveja, whisky), mas mesmo no consumo do caxiri há excessos considerados indesejáveis. Isto pode ocorrer durante o Turé quando a pessoa namora ou briga dentro do *laku*. Nesse caso, é preciso cumprir o *lamã* – do francês *l'amende*, a multa –, castigo que consiste em ingerir uma grande quantidade de caxiri, estipulada pelo xamã, que empanturra a pessoa. No caso de não conseguir tomar toda a bebida, outras pessoas podem auxiliar. Nas palavras dos índios, os inconvenientes convergem para os seguintes pontos:

A embriaguez inadequada

· Provoca desunião e brigas na família e entre amigos.
· Provoca acidentes.
· Diminui a produtividade das famílias.
· Faz o índio perder/esquecer a sua cultura.
· Quando se bebe muita cachaça o caxiri é deixado de lado.

Nas palavras de um cacique Palikur, a causa dos problemas com a bebida "é que muitos índios não sabem beber porque querem encher a barriga de cachaça como se fosse comida".

Nota-se, a partir do comentário, que as bebidas alcoólicas estão associadas aos alimentos, assim o limite de seu consumo seria o do próprio estômago. De qualquer forma, já há uma percepção entre os índios de que, em relação à cachaça, é preciso uma outra atitude, porque tomar a aguardente até o ponto de "encher a barriga", como se fosse comida, é não saber beber, trazendo como conseqüência os inconvenientes apresentados no quadro anterior.

Embora não estejam presentes no discurso indígena, creio que mais três fatores parecem determinantes para compreender os estilos de beber indesejáveis:

1) a cachaça comprada na cidade tem um poder de embriaguez muitas vezes maior que o do caxiri, e seu consumo é cada vez mais freqüente durante os trabalhos de roça coletivos realizados com comida e bebida, nas festas de santo, assembléias políticas e Turé;

2) presença de estilos de consumo aprendidos nas cidades: bebe-se nos finais de semana, no final de um dia de trabalho, quando estão na cidade para fazer compras ou receber salários, dias dos pais e das mães, em aniversários, datas cívicas, feriados em geral, Finados, Natal, Ano Novo, Páscoa, em velórios e enterros etc.

3) um fato que chama a atenção quando se observam os grupos do Uaçá beberem, caxiri ou outra bebida alcoólica qualquer, é que bebem sempre visando o fim da bebida, especialmente quando estão nas aldeias. Em suas próprias palavras: "é beber até zerar".

Sobre este terceiro fator vale a pena estender-se um pouco mais tentando responder à pergunta: por que beber até zerar?

De um ponto de vista cosmológico, esse estilo de consumo proviria do Turé. O caxiri consumido durante o ritual é uma forma dos povos agradecerem aos seres sobrenaturais pelas curas concedidas. Quanto mais se dança, canta e bebe, quanto mais animada for a festa, maior será a gratidão. Consumir caxiri em grandes quantidades seria um gesto de benevolência para com os seres sobrenaturais. A recusa do consumo ou a sua ingestão parcimoniosa indicaria certa ingratidão e, também, uma recusa à sociabilidade. É como se, metaforicamente, quem bebesse não fosse o índio, mas os *Karuãna*. De fato os índios dizem que os *Karuãna* "se servem à vontade" durante o Turé.

Vidal (2005) mostra, ainda, que o consumo de caxiri apazigua as tendências canibais dos seres monstruosos do "outro mundo". No mito da Cobra Grande, o macho Cobra quer devorar o menino índio que após cair em um buraco veio parar em seu habitat, no Fundo. A Cobra fêmea, para impedir este ato, enche a barriga do marido com grandes quantidades de caxiri guardado em potes de barro, até ele ficar quieto e aceitar a presença do menino.

De mais a mais, conforme dito anteriormente, embriagar-se não é uma questão moral. Desde que os protocolos da boa convivência sejam observados, não há por que se envergonhar de ficar porre, ainda mais num momento apropriado como o Turé. Existe momento para tudo, e o momento do porre precisa ser respeitado. Ele é uma instituição, um estado socialmente reconhecido e esperado. Isto é de tal maneira possível que um índio em estado inteiramente

sóbrio, às vezes, recusa-se a marcar uma entrevista ou reunião para uma determinada data ou momento – sábado à tarde, por exemplo – sabendo de antemão que estará "porre" e, sendo assim, sem condições de atender o pedido. Geralmente um homem em estado de embriaguez, "porre", retira-se em sua casa e deita no chão, o que os índios definem com *cuvê so vin – curver son vin*, em francês –.[12] Na ocasião de uma visita, quando for o caso, a esposa informa tranqüilamente que o marido não pode atender porque está porre, e pede para voltar em outro momento.

O que parece ocorrer é que, embora os índios façam distinções simbólicas entre o consumo do caxiri durante o Turé e o de outra bebida em circunstâncias sociais diferentes, beber "até zerar" persiste como um padrão nos vários outros momentos da vida social.[13] Por mais "forte", isto é, alcoólico que um caxiri possa ser, seu poder de embriagar nunca chega próximo do poder dos destilados como a cachaça. O resultado dessa combinação é a embriaguez bastante acentuada e, por vezes, considerada imprópria para o momento, como, por exemplo, os casos de xamãs que tomam uma quantidade tal de cachaça durante o Turé que os incapacita de conduzir controladamente a dança, com a animação e o entusiasmo apropriado durante toda noite até o amanhecer.

Uma razão outra que ajudaria a compreender o estilo de "beber até zerar" poderia ser extraída do clássico artigo de Sahlins (1978). O texto não se refere especificamente às sociedades indígenas sul-americanas, mas na medida em que a caça e a coleta também fazem parte de suas atividades econômicas, talvez as inferências apresentadas a seguir sejam pertinentes. Uma sociedade de afluência, para Sahlins, seria aquela na qual todas as necessidades materiais humanas são satisfeitas. Seja devido à alta produção dos bens desejados, seja devido à baixa demanda de bens. No caso das sociedades de caçadores e coletores, a afluência se dá por causa da baixa demanda. Isto ocorre devido às premissas econômicas dessas sociedades onde as necessidades materiais humanas são poucas e finitas, e os meios para satisfazê-las invariáveis. Pensando desse modo, torna-se possível usufruir abundância material com baixo padrão de vida. Em contrapartida, nas sociedades orientadas pela economia de mercado, as premissas econômicas são de que as necessidades humanas são grandes, tendendo ao infinito, ao passo que os meios para satisfazê-las, ainda que passíveis de aperfeiçoamento, são finitos. Decorre daí que, "livres da obsessão da escassez do mercado", os caçadores e coletores teriam as vocações de suas economias mais consistentemente apoiadas na abundância, e não na escassez, podendo, dessa maneira, dar mais relevo à experiência da emoção e ao prazer proveniente do consumo. O resultado seria a enorme prodigalidade, ou seja, "inclinação para consumir de uma só vez todos os estoques, como se lhes fossem dados" (Salhins, 1978, p. 8). Neste sentido, o "beber até zerar" seria a expressão dessa prodigalidade no que tange ao consumo de bebidas alcoólicas, seja o caxiri, sejam as bebidas compradas nas cidades.

Considerações finais

A noção de excesso para o consumo de bebidas alcoólicas entre os povos indígenas do Uaçá é ambivalente. Consumir grandes quantidades de bebidas, seja caxiri ou qualquer outra bebida comprada na cidade, não é interpretado como um problema. Existe uma noção culturalmente construída de quantidade, de situações e espaços adequados para beber, de atitudes que podem ser tomadas e outras que devem ser evitadas. O consumo torna-se indesejável na medida em que não se atende às expectativas sociais da boa convivência, de participação condizente nas atividades rituais e produtivas, ou quando há envolvimento em acidentes e desavenças. O consumo de bebidas alcoólicas exerce um papel fundamental na vida dos povos do Uaçá, já que, no limite, possibilita a continuidade da vida social. Sztutman (2000), ao analisar o consumo de caxiri entre os Wajãpi, mostra que as grandes beberagens de caxiri são práticas cruciais para a continuidade da vida social.

Tais considerações permitem um diálogo com as noções biomédicas acerca do que vem a ser um consumo normal, abusivo e patológico de bebidas alcoólicas. Se de uma perspectiva biomédica o consumo de álcool em grande quantidade é considerado um problema de saúde, para os povos indígenas essas questões são muito mais complexas e dizem respeito a formas específicas de relações sociais e cosmológicas. Exceção feita aos Palikur, para os demais povos do Uaçá o consumo de bebidas alcoólicas também produz estados de consciência culturalmente valorizados. O que se verifica também entre outro grupo indígena das Guianas, os Wajãpi, já que, para este grupo, saúde é, fundamentalmente, sentir-se "pesado", "cheio", um estado possibilitado, não apenas, mas também, pela ingestão de desmesuradas quantidades de caxiri (Gallois, 1988).

Entretanto, metaforicamente, o excesso também pode ser entendido como doença - entendida aqui como um desequilíbrio biofísico, social e simbólico, ou comportamento indesejável que pode prejudicar as relações sócio-cósmicas quando ultrapassa ou rompe os limites do socialmente prescrito (Buchillet, 1991). O excesso como descontrole é percebido quando há ruptura de equilíbrio nos laços de sociabilidade. Assim, as percepções específicas do que seja descontrole e suas estratégias de contenção, diferem da visão biomédica ocidental.

A etiologia das doenças não é feita com base em fatores objetivos, mas encontra-se nas relações sociais. Assim, as bebidas não provocam doenças. Apenas com o contato com a biomedicina é que os povos começam a entender a relação de causa e efeito entre a cachaça e as doenças.

Notas

[1] "O álcool etílico ou etanol é na realidade um excremento de levedura, um fungo com um apetite voraz por coisas doces. Quando a levedura encontra mel, frutas, frutinhas, cereais ou batatas, por exemplo, libera uma enzima que converte o açúcar nesses materiais em dióxido de carbono (CO_2) e álcool (CH_3CH_2OH). Este processo é conhecido como fermentação" (Milan; Ketcham 1986, p. 27).

[2] Neste caso, como em muitas outras partes deste artigo, prefiro usar o termo "porre", que os próprios índios usam, a embriagado, porque parece refletir o sentido nativo do conceito, isto é, um momento previsto e padronizado de comportamento.

[3] Bebida alcoólica fermentada preparada a partir de beijus e uma variedade de mandiocas. Para fermentar, o beiju e a mandioca são colocados num vaso de barro, juntamente com pedaços de batata, geralmente de cor roxa, e cana-de-açúcar, onde passam alguns dias fermentando.

[4] O etnônimo Paricura é ainda hoje utilizado por outras etnias para referirem-se aos Palikur.

[5] Festa organizada pelo xamã para agradecer aos seres sobrenaturais (Karuãna) pelas suas intervenções terapêuticas. Durante a festa, a estes seres sobrenaturais são oferecidas grandes quantidades de caxiri.

[6] Em relação aos Galibi Kaliña, que residem na Guiana Francesa, não disponho de dados a respeito.

[7] Esta hipótese foi levantada, em agosto de 2003, durante o Seminário Sociedades Indígenas das Guianas – Pesquisas de etnologia e lingüística, promovido pelo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII), como comentário sobre minha apresentação intitulada *Aspectos socioculturais do consumo de bebidas alcoólicas entre as populações indígenas do Uaçá*.

[8] Informação pessoal apresentada em agosto de 2003, durante o Seminário *Sociedades Indígenas das Guianas - Pesquisas de etnologia e lingüística*, promovido pelo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - NHII, como comentário sobre minha apresentação mencionada na nota 07.

[9] No mapa, Ponta do Mosquito, extremo norte do Brasil, próximo à foz do rio Oiapoque.

[10] *Gendarmes* e *pompiers*, em francês, significam, respectivamente, policiais e bombeiros, ou seja, seres sobrenaturais responsáveis pela guarda e proteção do xamã e dos que participam de seus rituais: sessões xamânicas e Turé.

[11] Esta técnica aparece em outras narrativas.

[12] Literalmente a expressão quer dizer "cozer a bebedeira", ou seja, esperar o "porre" passar.

[13] Léry (1578, 1994 *apud* Sztutman, 2004) referindo-se aos antigos Tupi da Costa, nota o mesmo padrão de consumo: era necessário beber em excesso até findar todo o conteúdo da bebida. Era um código decisivo de comportamento e deveria ser seguido por todos participantes adultos da festa.

Referências

ARNAUD, E. **O Índio e a Expansão Nacional**. Belém: CEJUP, 1989.

BAER, G. The One Intoxicated by Tobacco. In: BAER, G.; LANGDON, E. L. M. (Org.). **Portals of Power**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

BUCHILLET, D. A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde. In: BUCHILLET, D. (Org.). **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. Belém: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991.

CAPIBERIBE, A. **Os Palikur e o Cristianismo**. 2001. 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

DOUGLAS, M. A distinctive anthropological perspective. In: DOUGLAS, Mary (Org.). **Constructive Drinking**: Perspectives on Drink from Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GALLAND, D. M. **Alcoholism**: a guide to diagnoses, intervention, and treatment. New York: W. W. Norton, 1987.

GALLOIS, D. T. **O Movimento a Cosmologia Wajãpi**: criação, expansão e transformação do universo. 1988. 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

GUSFIELD, J. R. Passage to play: Rituals of drinking time in American Society. In: DOUGLAS, Mary (Org.). **Constructive Drinking**: Perspectives on Drink from Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HARRIS, M. **Cultural materialism**: the struggle for a science of culture. New York: Vintage Book, 1980.

HEATH, D. B. **International handbook on alcohol and culture**. London: Greenwood, 1995.

HILL, J. D. A Musical Aesthetic of Ritual Curing in The Northwet Amazon. In: BAER, Gerhard; LANGDON, Esther Jean Matteson (Org.). **Portals of Power**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

KATZ, S. H; VOIGT, M. M. Bread and Beer. **Expedition**, n. 28, p. 23-34, 1986.

LANGDON, E. J. M. O Que Beber, Como Beber e Quando Beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre populações indígenas. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Coordenação Nacional de DST e AIDS. **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas da macrorregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**. Brasília. 2001. (Série Seminários e Congressos, n. 4).

MANDELBAUM, D. G. Alcohol and culture. **Current Anthropology**, Chicago, v. 3, n. 6, p. 281-293, 1965.

McANDREW, C.; EDGERTON, R. D. **Drunken Comportment**: a social explanation. Chicago: Aldine, 1969.

McDONALD, M. (Ed.) **Gender, Drink and Drugs**. Oxford: Berg, 1994.

MILAN, J. R.; KETCHAM, K. **Alcoolismo**: mitos e realidade. São Paulo: Nobel, 1986.

PARKER, R. **Políticas, instituições e AIDS**: enfrentando a epidemia no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ABIA, 1997.

PERRIN, M. The Body of the Guajiro Shaman. In: BAER, Gerhard; LANGDON, E. J. M. (Org.). **Portals of Power**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

POLLOCK, D. Gender, Power and Knowledge. In: BAER, G.; LANGDON, E. J. M. (Org.). **Portals of Power**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

RUDGLEY, R. **The Alchemy of Culture:** Intoxicants in Society. London: British Museum Press, 1993.

SAHLINS, M. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, E. A. (Org.) **Antropologia Econômica**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

SZTUTMAN, R. **Caxiri, a celebração da alteridade**. 2000. 262 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

SZTUTMAN, R. Kawewi pepique: les caouninages anthropophages des anciens Tupi-Guarani. In: ERIKSON, P. (Org.). **La pirogue ivre**: bières tradicionalles em Amazonie. Saint Nicolas-de-Port: Ed. Musée Français de la Brasserie, 2004.

VIDAL, L. B. **Os Galibi de Oiapoque**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999a. Disponível em: <www.socioambiental.org.br/pib>. Acesso em: jan. 2000.

VIDAL, L. B. **Os Galibi Marworno**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999b. Disponível em: <www.socioambiental.org.br/pib>. Acesso em: jan. 2000.

VIDAL, L. B. **A Cobra Grande** : uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. Museu do Índio, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté:** os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; ANPOCS, 1986.

WILBERT, J. **Tobacco and Shamanism in South America**. New York; London: Yale University Press, 1987.

Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios[1]

Renato Sztutman

Pitada de veneno sem a qual nenhum álcool seria concebível, pois a ebriedade – por eufórica que seja – não pode jamais ser algo além de uma imagem mais ou menos aproximada de nossa comunhão futura com o mundo da morte.

Michel Leiris

Busco, neste artigo, relacionar os sentidos da embriaguez para os povos indígenas das terras baixas da América do Sul às reflexões, empreendidas por eles, a respeito da natureza das substâncias que constituem as suas bebidas fermentadas. Para tanto, procuro dirigir o foco, mais especificamente, aos grupos de língua tupi-guarani – tanto os antigos (aqueles que figuram nos tantos relatos quinhentistas e seiscentistas aos quais felizmente temos acesso) como os atuais (que podem ser encontrados do Chaco até a Amazônia setentrional).[2]

Antes de tudo, é preciso esclarecer por onde andará esta abordagem que, como qualquer abordagem, tende a revelar os seus limites. Não estou interessado, devo admitir, no aspecto propriamente "farmacológico" (na composição química) das bebidas fermentadas ameríndias, nem na pura descrição do contexto (*set*) no qual ocorre o seu uso. Tampouco pretendo dissertar sobre os efeitos psicológicos que esse consumo poderia acarretar, tendo em vista uma definição ocidental e moderna do que vem a ser um sujeito. Isso porque a minha preocupação incide na compreensão de uma espécie de "teoria indígena das substâncias fermentadas" e, por conseguinte, dos efeitos que estas podem surtir sobre a agência humana ou, em outros termos, sobre os modos de conceber o homem e o mundo.

Nesse sentido, afasto-me de uma explicação propriamente "naturalista", aquela que reduz as substâncias (psicoativas, em maior ou menor grau) à sua composição farmacológica e que, portanto, opera pela dessubjetivação ou mesmo reificação dessas substâncias, atribuindo-lhes propriedades intrínsecas e estáveis. Afasto-me também de uma explicação puramente "externalista", que pretende compreender os efeitos dessas substâncias a partir de seu uso cerimonial, ou seja, a partir de uma indução externa. Sob essa perspectiva, importaria pouco a consideração das propriedades "objetivas", os efeitos sendo explicados pelo ambiente de

interação. Aproximo-me, nesse sentido, das reflexões indígenas para sair dessa espécie de dicotomia. Acredito que se elas não nos apresentam a "verdade" sobre o problema, suscitam por seu turno questões fundamentais, das quais podemos extrair conseqüências capazes de alargar o debate estabelecido em torno da fabricação e consumo de substâncias psicoativas, dentre elas, as bebidas alcoólicas.[3]

Guiando-me pelos estudos recentes em etnologia americanista, gostaria de sinalizar que, para aquém dos efeitos induzidos pela comunicação ritual, fenômeno que decerto não pode ser negligenciado, há entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul uma rica reflexão sobre as substâncias psicoativas, o que implica não apenas um esforço classificatório, advindo de um longo processo de observação e experimentação, mas também um reconhecimento de agência – entendida então como uma prerrogativa humana (intencionalidade e comportamento) – entre seres não-humanos, animais, plantas e mesmo objetos (utensílios, adornos etc.).[4] Nesse sentido, a reflexão indígena sobre a *natureza* dessas substâncias – sobre a sua constituição – atenta para a idéia de que elas também integram, e de certo modo fundam, a *cultura* ou a *socialidade*.[5]

Essa reflexão sobre a reflexividade ameríndia remonta inevitavelmente aos quatro volumes das *Mitológicas*, de Claude Lévi-Strauss. Nesta obra de fôlego, o autor atenta para a impossibilidade de dissociar o pensamento mítico das coisas com as quais ele pensa. Em *O cru e o cozido* (2004), o primeiro volume da tetralogia, ele desenvolve a noção de "lógica das qualidades sensíveis", demonstrando, num primeiro momento, que um conjunto de mitos indígenas da América do Sul faz uso de categorias culinárias para falar da passagem da natureza à cultura, do contínuo ao discreto. Nesse sentido, as propriedades sensíveis de substâncias como a carne, as plantas cultivadas, o mel, o tabaco, as bebidas fermentadas, os venenos etc. emprestam-se como metáforas para pensar a constituição do mundo, da vida em sociedade e mesmo dos sujeitos. E se os mitos reconhecem mesmo nessas substâncias algo como propriedades sensíveis – "objetivas", como tenderíamos a qualificá-las ao modo naturalista, essas só conseguem significar, propõe Lévi-Strauss, uma vez inseridas num sistema de diferenças mais amplo, ou seja, em relação com outras substâncias. Assim, a carne crua só significa em oposição à carne cozida ou moqueada, o mel (úmido) em oposição ao tabaco (seco), o alimento ensopado em oposição ao alimento assado, e assim por diante.

Lévi-Strauss interessa-se, no entanto, menos pela reflexão indígena sobre essas substâncias do que pela maneira pela qual o pensamento mítico se apropria de suas propriedades para falar de questões fundamentais – e supostamente universais –, como a passagem da natureza à cultura, do reino do contínuo ao do descontínuo. A culinária, com seus ingredientes, receitas e utensílios, não seria mais do que uma "linguagem", um código que se transforma em outros códigos, como o astronômico, o auditivo, o olfativo etc., estes também capacitados para transmitir mensagens semelhantes. Em suma, Lévi-Strauss subordina de

certo modo as ontologias indígenas ao problema do funcionamento do intelecto humano, à engrenagem do Espírito, à lógica classificatória.[6] Um reencontro com essas ontologias seria verificado mais de vinte anos depois da publicação do quarto volume das *Mitológicas*, *L'homme nu* (1971), nos trabalhos de autores como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Mais do que tomar os objetos do pensamento – seres não-humanos e substâncias, por exemplo – e o sistema por eles constituído como matéria para o pensamento, estes autores perseguem uma reflexão propriamente indígena sobre a natureza desses objetos imergindo-os no seio mesmo da cultura que, em tais paisagens, parece ser menos um atributo exclusivo aos humanos propriamente ditos do que algo distribuído pelos diferentes patamares do cosmos.[7]

Descola (2005) sinalizou como diferentes povos ameríndios atribuem "alma" – intencionalidade e comportamento ou, em outros termos, "interioridade" – a seres não-humanos, como animais e plantas. Ele denominou essa modalidade de identificação entre o homem e a natureza de "animismo", apostando nela a possibilidade de produzir uma crítica à dicotomia natureza e cultura abraçada, segundo ele, pelo estruturalismo de Lévi-Strauss. Viveiros de Castro (2002), de sua parte, propôs que, segundo o pensamento desses povos, possuir uma alma seria o mesmo que ser capaz de ocupar um ponto de vista, afirmar-se como sujeito e, nesse sentido, a humanidade deixaria de ser concebida como algo dado para ser tida como uma posição intercambiável. Reside aí o que o autor define como "perspectivismo ameríndio", ou seja, uma modalidade de pensamento que toma natureza e cultura, corpo e alma, objeto e sujeito não como domínios fixos, porém como posições passíveis de serem comutadas. A humanidade permaneceria, entre esses povos, uma "questão em aberto", já que todos os habitantes do cosmos podem, cada qual à sua maneira, ser humanos; por possuírem alma, podem constituir-se na posição de sujeito. Lima (2005) visitou esses mesmos problemas tomando como foco o consumo de cauim – bebida fermentada de mandioca – entre os Yudjá do médio rio Xingu.[8] Como veremos, este estudo, a um só tempo etnográfico e teórico, avança de modo significativo sobre a relação entre a embriaguez, esse "estado alterado", e as ontologias indígenas. A autora salienta que o cauim é concebido pelos Yudjá como uma pessoa humana: também ele seria dotado de intencionalidade e comportamento, também ele possuiria uma interioridade. Além desse aspecto, dessa sua "personitude" que explicita sua natureza, ele produz um efeito instigante: possibilita a comunicação entre vivos e mortos, tornando os últimos visíveis aos primeiros, o que significa ao mesmo tempo fazer com que os primeiros ocupem a posição dos segundos, fazer com que os vivos "morram um pouco". Ora, essa possibilidade de trocar de ponto de vista – que não deixa de ser uma espécie de "sair de si" e que propicia uma experiência forte ou mesmo radical de comunicação – parece encerrar o sentido mesmo da embriaguez entre diferentes povos ameríndios, separados no tempo e no espaço.

Gostaria de explorar, nas páginas seguintes, os temas que aparecem no estudo de Lima (2005), bem como a proposição de Erikson (2004) de que as bebidas fermentadas constituem, na imensidão das terras baixas da América do Sul, uma espécie de "adjuvante do pensamento". Para tanto, devo enveredar por comparações e reflexões que incluem um curto trabalho de campo realizado por mim entre os Wajãpi, grupo tupi-guarani que vive na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. A idéia de que uma substância como o cauim, conhecida por seu efeito inebriante, pela sua capacidade de produzir uma "alteração", seja pensada como uma "pessoa humana" conduz a uma discussão sobre processos que poderíamos qualificar como "personificação de relações" (Strathern, 1988, 1999). Se Lévi-Strauss propôs nas *Mitológicas* que a relação entre as substâncias e suas propriedades "objetivas" se empresta entre os ameríndios para pensar o mundo e sua constituição, é importante notar, do lado do pensamento ameríndio, que essas substâncias podem ser concebidas também como a objetivação de certas relações – por exemplo, relações entre homens e mulheres, entre conterrâneos e estrangeiros, entre humanos e não-humanos, entre vivos e mortos. Em suma, o que o pensamento ameríndio parece sugerir é que essas propriedades tidas como objetivas são, antes de tudo, relações. Assim, ao mesmo tempo em que suportes para uma interrogação sobre o mundo e sobre a condição humana, substâncias como as bebidas fermentadas revelam-se agentes cruciais no processo de fundação e refundação da humanidade e da socialidade.

De receitas e modos de usar

Assim como o uso do tabaco, o uso de bebidas fermentadas pode ser encontrado nos mais diversos locais do continente sul-americano, indo do Chaco à Amazônia, e da Amazônia aos Andes.[9] Grande parte dos grupos de língua jê, bem como os alto-xinguanos, que se distribuem no Brasil Central, representam misteriosamente uma exceção a esse quadro, pois raramente manifestam tradição de fabricação ou consumo de bebidas fermentadas.

Cauim, caxiri, chicha, caiçuma são alguns dos nomes genéricos que os povos ameríndios utilizam para se referir às suas bebidas fermentadas. Como economia, passo a privilegiar o termo cauim, devido à sua origem tupi, conjunto lingüístico tomado como foco desta análise. O termo cauim aparece nos relatos franceses e portugueses do Quinhentos e Seiscentos que descreviam a vida dos Tupi da costa brasílica – fortes adeptos da antropofagia ritual – e mantém-se até hoje entre grupos como os Araweté e os Yudjá, situados no baixo e médio rio Xingu, respectivamente. Os Wajãpi, outro grupo tupi do qual falarei adiante, preferem se referir à bebida como caxiri, aproximando-se, assim, de seus vizinhos caribe e aruak na região oriental das Guianas (Amazônia setentrional), além de tantos outros grupos do norte-amazônico.

Os ingredientes de que são feitas essas bebidas variam bastante: mandioca brava, aipim (macaxeira), milho, algarobo, frutas ou mesmo o mel diluído em água (o assim chamado hidromel). Os ingredientes mais comuns e mais estimados são, conforme percorremos o

continente, a mandioca e o milho. Grupos como os Araweté e os Guarani preferem o cauim de milho, ao passo que outros, como os Yudjá e os Wajãpi, privilegiam o de mandioca brava, cuja preparação deve contar com o processo de extração do veneno deste tubérculo. Entre os antigos Tupi da costa, o cauim de mandioca brava também parecia ser o mais apreciado. No entanto, há registros da fabricação da bebida com o aipim, o milho, o caju, o abacaxi e mesmo o hidromel.[10] Essas preferências, manifestadas de maneira distinta à medida que se passa de um lugar (e de um tempo) a outro, não impedem que outros ingredientes não sejam bem-vindos, podendo haver inclusive misturas. Com efeito, as receitas circulam, tanto no interior de um mesmo grupo como por entre uma rede de diferentes grupos.

Os Matis, povo de língua pano da Amazônia Ocidental (Brasil), não produzem cauim de mandioca brava, e o seu cauim de aipim (macaxeira ou mandioca "doce") – quase sem teor alcoólico – é consumido cotidianamente, sendo o cauim de milho eleito ali como o alimento ritual por excelência, integrando, como entre os Guarani, um ciclo de cerimoniais de passagem, que incluem as iniciações (Erikson, 2004). Não muito distante dos Matis, na Amazônia boliviana, os Chimane não fazem render a oposição do cauim de mandioca e o de milho; pelo contrário, misturam ambos ingredientes para fazer o que chamam de seu "cauim mais completo". Segundo Daillant (2004), essa receita seria, para os Chimane, a marca por excelência de um bom cauim, assim como um traço diacrítico importante para distinguí-los de povos vizinhos. O que Daillant aponta entre os Chimane não é menos verdadeiro para os outros grupos, que fazem de suas receitas de cauim fortes marcadores da diferença. Não é raro, nesse sentido, ver convidados de grupos locais distantes comentar sobre a diferença entre a receita do cauim que bebem e a de seu cauim, e essa diferença, por ínfima que pareça ao paladar ocidental, não deixa jamais de surtir sentido.

Os modos de preparo do cauim não variam menos conforme se passa de um grupo a outro, mas também no interior de um mesmo grupo. A variação das receitas diz respeito também à variação dos contextos de consumo e também do tipo de efeito embriagante desejado, que depende diretamente do tempo da fermentação. Para que a fermentação ocorra é preciso a introdução de um fermento externo aos ingredientes da bebida, no caso, a saliva proveniente da mastigação das mulheres, essas "senhoras do cauim", como se pode observar em boa parte dos povos ameríndios.[11] É nesse sentido que os cauins podem ser referidos como cervejas: carecem, ao contrário dos vinhos, de um fermento externo.[12] Em muitos casos, o processo de fermentação é procedido ou seguido de cozimentos da massa. Na maior parte dos casos, ele parece ser pensado como uma outra forma de cozimento, desta vez não mais pelo fogo de cozinha, esse mediador entre as matérias-primas brutas e os alimentos propriamente ditos, mas pela saliva das mulheres – não quaisquer mulheres, mas freqüentemente aquelas que não se encontram menstruadas. Como as comidas (à base de carne) ensopadas e defumadas, as bebidas fermentadas exigem bastante tempo para sua preparação, e quanto maior a espera

maior o efeito do cauim. Esse tempo pode ser tão longo – até três dias – que do estado cozido pode-se facilmente passar ao podre, significando, como sugeriu Lévi-Strauss (2006), uma espécie de dupla elaboração – pelo fogo e pelo tempo.

Tomemos alguns exemplos etnográficos. Os Yudjá, conta Lima, dividem os seus cauins, que eles costumam chamar de *yakoha*, entre "refrescantes" e "embriagantes". Os primeiros (*yakupá*) têm fermentação rápida e podem ser obtidos da puba seca da mandioca ou de diferentes tubérculos, ao passo que os segundos (*dubia*) devem ser obtidos por meio da fermentação demorada da puba fresca de mandioca. Os primeiros são bebidos cotidiana e moderadamente, enquanto os segundos, ritualmente e em excesso. "Todo cauim embriagante", acrescenta a autora, "é necessariamente feito em quantidade superior às bebidas refrescantes. O ideal é possuir panelas grandes e pequenas destinadas a cada grupo de bebidas, panelas que, de resto, jamais serão utilizadas para cozinhar peixe ou carne" (2005, p. 283).

Entre os Yudjá, informa Lima, o cauim é resultado de um trabalho socializado, geralmente encabeçado por uma mulher que será doravante a "dona" da bebida, sendo responsável pela extração da mandioca, pelo processo da puba e pela preparação da farinha destinada a ser mastigada. A mastigação, vale ressaltar, deve ser realizada ali por mulheres já em fase de menopausa. A parte da farinha a ser mastigada deve ser apartada do restante da massa, que, mantida numa grande canoa, cabe ser cozida e acrescida de água de maneira a esfriar e inchar. Enquanto isso, a farinha mastigada é misturada à batata ralada, amido necessário ao processo de fermentação. As duas partes, mastigada e não mastigada, são em seguida misturadas na canoa, recebendo mais água. Obtém-se, assim, um mingau grosso no fundo e um caldo ralo na superfície que deve ser retirado, posto em outras panelas. O mingau é então coado e recolocado na canoa. É preciso esperar entre vinte e quatro a trinta e seis horas (por vezes até quarenta e oito horas) para que a bebida fermente, borbulhe, se torne *dubia*.

Entre os Wajãpi do Oiapoque, Grenand (2004) destaca ao menos dois tipos de caxiri: o *kasili pupu*, de preparo mais rápido e obtido por meio de cozimento de uma massa de aipim, e o *palakasi*, que não pode prescindir de um processo complexo de extração do veneno da mandioca amarga seguido da mastigação de pequenas porções de caçava. O processo de produção do *palakasi* wajãpi não difere significativamente do cauim yudjá, dependendo da organização do trabalho coletivo por uma "dona". Filões de mandioca são mastigados pelas mulheres e, em seguida, cuspidos em uma canoa ou panela grande, na qual se juntam às batatas-doces raladas. Depois de adicionada a água, a bebida deve ser coada, tornada algo homogênea (cor bege claro) e deixada "repousar". Segundo Grenand (2004), os Wajãpi alegam que além de todos esses processos é necessário expor o caxiri à ação das drosófilas, estas também agentes importantes da fermentação. Os Wajãpi chamam de *palakasi e'e* – caxiri verdadeiro – a bebida que advém de uma preparação ainda mais complexa, exigindo por vezes quatro dias de fermentação, e que é, como entre os Yudjá, destinada a grandes festas. O tempo de fermentação

determina, assim, se se trata de um caxiri "pequeno" – ou doméstico – ou de um caxiri "grande", que envolve pessoas vindas muitas vezes de outros grupos locais. Quanto maior o tempo da fermentação, mais expandida será a sociabilidade. Não por menos, esse período de espera é não raro relacionado ao intervalo necessário para a chegada dos "convidados" – pessoas de outros grupos locais, bando de caçadores, espíritos etc.

Modos de preparo não muito diversos podem ser encontrados entre os antigos Tupi da costa, conforme podemos observar nos relatos de viajantes e missionários do Quinhentos ou Seiscentos. Ali também o tempo da fermentação ditava o tamanho das festas, que iam de pequenas reuniões entre casas vizinhas, passando por rituais de passagem (nascimento, menarca, nominação, morte etc.), até os grandes festivais antropofágicos, nos quais além da presença do inimigo (cativo, vítima da execução ritual) havia a presença de convidados de outros grupos locais. O huguenote Léry, para tomarmos apenas um exemplo, descreve como as mulheres tupinambá produziam esse fermentado "turvo e espesso como a borra e [que] tem como que o gosto de leite azedo" (Léry, 1980, p. 130), elemento que não poderia faltar ao grande ritual antropofágico. Assim Léry descreve a preparação da bebida:

> Depois de cortarem [o aipim ou mandioca] em rodelas finas, como fazemos com os rabanetes, as mulheres as fervem em grandes vasilhas de barro cheias de água, até que amoleçam; tiram-nas do fogo e deixam-nas esfriar. Feito isso acocoram-se em torno das vasilhas e mastigam as rodelas jogando-as depois em outra vasilha, em vez de as engolir, para uma nova fervura, mexendo-as com um pau até que tudo esteja bem cozido. Feito isso, tiram do fogo a pasta e a põem a fermentar em vasos de barro de capacidade a meia pipa de vinho de Borgonha. Quando tudo fermenta e espuma, cobrem os vasos e fica a bebida pronta para o uso (1980, p. 129).

Thevet (1953) acrescenta que se o processo completo ficava sob o encargo das "velhas" – mulheres que já haviam passado da menopausa, e também as maiores devoradoras de carne humana –, a mastigação parecia ser destinada preferencialmente às virgens.

Hoje em dia, os Araweté do baixo Xingu conhecem, segundo Viveiros de Castro, dois tipos de cauim de milho. O primeiro, o cauim doce, é mastigado e preparado na véspera do consumo. Como o *yakupá* yudjá, o seu preparo ocorre informalmente e ele se destina ao consumo doméstico, ainda que "nunca se [o] consome sem convidar alguém" (1986, p. 321). Festas de cauim doce ocorrem, no âmbito dos setores residenciais (algo como um pequeno grupo local), quando alguém abre uma roça de milho. O segundo, o cauim azedo, não é apenas pilado e mastigado como o primeiro, mas também cozido. Ele deve atingir um grau de média ou alta fermentação, o que exige sérias restrições por parte de sua produtora. Entre os Araweté, toda mulher pode mastigar desde que não mantenha relações sexuais e não esteja menstruada. Viveiros de Castro alega que o cauim doce é "comido" frio, ao passo que o azedo é aquecido devido à sua intensa fermentação e não é considerado propriamente comida, já que dá fome e faz vomitar – é, em suma, um "anti-alimento". Festas de cauim azedo ocorrem quando de caçadas rituais, e envolvem danças e cantos, que evocam o universo guerreiro.

Nota-se depois dessa coleção de receitas que, nos diferentes locais, os modos de preparo do cauim – que variam conforme o processamento dos ingredientes e, sobretudo, o tempo da fermentação – articulam-se aos seus modos de consumo, aos "modos à mesa". Numa ponta, a baixa fermentação implica um consumo doméstico ou vicinal associado à subsistência ou à alimentação propriamente dita. O cauim doce é tido como um alimento e define uma espécie de "comensalidade de primeiro tipo", aquela que se estabelece entre próximos – sejam eles consangüíneos propriamente ditos, sejam eles parentes ligados por uma afinidade efetiva, aquela estabelecida por meio do casamento. Já o cauim azedo, mais alcoólico, deve ser ingerido em "excesso" e de "barriga vazia" – é o que nos mostram os exemplos tupi aqui evidenciados –, causando a embriaguez e o vômito. Nesse sentido, ele se converte em "anti-alimento" (Viveiros de Castro, 1986) ou mesmo em "alimento para o espírito", incompatível portanto com o alimento propriamente dito, a carne. Como veremos adiante, a comensalidade que ele encerra, não mais como *comida* tampouco como acompanhamento, mas sim como *bebida*, é de *segundo tipo*, ou seja, aquela que se estabelece entre pessoas distantes, marcadas por formas de afinidade que Viveiros de Castro (2002) denominou de "virtual", aquela que pode vir a ser, e "potencial", aquela que jamais se realiza, mantém-se como pura potência. Em outras palavras, se o "comer junto" cotidiano constitui as relações de proximidade, "beber junto" extraordinário – em excesso e de barriga vazia – constitui as relações de alteridade, que são definidas pelo meio fio entre a afinidade efetiva (a aliança e a cunhadagem propriamente ditas que não são senão um apaziguamento) e a inimizade (uma declaração de morte, um perigo iminente). Se a comensalidade de primeiro tipo encerra um ambiente de comedimento e discrição, no qual pouco se fala, a de segundo tipo faz estourar a alegria – materializada nos cantos e na dança – e a desmedida como que operando um movimento de abertura e comunicação, em que as fronteiras entre o eu e o outro, entre o humano e o não-humano são postas em xeque.

No beber junto, o excesso é portanto permitido e de certo modo mesmo prescrito. Esse ponto é fortemente assinalado por Lima, que toma as cauinagens yudjá como exemplo de desmedida, de superação de limites.

> O baixo teor alcoólico do *dubia*, ressalta a autora, requer que se bebam quantidades impressionantes. Isso não é só um viés meu: os homens se orgulham em beber demais, entusiasmam-se quando seu estômago se torna sensivelmente protuberante. Ultrapassar limites é um desejo notável em muitos planos da cauinagem, de forma que tudo será elevado à potência (2005, p. 219).

Voltemos, mais uma vez, aos Tupi da costa, entre os quais os modos de consumo do cauim chocavam o olhar dos viajantes e missionários europeus, em especial os franceses. Jean de Léry (1980) nota que diferente das refeições, que deveriam ser realizadas num admirável silêncio, as bebedeiras ocorriam sob uma imensa algazarra. O cauim era ingerido um pouco quente, de barriga vazia e, de preferência, em demasia, de modo a provocar o vômito. A etiqueta

que estava na base do consumo do cauim entre os Tupinambá reenvia, assim, fortemente àquela que está na base de muitos grupos indígenas da atualidade, não apenas tupi. Homens recebiam cuias transbordantes de bebida das mãos das mulheres, sem jamais recusá-las, o que seria tido como um imenso decoro. Além disso, cada cuia devia ser esvaziada de um só golpe, sendo sucedida por outras cuias, o que garantia o tom do excesso.

Todos esses elementos distanciavam o cauim tupinambá do que um francês poderia conceber como "cozinha" e, com efeito, situavam-no em algum lugar além ou aquém dela. Não é à toa que Léry comparava os índios aos alemães, povo de origem "bárbara", também afeitos ao consumo desmedido de cerveja sem a ingestão de comida. Descreve Léry que em uma cauinagem – mais uma vez nos aproximamos das sociedades indígenas atuais – era necessário beber em excesso, até o findar de toda a bebida, e este era um código decisivo de comportamento, que deveria ser seguido por todos os participantes adultos da festa.

> Os homens passam dançando, uns após outros, junto das mulheres que entregam a cada um a sua cuia cheia; e enquanto os homens bebem de um trago elas, no desempenho do ofício de despenseiras, não esquecem de bebericar sofrivelmente e isso tantas vezes quanto necessárias para que na centena de potes ali enfileirados não fique uma só gota de cauim. Com efeito eu os vi não só beberem três dias e três noites consecutivas, mas ainda, depois de saciados e bêbados a mais não poder, vomitarem tudo o quanto tinham bebido e recomeçarem mais bem dispostos do que antes (1980, p. 131).

Cauinar, reunir-se para beber o cauim alcoólico, é sob o relato de Léry uma prova de resistência. E beber vorazmente era sobretudo uma demonstração, no caso dos homens adultos, de virilidade. Aquele que não bebesse de um só golpe o conteúdo de sua cuia e até o final da festa ou que precisasse comer no decorrer dela era considerado efeminado ou mesmo contraventor.

Quando visitei as aldeias dos Wajãpi do alto Oiapoque, em 1996, esse mesmo código de conduta revelou-se de maneira decisiva. Aos poucos eu me dava conta da minha posição indecorosa no momento em que devolvia inocentemente uma cuia de caxiri pela metade. As mulheres me olhavam, quando não com desprezo, com deboche. Depois de um certo tempo, percebi que a embriaguez era ela mesma parte obrigatória do programa. Entre os Yudjá, Lima encontrou essa mesma obrigação de aceitar uma cuia de cauim.

> A cada homem, [uma mulher] serve uma cuia. Bebe-se lenta e ininterruptamente e devolve-se a cuia vazia. Ao fim disso, não é mais necessário esperar que o dono sirva, todo mundo tem direito de servir um ao outro, respeitando-se uma etiqueta muito apreciada: quem dá o cauim a alguém ouve uma exclamação de surpresa, seguida de um Sim!, e recebe de volta não uma cuia vazia, mas uma transbordando. Esse gesto é um misto de generosidade e bravura; é um modo da vingança, a que se reage com uma exclamação de surpresa. Desse modo, o serviço do cauim consiste em deixar-se embriagar por outrem e embriagar os outros, com gestos surpreendentemente recíprocos (Lima, 2005, p. 221).

A idéia da cauinagem como espaço da belicosidade, encontrada até hoje entre grupos como os Yudjá e os Araweté, reenvia ao festival antropofágico tupinambá, no qual os "modos à mesa" respondem a uma ética canibal. Léry descreve o ritual antropofágico, instância de

execução do inimigo de guerra, como a maior de todas as cauinagens, podendo perdurar por três dias e três noites, o que remete, para o huguenote, a rituais de "transe" e aos grandes bacanais dos antigos gregos e romanos, tais os cultos dionisíacos que combinavam a embriaguez do vinho ao sacrifício de animais de criação. No caso do ritual de execução do inimigo de guerra, por exemplo, que culminava com o repasto canibal, bebia-se e, em seguida, comia-se segundo uma etiqueta oposta àquela das refeições cotidianas, ou seja, marcada pelo barulho, pelo excesso, por gestos que assemelhavam os homens a feras. Em uma famosa passagem, Staden repreendia Cunhambebe por comer a carne humana como se fosse um animal; o chefe tupinambá, pouco se importando com o comentário do alemão, respondia: "Eu sou um jaguar, isso está gostoso" (Staden, 1998, p. 106).

O excesso que permeava a cauinagem chocava, pois, a apreciação de cronistas comprometidos com os valores morais de sua época. Se o cauim e o vinho possuíam, para autores como Léry e Thevet, a mesma dignidade – ambos se prestam a solenidades importantes e estabelecem relações de reciprocidade, ambos são "bons para homenagear", como alegou certa vez Lévi-Strauss sobre o vinho –, o mesmo não se podia dizer em relação ao seu modo de consumo, ao seu uso, pois entre os cristãos o estado agudo de embriaguez é visto com maus olhos, é considerado um descontrole que denota imprudência e deve se tornar signo de vergonha. O que causava, e talvez ainda cause, espanto nessa embriaguez era o elogio de um estado alterado, desmesurado, tão humano quanto animal, desta vez integrado aos "modos à mesa". O que Léry, e ainda mais seus contemporâneos católicos – que por mais que buscassem incorporar o cauim aos cultos da Eucaristia (transubstanciação da bebida em sangue de Cristo), teimavam em reprimir as bebedeiras dos indígenas – não conseguiam compreender era como aquelas pessoas conseguiam extrair de um ato aparentemente desordenado e desordenador (programadamente desmedido) um estatuto ontológico de tamanho rendimento para a constituição de sua cultura, de sua socialidade.

Itinerários etílicos

Meu interesse pelas cauinagens deve-se a uma breve e jamais repetida experiência de campo entre os Wajãpi (Tupi-Guarani) do Oiapoque, Guiana Francesa. Meu objetivo era, de início, estudar as relações "interétnicas" – entre os Wajãpi e os "brancos" – e, mais especificamente, a relação entre os índios e o Estado francês. A Guiana Francesa, vale lembrar, é um departamento além-mar da França. Ingressei em seu território por terra, ou melhor, atravessando o rio Oiapoque, que serve ali também de fronteira entre os dois países. Eu estava acompanhado de um pequeno grupo de jovens Wajãpi do Amapari, Amapá, os quais conheci por intermédio de minha orientadora Dominique Gallois. Isso aconteceu em abril de 1996. Com os Wajãpi do Amapari conheci o mundo dos Wajãpi do Oiapoque, seus "parentes distantes", ora aproximados, ora distanciados figurando como outros propriamente.

Uma das coisas que mais me impressionava com relação aos Wajãpi do Oiapoque eram os rumores sobre a situação de alcoolismo na qual eles se viam envoltos. Os Wajãpi do Amapari me falavam disso como degradação. Ao chegar no Oiapoque, a imagem das bebedeiras se confirmava, revelando, no entanto, sentidos diversos. Eu e meus companheiros do Amapari fomos recebidos com muito cauim – ou caxiri, como a bebida é chamada por ali. Aos poucos, eu percebia que o caxiri era tido como um grande marcador de sociabilidade, e que o grau de sua fermentação infletia no tipo de consumo esperado. Passávamos de pequenas doses oferecidas quando da chegada à casa de alguém até bebedeiras consideráveis, quando gentes de casas diferentes se reuniam para beber no pátio. A festa de despedida que fizeram para nós – digo, para os Wajãpi do Amapari – numa aldeia chamada Yawapá (alto Oiapoque) foi de certo modo paradigmática. Cumpria-se ali o programa completo de uma festa de caxiri "de verdade": entoar cantos, tanger as tabocas, dançar sob certas coreografias; e o mais importante: beber em excesso, evitar comer e jamais recusar uma cuia cheia de caxiri vindas das mãos de uma mulher. As mulheres que, no cotidiano, se mantinham reservadas, eram agora as mais descontraídas, sempre rindo e falando alto. Aos poucos deixavam de servir os homens para se juntar a eles na dança que se realizava no pátio. No final de tudo, ou seja, no dia seguinte, anfitriões e convidados trocavam presentes, lembravam dos antepassados e, enfim, partilhavam a carne de caça, que havia sido trazida pelos convidados.

Se antes de chegar ao Oiapoque, eu esperava ver as tais bebedeiras como o maior problema, chegando lá, vi nelas uma espécie de solução, algo por onde passava grande parte das questões relacionadas à sociabilidade, tanto em relação aos visitantes quanto ao universo interno ao grupo local. Com efeito, o oferecimento de caxiri revelava-se como aquela espécie de "comensalidade de segundo tipo", implicando uma relação de alteridade a um só tempo sociológica e cosmológica. Não é por menos que os funcionários franceses que habitam próximos às aldeias, apesar de comerem coisas bastante distintas dos índios, eram em diferentes momentos incluídos nessas redes de bebedeiras. Se eles recebiam caxiri, contribuíam com vinho ou bebidas destiladas da "metrópole", sobretudo whisky e cachaça, que os índios chamavam ali de tafiá, palavra de origem crioula para designar as aguardentes e, em especial, as aguardentes de cana-de-açúcar. Em poucas palavras, era possível compreender que os Wajãpi – e não apenas os do Oiapoque – eram, antes de tudo, amantes do cauim, fazendo do consumo deste fermentado um marcador de sua sociabilidade, utilizando-o em excesso quando de ocasiões oportunas, sobretudo as festividades que envolviam convidados de outros grupos locais. Não podemos esquecer, contudo, que esse "saber beber" – que integra, aliás, um "saber viver", uma civilidade – foi algo abalado com a entrada contundente das bebidas destiladas (com mais de trinta graus de teor alcoólico) que, diferente do cauim, provocam rapidamente a embriaguez sem que seja necessário beber aos litros.[13]

No entanto, antes de associar a introdução do tafiá à situação preocupante do alcoolismo no Oiapoque, é preciso apontar alguns matizes no que diz respeito aos seus modos de consumo.[14] Permito-me fazer esses apontamentos a partir do pouco que pude observar, bem como me baseando nos escritos e comentários de Gallois (1991), cuja experiência com os Wajãpi, sobretudo aqueles da porção brasileira, remonta a três décadas.

Quando os Wajãpi iam beber nos bares da vila de garimpeiros – do outro lado do rio, ou seja, no Brasil –, eles muitas vezes reproduziam o esquema de sociabilidade "tradicional": um grupo de homens convidava o outro, ou outros, para beber e pagava. Nesse caso, as mulheres eram pouco presentes; na ausência das produtoras da bebida, havia o tafiá como mercadoria que não se prepara, mas se compra. Ainda que o oferecimento de bebidas respondesse à mesma necessidade de mutualidade, o fator dinheiro não pode ser ignorado: serão melhores doadores aqueles que possuírem mais dinheiro e que, assim, promoverem mais dívidas. Em um contexto em que o trabalho assalariado passa a figurar, estabelecendo desigualdades entre os habitantes de um mesmo local, a identificação da bebida alcoólica como dom é abalada, mas de modo algum suprimida – afinal, o caráter agonístico, já havia enfatizado Mauss (2003), é parte integrante do dom.

O tafiá, por outro lado, era muitas vezes apropriado para usos xamânicos; por exemplo, nas sessões de cura, tomando para si uma função análoga ao tabaco, substância consumida em toda a extensão do continente americano. Como apontou Gallois (1988), entre os Wajãpi, o cauim é raramente usado em sessões xamânicas de cura, nas quais o uso do tabaco é prescrito e intenso. A autora revela, entre os Wajãpi, uma oposição curiosa entre cauim e tabaco: o primeiro associado ao universo dos rituais coletivos, às danças, à troca entre diferentes grupos; e o segundo, ao universo das sessões xamânicas, realizadas sobretudo durante a noite e a madrugada e marcadas pela discrição e pela comunicação com o mundo sobrenatural. Gallois opõe também o estado de "peso" propiciado pela bebedeira de cauim ao estado de "leveza" permitido pelo uso do tabaco.

Em determinadas circunstâncias, o tafiá assume uma "função cauim", ou seja, é consumido de maneira coletiva, pressupondo o corte entre doadores e tomadores e visando a alta embriaguez de todos os bebedores. Nesse ponto, se a embriaguez de cauim requer mais tempo para ser alcançada – assim como o cauim requer muito tempo para ser produzido –, a embriaguez do tafiá é mais imediata, ou seja, se antecipa à festa propriamente dita. O tafiá pode ser, inclusive, misturado ao cauim durante as festas, o que acelera e amplia o grau de embriaguez. Esse é decerto o fator que faz das festas do Oiapoque famosas pela irrupção de atos violentos, de brigas entre afins – cunhados, por exemplo – próximos ou distantes. Como pontua Laércio Fidelis Dias, nesta coletânea, uma das características das festas de bebida fermentada entre os povos da região das Guianas – na qual se encontram os Wajãpi – é a idéia de que se deve beber "até zerar". O mesmo foi apontado, com relação aos Yudjá, por Stolze

Lima e nos levou a concluir que o excesso constitui decerto um traço fundamental do "bem beber" entre boa parte dos povos indígenas. Ora, quando a cachaça passa a ser inserida nas cauinagens, esse "zerar" acaba por gerar uma embriaguez maior do que esperada, ampliando o sentido do perigo imaginado pelos próprios Wajãpi com relação ao consumo desmesurado de bebidas fermentadas. Não quero aqui reduzir esse problema à composição farmacológica das substâncias em questão – cauim e cachaça –, mas apontar reflexões indígenas sobre os efeitos do tafiá, o que remete a uma identificação dessa bebida com o tabaco e, por conseguinte, para a sua imersão no universo do xamanismo. De todo modo, oposições como cauim/tafiá, cauim/tabaco etc. não pressupõem propriedades imutáveis das substâncias em questão, mas indicam que as substâncias são tomadas por suas *propriedades relacionais*.

Em outras circunstâncias, portanto, o tafiá passaria a ser consumido à maneira do tabaco, assumiria uma "função tabaco", aquela de mediação entre o mundo humano e o sobrenatural, sendo introduzido em sessões de cura mais privadas, almejando não uma bebedeira coletiva, mas um acesso ao universo do xamanismo, que inclui a possibilidade de ver agentes invisíveis, como os espíritos causadores das doenças e os espíritos auxiliares do xamã. Nesse sentido, diferente do cauim, o tafiá facilitaria a comunicação direta com o mundo dos seres sobrenaturais, os donos das espécies e os espíritos terrestres. Segundo Dias e Rosalem (2008a), entre os Wajãpi do Amapari, assim como entre os povos do vale do Uaçá (baixo Oiapoque), a cachaça acaba por ser revestida de caráter terapêutico, sendo muitas vezes aplicada aos corpos dos doentes ao mesmo tempo em que a fumaça do tabaco está sendo posta em ação pelos xamãs. Segundo os autores, esse valor xamânico da cachaça poderia ser explicado pelo caráter exógeno dessa substância. Afinal, no pensamento indígena, quanto mais distante a procedência de uma substância, mais perigosa (ou poderosa) ela tenderá a ser. Os xamãs do Uaçá, assim como os da Guiana Francesa, seriam aqueles que se apropriam de substâncias alheias – no caso, européias, industrializadas – para domesticar a sua agência e, assim, convertê-las em um poderoso instrumento capaz de ser empregado tanto para curar como para matar. Não é à toa que, em regiões como aquela em que estão inseridos os Wajãpi e os povos do Uaçá, o lugar onde o xamanismo é reconhecido como mais forte e temido é também o lugar onde se verifica uma maior abertura às "novidades" do mundo não-indígena, novidades pensadas como prenhes de agências predatórias, patológicas.[15]

Voltemos para o Oiapoque, onde o consumo de tafiá poderia, por fim, ocorrer de modo solitário, fora de qualquer contexto festivo e xamânico. Certos homens gastavam o pouco que tinham para beber na vila de garimpeiros, e eram muitas vezes repreendidos pelos demais. Nesse sentido, era possível vislumbrar, no Oiapoque, a presença de "figuras marginais", sujeitos estigmatizados, pois que situados do lado de fora das redes de sociabilidade. Estes não eram nem exímios bebedores, aqueles que transitavam por entre as festas de caxiri e os bares da vila de garimpeiros, nem sujeitos dotados de conhecimento xamânico, aqueles que potencializavam

as propriedades e os efeitos do álcool, transpondo-o em instrumento terapêutico e caminho para a comunicação com o sobrenatural. Diziam-se deles que estavam se deixando "matar" pela bebida, ou seja, que não sabiam beber "bem", beber como se devia.

Os Wajãpi, tanto do Amapari como do Oiapoque, costumam tomar a embriaguez como algo ao mesmo tempo "desejado", pois que conduz a estados alterados e ao estreitamento de laços de comensalidade de segundo tipo, ampliando as possibilidades de comunicação dos homens entre si e com o mundo; e "temido", pois que pode levar ao descontrole e a atos violentos, ou seja, desfazer os laços constituídos pela comensalidade, bem como tornar alguém um desgarrado, destituído de laços sociais e, assim, vulnerável a ataques místicos, roubo da alma por seres sobrenaturais, e a transformações irreversíveis, por exemplo, a metamorfose definitiva em animal, perda da condição humana, a própria morte. Ao seu modo e de maneira independente da introdução da cachaça em suas vidas, os Wajãpi possuem uma "teoria do alcoolismo", visto que cultivam um "saber beber", no sentido de estipular *um lugar apropriado e codificado para o excesso.*[16] Entre os Wajãpi, o "bom beber" é, em muitas circunstâncias, o beber "feito gente estranha", "feito bicho", o beber sob o signo do excesso. Tudo se passa como se fosse necessário suspender um código moral cotidiano para impor um outro, em que o social se abre para o cosmos, habitado por alteridades dos mais diversos matizes que passam então a se emprestar como modelo.

Como veremos em seguida, todas essas concepções se inserem na paisagem sul-americana mais ampla, tupi e não tupi, com suas devidas exceções, nas quais substâncias como as bebidas fermentadas e o tabaco, substâncias que produzem alguma alteração – "a um só tempo na consciência e no corpo", pois esses domínios se constituem de modo imbricado no pensamento ameríndio[17] –, estão fortemente inseridas nos processos reflexivos de produção da sociabilidade e da socialidade e, de modo mais amplo, do próprio lugar da humanidade.

Histórias de transubstanciação

Quando voltei dessa breve experiência de campo, eu estava fascinado pelo apreço que os Wajãpi, de ambos os lados da fronteira, nutriam pelas bebidas fermentadas. Afinal, em toda minha estada, eles não falavam de outro assunto: trocavam receitas, comparavam sabores, examinavam o teor alcoólico, contavam histórias de porres etc. Longe do campo ao qual jamais retornei, resolvi mergulhar na literatura sobre os grupos tupi-guarani, dos antigos Tupi da costa aos grupos atuais, sobre os quais encontrava inúmeras descrições e análises sobre as cauinagens. Abandonei, portanto, o tema das relações com o Estado francês para buscar compreender, tendo em vista as reflexões indígenas, o significado da embriaguez e, como não poderia deixar de ser, da natureza das substâncias que a produziam. Não obstante, muitos dos textos que eu devorava naquela época começaram a fazer sentido para mim apenas recentemente.

Em muitos grupos de língua tupi, o cauim se vê fortemente relacionado à tópica da transubstanciação da bebida em carne e da produção de pessoas. Por vezes, ele aparece como análogo a uma pessoa – por exemplo, no caso dos Tupi antigos, como análogo ao cativo de guerra a ser devorado (Combès, 1992). Por vezes, ele aparece como análogo ao sêmen – os Araweté do sudeste do Pará concebem o cauim como "sêmen feminino" que faz com que a barriga dos homens inche, fecundando-os. Os Araweté dizem também que o dono do cauim deve tê-lo como um filho (Viveiros de Castro, 1986). Lima (2005) notou entre os Yudjá o ponto máximo dessa lógica transubstanciativa, tendo que o nome dado por essa população ao cauim é "gente" (*dubia*). Nas diferentes mitologias, que atravessam esses povos, a origem do cauim está não raro associada à transformação de uma pessoa ou animal em vegetal: tubérculo, milho etc. Em todos os casos, ele é apresentado como uma substância fortemente personificada, ou seja, algo dotado de uma subjetividade que produz efeitos, possui agência, transformando aquele que o ingere, agindo sobre ele, responsabilizando-se por sua ação.

Não é surpreendente que, no mundo ocidental, onde o álcool e os demais psicoativos são não raro tomados como causadores de ações, visto que "suspendem" a consciência de seus usuários, a imagem da personificação dessas substâncias reapareça sobretudo no discurso da arte, domínio que muitas vezes expressa o que acaba por ser sufocado em outros domínios por assim dizer mais hegemônicos, como a medicina. (Esta, por seu turno, não deixa – ainda que de forma oficiosa – de personificar certas substâncias, mas o faz de modo a demonizá-las, equiparando-as ao "Mal", causador de infortúnios, inimigo da sociedade.) Baudelaire, que muito escreveu na segunda metade do Oitocentos sobre psicoativos como o haxixe e o ópio, propõe que o vinho seja reconhecido como dotado de gênio ou alma e, portanto, como um sujeito que assim descreveria a experiência de ser ingerido por um homem:

> Cairei no fundo de seu peito como uma ambrosia vegetal. Serei o grão que fertiliza o solo dolorosamente escavado. Nossa íntima reunião criará a poesia. Para nós dois faremos um Deus e flutuaremos ao infinito, como os pássaros, as borboletas, os filhos da Virgem, os perfumes e todas as coisas aladas (Baudelaire, 1998, p. 188).

Essa personificação poética justifica-se mediante o reconhecimento da semelhança entre o vinho e o homem. Assim como o último, o primeiro é tratado como dotado de intenção, vontade e, sobretudo, paixão. Tratar com o vinho é como tratar com um outro semelhante, dotado de uma mesma ambigüidade moral. É estabelecer uma relação social que, como tal, revela-se pelos seus benefícios e perigos potenciais. Assim como o homem, o vinho não é nem bom nem mau, ou melhor, é bom e mau a um só tempo.

> O vinho é como o homem : não se saberá nunca até que ponto podemos estimá-lo ou desprezá-lo, amá-lo ou odiá-lo, nem de quantos atos sublimes ou de perversidades monstruosas ele é capaz. Portanto, não sejamos mais cruéis com ele do que com nós mesmos e tratemo-lo como um igual (Baudelaire, 1998, p. 186-187).

Essa espécie de personificação das bebidas alcoólicas jamais escapou ao Ocidente, expressando-se em outros domínios que não a poesia. Como já mencionado, huguenotes e

católicos que povoaram a costa brasílica no Quinhentos aceitavam incorporar o cauim, encontrando nele um potencial celebrativo semelhante ao do vinho. Diferente dos huguenotes, os católicos convergiam com os Tupi num ponto preciso: se o cauim era tratado como uma pessoa, e se ele era parte fundamental do ritual antropofágico – antecipava o sacrifício do cativo de guerra –, o vinho era (e ainda é) concebido como transubstanciação do corpo de Cristo, a sua ingestão sendo pensada, ela também, sob uma lógica sacrificial. Não por menos, no Quinhentos, huguenotes (como Jean de Léry) e católicos (como André Thevet) moviam um árduo debate a respeito da Eucaristia, o mistério da transubstanciação do corpo e do sangue de Cristo[18]. Os reformados, de sua parte, acusavam os católicos de praticar antropofagia, aproximando-os do universo pagão no qual se encontravam os Tupi da costa. A ironia, notada por Léry, era que os católicos tentavam salvar os índios de uma barbárie que eles mesmos jamais deixaram de cometer. Tendo em vista o efeito inebriante de bebidas como o cauim e o vinho, pergunto-me em que medida é possível não personificá-los... Sabemos, hoje, que o protestantismo em seus moldes mais fundamentalistas simplesmente não tolera o vinho (ou qualquer outra bebida alcoólica). Tudo se passa como se, para evitar os mistérios da Eucaristia, fosse antes necessário demonizar as bebidas, ou seja, novamente personificá-las... Mesmo o discurso médico, fortemente apoiado na farmacologia e seu discurso anti-personificador – é preciso tratar uma substância como "coisa" –, recai nessa armadilha moral.[19]

Se os missionários católicos quinhentistas santificavam o vinho, eles acabavam também por demonizar o cauim, pelo motivo já apontado acima: as cauinagens tupi eram um elogio da desmedida e da embriaguez, gestos avessos à civilidade pouco flexível pregada pelo cristianismo. Não surpreende que os indígenas eram freqüentemente identificados, pelos religiosos, como descendentes de Cam, filho renegado de Noé justamente porque teria zombado do pai ao vê-lo embriagado de vinho e, pior, desnudo. Como alega o Padre Manuel da Nóbrega (1955), essa origem explicaria a vida desmesurada e primitiva dos selvagens da costa sul-americana. O autor do "Diálogo sobre a conversão do gentio", de 1557, vislumbra a possibilidade de catequese, tendo na desmedida dos atos praticados pelos indígenas não a marca de sua maldade, mas sim a ausência de polícia e de religião orgânica que deveria ser sanada com o advento da fé cristã. Sabemos, no entanto, que as opiniões de Nóbrega sobre a viabilidade da catequese se transformaram com o passar do tempo: a desmedida – o gosto pela guerra e pela embriaguez – deixaria de ser vista como algo remediável para ser algo combatido, aniquilado. Era, assim, esboçada a alternativa da guerra justa, que admitia nos gentis "contrários" um verdadeiro obstáculo à propagação da fé. A mesma descrença na resignação da alma selvagem alimentada em Nóbrega pode ser verificada com o Padre Anchieta que, ao seu modo, via na embriaguez uma barreira à conversão: "Porque este costume de beber, ou melhor dizer, natureza, dificultosamente se lhes dá de extirpar, o qual permanecendo, nem se poderá plantar a fé de Cristo" (1933, p. 100).

Deixemos de lado os jesuítas e o mundo ocidental – pré-moderno e moderno – para voltar enfim aos índios, mais especificamente, aos antigos Tupi da costa que nutriam uma paixão especial pelo cauim, esse "elixir da inconstância" que fazia com que esquecessem a doutrinação cristã e se lembrassem "do que não devia" (Viveiros de Castro, 2002, p. 249-250), ou seja, a vingança de guerra, o canibalismo. Entre os antigos Tupi da costa, com efeito, a fabricação do cauim era tomada em homologia com a fabricação da pessoa humana e, mais propriamente, do cativo de guerra que, para ser devorado, tinha antes de ser cozinhado, tinha de fermentar. No caso, tinha de ser socializado pelo grupo captor, o que significava ganhar uma esposa e submeter-se a um sogro e a cunhados.

Nas antigas populações tupi da costa, o cauim integrava necessariamente os momentos de passagem e encontro que marcavam a vida ritual, e isso ocorria porque a idéia de transformação era associada ao processo de sua preparação, que passava necessariamente pela fermentação, permitida por meio da intervenção das mulheres, cujo trabalho incluía a mastigação dos ingredientes vegetais, sobretudo a mandioca. A imagem do processo de fermentação, ao qual era submetida a mandioca, emprestava-se para pensar as diversas maturações, pelas quais deveriam passar os diversos personagens, dentre eles, o matador e sua vítima, o cativo de guerra. A cauinagem mais completa era aquela realizada no ritual antropofágico, onde o cauim era fortemente associado ao inimigo que seria então devorado pelos convidados e anfitriões da festa. Preparar o cauim era, pois, como preparar o inimigo, deixá-lo maturar até o dia do ritual antropofágico, quando todos deviam, com exceção do matador, beber e depois comer. Como acrescenta Combès:

> Tudo se passa como se a estada prolongada do prisioneiro constituísse, assim, uma espécie de fermentação fazendo-a passar do tóxico à pureza, o que permite a sua fermentação. Da mesma forma que a mandioca é lavada em água corrente para que saia o suco tóxico, o prisioneiro deve tomar um banho de rio (1992, p. 146; tradução nossa).

É importante lembrar que entre os antigos Tupi da costa, um homem só poderia beber cauim depois de ter matado o seu primeiro inimigo. Em outras palavras, um homem, para beber cauim, precisava passar por essa espécie de rito de iniciação que era a execução em praça pública do cativo. Passada a sua reclusão, que durava muitos dias e implicava severas restrições alimentares e comportamentais, o matador ganhava um novo nome, bebia uma cuia de cauim, estava apto para tomar uma esposa e, então, gerar uma criança. Em suma, procriar e beber cauim eram aquisições simultâneas. Ou, em outros termos, beber cauim era como matar – e depois comer – o inimigo, ambos atos que embriagavam e que estavam associados à fertilidade e à longevidade, longevidade que não deixaria de ser uma forma de imortalidade.

Ao propor uma comparação minuciosa entre os Tupi antigos e os Araweté atuais, Viveiros de Castro nota que, entre os últimos, o termo para inimigo (*awin*) tem como epíteto "tempero do cauim", aquilo que lhe dá sabor e que revela o "horizonte canibal guerreiro para o cauim alcoólico" (1986, p. 148). O autor nota também que o cauim araweté pode ser designado como

"ex-comida dos deuses", sendo associado aos mortos, cujo destino é o de serem devorados pelos deuses celestiais (*Mai*) e, em seguida, ressuscitados por eles, que os tornam seus semelhantes. Isso reenvia, mais uma vez, à homologia cauim e ser humano, visto que "o bebedor de hoje será a bebida de amanhã" quando será forçosamente devorado pelos deuses, e assim por diante.[20] Nota-se aí o que Viveiros de Castro entende como uma "comutação de perspectivas", um trânsito entre diferentes pontos de vista, no caso, entre bebedor e bebida, vivos e mortos, humanos e deuses.

Viveiros de Castro acrescenta que o dono do cauim, esposo da produtora da bebida, é, para os Araweté, como o pai de uma criança pequena, devendo se submeter à couvade (recolhimento) e esquentar o cauim como se esquenta o próprio filho. O dono do cauim, como um pai "recém-parido" ou uma menina púbere, é ali um sujeito em transformação que, por isso mesmo, requer cuidados que incluem prescrições alimentares e restrições de comportamentos, ou seja, um excesso de mediação que permite separar o que fora unido na cauinagem – o matador e sua vítima, o parente e o inimigo, anfitriões e convidados etc. Não por menos, o dono do cauim araweté, como o matador tupinambá, furta-se do ato de beber, mantendo-se exterior ao festival que ganha forma. Os Araweté se referem ao cauim, ademais, como uma "entidade feroz", não mais uma criança inofensiva, mas uma subjetividade dotada de afetos animalescos que incluem o apetite sexual (Viveiros de Castro, 1986, p. 343).

Lima (2005) indica que, para os Yudjá, o cauim é antes de tudo uma pessoa e, nesse sentido, o processo de fermentação designaria uma transubstanciação que converteria o vegetal (a puba de mandioca) em animal (carne de caça, cujos pêlos espetam o coração das pessoas) ou mesmo ser humano (o filho da mulher que o fabricou).[21] O cauim transubstancia-se, pois, em animal, em humano. Bebê-lo é comer bicho, é comer gente. E, como nos demais casos, é apropriar-se de um ponto de vista outro, inimigo, o que garante, segundo a autora, senão a aquisição de longevidade e/ou capacidade procriativa, ao menos a elevação a um estado de "sabedoria". O cauim permite aos homens saber o que se passa do lado de lá.

A cauinagem yudjá, que não deixa de ser uma forma de apropriação de potência predatória, não pode, sustenta Lima, ser reduzida a uma forma meramente figurada de canibalismo, visto que ela altera a própria noção do que vem a ser um corpo e, mais precisamente, um corpo humano. Sob o olhar yudjá, o cauim é animal, pois possui pêlos e é feroz, e é humano porque mata. A questão envolvida não residiria, assim, na representação de uma prática que já não há, mas na atualização de um princípio comum que une a prática recente àquela de outrora, qual seja, a possibilidade de passar do humano ao não-humano e vice-versa, de se tornar outro – inimigo, morto. Se não se trata de antropofagia imaginária, propõe Lima (2005, p. 281), é porque, assim como nas cauinagens antropofágicas dos Tupi da costa, o que se devora é uma "posição"; no caso yudjá, a posição de um Yudjá legítimo, ou seja, de um ser humano. Ao beber cauim, os Yudjá vêem-se devorando um ser humano que, como

tal, os mata aos poucos. Se o cauim é gente é, antes de tudo, porque ele mata os vivos, fazendo-os se aproximar dos mortos.

Ao perguntar a uma mulher yudjá porque o cauim alcoólico carrega nome de gente, a autora recebeu a seguinte resposta: "O cauim é gente! É por isso que nos faz ficar embriagados, [é por isso que] nos mata". E ainda: "Bebemos cauim e nos embriagamos; ele nos faz embriagados e nós dormimos" (Lima, 2005, p. 380). E ela explica: "O cauim é tido por seus *iwa* [donos] como 'gente' porque *a embriaguez é um grau de morte*. Penso que tem um sentido implícito: não nos mataria se não fosse gente. Em outras palavras: se a gente *morre-um-pouco*, [o cauim] só pode ser gente" (Lima, 2005, p. 38, grifos nossos). Lima compreende as cauinagens yudjá, em suma, como um exercício de troca de perspectivas entre vivos e mortos ou, em outros termos, como meio da comunicação entre essas diferentes subjetividades. Os mortos do rochedo (*i'anay*) vêem os Yudjá como canibais, visto que esses últimos bebem cauim que não é senão *dubia*, gente. E ao fazê-lo, morrem um pouco, passando a ocupar por um tempo determinado o ponto de vista dos *i'anay*. Conclui-se daí que a embriaguez do cauim proporciona aos Yudjá tomar a posição dos mortos que, de sua parte, são canibais, predadores. Se entre os antigos Tupi da costa, os bêbados de uma cauinagem antropofágica portavam-se feito feras, experimentando uma espécie de "devir-jaguar", que culminava no repasto antropofágico (Viveiros de Castro, 1986); entre os Yudjá, quando as panelas de cauim estão para terminar, os bêbados estão como que mortos, ocupando o lugar dos mortos canibais. Outro ponto que merece atenção na etnografia de Lima diz respeito à maneira pela qual esses mesmos mortos vêem a puba seca reservada para a fabricação do cauim refrescante (*yakupá*), ou seja, justamente como um cadáver humano. Tudo se passa, portanto, como se somente os mortos pudessem "ver" o resultado da transubstanciação operada pelos vivos, e este é um problema propriamente "perspectivista" nos termos enunciados pela autora.

Viajemos mais um pouco até alguns subgrupos guarani, também falantes de uma língua tupi-guarani. Entre os grupos até então apresentados, o ato de beber cauim vê-se fortemente associado a um simbolismo e a uma ética canibais, ancorados na idéia da transubstanciação de um alimento vegetal em um elemento animal ou humano. Com eles, beber seria, em suma, cometer antropofagia. Boa parte dos subgrupos guarani, de sua parte, revela práticas avessas a essa imagística canibal, chegando muitas vezes a proclamar que um modo de vida adequado deveria coincidir com uma dieta vegetariana. Se uma característica própria aos grupos tupi é a de pensar a pessoa humana como contendo em si a dualidade animal-divino, dualidade que implica diferentes devires (Viveiros de Castro, 1986), entre os subgrupos guarani, a parte divina parece sobrepor-se à animal, o que esclarece de certo modo essa aversão à antropofagia.

Segundo Fausto (2005), em um trabalho de síntese bibliográfica, os Guarani concebem o milho – ingrediente por excelência para a fabricação de seus cauins – como uma criança. Os Kaiová (subgrupo Guarani), particularmente, identificam no milho um princípio vital chamado

jasuká, que não deixaria aquele que o ingere morrer nem envelhecer, o que remete ao motivo tão espalhado pelas terras baixas sul-americanas da "bebida da imortalidade". Não obstante, diferente dos grupos tupi aqui citados, os Kaiová evitam que a cauinagem seja compreendida em termos canibais e, nesse sentido, lançam mão de um processo de "xamanização do milho", que implica justamente a "dessubjetivação" desse alimento, a transformação em sentido inverso de sua parte animal ou humana em alimento vegetal. A cerveja guarani "embriaga, mas os faz corretos e mansos, ao contrário da cerveja tupinambá ou das substâncias – fortemente associadas ao sangue da vítima e ao sangue menstrual – que nos rituais amazônicos incutem um valor violento e criativo nas pessoas" (Fausto, 2005, p. 400).

Em vez de incutir agressividade nos homens, o cauim guarani, operando uma disjunção entre a festa e a predação, teria como missão torná-los tranqüilos, aptos para manter relações sociais harmônicas. Nesse sentido, o ritual kaiová de perfuração dos lábios dos meninos, *mitä ka'u*, que significa "embriaguez da criança", é entendido como uma espécie de cozimento dos jovens, ato que contribui para que eles não se tornem nervosos (Fausto, 2005). Ao beber cauim em suas danças coletivas, os Guarani tornam-se leves e se aproximam dos deuses que, como os mortos yudjá, também bebem cauim, mas, ao contrário destes, não são canibais. Tudo se passa como se as cauinagens perdessem ali a sua função guerreira e predatória para se aproximarem de uma função mais propriamente xamânica, uma "função tabaco". É essa substância que permite, entre povos diversos, aproximar o domínio da humanidade ao da sobrenatureza, povoado por espíritos, deuses, mortos etc. No caso guarani, o repúdio ao devir animal e à sua ética canibal redunda numa busca pela "plenitude" ou "perfeição", tradução que autores como Clastres (1975) encontraram para o termo *aguye*. Se entre os Yudjá, os ébrios "morrem um pouco", entre os Guarani, eles se "divinizam um pouco". Em ambos os casos, o que está em jogo é uma crítica à condição humana e, portanto, uma experiência ritual de transformação ou devir, que potencializa as porções não-humanas da pessoa. Em um caso, o vegetal feito humano é ponte para a experiência da morte, em outro, o humano feito vegetal é acesso para a divindade.

Entre o alimento supremo e o veneno extremo

O cauim se define pela sua ambigüidade, pode ser bebido por humanos e não-humanos, pode ser humano ou não-humano, pode alimentar, dar vida longa, e pode castigar, envenenar, matar. Ademais, ele está sempre sob o signo do excesso, impulsionando os humanos para além da humanidade, promovendo um devir-animal ou divino que, no entanto, jamais está isento de perigos.

Voltemos, mais uma vez, aos Wajãpi do Oiapoque, que associam o cauim ao mel, reconhecido por eles como o "caxiri dos espíritos da floresta", ou ainda, como o "verdadeiro caxiri". Conforme Françoise Grenand, o mel é, do ponto de vista wajãpi, um produto

"naturalmente fermentado" ou, ao menos, um produto que os homens já colhem fermentado (Grenand, 2004, p. 11). O mel (*ey*) é, para os Wajãpi, o ideal de bebida pretendido pelas mulheres e também a "bebida da imortalidade" oferecida aos mortos na aldeia do céu. Se o caxiri deve ser fabricado, o mel é um alimento dado, conformando algo como uma "infra-cozinha". Grenand faz menção a um mito sobre a origem do caxiri, que conta que ele veio do pus saído dos furúnculos de uma sogra que queria agradar o seu genro. Ao ser descoberta pelo genro, a mulher envergonhou-se e se atirou numa fogueira, fazendo com que seu corpo se transformasse num tubérculo venenoso, a mandioca brava. A partir de então, os Wajãpi tiveram de fabricar o caxiri a partir da fermentação desse tubérculo. Em outras palavras, se antes a cerveja era dada por um processo de fermentação "natural" – no pus, esse líquido podre, que jorrava do corpo da velha –, ela passava a ter de ser produzida pelas mulheres wajãpi, o que implica o processo de extração do veneno da mandioca e, em seguida, de fermentação por meio da introdução da saliva.

A associação entre essa proto-cerveja de origem humana e o mel, ambos alimentos "dados pela natureza", reenvia às reflexões de Lévi-Strauss nas *Mitológicas* e, mais especificamente, ao segundo volume, *Do mel às cinzas* (2005). Lévi-Strauss apresenta, neste livro, uma série de mitos sul-americanos, que contam que o mel já fora um alimento produzido pelo homem, mas, ao contrário do que acontecera com o fogo de cozinha – obtido dos animais –, ele acabou sendo perdido pelos homens, passando para o lado da natureza. Tendo em vista o caso wajãpi, acima apresentado, podemos pensar o cauim como uma espécie de recuperação desse mel mitológico, essa substância primordial fabricada pelos humanos e não meramente extraída da natureza.

Segundo Lévi-Strauss, o pensamento ameríndio confere ao mel um valor fortemente ambíguo, situando-o entre o alimento supremo e o veneno extremo. Esse pensamento extrai essa ambigüidade da própria observação e experimentação: assim como há méis fortificantes, há méis venenosos, capazes de causar séria intoxicação. Entre um e outro pólo, estaria, por exemplo, o hidromel, mel diluído em água e então fermentado, mel que causa a embriaguez. Os mitos de origem do mel, selecionados por Lévi-Strauss, em regiões como o Chaco e as Guianas, falam – através de diferentes códigos, mensagens e armações que se transformam umas nas outras – de um perigo dado pela avidez e pelo excesso, fazendo irromper a natureza no seio da cultura, bem como a desarmonia nas relações de parentesco e afinidade.[22] O perigo em questão é o da regressão da cultura à natureza, é o da perda da cultura, no caso, de uma culinária, a do mel, que passou para o domínio das abelhas e das vespas. Não poderia o cauim, cuja culinária estabelecida no mundo atual advém de uma infra-culinária mítica, ser comparado ao mel, cuja infra-culinária atual tem origem numa culinária perdida no mundo do mito? Não poderia o cauim ser pensado, como o mel, como situado entre o alimento supremo e o veneno

extremo, dando acesso ao mundo da imortalidade ou produzindo a desarmonia nas relações de parentesco e afinidade devido ao seu excesso?

Comecemos pelo cauim como alimento supremo. Lembremos que entre os grupos, antigos e atuais, aqui apresentados, o cauim é uma bebida não raro relacionada ao mundo dos deuses, espíritos, mortos e animais.[23] O cauim é, pois, a bebida própria dos deuses e dos espíritos. Em muitos casos, o seu oferecimento pode tomar a forma de libações, promovendo a comunicação entre a ordem humana e não-humana. Com o cauim, os Araweté convidam os deuses (*Mai*) para participar do prelúdio de suas festas. É também com cauim que são recebidas as almas celestiais dos mortos, devoradas então em um grande festim, o que lhes assegurará a transformação em divindade e, portanto, a aquisição de uma espécie de condição imortal (Viveiros de Castro, 1986). O mesmo pode ser dito dos Wajãpi, que visualizam a mesma recepção celestial, ainda que a devoração não seja propriamente mencionada (Gallois, 1988). Entre os Yudjá, o cauim chama os espíritos dos mortos e faz viajar às suas moradas, nos rochedos do rio Xingu e em patamares celestiais (Lima, 2005). Os antigos Tupi da costa acreditavam que na terra da abundância jamais faltaria cauim e o estado de festa era permanente, tomando como modelo os festivais antropofágicos. Era nesse sentido que os profetas ou caraíbas conclamavam a todos a abandonar esse mundo – mundo dos laços de parentesco e do trabalho na terra – para buscar a terra sem mal, onde o cauim jamais cessaria e o alimento se produziria sozinho. Já os Guarani atuais têm em seu cauim de milho, como vimos, um veículo importante para a comunicação com os deuses, potencializada também pela dança e pelos cantos. Todos esses elementos teriam como mérito tornar os corpos leves, fazendo-os flutuar, como a bruma, em direção ao patamar celeste. As cauinagens guarani ganham, assim, forte sentido xamânico na medida em que se emprestam para uma comunicação mediada entre homens e deuses.

As analogias entre o cauim e o veneno são também abundantes, a começar pelo fato de essa bebida ser muitas vezes extraída da mandioca brava, planta venenosa. De todo modo, mesmo quando não é essa sua origem, a embriaguez e a pequena morte que ela causa não deixam de ser vistas como um ato de envenenamento que deve ser dosado. Embriaga-se também para matar e, por isso, diziam-me os Wajãpi do Amapari, em terra de gente estranha, é melhor não descuidar. O que era oferecido como cauim – e sobretudo as tais misturas de cauim e tafiá – poderia conter venenos. Não são poucas as histórias, contadas entre os Wajãpi, de pessoas – dentre elas, o antigo prefeito wajãpi da comunidade do Camopi, Oiapoque, Guiana Francesa – que teriam sido envenenadas durante cauinagens. Recusar uma cuia de cauim, por outro lado, seria uma ofensa enorme, seria como que desconfiar daquele que a oferece, como que o acusar subrepticiamente de envenenamento. Nota-se, portanto, o tamanho risco que encerram as cauinagens, que não raro se emprestam para tramas políticas, onde se medem lealdades. Os mesmos Wajãpi associam o efeito de bebidas ao efeito do timbó, veneno de pesca, que torna os

peixes "mareados", "embriagados", fazendo com que cedam aos homens, com que se convertam em presas fáceis. Grenand (2004) alega que na festa dos peixes, reconhecidos como importantes doadores de cultura aos indígenas, os dançadores e os instrumentistas são equiparados aos peixes e o cauim, à espuma do rio contaminada pelo veneno[24].

Como o timbó, o cauim torna seus consumidores vulneráveis à sedução e ao ataque de diferentes figuras da alteridade: estrangeiros, inimigos, animais, espíritos, mortos etc. Conforme Gallois (1988), os Wajãpi do Amapari dizem que numa bebedeira o princípio vital corre o risco de se desprender do corpo ou mesmo ser roubado por um espírito canibal ou por um dono de uma espécie animal. Viveiros de Castro (1986) se refere ao cauim araweté como um poderoso transformador. Essa parece ser a conclusão de um mito colhido entre esses indígenas, que conta como durante uma cauinagem homens foram transformados em animais. Teria sido o estado de intensa embriaguez o que os tornara vulneráveis a essa transformação irreversível, a esse aprisionamento sem volta na categoria de animalidade. Ora, se toda cauinagem permite com que humanos experimentem pontos de vista não-humanos, num devir-divino ou animal, isso não significa que essas experiências, esses devires, estejam livres de riscos, no caso, riscos de uma metamorfose irreversível, como bem pontuou Gallois em sua etnografia sobre os Wajãpi. A cauinagem tem, nesse sentido, de lidar com a própria ambigüidade do excesso: o estado de alteração desejado é também perigoso e pode redundar em uma alteração sem volta. Isso porque experimentar um outro ponto de vista não é o mesmo do que sucumbir a ele.

Lima discorre longamente sobre a "função timbó" do cauim yudjá, alegando que "o timbó mata os peixes, não menos do que o cauim mata os homens" (2005, p. 348) e que a cauinagem tem como imagem metafórica a pescaria. A autora lembra da análise de Lévi-Strauss sobre o cromatismo – indiscernibilidade de mundos "culturais" e "naturais", humanos e não-humanos – dos venenos em *O cru e o cozido* para refletir sobre a permeabilidade das categorias provocada pelo cauim. Isso porque, segundo Lévi-Strauss, a mitologia ameríndia, orientada pela lógica das qualidades sensíveis, toma substâncias como os venenos, fenômenos como o arco-íris, os eclipses e as algazarras como signos da intromissão da natureza na cultura e da redução do intervalo entre ambos os domínios a um grau mínimo. Essa continuidade máxima produz, por outro lado, uma descontinuidade máxima, ou seja, uma transformação irreversível que culmina em uma nova separação, desta vez mais radical. A arte da socialidade yudjá, conclui Lima, é a de flertar com essa continuidade máxima, na intenção de revelar pela socialidade ritual zonas de indiscernibilidade invisíveis na socialidade doméstica, aquela marcada por uma boa distância entre as categorias, sem recair numa perigosa descontinuidade máxima, que impossibilita qualquer forma de existência social, pois que redunda na incomunicabilidade, na loucura e na morte.

Além dessa "função timbó", que pode ser generalizada para os outros casos aqui tratados, reencontramos, ainda com Lévi-Strauss, a "função mel" do cauim, ou seja, uma "função

sedução". Por meio do consumo de cauim tudo se passa como se fosse possível situar-se num patamar aquém da cultura e da humanidade e, por conseguinte, refundar a cultura e a humanidade cuidando, no entanto, para não cair nas armadilhas do excesso, que pode simplesmente pôr tudo a perder, animalizar humanos, provocar desacordos entre afins, criar inimizades mortais etc. Indo além da análise realizada em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss extrai dos mitos sul-americanos, reunidos em *Do mel às cinzas* (2005), uma reflexão sobre a dependência da ordem sócio-cultural, ou da socialidade como preferimos chamá-la atualmente, em relação aos níveis infra e supra-culturais. Nesse sentido, se o mel é eficaz para simbolizar esse trânsito sem mediação (e por isso mesmo sujeito ao excesso) entre categorias separadas, o tabaco aparece para simbolizar a possibilidade mesma dessa mediação, sendo atrelado ao domínio do xamanismo. Ora, se o cauim muitas vezes se apresenta sob essa "função mel", não seria incomum, ainda que menos óbvio, encontrá-lo sob uma "função tabaco", passando a ser utilizado em sessões xamânicas.

Comunicação e resistência

Se, para os povos indígenas dos quais se falou até agora, há algum sentido na embriaguez do cauim, esse deve ser buscado na experiência do sair de si, do *êxtase* como este fora certa vez definido por Georges Bataille:

> O êxtase é a ***comunicação*** entre termos (estes termos não são necessariamente definíveis), e a ***comunicação*** possui um valor que os termos não possuem: ela os aniquila – do mesmo modo que a luz de uma estrela aniquila (lentamente) a própria estrela (1961, p. 50; tradução e grifos nossos).

Em linhas gerais, o cauim e a embriaguez por ele provocada propiciam a "comunicação" com outrem e com o mundo, o que significa uma "abertura" ao mesmo tempo "a outrem" "e ao mundo", já que aquilo que se põe em jogo são justamente as fronteiras que separam categorias, como eu e outro, humano e não-humano, parente e estrangeiro, conterrâneo e inimigo. O cauim e sua embriaguez tornariam, em outras palavras, evidente a precariedade dessas fronteiras e, ainda, a necessidade de subvertê-las para fundar – ou refundar – a cultura e a socialidade.

Lévi-Strauss alegou em vários de seus escritos que a antropologia não pode se satisfazer com um humanismo de tipo *standard* – um "humanismo moderno", como prefiro chamar, visto que este costuma tratar a humanidade como enfim liberta de suas amarras com a natureza e, de modo geral, com o mundo. O papel da antropologia viria no sentido de apontar um outro humanismo, aquele que devolve o homem à natureza e ao mundo e que se funda na idéia de que as relações – sociais, por que não? – não podem cessar nos limites de um coletivo humano. Um humanismo "mais bem ordenado" poderia ser vislumbrado nas filosofias indígenas, transmitidas, por exemplo, na rica mitologia que conta como os habitantes do cosmos se diferenciaram sem, no entanto, perder de vista o horizonte no qual a sua comunicação já foi

– e ainda deve ser – possível. As filosofias colhidas nos mitos e também nos ritos ameríndios – por exemplo, nas cauinagens que atravessam o continente sul-americano – ensinam que não há essa primazia do homem sobre o mundo (antropocentrismo) e que a humanidade não é mais do que uma posição que teve – e sempre terá – de ser conquistada, assegurada, negociada com os outros seres do cosmos, prenhes de agência.[25]

É na chave desse "humanismo bem ordenado", que Lévi-Strauss identifica a uma filosofia moral, que podemos entender, do ponto de vista da ontologia, a extensão de certas prerrogativas – pensadas seja como "cultura", seja como "alma" – para animais, plantas, objetos, espíritos e, por que não, substâncias que produzem uma culinária e se inserem em modos específicos de usar. Comer, beber e fumar, por exemplo, deixam assim de ser pensados como atos puramente fisiológicos ou puramente simbólicos para serem compreendidos em termos de relações plenas. Em suma, essas substâncias que alimentam (tanto quanto envenenam) o corpo e o espírito são relações e se relacionam entre si. Se o cauim é gente, se ele passa a ser imbuído de agência, isso implica também que ele seja tratado como tal, pois como qualquer ente humano, ele é potencialmente parente e estrangeiro, amigo e inimigo, nutriz e venenoso. Como argumentou Viveiros de Castro, com respeito ao perspectivismo dos ameríndios, "se tudo é humano, então tudo é perigoso" (2004, p. 213). O desafio de viver num mundo animado – num mundo onde tudo é relação, tudo é outrem – consiste em poder transitar por entre os diferentes pontos de vista sem se deixar aprisionar pelo ponto de vista do outro, o que pode significar um caminho sem volta. Daí o paradoxo vivido pelos indígenas, muito bem traduzido pelo exemplo yudjá descortinado por Lima, entre morrer e não morrer. É preciso morrer um pouco – sonhar, cauinar – para não morrer de vez, para estar aqui, para enfim existir. É preciso aplicar modelos de reversibilidade para evitar o irreversível absoluto, a descontinuidade absoluta imposta pelo tempo.

As experiências indígenas da embriaguez não deixam de nos surpreender visto que operam no registro da ambigüidade, postulando estados alterados a um só tempo necessários e perigosos, subvertendo limites entre a alimentação e o envenenamento, a vida e a morte, a humanidade e a não-humanidade. Elas flertam com o "cromatismo" (ver acima).[26] Os indígenas parecem, com efeito, afirmar que esse cromatismo, que os mitos não cansam de advertir e que os ritos fazem emergir de modo a produzir um contraponto à socialidade cotidiana, implica possibilidades desejáveis de comunicação com outrem e com o mundo, podendo ser ativado por meio da manipulação cautelosa de certas substâncias – não apenas os venenos, as bebidas fermentadas e o tabaco, todos eles visitados nas Mitológicas, mas também aquelas consideradas "alucinógenas" ou mesmo "enteógenas", como a ayahuasca, o pariká, a jurema, entre tantas outras que se apresentam na imensidão das terras baixas sul-americanas e estão fortemente vinculadas a práticas de conhecimento e terapêutica.

O que mais espantava os missionários cristãos no Quinhentos e no Seiscentos diante das cauinagens tupi era justamente esse espetáculo cromático que desafiava a moderação cotidiana das aldeias, era essa permeabilidade de categorias alcançada por meio do excesso da bebida fermentada, que punha em risco a primazia da humanidade sobre o mundo, o antropocentrismo como valor que derivava de um teocentrismo, que tinha Deus na figura de um homem transcendente que enviara seu filho como cordeiro sacrificial. O trânsito de categorias – parentes e inimigos, homens e mulheres, humanos e não-humanos, convidados e anfitriões – ali potencializado, renegando o código da distância indiscutível no dia-a-dia, era tido por esses religiosos cristãos, que no entanto reverenciavam a transubstanciação do sangue de Cristo em vinho, como obra da inconstância dos códigos e das almas e, portanto, do Demônio. Não obstante, os indígenas, que em muitos casos tinham abdicado da antropofagia e da poligamia para ir viver junto aos padres, faziam das receitas de cauim e das suas bebedeiras que se davam sob a etiqueta canibal um motivo para sua existência. Como lembra Viveiros de Castro,

> Os índios bebiam para não esquecer, e aí estava o problema das cauinagens grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação metonímica com tudo o que queriam abolir. [...] Foi mais difícil acabar com os 'vinhos' que com o canibalismo; mas as bebedeiras traziam sempre o espectro desta abominação. [...] Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não devia. O cauim era o elixir da inconstância (2002, p. 249-250).

Dizer que as bebedeiras se ofereciam como resistência à catequese significa afirmar que, por meio delas, era possível perpetuar a memória das guerras de vingança, o que não é o mesmo que um saudosismo, mas aponta um processo de criação contínua da socialidade indígena, de uma existência que declara que não há como prescindir da comunicação com outrem e com o mundo, comunicação radical que exige a supressão momentânea de algumas fronteiras. O que os padres viam como alcoolismo, como degradação, era, do ponto de vista indígena, uma solução existencial para os cerceamentos impostos pela Conquista. Na costa quinhentista como na Guiana Francesa dos dias de hoje, o que para um ocidental parece ser um simples traço de alcoolismo – tido, sob o cânone médico, como vício, doença –, para os indígenas, pode significar outra coisa. De todo modo, tudo são reflexos de uma crise nem por isso menos preocupante.

Os modernos parecemos, ao menos oficialmente, ainda tributários do horror dos missionários de outrora. Em nossa sociedade, as experiências de embriaguez, quando não repudiadas moralmente, são objeto de controle, sendo o seu mais forte estandarte a medicalização. Se o álcool é permitido, ou seja, não é proibido como boa parte das substâncias psicoativas, a sua embriaguez é vista como diversão, como algo que torna possível esquecer. Em suma, sob o discurso oficial moderno, que contrasta com o da contra-cultura que a ele reage, a embriaguez não envolve uma experiência de conhecimento e não tem qualquer papel de fundação da socialidade, a não ser pelo fato de fazer mover o mercado que aliás adverte

cinicamente: "beba com moderação". A embriaguez pelo álcool inscreve-se, com feito, no rol dos "estados alterados de consciência", que devem ser vigiados, controlados, proibidos tendo em vista a manutenção "sadia" dos "estados normais", "estados de vigília". O interessante, e que vai de encontro a tudo isso, é que ainda gostamos de chamar de "loucos" ou mesmo "alucinados" aqueles que produzem idéias que estão na base dos nossos processos sociais, tais os grandes cientistas de renome.

Diante de um problema imenso, como aquele suscitado pelo consumo, em sua maior parte proibido, de substâncias psicoativas no mundo moderno, o objetivo deste artigo não foi senão o de apresentar o modo pelo qual certos grupos indígenas costumam lidar com o problema do consumo excessivo de certas substâncias "alteradoras", no caso, bebidas fermentadas, consideradas por nós como de baixo (ou baixíssimo) teor alcoólico. O ponto é que dessa e de outras apresentações poderíamos, quem sabe um dia, extrair boas lições que nos permitiriam ao menos "resistir", no sentido mais existencial do termo, à constituição oficial (ou dominante) do mundo em que vivemos. Uma dessas lições diz respeito ao fato de que, ao lidar com substâncias às quais se pode atribuir alguma agência, devido aos efeitos que elas proporcionam e à posição que elas ocupam num cosmos concebido como interligado, é preciso saber converter o seu perigo imanente (potencial dano) em uma espécie de benefício a um só tempo individual e coletivo, psíquico e social. Para os bebedores de cauim pelos quais passamos, viver é de fato muito perigoso, mas abdicar dos perigos, das pequenas mortes e das pequenas guerras, é abrir mão de parte da vida, é transformar arbitrariamente, e talvez hierarquicamente, aquilo que pulsa no mundo em matéria amorfa, plena de tédio.

Notas

[1] Agradeço a Bia Labate pelos instigantes comentários e pela paciência em esperar esse texto "fermentar". Agradeço também a Tânia Stolze Lima, Maurício Fiore, Sandra Lucia Goulart e Stelio Marras. (O título deste artigo faz referência a um livro da antropóloga britânica Marilyn Strathern – Property, substance and effect: essays on people and things, de 1999 –, cujas discussões, ainda que não exatamente recuperadas aqui, foram fortemente inspiradoras).

[2] Este artigo desenvolve reflexões iniciadas em minha dissertação de mestrado, *Caxiri*, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena (2000), e levadas adiante em um artigo sobre os antigos Tupi da costa quinhentista, "*Kawewi pepike*: les caouinages anthrophages des anciens Tupi-Guarani" (2004). Ele deve muito também à (re)leitura recente de um livro de Tânia Stolze Lima, *Um peixe olhou para mim*: o povo Yudjá e a perspectiva (2005), ao qual não serão poupadas referências.

[3] O álcool, assim como o tabaco, pode ser considerado um psicoativo, uma substância que tem o poder de agir sobre a mente (para uma definição, ver Goulart, Labate e Carneiro, 2005). Isso contradiz decerto o senso comum, que define a "droga" pelo aspecto da proibição, pelo seu caráter ilícito.

[4] Nota-se que o termo agência (Instituto..., 2001a), derivado do inglês *agency*, consta no Houaiss e é ali definido, logo em primeiro lugar, como justamente "capacidade de agir". Acrescento também a essas definições aquela compactuada por Gell em *Art and Agency* (1998). Gell toma a agência como uma "rede culturalmente prescrita para pensar sobre causalidade, quando o que acontece é (de certo modo vago) suposto de ser intencionado previamente por alguma pessoa-agente ou coisa-agente" (1998, p. 17). Atribuir agência a algo é atribuir mente ou intenção, não importa se a pessoas ou a coisas. De todo modo, a mente e a intenção sempre serão humanas.

[5] O conceito de socialidade, empregado por autores como Strathern (1988, 1999), não define um objeto com fronteiras rígidas (uma "sociedade"), mas estipula "modos" a partir da observação das relações entre sujeitos. Seria possível, por exemplo, falar de uma socialidade wajãpi. Mas seria possível recortar, dentro dela, uma socialidade doméstica e outra política; uma socialidade de mesmo sexo e outra de sexo oposto; uma socialidade adulta e outra infantil; uma socialidade civilizada e outra canibal; uma socialidade cotidiana e outra ritual; e assim por diante. O emprego do conceito de socialidade tornaria, portanto, o antropólogo sensível ao coeficiente de multiplicidade no seio de um coletivo ou coletividade, que seria, via de regra, a síntese inacabada (e interminável) dessas socialidades.

[6] Se em *O cru e o cozido* Lévi-Strauss(2004) explora a idéia de "lógica das qualidades sensíveis", nos demais volumes das Mitológicas, ele atenta para uma progressão, nos próprios mitos, em direção a uma "lógica das proposições", baseadas em intervalos temporais, tal a matéria de *A origem dos modos à mesa* (2006), passando por uma "lógica das formas", como demonstrado em *Do mel às cinzas* (2005). Esse caminho rumo à abstração, reconhecido pelo autor, que chega a passar de um plano puramente lógico para um plano moral, permanece todavia distanciado de uma reflexão propriamente dita sobre as ontologias nativas. Não seria imprudente, no entanto, afirmar que, se ele preferiu não enveredar por essa trilha, ao menos deixou indicados os caminhos a serem percorridos.

[7] Um debate direto com a obra de Lévi-Strauss pode ser encontrado em um artigo de Viveiros de Castro (2001), que advoga pela consideração de filosofias indígenas.

[8] Povo falante de uma língua do tronco Tupi, que não pertence todavia à família lingüística Tupi-Guarani.

[9] A distribuição dos diferentes tipos de cauim – obtidos a partir de diferentes matérias-primas – na América do Sul foi sinalizada por Lévi-Strauss em *Do mel às cinzas* (2005, p. 61). Além dos cauins, Lévi-Strauss faz menção ao hidromel (solução de mel em água que passa por um processo de fermentação, ver abaixo) e ao tabaco bebido, fechando assim um conjunto de "líquidos inebriantes".

[10] Segundo d'Abbeville (1975), entre os Tupinambá do Maranhão, o cauim de caju era especialmente apreciado. Sobre esse ponto, ver também Raminelli (2005).

[11] Na grande extensão das terras baixas da América do Sul, a preparação do cauim – e, de maneira mais estrita, a mastigação para fins de fermentação – parece ser um assunto de mulheres, os homens figurando como consumidores e, muitas vezes, em se tratando dos maridos das responsáveis pelas bebidas, "donos" do cauim, donos da festa. Mas, é claro, há exceções a este quadro. Segundo Descola (2006), entre os Achuar da Amazônia equatoriana, os homens muitas vezes participam do preparo, sendo permitidos mesmo a mastigar a mandioca.

[12] Nesse sentido, também, os hidroméis se distinguem dos cauins. Devo essas considerações a um comentário de Isabelle Daillant sobre o que viria a ser uma cerveja.

[13] Léry transcreve a fala de um chefe de família tupinambá a respeito de sua experiência e consumo de um vinho saqueado dos portugueses: "Não sei que qualidade de cauim era, nem se o tendes no vosso país; só sei dizer que depois de bebermos ficamos por três dias de tal forma prostrados e adormecidos que não podíamos despertar" (Léry, 1980, p. 133).

[14] Sobre o consumo de cachaça entre os povos indígenas – sobretudo, os povos indígenas do Uaçá – ver o artigo de Laércio Fidelis Dias, nesta coletânea. Sobre a relação entre a ingestão de bebidas alcoólicas – fermentadas e destiladas – e a reflexão indígena sobre a vulnerabilidade, ver Dias e Rosalem (2008).

[15] Nota-se que a separação entre o domínio da cauinagem e o domínio do xamanismo, observada entre os Wajãpi por Gallois (1988), não se verifica entre os povos do Uaçá, para os quais as cauinagens por excelência são aquelas oferecidas por conta da retribuição xamânica pelos serviços de cura efetuados pelos espíritos sobrenaturais, *karuanã*. Trata-se aqui do ritual Turé, coordenado por um xamã e farto de cauim. Para uma discussão da relação entre as cauinagens e o xamanismo na região das Guianas, ver Sztutman (2003).

[16] Essa "teoria do alcoolismo" seria, antes de tudo, uma teoria do excesso e da vulnerabilidade do ser, no sentido atribuído por Fidelis Dias e Rosalem (2008).

[17] Peter Gow (2008), recusando a oposição cara ao Ocidente entre consciência e corporalidade, procura compreender diferentes estados como o sono, a doença, a embriaguez e a alucinação como "estados corporais" (*bodily states*).

[18] A título de curiosidade: no Dicionário Houaiss (Instituto..., 2001b) vemos que a etimologia da palavra hóstia vem do termo homônimo em latim que significa "vítima oferecida aos deuses", ou seja, objeto sacrificial. Na religião do Santo Daime também

se refere à bebida (ayahuasca) como "sacramento": trata-se da própria divindade, e não de uma "representação" do corpo da divindade (Labate, informação pessoal).

[19] Sobre a "despersonificação" ou "dessubjetivação" das drogas – licitas e ilícitas –, ver o artigo de Stelio Marras nesta coletânea.

[20] Outro paralelo entre as cauinagens araweté (que mantêm um sentido guerreiro) e o festival antropofágico tupinambá diz respeito ao fato de que a carne – não do inimigo, mas da caça – é servida apenas ao final da bebedeira. Entre os Tupinambá, a execução e a ingestão do cativo ocorriam tão logo terminada a última panela de cauim: o defunto era então estraçalhado, e seus pedaços distribuídos entre os convidados e anfitriões. Entre os Araweté, segundo Viveiros de Castro, come-se apenas no dia que segue à festa: as mulheres dos caçadores, lideradas pela esposa do cantador, vão até a casa da dona do cauim e lhe entregam a caça (já moqueada) trazida por seus maridos. Os Araweté, garante o autor, aproximam caça e guerra, sendo alguns animais passíveis de serem chamados awin. O cantador, rodeado por dançadores, evoca a figura do matador tupinambá e, mais propriamente, a relação que este perfaz com sua vítima. Isso porque as palavras cantadas pertencem ao inimigo, o que significa fazer com que aquele que canta ocupe, de alguma forma, uma posição de alteridade.

[21] "É que a fermentação é uma transubstanciação da bebida: além de ter as qualidades nutrientes transformadas em qualidades que perturbam a visão e matam os homens, a bebida tem valor de carne: ela adquire uma capacidade que os alimentos vegetais, por definição, não possuem, típica do peixe e da caça: exercer uma força equivalente à força da mastigação humana. A força das carnes reside em dentes, espinhas, escamas, fragmento de osso e pêlos, e provoca dores em quaisquer partes do corpo, enquanto a do cauim está concentrada em seus pêlos, que agem espetando o coração das pessoas, justamente o órgão que abriga o princípio vital" (Lima, 2005, p. 295).

[22] Não é à toa que uma das personagens principais dos mitos apresentados em *Do mel às cinzas* é a "mulher louca por mel", mulher que pelo seu excesso e desmedida faz irromper conflitos no seio de um grupo de afins.

[23] Ver, a esse respeito, *O cru e o cozido*, no qual Lévi-Strauss (2004) analisa mitos tukuna sobre a origem da vida breve e sobre a "bebida da imortalidade" (o cauim).

[24] Segundo Gallois (1988, p. 163), a festa dos peixes consiste, entre os Wajãpi do Amapari, no "ritual mais complexo do ponto de vista da ornamentação dos dançarinos e dos instrumentos musicais". O seu repertório é reconhecido como pertencendo aos antigos Wajãpi, que teriam recebido ensinamentos dos peixes, humanos nos tempos míticos.

[25] Lévi-Strauss conclui o terceiro volume das *Mitológicas, A origem dos modos à mesa* (2006), com essa idéia: "Neste século, em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos, que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio. E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra – já que de todo modo há um dia de acabar – não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, nem a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação" (2006, p. 460).

[26] Se em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss (2004) parece indicar na radicalidade do cromatismo dos venenos e do arco-íris um signo de infortúnio, sinalizando assim que o pensamento ameríndio se declara contrário aos pequenos intervalos, em *Do mel às cinzas* (2005), deparamo-nos com cromatismos menos absolutos tidos como desejáveis e mesmo necessários, ainda que plenos de perigo, tal a sedução do mel e a mediação pela fumaça de tabaco. Talvez a crítica mais bem-vinda dos trabalhos sobre o animismo de Philippe Descola e do perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima consista em positivar o que em Lévi-Strauss encontra-se negativado, ou seja, o lugar dos cromatismos nas ontologias ameríndias. Afinal, como começou a desenvolver o próprio Lévi-Strauss em *As origens dos modos à mesa* (2006), a moral indígena responde a um "código livre", ou seja, a boa distância entre as categorias deve ser assegurada, porém existe para ser subvertida e então refundada a todo o momento. Tudo se passa como se ela se erguesse contra a estabilidade, contra a fixidez.

Referências

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Livraria Itatiaia, 1975.

ANCHIETA, Pe. José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1933.

BATAILLE, Georges. **Le Coupable**. Paris: Gallimard, 1961.

BAUDELAIRE, Charles. **Paraísos artificiais**: o haxixe, o ópio e o vinho. Porto Alegre: L&PM, 1998.

CLASTRES, Hélène. **La terre sans mal**: le prophétisme tupi. Paris: Seuil, 1975.

COMBÈS, Isabelle. **La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani**. Paris: PUF, 1992.

DAILLANT, Isabelle. La bière complète. In : ERIKSON, Philippe (Org.). **La pirogue ivre**: bières traditionelles en Amazonie. Saint Nicolas-du-Port: Editions du Musée Français de la Brasserie, 2004.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo: relações achuar**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DIAS, Laércio Fidelis; ROSALEM, Juliana. Alcoolismo e DST/AIDS: uma discussão em torno da noção de excesso. In: GALLOIS, Dominique (Org.). **As sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas**. São Paulo: NHII/Associação Editorial Humanitas, 2008. No prelo.

DIAS, Laércio Fidelis. Usos e abusos de bebidas alcoólicas segundo os Povos Indígenas do Uaçá. In:LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

ERIKSON, Philippe. Bières, masques et tatouages chez les Matis d'Amazonie brésilienne. In: ERIKSON, Philippe (Org.). **La pirogue ivre**: bières traditionelles en Amazonie. Saint Nicolas-du-Port: Eds. du Musée Français de la Brasserie, 2004.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani do Paraguai. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

GALLOIS, Dominique. **O movimento na cosmologia wajãpi**: criação, expansão e transformação do universo. 1988. 379 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

GALLOIS, Dominique. **Relatório da visita dos Waiãpi do Amapari às aldeias do médio Oiapoque**. Camopi, 1991. Não publicado.

GOULART, Sandra L.; LABATE, Beatriz C.; CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras; Fapesp, 2005.

GELL, Alfred. **Art and agency**: an anthropological theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GOW, Peter. Sueño, embriaguez, alucinación: alterando los estados corporales a través del consumo en la Amazonía Peruana. In: LABATE, Beatriz Caiuby; BOUSO, José Carlos (Org.). **Ayahuasca y salud**. Barcelona: Los Libros de La Liebre de Marzo, 2008. No prelo.

GRENAND, Françoise. L'art de la bière de manioc chez les Wayãpi de la Guyane. In : ERIKSON, Philippe (Org.). **La pirogue ivre: bières traditionelles en Amazonie**. Saint Nicolas-du-Port: Eds. du Musée Français de la Brasserie, 2004.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. Agência. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Versão 1.0. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001a.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. Hóstia. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Versão 1.0. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001b.

LEIRIS, Michel. **Espelho da tauromaquia**. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **L'homme nu**. Paris: Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**: Mitológicas I. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas**: Mitológicas II. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As origens dos modos à mesa**: Mitológicas III. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora da Unesp; ISA; NuTI, 2005.

MARRAS, Stelio. Do natural ao social: as substâncias em meio estável. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NÓBREGA, Pe. Manuel. **Cartas do Brasil e mais escritos**: introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

RAMINELLI, Ronald. Da etiqueta canibal: beber antes de comer. In: VENÂNCIO, Renato P.; CARNEIRO, Henrique (Org.). **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Ed. Alameda, 2005.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, **Marilyn Property, substance and effect**: essays on people and things. Londres: The Athlone Press, 1999.

SZTUTMAN, Renato. **Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena.** 2000. 262 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

SZTUTMAN, Renato Comunicações alteradas: festa e xamanismo na Guiana, **Campos**, Curitiba, v. 4, p. 29-51, 2003.

SZTUTMAN, Renato. Kawewi pepike: les cauinages anthrophages des anciens Tupi-Guarani. In: ERIKSON, Philippe (Org.). **La pirogue ivre:** bières traditionelles en Amazonie. Saint-Nicolas-de-Port: Musée Français de la Brasserie, 2004.

THEVET, André. **Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle**: le Brésil et les brésiliens. Paris: PUF, 1953. Excerto da Cosmographie Universelle de 1575.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté, os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar; ANPOCS, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A propriedade do conceito**. 2001. Não publicado.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista com Jean-Christophe Royoux, em 8/8/2004. In: OHANIAN, Melik; Royoux, Jean-Christophe. **Cosmograms**. São Paulo: Kristale Company, 2004.

Estigmas de grupos ayahuasqueiros

Sandra Lucia Goulart

Pretendo abordar o caso de grupos religiosos fundamentados no consumo ritual do chá psicoativo conhecido pelos nomes de *Daime, Vegetal, Hoasca, Ayahuasca*[1], entre outros. Seguindo uma abordagem histórica, mostro que, numa primeira fase, esses cultos eram acusados por diferentes setores da sociedade brasileira de práticas de "macumba", "feitiçaria" e "curandeirismo". Argumento que, atualmente, os estigmas sofridos pelas religiões designadas geralmente de ayahuasqueiras se transformaram. O uso do chá e as práticas rituais ligadas a ele passam a ser estigmatizados na medida em que são associados ao consumo de drogas. Em ambos os períodos, entretanto, estamos diante de grupos religiosos sob os quais paira a ameaça constante da ilegalidade.

****

É o uso de um chá psicoativo – que recebe, como coloquei acima, denominações diversas, tais como ayahuasca, Daime e Vegetal – o elemento central de diferentes cultos religiosos surgidos na Amazônia brasileira a partir, principalmente, da década de 1930. Num determinado momento da história desses grupos, eles passam a ser identificados pela expressão religiões da ayahuasca ou ayahuasqueiras, sobretudo no âmbito externo desse universo religioso

Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime. O Mestre Irineu se destacava pela sua altura, muito superior a dos seus contemporâneos.

Fonte: www.mestreirineu.org

– na mídia, entre os estudiosos do tema, na sociedade em geral. Por isso, aqui, opto também por utilizar essa designação, em especial quando o objetivo for tocar em questões relativas ao conjunto desses grupos, como os modos pelos quais eles são percebidos e classificados por "outros", isto é, sua imagem social – tema, aliás, destacado neste artigo. Contudo, conforme veremos, cada um desses grupos religiosos possui, igualmente, suas denominações particulares.

Cronologicamente, a primeira religião ayahuasqueira brasileira é aquela que ficou conhecida como Santo Daime, criada por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, no início dos anos trinta, em Rio Branco, Acre. O termo Daime, que serve de nome tanto ao culto quanto a bebida aí utilizada, segundo estes religiosos, relaciona-se às invocações feitas ao ser espiritual que habita o chá. Assim, "Dai-me" é um pedido feito por quem consome o chá ao próprio chá: "dai-me saúde, dai-me amor, dai-me luz", etc.[2] Em 1945, surge outra religião ayahuasqueira, também em Rio Branco, criada por Daniel Pereira de Mattos, o Mestre Daniel. Inicialmente, o culto do Mestre Daniel era conhecido em Rio Branco como "Capelinha de São Francisco", nome dado a humilde construção de taipa, situada numa região rural, onde ele começou a realizar "trabalhos espirituais" usando o chá. Mais tarde, porém, os grupos que têm sua origem ligada ao culto fundado pelo Mestre Daniel vão todos ficar conhecidos e se auto-identificarem pela designação Barquinha. Como no caso de Daime, há diferentes explicações para o termo Barquinha. Em certo sentido, ele parece estar associado a um dos ofícios exercidos pelo fundador do culto que, antes de chegar ao Acre, foi piloto fluvial. Além disso, e talvez também devido a isso, imagens e significados ligados ao mar e aos marinheiros recebem destaque nesta religião ayahuasqueira. Assim, as roupas usadas nos rituais (chamadas de "fardas") lembram as vestimentas dos marinheiros, muitas das músicas entoadas (os hinos) falam, constantemente, de uma "barca", de navegação e do mar. Segundo Araújo, autor do primeiro estudo acadêmico sobre este grupo religioso, Barquinha vêm de "barca", e associa-se à missão dos seguidores de Mestre Daniel, enquanto o mar, nesta religião, é associado ao próprio chá, que aqui também recebe o nome de Daime (Araújo, 1999, p. 75-84).

O Mestre Daniel freqüentou o culto do Santo Daime fundado pelo Mestre Irineu por cerca de dez anos. Foi aí que ele conheceu o chá do Santo Daime. Os dois líderes religiosos eram amigos, conterrâneos, ambos nascidos no Maranhão.[3] Com o passar do tempo, no entanto, as experiências com o chá conduzem o Mestre Daniel à revelação de que ele possuía uma outra "missão religiosa", que apenas se realizaria plenamente com a criação de um novo culto da ayahuasca (Araújo, 1999; Goulart, 2004a). Este foi sendo organizado gradualmente, no início na própria residência de Daniel, no bairro de Vila Ivonete, mesmo local onde o Mestre Irineu começou a organizar seu culto. Daniel passou a residir aí por volta de 1945, quando o Mestre Irineu e os fiéis do Santo Daime já tinham se transferido para outra região de Rio Branco, o bairro, também rural, de Custódio Freire. Foi, então, na Vila Ivonete – uma região de mata, de antigos seringais já desativados – que o Mestre Daniel ergueu sua igrejinha de palha, a

"Capelinha de São Francisco". Ao que parece, o uso do Daime foi sendo introduzido aos poucos. Conta-se que, inicialmente, o Mestre Daniel era conhecido na região como um "rezador", procurado para tirar "quebranto" de crianças, "panema"[4] de caçadores, enfim, para ajudar a resolver alguns tipos de infortúnios de viajantes, de seringueiros etc. que passavam por aquela região de mata onde ele construiu sua capelinha. Algumas dessas pessoas se tornaram os primeiros adeptos do seu culto. "O pessoal foi dizendo que em tal parte tinha um velhinho, assim preto, que rezava muito bem [...] assim foi aprovado o serviço dele, e assim ele curou muita gente", como conta Antonio Geraldo, já falecido, e que foi uma das principais lideranças desta religião (Figueiredo et al, 1996, p. 36). Com o tempo, o Mestre Daniel aliou o consumo do Daime às suas rezas e benzeções. Os ritos foram, também, se tornando mais complexos. Como no caso do culto daimista, eles passaram a envolver o canto de hinos. Da mesma forma como se deu com o Mestre Irineu, Mestre Daniel recebia seus hinos num processo de revelação mística estimulado pelo consumo do Daime.[5]

Uma das características marcantes do culto ayahuasqueiro criado pelo Mestre Daniel é sua aproximação evidente de práticas e crenças de religiões afro-brasileiras, como a Umbanda. Muitas entidades cultuadas em grupos da Barquinha provêm do panteão umbandista, como pretos-velhos, caboclos, encantos do mar, sereias, príncipes, e orixás como Oxum, Iemanjá, Xangô, que pertencem tanto a alguns tipos de Umbanda quanto ao Candomblé. Também como em religiões afro-brasileiras, na Barquinha estes seres expressam sua presença através de uma manifestação mediúnica, que pode se dar inclusive por meio de um tipo de transe de possessão. Em alguns rituais, ocorre uma dança (chamada de bailado[6] ou brincadeira) muito similar à "gira" de cultos afro-brasileiros.

Esta adoção explícita de práticas de religiões afro-brasileiras, na Barquinha, é uma diferença significativa entre este culto ayahuasqueiro e o Santo Daime do Mestre Irineu. Embora alguns dos hinos que estruturam a dinâmica dos rituais do Santo Daime citem seres que são cultuados em religiões afro-brasileiras, não podemos dizer que existe propriamente um culto sistemático para esse tipo de entidade na religião fundada pelo Mestre Irineu. Assim, não se organizou um conjunto de regras ou preceitos que definam suas relações com os fiéis; também o calendário ritual daimista não abrange, como no caso da Barquinha, várias datas que celebram divindades afro-brasileiras. Na verdade, mesmo as entidades afro-brasileiras mencionadas nos hinos do fundador do Santo Daime são em pouco número, principalmente se comparadas com as menções freqüentes a divindades cristãs (como Jesus e a Virgem Mãe).

Entretanto, talvez umas das maiores distinções entre o culto fundado pelo Mestre Irineu e os cultos afro-brasileiros seja o tipo de êxtase desenvolvido no primeiro, que se opõe bastante aos transes extáticos que caracterizam religiões como a Umbanda ou o Candomblé e cultos influenciados por elas, como a Barquinha. Nos rituais da religião criada pelo Mestre Irineu o tipo de transe[7] que prevalece não envolve a possessão, pelos fiéis, de seres espirituais. A dança

–"bailado"– que marca a maioria dos rituais daimistas está muito distante das "giras" de Umbanda, com seu rodopiar, que apesar de padronizado, dá margem para bastante liberdade corporal. Ao contrário, o bailado daimista implica na fixação dos participantes em determinados lugares e posições do início ao fim, permitindo apenas pequenos movimentos, isto é, dois passos para a direita e dois para a esquerda, sem que se saia do lugar. Recomenda-se que o fiel se concentre no seu lugar, e não invada a posição dos outros participantes que também bailam ao seu lado.[8] A concentração nos movimentos e a disciplina corporal se associam, na ótica destes religiosos, a uma concentração e disciplina do espírito e da mente. Com freqüência, enfatiza-se a idéia de que a atenção para com o bailado, a disciplina dos movimentos dos participantes é importante para que a "matéria" não seja invadida por "forças inferiores" ou para que o "espírito" do fiel não se perca. É verdade que alguns dos novos grupos que se auto-definem como daimistas, surgidos após o falecimento do Mestre Irineu, também se aproximam do universo religioso afro-brasileiro. É o caso do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundado em 1975, em Rio Branco, por Sebastião Mota de Melo, o padrinho Sebastião. Porém, primeiro, é importante salientar que esta característica do CEFLURIS é um dos elementos que o tornam um dos grupos mais peculiares do que se convencionou chamar de linha do Santo Daime e, por isso, faz com que ele seja alvo freqüente de críticas e acusações da parte de outros grupos que igualmente se identificam com a tradição religiosa fundada pelo Mestre Irineu. Em segundo lugar, se o CEFLURIS adota crenças de religiões afro-brasileiras em seus rituais, ele não o faz do mesmo modo e pelos mesmos caminhos que o culto da Barquinha.

Em 1961, surge a União do Vegetal ou UDV, como também é conhecida,[9] que é, em termos históricos, a terceira religião ayahuasqueira do Brasil. Ela foi fundada por José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel. De certo modo, pode-se dizer que a UDV teve um desenvolvimento mais autônomo, isto é, que não envolveu contatos, no seu momento de formação, com as duas outras religiões ayahuasqueiras. Enquanto Santo Daime e Barquinha surgiram, ambos, em Rio Branco, e no mesmo bairro, a União do Vegetal surgiu em Porto Velho, Rondônia. Conforme vimos, também, o fundador da Barquinha se iniciou no uso do Daime com o Mestre Irineu. Já o Mestre Gabriel, fundador da UDV, conheceu o chá por outros caminhos. Aliás, apesar de existirem algumas poucas afirmações sobre o fundador da UDV ter conhecido o Mestre Irineu, a maior parte dos dados e registros que colhi em minhas pesquisas não é suficiente para provar que isso de fato tenha ocorrido. Além disso, os fundadores do Santo Daime e Barquinha chegaram ao Acre ainda no princípio do século XX, e o período de formação de seus respectivos cultos é muito próximo (década de trinta e quarenta). Por sua vez, o fundador da UDV, que era natural do estado da Bahia, só chega a Rondônia por volta de 1943, e começa a organizar a nova religião ayahuasqueira no princípio dos anos sessenta.

As diferenças entre a União do Vegetal e o Santo Daime e a Barquinha não se dão apenas nos processos históricos de sua formação. Há, igualmente, várias distinções marcantes entre as formas rituais, os preceitos doutrinários, ou os elementos míticos expressos no culto da UDV e os dos cultos do Santo Daime e da Barquinha. Em primeiro lugar, vale notar que se nas duas primeiras religiões ayahuasqueiras o chá recebe, igualmente, o nome de Daime, na UDV ele é designado de Vegetal. Em termos de formas rituais assumidas nos respectivos cultos, chama a atenção o fato de que na Barquinha e no Santo Daime a dança (o bailado) é um aspecto extremamente destacado, de fundamental importância para a expressão dos princípios doutrinários e da mitologia. Já na UDV, ela é totalmente excluída das cerimônias rituais. Nestas, depois do Vegetal ser servido para todos os participantes, os presentes sentam-se e assim devem permanecer até o final da "sessão" (que dura cerca de quatro horas) – termo utilizado para denominar os rituais da UDV. No Santo Daime, a palavra falada, durante a maioria dos rituais, é evitada. Já na Barquinha, são mais freqüentes discursos ou palestras feitos pelos dirigentes ou, então, pelas entidades (os "guias") que incorporam nos médiuns. Porém, é na União do Vegetal que a palavra falada possui, de fato, um papel relevante na organização da estrutura e da dinâmica ritual. Assim, no decorrer das sessões de Vegetal, todos os participantes podem e devem realizar questões para os Mestres que dirigem a cerimônia. Esse conjunto de perguntas e respostas, ao lado da leitura de uma série de documentos oficiais da UDV (estatutos, boletins, resoluções da direção geral do culto, etc.), e também do entoar das "chamadas" (espécies de canções moduladas apenas pela voz de um único participante que canta), formam o conteúdo principal dos rituais da UDV.

Em minha tese de doutorado (Goulart, 2004a) argumentei que estas distinções entre as três principais religiões ayahuasqueiras brasileiras expressavam desenvolvimentos particulares de um mesmo conjunto de crenças e práticas, isto é, de uma tradição que é comum a estas diferentes religiões, na qual todas elas bebem. Assim, nos três cultos verificamos a presença de temas típicos do universo cultural amazônico, diretamente ligados ou não ao contexto caboclo-indígena de uso da ayahuasca. Outro denominador comum às religiões do Santo Daime, Barquinha e UDV são os elementos do catolicismo popular, principalmente aqueles relacionados a uma cultura nordestina e que entraram em confluência com tradições amazônicas - salientando-se, aqui, o fato de que os fundadores das três religiões eram nordestinos que migraram para a Amazônia. Também um conjunto de características comuns às três religiões, é o que se refere aos cultos afro-brasileiros.

Contudo, como afirmei, esta tradição comum tem desdobramentos diferentes no Santo Daime, na Barquinha e na UDV. Os elementos do catolicismo popular, por exemplo, podem aparecer bem destacados em uma religião ayahuasqueira, enquanto em outras eles são atenuados por uma maior evidência de crenças da pajelança amazônica ou de cultos afro-brasileiros. É possível, ainda, que eles se manifestem de forma clara nos ritos principais de

uma dessas religiões, e que em outras surjam de forma sutil na mitologia. Do mesmo modo, os temas amazônicos assumem formas variadas nos respectivos cultos ayahuasqueiros, podendo se expressar através de regras rituais, temas míticos, princípios doutrinários, entre outras coisas. Enfim, crenças e práticas diversas dessa tradição comum – do catolicismo popular, do universo amazônico e de cultos afro-brasileiros – podem ser temas principais em algumas destas religiões e, em outras, podem constituir os seus limites, isto é, os marcos de suas fronteiras, que definem o que elas não são ou não desejam ser.

Em todas essas religiões, o falecimento de seus fundadores estimula um processo de rupturas e formação de novos grupos. Assim, após a morte do Mestre Irineu, em 1971, tem início uma disputa por sua sucessão, que leva ao aparecimento de segmentações no grupo originalmente criado por ele. A maior delas, em termos de números de adeptos envolvidos e, também, a mais expressiva, no que se refere tanto às polêmicas envolvidas no conflito quanto às suas conseqüências, foi aquela representada pelo grupo daimista do CEFLURIS, do padrinho Sebastião. Entretanto, ocorreram outras, surgindo vários grupos, em Rio Branco, que se identificavam com a tradição do Santo Daime inaugurada pelo Mestre Irineu. O fundador da Barquinha morreu em 1958 e, aos poucos, começaram a surgir, igualmente, diferentes grupos que se colocam como seguidores do culto criado pelo Mestre Daniel. O Mestre Gabriel, fundador da UDV, faleceu no mesmo ano que o Mestre Irineu, em 1971. Há, na UDV, uma organização hierárquica rígida que parece ter o efeito de controlar, mais do que nos grupos do Santo Daime e da Barquinha, esse processo de fragmentação. Porém, ele não deixa de ocorrer. Deste modo, na UDV também presenciamos a criação constante de novos grupos que disputam entre si a posição de legítimos herdeiros da religião fundada pelo Mestre Gabriel.

Portanto, parece ocorrer, neste campo religioso, um movimento de expansão impulsionado por um processo de cisões freqüente. Contudo, dentre esses grupos, há alguns que são mais expansionistas e, outros, que se caracterizam por uma espécie de regionalismo. O CEFLURIS e a União do Vegetal são grupos expansionistas, com a criação constante de centros e núcleos em várias partes do Brasil e do exterior. Eles são também os cultos ayahuasqueiros que possuem o maior número de fiéis.[10] Já a Barquinha e outros grupos daimistas surgidos após o falecimento do Mestre Irineu[11] não contam com um processo de expansão significativo. Além de possuírem poucos centros ou igrejas fora da região amazônica, não expressam um projeto ou desejo de difusão. Ao contrário, em geral, seus líderes e adeptos se posicionam contra a expansão manifestada por outros grupos ayahuasqueiros. Por fim, se UDV e CEFLURIS são ambos expansionistas, por outro lado, conduzem seu processo de crescimento de modo diverso.

Os primeiros tempos: os estigmas de curandeirismo e macumba

Neste item me detenho no período de formação destas religiões e, comento especialmente – embora não apenas – sobre a primeira delas, o Santo Daime criado pelo Mestre Irineu.

Raimundo Irineu Serra, como muitos outros nordestinos, ainda na primeira década do século XX, deixou sua terra natal para tentar a sorte nos seringais amazônicos.[12] Depois de ter passado por Belém e Manaus, ele se instala na região do Acre, primeiro em Xapuri e posteriormente em Brasiléia, localizada na fronteira do Brasil com o Peru e a Bolívia. É aí, enfrentando as agruras do trabalho de seringueiro, no interior da selva amazônica, que ele conhece uma bebida psicoativa, normalmente consumida na forma de uma decocção por vários grupos indígenas e populações caboclas da região, designada por nomes como ayahuasca, uasca, cipó, entre outros e que, posteriormente, no novo culto criado por Irineu Serra, receberá o nome de Daime. Estima-se que isso ocorreu entre 1914 ou 1915. Ainda em Brasiléia, junto com dois companheiros que residiam na mesma colocação seringueira que ele, Irineu Serra chegou a organizar um pequeno centro de "trabalhos espirituais" cuja particularidade era justamente o consumo do chá de origem indígena. Porém, alguns anos ainda iriam se passar, cerca de uma década e meia, até que o Mestre Irineu, como finalmente será denominado por seus seguidores, já residindo em Rio Branco, começa a organizar propriamente o culto do Santo Daime. Isso se deu, como comentei anteriormente, por volta de 1930, num bairro rural de Rio Branco, a Vila Ivonete.

Este era um momento de refluxo do ciclo da borracha em toda a Amazônia brasileira, quando o contingente populacional que em períodos anteriores se dedicava a esse extrativismo havia deixado as antigas colocações seringueiras (situadas em regiões distantes e isoladas) e migrado para as capitais da região (Almeida, 1992). Nas periferias destas capitais, estes ex-seringueiros passavam a se dedicar à pequena agricultura, geralmente como arrendatários de terras do governo, com parcos recursos econômicos e tendo que lidar com uma série de dificuldades impostas por uma infra-estrutura precária destas cidades. Tal era a situação de Rio Branco, vivenciada tanto por Irineu Serra como pela maioria de seus vizinhos do bairro de Vila Ivonete. É diante desse contexto que, aos poucos, desponta a liderança do Mestre Irineu e que o culto religioso voltado ao consumo de um chá psicoativo, fundado por ele, aparece como o resultado da organização material de um grupo de ex-seringueiros (mais especialmente um grupo de famílias) que residiam próximos uns dos outros. Conforme mostrei em outra ocasião (Goulart, 1996), a criação do culto do Santo Daime expressava, inicialmente, um aprofundamento das relações de trabalho entre o Mestre Irineu e seus vizinhos, com o primeiro estimulando antigas práticas regionais de solidariedade econômica, tal como o mutirão. O resgate desse tipo de prática parecia permitir que esses religiosos enfrentassem mais eficazmente

as deficiências da capital acreana que, nesses anos trinta e quarenta não apresentava condições de sanar as necessidades da população que para lá migrava, com serviços de habitação, saneamento e saúde escassos. Além disso, a partir de meados da década de trinta, a situação dos pequenos colonos agrícolas que circundavam a cidade de Rio Branco – como os que habitavam o bairro de Vila Ivonete – agravou-se em função da competição com os investidores agropecuários, que começavam a atuar na região (Monteiro da Silva, 1983).

Entretanto, o Mestre Irineu era mais do que um líder com capacidade de organização material de um grupo, pois a maioria daqueles que acabaram ingressando no culto que ele fundou, já antes, o consultavam, constantemente, para resolver questões de ordem moral, problemas com a polícia, desavenças entre casais, para aconselhamento de filhos, para tratar enfermidades, para decidir sobre que trabalho seguir e uma diversidade de outros assuntos. Ele era visto como um "pai", um "protetor" e um "padrinho", designação que, como já enfatizaram vários autores, no universo rural brasileiro sempre foi atribuída aos santos, beatos, rezadores e milagreiros, colocados como provedores de uma população desamparada (Queiroz, 1978). Entre as habilidades e os conhecimentos do "Mestre" ou "padrinho" Irineu, se destacava o uso do chá, o Daime, apresentado como bebida poderosa que podia curar, e como veremos esta demanda da cura foi com certeza uma das motivações mais recorrentes no processo de conversão dos primeiros daimistas.

Na verdade, pode-se dizer que o culto do Santo Daime tem sua configuração inicial como um culto de cura, pois foi através de rituais de cura com o Daime – chamados de "sessões" ou "trabalhos" – que o Mestre Irineu se tornou conhecido em Rio Branco, começando a atrair seus primeiros adeptos. A estrutura desses rituais daimistas envolvia poucos elementos, sendo o principal o próprio consumo do Daime.[13] As doenças levadas ao Mestre Irineu naquela época variavam, podendo ser ferimentos, enfermidades típicas da região, como malária, hepatite, picadas de cobra, problemas de saúde razoavelmente simples até casos bem mais complexos. Também podemos perceber, em diversos relatos, que o Daime é visto, por um lado, como um remédio em si, mas por outro, como uma espécie de oráculo por meio do qual se tem a "revelação" do tratamento necessário para um determinado caso. Os remédios "revelados" e prescritos podiam ser apenas o próprio Daime, bem como chás, compressas de ervas, até pílulas e comprimidos alopatas. São freqüentes narrações onde o Mestre Irineu descobre o remédio certo para um doente após beber o Daime. Como explicam estes fiéis, ele "consultava o próprio Daime" para descobrir qual era a doença, se ela tinha cura material e qual deveria ser o seu tratamento.

Em muitos casos, o Daime e a orientação do Mestre Irineu eram preferidos e valorizados em comparação a uma medicina considerada ruim, ineficiente ou mesmo ausente, revelando a falta de acesso de uma determinada população aos serviços médicos. Muitas vezes, mesmo quando este acesso era possível, as narrativas apontam para a existência de uma distância

entre o discurso dos médicos e o universo do doente, que acabava impossibilitando a cura. Assim, alguns antigos adeptos afirmaram que, antes de procurar o Daime, passaram por vários médicos, mas que eles não conseguiam "entender" qual era o problema ou a doença que os afligia, como também não "acertavam" o seu remédio. A recorrência ao Daime aparecia, deste modo, como uma alternativa ao tratamento médico convencional, seja em função de uma infra-estrutura precária deste ou de uma inadequação entre a demanda dos doentes e a lógica e a linguagem terapêuticas da medicina oficial.

A posição assumida pelo Mestre Irineu de benfeitor ou organizador de uma população carente nem sempre era bem vista pelas autoridades ou pelos representantes de camadas sociais mais altas da região. O fato, imediatamente aliado ao consumo de uma bebida ligada aos "índios" (e a todo imaginário que estes despertavam), utilizada para curar, gerava bastante desconfiança e, muitas vezes, uma verdadeira perseguição ao culto daimista. Procurando observar quais eram, naquele momento, as principais acusações acionadas contra a religião do Santo Daime e os estigmas mais sofridos pelos seus adeptos, me deterei, a partir de agora, em alguns depoimentos que tocam nestas questões. A seguir, destaco o trecho de uma entrevista com uma senhora que freqüentou o culto do Mestre Irineu dos anos trinta ao final dos quarenta.

> [...] Era muito difícil naquela época, tudo tinha que ser muito oculto, escondido, porque tinha muita perseguição, até da polícia [...] Se falava muita coisa do Daime e do Mestre Irineu, e o pessoal tinha muito medo porque não entendiam o poder do Daime, como é que aquele chá podia curar [...] Tinha até caso de pessoas que pediam a ajuda do Mestre, tomavam o Daime com ele e, mesmo assim, depois, ficavam dizendo que tinham sido enfeitiçadas, ou que o Mestre tinha feito macumba contra elas [...] Tinha até quem dissesse que o Mestre era um charlatão [...]

Notamos, portanto, que o receio em relação ao culto daimista, neste período de seu surgimento e organização, está, de fato, muito associado ao uso do chá para efeitos de cura e as acusações de "curandeirismo" e "charlatanismo", que aparecem destacadas neste momento, devem ser entendidas em função desse tipo de associação. A situação é similar a de outras religiões brasileiras surgidas mais ou menos na mesma época. É o caso da Umbanda que, como mostraram vários autores (Montero, 1985, Maggie, 1992, Negrão, 1996), sofreu perseguição contundente no início de sua formação, ainda nos anos vinte, ao ter sobretudo suas práticas que envolviam questões de cura e fitoterapia taxadas de "baixo espiritismo", "curandeirismo" e "charlatanismo". Como também apontaram muitas análises, esse tipo de acusação tornou-se mais freqüente depois da criação de um novo Código Penal brasileiro, em 1890, o qual proibia explicitamente o exercício ilegal da medicina, o espiritismo, a magia e o curandeirismo, institucionalizando a repressão a essas práticas e classificando-as, geralmente, de charlatanismo (Maggie, 1992). Deste modo, cultos como a Umbanda e o Santo Daime eram perseguidos e estigmatizados conforme envolviam a presença de um conjunto de práticas terapêuticas populares cujo combate interessava à consolidação de uma medicina científica oficial.

Já as acusações diretamente ligadas à noção de macumba, também bastante acionadas contra os primeiros daimistas, parecem relacionar-se a um outro conjunto de estigmas. Elas demonstram estar mais vinculadas à figura do próprio Mestre Irineu, isto é, aos "poderes" e qualidades particulares que lhes eram atribuídos, do que propriamente ao uso do Daime. Assim, uma antiga adepta diz:

> Antes de entrar para o Daime eu tinha muito medo, porque a gente ouvia dizer muita coisa ruim do Mestre Irineu. Diziam que a gente ficava nas mãos dele porque ele enfeitiçava as pessoas e fazia todo tipo de trabalho, de macumba [...]

No próximo relato, são fornecidos mais detalhes sobre o modo como o Mestre Irineu era visto naquela época.

> Muitos falavam mal do Mestre. Falavam sem saber, porque o Mestre só ajudava os que precisavam e os que batiam na casa dele [...] Mas, por isso mesmo, tinham os que falavam mal, que chamavam ele de agitador [...] Falavam que ele usava o Daime para fazer trabalho contra as pessoas, para mandar e desmandar nelas [...] Porque muitos não entendiam como aquele homem, tão simples, tinha aquele poder, que ia juntando as pessoas em volta dele [...] Porque, quando ele falava, todo mundo parava para escutar. E aí falavam mal dele por inveja, por isso tinha gente que não gostava dele [...].

A noção de "trabalho" que aparece no depoimento encontra-se em vários outros relatos sobre esse período, e está associada às idéias de macumba e feitiço.

Todas estas categorias – "trabalho", "macumba", "feitiço" – aparecem, também, num outro evento bastante citado por estes fiéis e que é, por eles, especialmente destacado. Trata-se de uma ocasião em que a residência do Mestre Irineu foi invadida por soldados comandados por um tenente do exército, que teria sido um contumaz perseguidor do Mestre Irineu. Conta-se que o tenente e seus comandados acusavam o Mestre Irineu de ter ajudado um de seus discípulos a roubar uma mulher de seu marido através de "feitiço" e de "macumba" realizados com o Daime. O episódio indica a extensão da perseguição ao culto do Santo Daime na época, mostrando que ele era alvo não apenas de boatos depreciativos, mas já de uma repressão de caráter mais oficial.

O depoimento a seguir, de uma acreana que ouvia falar do Mestre Irineu e do Daime ainda na sua infância, por volta dos anos quarenta, acrescenta um dado importante sobre a imagem do Mestre Irineu na Rio Branco daquela época.

> [...] As pessoas falavam que tinha aquele trabalho lá, com uma bebida que fazia mal para a gente, e contavam que o Mestre Irineu fazia muitas coisas, que ele era um preto macumbeiro, que separava os casais, que roubava as mulheres para ele [...]

Este é um depoimento importante na medida em que fornece a percepção de alguém que, na época, não pertencia ao grupo religioso do Mestre Irineu. Nele, temos a referência explícita ao fato de que o Mestre Irineu era negro. A imagem de um "preto macumbeiro", associada ao fundador do Santo Daime, foi realmente bastante recorrente, principalmente nas primeiras décadas de organização do culto. Em boa parte dos relatos sobre esse período enfatiza-

se esse fato, ao lado de outras características físicas do Mestre Irineu, como seu "tamanho descomunal", isto é, sua altura, que segundo conta-se atingia quase dois metros. O seu perfil físico, por si só, parecia constituir uma espécie de "ameaça", um "perigo", causando medo em muitos. Ele era alvo de desconfiança exatamente na medida em que se destacava como um líder religioso negro de uma população social de baixa renda, desfavorecida. Num pequeno relato escrito por um integrante de um dos vários grupos daimistas atualmente existentes, Francisco Cal Ovejero se refere a esta imagem de líder negro do Mestre Irineu. Overejo conta que era muito comum ver o Mestre no mercado de Rio Branco, naquele dias dos anos cinqüenta, sendo seguido por crianças que, gritando, o chamavam de "macumbeiro". Ele diz que havia, então, todo tipo de boatos sobre aquele "negro corpulento". Dizia-se, segundo o autor, que ele era "o rei da macumba" e que tinha "poderes sobrenaturais" (Ovejero, 1996, p. 49-51). Alguns autores, como Dias (1992) e MacRae (1992, 1997), já chamaram a atenção para a relevância de preconceitos de raça nos processos de perseguição sofridos pelo Mestre Irineu e pelos fiéis de seu culto. MacRae chega a afirmar que o Mestre Irineu, no princípio, comandava uma pequena comunidade de negros, os quais formavam, na década de trinta, seus principais seguidores (MacRae, 1992, p. 64-65, 1997). Embora não existam dados suficientes para corroborar plenamente a afirmação do autor, é certo que muitos dos primeiros adeptos do culto do Santo Daime eram negros, o que podemos atestar pelas fotos da época, nas quais vemos o Mestre Irineu ao lado de seus discípulos, a maioria dentre eles negros. De qualquer forma, percebemos que, neste período, o estigma da raça é importante e freqüente na classificação do Mestre Irineu, do culto religioso criado por ele e de seus adeptos. As práticas entendidas como de "macumba" ou "feitiço", designadas geralmente de "trabalhos", mobilizavam este estigma de raça, e antes de resultar de uma relação direta entre o culto daimista e religiões afro-brasileiras, estavam muito mais associadas ao fato do Mestre Irineu e vários de seus seguidores serem negros.

Aqui encontramos uma forte relação entre o culto do Santo Daime e o da Barquinha. Não só o Mestre Daniel também era negro, mas como no caso do Mestre Irineu, este elemento da raça era acionado, tanto por fiéis quanto por perseguidores do fundador da Barquinha, para explicar os seus "poderes", os do chá utilizado por ele e os de seu culto. Como colocou um dos líderes desta religião, Antonio Geraldo, num depoimento citado anteriormente, as pessoas diziam que "em tal parte tinha um velhinho [...] preto, que rezava em criança [...]" e "curava muita gente". Neste depoimento, a raça negra do Mestre Daniel é destacada de forma positiva, mas há outros relatos que enfatizam sua associação a um conjunto de práticas temidas, vistas como "inferiores" e, de um modo geral, estigmatizadas. Tal como o Mestre Irineu, a liderança do Mestre Daniel, em Rio Branco, incomoda conforme ele aparece como um protetor negro de camadas sociais desfavorecidas.

Assim, neste período, por um lado, o estigma de raça levava a acusações como as de "macumba" e "feitiço" contra os primeiros cultos ayahuasqueiros, e em especial contra o Santo Daime. Por outro lado, as práticas destas religiões diretamente ligadas a questões de saúde e doença, que podiam envolver o uso do próprio Daime como remédio, conduziam a acusações de "curandeirismo" ou "charlatanismo". Esse conjunto de acusações e estigmas, por sua vez, se mostrava relacionado a uma desconfiança de setores dominantes ou representantes das autoridades locais (policiais, delegados, tenentes etc.) em relação a uma camada da população bastante carente, na sua maioria de negros e que se organizava por meio da ação de líderes religiosos carismáticos e também negros. Nesse sentido, a perseguição das práticas religiosas organizadas pelo Mestre Irineu, e talvez em menor escala pelo Mestre Daniel, em Rio Branco, da década trinta aos anos cinqüenta, evidenciava uma tentativa de controle social de um grupo desfavorecido, uma minoria discriminada. Procurarei mostrar, ao longo desse artigo, que no momento atual vivido pelas religiões ayahuasqueiras estas acusações de "curandeirismo", "macumba", "feitiço" e "charlatanismo" perdem importância, enquanto um novo estigma e uma nova acusação ganham força. Hoje em dia, estes grupos religiosos são alvo de recriminação e repressão principalmente conforme a bebida utilizada nos seus rituais é acusada de ser uma "droga", isto é, "substância alucinógena", "tóxico", "entorpecente" e outras noções assemelhadas.

Novas acusações: o daime como droga

Como mostrou muito bem Velho (1987), os processos acusatórios, ocorridos no interior de uma sociedade, são ações privilegiadas de significado conforme permitem captar, por um lado, a ordem moral e estrutural predominante desta sociedade e, por outro, a sua crise ou questionamento. Assim, o conteúdo das acusações ou os tipos de desviantes apontam para a legitimação ou, inversamente, para a ameaça de determinados padrões de comportamento, papéis sociais, concepções, estilos de vida, etc. de uma ordem social, acionando diferentes domínios dela. Esses movimentos de acusação e de construção de desviantes, ainda segundo Velho, são bastante complexos, e podem implicar tanto em estratégias mais conscientes, de manipulação de situações, poder ou ideologia, quanto em ações e reações mais latentes ou inconscientes, que se vinculam a um código de emoções que está sendo tocado pelo desvio ou acusação. Por fim, a maneira como uma sociedade, num determinado momento, lida com o desvio ou a divergência, aponta para o grau de dogmatismo ou autoritarismo expresso por ela.

As principais alterações nos tipos de acusações sofridas pelas religiões ayahuasqueiras brasileiras começam a se manifestar de modo mais evidente nos anos 70 do século passado. No Brasil, como sabemos, esse foi um período de recrudescimento político, por um lado com o governo da ditadura militar – instaurada desde 1964 – fortalecendo seus mecanismos de repressão e, por outro, com uma intensificação de movimentos de esquerda de resistência e

contestação, expressos sobretudo por ações de grupos de estudantes, universitários militantes, enfim, por manifestações das gerações mais jovens. É também neste contexto que se delineia com mais precisão, no país, a figura de um novo tipo de desviante, o "drogado". Claro, é importante lembrar que o tema da droga ou do drogado era enfatizado em função de um cenário internacional, impulsionado principalmente pelo governo dos EUA, com o estabelecimento de tratados transnacionais que visavam impedir a liberdade de acesso a todo um grupo de substâncias ao torná-las ilícitas.[14] Estes esforços antidrogas dos EUA se davam no mesmo momento em que era detonado, também em solo norte-americano, o movimento da chamada contracultura, que levava à eclosão de expressões estéticas originais e a novas experiências da percepção e da consciência, muitas destas orientadas justamente pelo uso de drogas. Toda essa conjuntura afetava a situação no Brasil, e especialmente o posicionamento do governo brasileiro, no que tange à questão das drogas. De fato, entre o final da década de 60 até meados da década de 70, do século passado, temos reformulações importantes nas leis brasileiras sobre drogas, que expressam esforços no sentido de definir mais claramente o que, nessa área, deve ser penalizado, principalmente com as leis de 1968, 1971 e de 1976.[15] Ao mesmo tempo, este é um período no qual assistimos à popularização do consumo de todo um conjunto de drogas, classificadas como ilícitas, nas camadas médias brasileiras. Popularização que expressava, acima de tudo, a emergência de novas atitudes culturais em torno do uso de substâncias psicoativas na sociedade brasileira.[16]

Este é um período, no Brasil, portanto, de polarização política e ideológica, com o fortalecimento do aparato repressivo do Estado de um modo geral, e em particular da construção de um conjunto de novos mecanismos de controle, normatização e penalização do uso de drogas e, simultaneamente, um momento no qual ocorrem movimentos contestatórios, políticos e culturais, que incluem sobretudo gerações mais jovens, e que principalmente no caso dos movimentos culturais ligam-se ao consumo de drogas ilícitas. O grau de dogmatismo[17] exigido pelos grupos detentores do poder no Brasil da época era bastante alto e, assim, alta também era a necessidade de controle de desvios, ao que parece especialmente os desvios dos mais jovens. A categoria acusatória "drogado" sintetizava esplendidamente as preocupações dos setores dominantes sobre a manutenção do *status quo* e da moralidade que lhe era implícita. Ela era emblemática de todo um conjunto de novos hábitos das gerações mais jovens, ou seja, um símbolo com alto poder de expressão de uma juventude que era preciso controlar.

Na região amazônica do Brasil, e em particular em Rio Branco – berço das religiões ayahuasqueiras –, o cenário institucional repressivo com relação às drogas ilícitas, de um modo geral, também passa a sofrer alterações a partir da década de setenta. Assim, em meados dos anos setenta verificamos as primeiras iniciativas mais contundentes do governo brasileiro com relação ao combate às drogas ou ao narcotráfico na Amazônia. É o que demonstram uma série de tratados realizados, nesta época, entre o Brasil e outros países amazônicos, como o

Peru, a Venezuela e a Bolívia.[18] Como coloca Rodrigues (2002), estes tratados visavam unir os esforços de países amazônicos vizinhos na repressão ao uso e, sobretudo, ao tráfico (às suas rotas) de drogas ilícitas, expressando o início do alinhamento entre a política brasileira antidrogas e a repressão internacional ao narcotráfico. Também é importante salientar que a Polícia Federal apenas se instala na capital acreana em 1973, estando até então ausente na região (Mortimer, 2000; Goulart, 2004a).

As relações entre os cultos ayahuasqueiros e instituições governamentais são afetadas por esses esforços iniciais do governo brasileiro no que se refere à repressão às drogas ilícitas na região amazônica. Um ano depois de se instalar no Acre, em 1974, a Polícia Federal já manifesta interesse em investigar os grupos religiosos ayahuasqueiros locais, convocando os dirigentes de vários destes grupos para depoimentos informais. Como vimos, esse tipo de ação não constituía novidade na rotina destas religiões. Ao contrário, o próprio Mestre Irineu e os fiéis de seu centro, nos anos trinta e quarenta, eram, com freqüência, chamados e inquiridos por policiais, delegados ou seus representantes, e suas residências e locais de culto invadidas por essas autoridades oficiais. Contudo, estas novas investidas da Polícia Federal, na década de setenta, se distinguiam daquelas do passado porque o objetivo não era mais reprimir crenças de "macumba" e "feitiçaria" ou, então, combater práticas terapêuticas populares que se enquadrassem na categoria de atos de charlatanismo e curandeirismo. O interesse principal dos representantes da lei passava ser a bebida consumida em todos esses cultos. Como relatam vários adeptos dos diferentes grupos que foram chamados, em 1974, para uma "conversa" com o delegado da Polícia Federal (PF), as informações solicitadas diziam respeito aos efeitos do chá, a suas conseqüências, sua composição etc. Era a decocção, vista em si mesma, como substância, isto é, como droga, que despertava curiosidade e desconfiança, muito mais do que um conjunto amplo de práticas religiosas ou fitoterapêuticas.

Um integrante de um desses grupos, o CEFLURIS criado pelo padrinho Sebastião (na época representado apenas pela comunidade da Colônia Cinco Mil),[19] durante uma entrevista que foi concedida para minha pesquisa de doutorado, comentou sobre esse episódio, destacando que na ocasião fiéis de outros grupos e centros, ao serem chamados para depoimentos na PF, tentaram esconder o chá ou as plantas com as quais ele é preparado. "Eles foram logo enterrando o jagube, escondendo o Daime, a chacrona,[20] foi uma loucura [...] O padrinho não, disse que não ia esconder nada, porque ele dizia que o Daime é uma verdade e "a verdade não se nega".[21]

Percebemos, claramente, que o entrevistado procura valorizar e defender seu próprio grupo e a postura de seu líder em detrimento das atitudes dos dirigentes e integrantes de outros grupos religiosos ayahuasqueiros. De fato, como sustentei em minha tese (Goulart, 2004a), este campo religioso é caracterizado por constantes fissões, surgimento de dissidências ou de centros e igrejas rivais que demarcam suas identidades e crenças através de um intenso jogo acusatório. Porém, o que importa salientar, aqui, é que independentemente das rivalidades e

acusações recíprocas entre diferentes religiões ayahuasqueiras, no episódio comentado, a preocupação de todos os grupos era acima de tudo com a bebida entendida como substância ou droga (isto é, como um fármaco ou composto de origem natural com propriedades químicas capazes de gerar efeitos físicos ou psíquicos), embora isso pudesse se expressar de diferentes maneiras – ocultando o chá ou seus componentes, procurando enfatizar seus efeitos positivos sobre o corpo ou a mente, garantindo que ele não tirava a "consciência" e outros argumentos similares.

Aliás, vale lembrar que mais ou menos na mesma época, alguns anos antes, em 1967, em Porto Velho, Mestre Gabriel, o fundador da União do Vegetal, teve um problema semelhante com a polícia local, sendo preso devido ao uso e as suspeitas sobre o chá, o "Vegetal". Realmente, em diferentes relatos, os adeptos da UDV enfatizam que uma das preocupações do delegado que efetuou a prisão do Mestre Gabriel associava-se a uma desconfiança de que o Vegetal fosse um "tóxico, "entorpocente" ou "droga" (Brissac, 1999; Goulart, 2004a). Como comenta Mestre Braga, um dos líderes da UDV, a respeito deste episódio, "quando o chá começou a ficar mais conhecido, algumas autoridades pensavam que era um tóxico, que não era uma coisa boa" (Brissac, 1999, p. 75). Provavelmente, portanto, a preocupação do delegado que prendeu[22] o Mestre Gabriel não era isolada, mas expressava uma suspeita mais geral em torno do uso do Vegetal. Um outro evento, ocorrido no mesmo período, e também citado por Brissac, indica igualmente a intensificação desse tipo de temor com relação ao chá utilizado no culto dirigido pelo Mestre Gabriel em Porto Velho. Trata-se de uma situação em que um adepto deste último, militar do Exército, é chamado por seu comandante para esclarecer sua participação numa "seita" que usava um "chá que era uma droga". Procurando justificar seu comportamento, o adepto da UDV convidou o seu superior militar para beber o Vegetal, num esforço para provar que o chá utilizado na sua sociedade religiosa não era uma droga (Brissac, 1999, p. 75).

Em uma entrevista que realizei com o senhor Antonio Geraldo, um dos principais dirigentes da tradição religiosa da Barquinha, as ações da Polícia Federal em Rio Branco, nos anos setenta, comentadas acima, também são relatadas dando-se especial ênfase ao chá e a sua associação a uma substância ou produto químico. Antônio Geraldo contou que, durante aquele período, a PF iniciou uma série de "avaliações" sobre a composição do Daime, convocando os dirigentes de vários grupos para coletar informações sobre como ele era feito, com o que, como as pessoas se portavam depois tê-lo consumido e coisas similares. "Eles me chamaram lá", disse Antonio Geraldo, "fizeram um monte de perguntas [...] queriam testar o Daime. Fizeram vários testes e comprovaram que a Luz não era mesmo tóxico. Nós temos esse documento até hoje, provando que não usamos droga nenhuma".[23]

O depoimento de Antonio Geraldo é rico em dados. Nele, fica mais evidente não apenas que a investigação sobre os cultos ayahuasqueiros passava a se concentrar numa pesquisa e num controle sobre o chá, mas que emergia realmente uma suspeita de que o chá fosse "tóxico"

e, aqui, "tóxico" assume o sentido de droga causadora de dependência e, por isso, associada à ilegalidade.[24] A expressão "luz" em vários cultos ayahuasqueiros é utilizada para abarcar algumas das principais experiências sensoriais, relacionadas a um momento de revelação mística, proporcionadas pelo consumo do chá, como as visões de aspecto luminoso ou reluzente, também apontando, assim, para a relevância fornecida, neste momento, aos efeitos produzidos pela bebida. Por fim, a fala do dirigente da Barquinha é importante porque indica que a identificação do chá e dos cultos ayahuasqueiros – de suas práticas, rituais, crenças – com uma questão de drogas suspeitas de serem "tóxicas" é feita não só por agentes da lei ou representantes governamentais, e sim também pelos próprios fiéis destes cultos. Estes incorporam os estigmas e categorias classificatórias de agentes externos oficiais, passando, inclusive, a utilizar tais classificações como instrumentos para sua auto-afirmação e legitimação no interior da sua sociedade ou diante de outros grupos rivais deste campo religioso. É assim que, os resultados dos testes da PF com o chá se transformam num "documento" capaz de provar que, ao invés de ser "droga", o Daime usado na Barquinha tinha "luz" – aqui no sentido de manifestação do sagrado.

Como foi colocado no início desse artigo, já durante as décadas de 1930 e 1940, boa parte dos estereótipos negativos adquiridos pelo culto do Santo Daime do Mestre Irineu vinculavam-se, também, ao uso do chá, a seus "poderes". Porém, tratava-se, como vimos, de uma preocupação quanto a utilização do Daime para finalidades terapêuticas, aliada inclusive a outras práticas de cura populares, que em geral implicavam na recorrência ao tratamento com ervas e remédios caseiros. Neste caso, a perseguição e os estigmas eram orientados pelas acusações de "curandeirismo" ou "baixo espiritismo". Francisco Hipólito Araújo, atualmente uma das principais lideranças da Barquinha, concorda com essa argumentação. Ele disse que seu pai, Manoel Hipólito Araújo, que compunha o grupo dos primeiros discípulos do fundador da Barquinha, e que após sua morte, será um de seus sucessores,[25] contava que, no começo, ninguém falava em droga ou entorpecente, mas que as perseguições eram mais contra "prática de cura", de "espiritismo" e de "macumba".

Em 1976, ainda em Rio Branco, um outro delegado da Polícia Federal conduzirá uma nova investigação sobre o uso do chá junto a alguns grupos religiosos ayahuasqueiros aí situados. O centro daimista fundado pelo padrinho Sebastião, o CEFLURIS, sediado na Colônia Cinco Mil, parece ter sido um dos mais visados nesta ocasião. Talvez isso tenha se dado em função de algumas peculiaridades deste novo grupo, que além de já mostrar sinais de um crescimento significativo, contava com uma adesão expressiva de pessoas de fora da região, com um perfil cultural e econômico muito diferente dos adeptos de outros grupos ayahuasqueiros locais, conforme explicarei mais minuciosamente a seguir. Antes disso, quero ressaltar um fato que envolveu a participação de um psicólogo carioca nestes novos inquéritos empreendidos pela Polícia Federal de Rio Branco. O psicólogo era Paulo Roberto Silva, que mais tarde fundaria a

primeira igreja do CEFLURIS fora do Acre, na cidade do Rio de Janeiro – o Céu do Mar. Em 1976, Paulo Roberto realizava um trabalho para o governo do estado do Acre e, durante sua estadia em Rio Branco, acabou conhecendo o grupo daimista do padrinho Sebastião. Quando a PF iniciou suas novas investigações sobre o chá, Paulo Roberto se dispôs a auxiliar o padrinho Sebastião e o CEFLURIS, fornecendo esclarecimentos sobre o uso do Daime para o delegado responsável pelo caso. Como ele próprio relata na *Revista do 1º Centenário do Mestre Irineu,*

> Fui lá para dizer que, como psicólogo, tinha tomado Daime e feito um estudo da doutrina: que considerava um absurdo a proibição da bebida, por não ter característica nenhuma de tóxico. Não viciava, não era traficado, não havia comércio (1992, p. 44).

Aqui, evidenciamos novamente a preocupação de provar que o Daime não é "tóxico" ou "droga", tornando-se ainda mais preciso o que se quer abarcar com a idéia de "droga": substância que vicia, que envolve comércio, tráfico e, simultaneamente, aparece o receio de proibição legal não dos cultos religiosos que utilizam o chá, mas do próprio chá. Além disso, a fala de Paulo Roberto chama a nossa atenção porque aponta para a relevância de um tipo de lógica e discurso na legitimação do consumo da ayahuasca nestes cultos religiosos. Assim, é enquanto "psicólogo" que ele vai fornecer esclarecimentos sobre o chá para a Polícia Federal. Sua posição de profissional da área da saúde, de estudioso qualificado para tratar da mente, de estados psicológicos, etc., é, nesse sentido, considerada apropriada para avaliar a validade ou não do consumo da ayahuasca. O depoimento do psicólogo acabou se transformando num relatório, que procurava provar que o chá consumido pelo grupo daimista do padrinho Sebastião não envolvia características próprias de uma droga. Ao menos naquele ano de 1976, o relatório parece ter sido aceito pelo delegado da Polícia Federal como um documento confiável. Como diz, em seu livro, sobre esse mesmo episódio, um antigo adepto (já falecido) deste grupo, Mortimer, naquela época "o papel satisfez o delegado" (2000, p. 137).

Notamos, claramente, que, neste período, em primeiro lugar as religiões ayahuasqueiras começam a manifestar um movimento de expansão e, em segundo, que esse movimento implica numa diversificação dessas religiões em relação ao seu conjunto de crenças, de práticas e ao perfil de seus fiéis. Como comentei anteriormente, algumas destas religiões ou de seus grupos expressam um caráter mais expansionista do que outros. O CEFLURIS, grupo daimista fundado nos anos setenta, é justamente caracterizado por impulsionar esse movimento de expansão. O seu fundador, o padrinho Sebastião, sempre se distinguiu, entre outros líderes e representantes locais de grupos ayahuasqueiros, por uma postura de maior abertura com relação à adesão, no seu culto, de um novo tipo de fiel, que não só vinha "de fora" da região amazônica, mas também era bastante desvinculado do contexto sociocultural da região. Principalmente a partir dos últimos anos da década de setenta, muitos hippies, viajantes vindos de várias partes do Brasil ou de outros países (Chile, Argentina, Itália, só para citar alguns exemplos), os "mochileiros" e "andarilhos" que integravam a geração "pé na estrada", foram atraídos pela

comunidade organizada pelo padrinho Sebastião em Rio Branco, e muitos destes novos visitantes com o tempo passaram a integrar o seu culto. Este fato tornou-se uma marca da comunidade do padrinho Sebastião. O ingresso de sujeitos com esse tipo de perfil no CEFLURIS acabou dando a este grupo todo um caráter peculiar, fazendo com que ele passasse a incluir vários novos elementos em seus ritos ou práticas e provocando alterações na sua dinâmica organizacional.

Uma série de características ligadas ao imaginário da contracultura dos anos sessenta e setenta começaram a ser destacadas no grupo daimista do padrinho Sebastião. Assim, intensificou-se uma valorização de um estilo de vida considerado "mais natural", representado pela defesa de comunidades estabelecidas próximas à natureza ou por atitudes como a eliminação da carne vermelha da dieta alimentar. De fato, esses dois elementos – comunidades na natureza e dieta sem carne vermelha – passaram a caracterizar os grupos daimistas do CEFLURIS – É comum que eles se estabeleçam em regiões afastadas dos espaços urbanos e que se organizem, nestes locais, através de uma comunidade material; com a eliminação da carne vermelha da dieta alimentar passando a se constituir em regra ritual para consumir o daime.[26]

Entre esses elementos próprios de um imaginário da contracultura incorporados ou combinados às práticas religiosas do CEFLURIS, destacou-se uma ênfase na utilização de outras plantas psicoativas, além da ayahuasca, que passaram, aos poucos, a ser consideradas igualmente dotadas de poder "mágico". Este foi o caso da *Cannabis sativa*, cujo uso ao que parece foi realmente introduzido na comunidade do padrinho Sebastião por alguns destes novos adeptos (Mortimer, 2000; Goulart, 2004a; MacRae, 2005). O consumo desta planta foi adotado em certos rituais especialmente voltados para a cura. Neste novo contexto, ela foi sacralizada, de "maconha" – nome vulgar – passou a ser designada "Santa Maria" – nome sagrado –, agregando uma série de novos significados relacionados a princípios e valores do universo religioso daimista.

A adoção do uso de uma planta então considerada ilícita pela legislação brasileira causou muitos problemas para o grupo do CEFLURIS, inclusive nas suas relações com outros grupos ayahuasqueiros, já que a maioria destes não aceita a inclusão do consumo da *Cannabis sativa* em seus rituais. Devido ao uso desta planta, por um lado o CEFLURIS e seus integrantes foram alvo de uma marginalização no interior do próprio campo religioso ayahuasqueiro, por outro todos os grupos deste campo passaram a ser estigmatizados ou perseguidos ao serem associados ao consumo de drogas ilegais e marginais. Diante deste cenário, o CEFLURIS comprometeu-se publicamente a abandonar o uso da *Cannabis sativa* em seus rituais, embora mesmo assim tenha ficado associado a esta substância e ao contexto de marginalidade a que ela remete.

Apesar da adoção temporária da *Cannabis sativa* por um destes cultos ter contribuído para uma maior estigmatização de todas estas religiões na sociedade mais abrangente, vimos

que, antes disso, o próprio chá cuja utilização ritual é comum e imprescindível a todos os grupos ayahuasqueiros já constituía uma ameaça de estigma ao ser associado à idéia de "tóxico" ou "droga" causadora de dependência. Assim é que podemos compreender as ações da Polícia Federal em Rio Branco a partir dos anos setenta.

Neste ponto é importante lembrar que uma das substâncias químicas que compõem o chá da ayahuasca, a DMT (N-Dimetiltriptamina), presente nas folhas utilizadas na confecção do chá, pertence à lista de drogas classificadas como extremamente nocivas e estabelecida, em 1972, por um adendo à convenção da ONU assinada em 1961. Necessário destacar, porém, que o alvo da proibição da ONU é o composto químico e não o preparado vegetal elaborado a partir dele.[27]

No Brasil, o uso da ayahuasca já esteve sob ameaça de proibição legal em diversas ocasiões. Em 1985, ele chegou, inclusive, a ser suspenso, sendo a ayahuasca incluída, pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED), na lista de substâncias psicotrópicas proibidas durante um período de quase um ano. O episódio levou o antigo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), em 1986, a constituir uma comissão, formada por especialistas de diferentes áreas, para avaliar o uso que diferentes grupos religiosos faziam da ayahuasca. Após alguns meses de avaliação, que envolveram visitas, observações, entrevistas com os membros destes grupos, o CONFEN liberou provisoriamente o consumo do chá. A liberação final veio apenas em 1987, quando a comissão instituída pelo CONFEN concluiu seus trabalhos, com a recomendação de que a ayahuasca fosse consumida para fins religiosos e ritualísticos (Conselho..., 1987).

Após esta resolução do CONFEN, contudo, ocorreriam ainda várias episódios nos quais a garantia dos direitos de uso da ayahuasca nestes cultos religiosos estaria em risco. É também possível ter uma idéia da imagem destas religiões na sociedade brasileira ao observarmos a forma como elas aparecem na mídia. Assim, em artigos de jornais, revistas, matérias de televisão, o chá é identificado a uma "droga alucinógena perigosa", enquanto seus usuários são, normalmente, vistos como membros de "seitas exóticas", propensas ao "fanatismo" e à "loucura". Os próprios títulos e chamadas de vários dos artigos publicados em revistas e jornais brasileiros já indicam esta tendência. Citando alguns deles: "divina piração", "seitas cultuam bebida alucinógena da Amazônia", "a seita do barato", "liberação de chá alucinógeno da Amazônia", "o barato legal". Nesse tipo de material jornalístico comumente são levantadas suspeitas sobre a mistura do chá da ayahuasca, nestas religiões, com substâncias diversas, como o LSD, a cocaína, entre outras.

Nos anos 1990, novas questões ganham destaque no debate público sobre a legitimidade destas religiões e do psicoativo utilizado em seus rituais. É o caso sobre o consumo do chá por menores de idade. Em 1995, o CONFEN aprova um parecer sobre o tema, recomendando que a bebida não fosse ministrada para menores de idade e pessoas com problemas mentais. É

importante observar que, ao menos em parte, este parecer do CONFEN respondia a demandas dos próprios integrantes do campo ayahuasqueiro brasileiro. Assim, neste caso, a direção da União do Vegetal havia pedido ao CONFEN que autorizasse as crianças com mais de quatorze anos a beber o chá durante as suas cerimônias. O CONFEN acabou respondendo com um parecer totalmente contrário à solicitação, aconselhando a proibição do consumo por menores de dezoito anos (Conselho..., 1995).[28]

Provavelmente, no entanto, não foi apenas a solicitação dos dirigentes da União do Vegetal que levou o CONFEN a se posicionar sobre o tema. Na mesma época, outros conflitos envolvendo demais grupos ayahuasqueiros também tocavam na questão do consumo do chá por menores de idade. A história de Alicia Castilla e sua filha Verônica é um exemplo. Alicia foi adepta da comunidade daimista do CEFLURIS de Visconde de Mauá durante vários anos, mas rompeu com o grupo num determinado momento. O conflito com os dirigentes do grupo se inicia em 1991, quando Verônica, filha de Alicia e então com quatorze anos de idade, se recusa a acompanhar a mãe na decisão de abandonar o culto daimista. A polêmica conduziu a vários processos judiciais, que ora decidiam que a guarda da menor deveria ficar sob responsabilidade da mãe e ora negavam esse direito, culminando com a fuga de Verônica, em 1994, para a comunidade sede do CEFLURIS, o Céu do Mapiá, situada na floresta amazônica. Em 1995, Alicia publicou o livro *Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral*, onde relata sua versão da história, fazendo várias acusações contra o grupo ao qual havia pertencido, que ela passa a tratar como uma "seita", na qual ocorreriam "aliciamento de menores", "overdose", "uso de maconha", entre outras coisas.[29]

Percebemos, portanto, que muitas acusações contra essas religiões se originam do próprio campo ayahuasqueiro. Parece ocorrer, na verdade, um processo no qual os próprios grupos deste campo cobram uma intervenção de agentes ou instituições governamentais no sentido de uma regulamentação de suas práticas, quando também documentos, pareceres, leis, normatizações de órgãos públicos, passam a ser utilizados por estes religiosos no seu movimento de afirmação de posições, identidades e diferenças.

Muitos destes novos temas destacados tanto em acusações ou denúncias quanto em resoluções do governo, nos anos de 1990, estão diretamente relacionados à expansão de algumas destas religiões. Conforme muitas delas ganham visibilidade, ao passarem a contar com uma quantidade crescente de grupos não só em várias regiões do Brasil, mas inclusive em outros países, mais todos estes cultos têm sua imagem associada ao tema de drogas ou tóxicos. Nesse sentido, uma polêmica que se torna cada vez mais freqüente é a da "comercialização" ou do "tráfico" da ayahuasca.

Neste caso, também, as queixas vêm, principalmente, do próprio campo ayahuasqueiro, e implicam em acusações de "venda" do chá, "turismo" religioso ou uso do chá para "fins não religiosos". Esse tipo de acusação aumenta na medida em que se torna mais expressivo o

crescimento de religiões ayahuasqueiras no exterior. Dois eventos ocorridos, em 1999 e 2000, envolvendo justamente as duas religiões ayahuasqueiras mais comprometidas com um movimento de expansão, a UDV e o CEFLURIS, levaram a um destaque ainda maior, nesse campo, de acusações de "tráfico" do chá. Em 1999, alguns litros de Vegetal foram apreendidos pela polícia da Califórnia. Em 2000, na Espanha, alguns dirigentes do CEFLURIS, que entravam neste país trazendo Daime para suas igrejas filiais, aí estabelecidas, foram presos em flagrante, sob a acusação de tráfico de droga (Groisman, 2000; Ribeiro, 2005).[30]

Em 2001, a Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD),[31] em parceria com a Polícia Federal e o Ministério da Educação, elaborou um questionário de setenta e quatro perguntas dirigidas às entidades religiosas brasileiras usuárias da ayahuasca. Além da recorrência às noções de "droga", "tóxico", "alucinógeno", e de uma visão tendenciosa, que já pressupunha uma dependência causada pelo chá (Goulart, 2004a; Labate, 2005), as perguntas deste questionário expressavam uma inquietação sobre questões como a "exportação" da ayahuasca para outros países, ou com as formas assumidas por seu consumo fora de situações "rituais" ou fora da "tradição" brasileira.

Estas acusações de comercialização da ayahuasca revelam, antes de tudo, como disse acima, um descontentamento de alguns setores do próprio campo ayahuasqueiro. De um modo geral, os grupos mais regionalistas, especialmente aqueles que se colocam como os mais autênticos ou os mais antigos representantes desta tradição religiosa, criticam o processo de expansão de outros cultos ayahuasqueiros – mais expansionistas e proselitistas –, desconfiando das transformações provocadas com esse processo – sejam elas a adoção de novas crenças, diversificação sociocultural dos fiéis, surgimento de grupos fora da região amazônica ou no exterior. Nesse sentido, é importante notar que o questionário da SENAD parece ter incorporado a preocupação de alguns grupos do campo ayahuasqueiro quanto à comercialização do chá, orientando-se, em parte, por uma lógica própria deste campo, ao enfatizar a relevância da "tradição" ou dos "rituais" no uso da bebida.

De fato, parece que essa é uma tendência que foi se consolidando aos poucos, desde o primeiro parecer do CONFEN, de 1987, até a última resolução do governo brasileiro, de 2004. Assim, já no primeiro documento estabelecia-se que o uso do chá era liberado apenas em contextos definidos como "rituais", termo que parecia referir-se a práticas de caráter estritamente religioso. Nesse sentido, ressaltam-se algumas observações, anexadas ao parecer final do CONFEN, de 1987, feitas pelos conselheiros que participaram das avaliações sobre o uso do chá em várias entidades religiosas, e que destacavam a idéia de que os possíveis efeitos perniciosos, "tóxicos", mais associados aos aspectos farmacológicos da ayahuasca – identificados em geral como "alucinógenos" –, poderiam ser inibidos pelo contexto ritual ou religioso onde se inseria o consumo do chá. Por exemplo, numa dessas observações, coloca-se que, "indiscutivelmente um efeito alucinogênico é observado por ação do chá, chamado "Miração", sendo no entanto

controlado e guiado tendo em vista parâmetros religiosos. A "embriaguez" pelo chá definitivamente parece não estimulada pelo meio" (Conselho..., 1989). Notamos, nesta colocação, que por um lado os efeitos ou aspectos alucinógenos da ayahuasca são confirmados e vistos como indesejáveis ou como admissíveis apenas em parte, quando controlados. Por outro lado, enfatiza-se que o meio religioso pode orientar o consumo da bebida, amenizando ou desestimulando os seus efeitos alucinógenos.

Estas observações foram destacadas novamente num parecer do CONFEN de 1989 pelo Relator (Conselho..., 1989), quando solicitava uma outra avaliação de alguns contextos de uso da ayahuasca no Brasil, visando a garantia da recomendação de uso restrito a situações rituais, inicialmente colocada no parecer do CONFEN de 1987(Conselho..., 1989).[32] O parecer de 1989 tinha como um dos objetivos principais apontar para a necessidade da averiguação do consumo da ayahuasca feito fora de seu "local de origem", isto é, a região amazônica, expressando uma suspeita de que a expansão desse consumo por todo o Brasil representasse, também, o abandono da "tradição", a qual teria, na ótica dos conselheiros e pareceristas do CONFEN, o papel positivo de controlar ou evitar os efeitos "alucinógenos" e "tóxicos" do chá. Aparece também, nesse parecer, uma preocupação com a distribuição da ayahuasca da Amazônia para outras regiões do país, fato que é associado a esse eventual processo de abandono da "tradição", embora ainda não sejam utilizados termos como "comercialização" ou "tráfico" para referir-se a essa distribuição do chá para diferentes partes do Brasil. Finalmente, o último documento sobre o uso da ayahuasca, elaborado pelo Conselho Nacional Antidrogas(CONAD) e aprovado, em 2004, pelo governo brasileiro, sanciona juridicamente o uso religioso da bebida, fundamentando-se no princípio da garantia do direito constitucional do livre exercício de culto e fé. Mais uma vez, portanto, recomenda-se exclusivamente esse tipo de consumo (ritual-religioso) da bebida(Conselho..., 2004).[33]

Observamos, assim, que, por um lado, os fiéis destes cultos incorporam a lógica classificatória de instituições governamentais ou de representantes de setores com alto poder de normatização (médicos, psicólogos, advogados, juízes, jornalistas), orientada, no caso do tratamento dado à ayahuasca e a seus cultos, por uma ênfase no tema das "drogas" e, conseqüentemente, num discurso médico sobre as drogas – onde prevalecem associações entre drogas, tóxicos, alucinógenos, dependência, vício, doença. Vimos, nesse sentido, que, em alguns casos, argumentos, conceitos, pessoas ligadas à área da saúde passam a ser mais valorizados não apenas no processo de legitimação dessas religiões no interior da sociedade, mas também no seu movimento interno, de conflitos, acusações e definição de fronteiras. Por outro lado, estes grupos ressignificam a lógica médica que pauta a ação dos agentes externos oficiais e, ainda, os contaminam com suas categorias religiosas – "tradição", "parâmetros religiosos", "uso ritual", "sacramento".

No caso da preocupação com a comercialização do chá, expressa a partir de um determinado momento em pareceres e documentos do governo, percebemos que se, inicialmente, a idéia de "tráfico" e "comércio" é rechaçada pelos adeptos de cultos ayahuasqueiros porque ela está muito vinculada ao contexto de drogas ilícitas – como no discurso do psicólogo Paulo Roberto –, posteriormente a situação é outra. A suspeita de "comercialização" ou "tráfico" da ayahuasca incomoda na medida em que é uma ameaça à sacralidade do chá. O "mercado", o "comércio", o "turismo", devem ser evitados porque são profanos. Em oposição a eles, o que é defendido é a tradição, o uso sagrado, o sacramento no lugar da droga. Os estigmas de "tráfico" e "droga" ganharam um novo significado, se transformaram em sinais de fronteiras, de diferenças internas a um campo religioso. Assim, por exemplo, num dado contexto, eles podem servir ao posicionamento de um grupo ayahuasqueiro que pretende afirmar sua maior "autenticidade", "originalidade" ou "tradição" diante de outros grupos rivais.[34] A partir de um determinado momento, porém, passa a ocorrer um outro processo, quando as noções, inicialmente externas ao universo ayahuasqueiro – como "droga", "alucinógeno", "tráfico" –, e agora já assimiladas e reinterpretadas pela lógica interna desse universo, começam a orientar também as ações de órgãos púbicos de normatização do uso da ayahuasca no Brasil, as quais vão expressar, por isso, inquietações e disputas desse campo religioso.

Vale notar, ainda, que a idéia de uso da ayahuasca para "fins religiosos", colocada no primeiro documento que um órgão público brasileiro (o parecer do CONFEN de 1987) emitiu sobre essa bebida, é não só reafirmada na resolução de 2004, mas um pressuposto desta nova regulamentação. Assim, enquanto a recomendação do uso da ayahuasca para fins estritamente religiosos aparece, no parecer de 1987, como conclusão dos trabalhos e avaliações da comissão do CONFEN, na resolução de 2004 ela parece ter se tornado um consenso. O texto deste novo documento começa reconhecendo a "legitimidade do uso religioso da ayahuasca". Este não é, portanto, um aspecto questionado, mas apenas o ponto de partida para se destacar a necessidade de controle de novos fatos relacionados ao consumo desta bebida, com o objetivo de se evitar seu uso "inadequado". O que se torna claro, nesta resolução, é que este uso inadequado da ayahuasca é identificado a situações entendidas como não religiosas. De fato, neste documento de apenas duas páginas, a expressão "uso religioso da ayahuasca" é citada oito vezes. Nesse sentido, é importante ressaltar que enquanto em outros pareceres e documentos governamentais de regulamentação da ayahuasca utilizava-se o termo "ritual" ao lado de "religioso", neste novo documento aparece apenas a segunda expressão. Assim, incorpora-se definitivamente a idéia da necessidade da garantia do uso para fins religiosos, deixando-se de lado, inclusive, as eventuais alternativas e brechas que o termo ritual, antes utilizado, poderia abranger.

Por outro lado, em nenhuma parte da resolução encontramos menção aos usos não religiosos ou não rituais do chá (excetuando-se a referência às pesquisas de caráter terapêutico),

os quais são, atualmente, cada vez mais freqüentes. Talvez, aliás, o grande tabu em relação à ayahuasca, ao menos no Brasil, hoje em dia, sejam os usos não religiosos, isto é, esta gama de novos tipos de consumos do chá, que envolvem práticas como psicoterapia, crenças e tradições orientais assimiladas a um contexto *new age*, atividades estéticas e lúdicas, entre outras similares.[35] Nesse sentido, é importante salientar que, em diferentes circunstâncias, pude observar a expressão de uma desconfiança de representantes públicos ou dos responsáveis pela regulamentação da ayahuasca no Brasil em relação a esses novos usos. Freqüentemente, eles são citados em discursos, artigos de jornais, de revistas ou em pronunciamentos feitos por essas autoridades, aparecendo como o grande perigo, o desvio que se deve conter já que, afinal, ameaçam corromper a tradição brasileira de uso da ayahuasca. Aqui, como no caso da "comercialização" do chá, agentes externos a esse campo ayahuasqueiro, assimilam os termos e a lógica interna de disputa e rivalidades desse campo.[36]

Homens bailando no trabalho de Santo Antonio – igreja do Cefluris Céu da Lua Cheia, Itapecirica da Serra (SP) – 2005

Foto: Evelyn Ruman

Trabalho Obras de Caridade, Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos - Barquinha do Antonio Geraldo, Rio Branco (AC)

Foto: Beatriz Caiuby Labate

Sessão de escala do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV). Núcleo Mestre Gabriel, Porto Velho (RO)

Foto: Beatriz Caiuby Labate

Algumas considerações finais

Podemos perceber, portanto, que num primeiro período da história dessas religiões, os seus estigmas e as perseguições conduzidas contra elas se vinculavam, ao menos em parte, a uma repressão a camadas sociais de baixa renda, discriminadas também em função de sua raça, e se associavam, em certa medida, a um combate ou a uma condenação de práticas terapêuticas populares. No momento atual vivido por essas religiões, observamos algumas transformações tanto na sua imagem social quanto no seu relacionamento com diversos setores da sociedade e do Estado. Em primeiro lugar, agora, acusações como de prática de macumba, feitiço, curandeirismo e charlatanismo perdem importância, tornando-se menos comuns. Por outro lado, a associação das religiões ayahuasqueiras ao uso de substâncias definidas como tóxicas, alucinógenas, entorpecentes e similares, é constante e praticamente imediata. É ao serem relacionados ao universo de drogas "desconhecidas", "misteriosas", "perigosas", que estes cultos são estigmatizados e, inclusive, correm o risco da ilegalidade.

Hoje em dia, também, de modo diferente do que ocorria no passado, os estigmas sofridos por esses cultos não parecem mais vincular-se, diretamente, à repressão de grupos socialmente desfavorecidos. Afinal, seus adeptos provêem de diversas classes sociais e, quanto maior é a expansão desses grupos, mais alta parece ser a classe social de seus fiéis, como se dá, aliás, com os grupos do CEFLURIS e da União do Vegetal no exterior. Neste caso, o estigma e a marginalidade estão mais relacionados a estilos de vida desviantes daqueles dominantes em uma sociedade (Velho, 1998) do que a discriminações de raça ou de classes sociais.

Contudo, há semelhanças entre o passado e o presente dessas religiões. Assim, sustento que nos dois momentos históricos, existe uma lógica médica que fundamenta o movimento de estigmatização e repressão e, simultaneamente, de regulamentação das religiões ayahuasqueiras do Brasil. No primeiro período, as acusações de curandeirismo e charlatanismo evidenciam esse processo, diante de um contexto ainda de afirmação de uma medicina científica como um instrumento de controle social (Foucault, 1988). Atualmente, a categoria "droga" é mais relevante para a definição de acusações e estigmas sofridos por esses cultos. Porém, como já foi dito em outros lugares (Velho, 1987, 1998), as idéias de droga, drogado, vício, etc., estão, no mundo contemporâneo, intrinsecamente vinculadas à noção de doença. Trata-se, como colocou Velho (1987), de categorias construídas a partir de uma mentalidade médica.

Observamos, então, que no momento de formação dessas religiões, tanto as perseguições sofridas por elas como as eventuais iniciativas de sua regulamentação, agiam sobre um conjunto de crenças e práticas mais amplas do que simplesmente sobre o uso do chá. O combate a esses cultos era um combate às práticas terapêuticas de camadas sociais subalternas que se ligava, simultaneamente, a uma condenação de estilos de vida vistos como empecilhos aos anseios de "modernidade" e "progresso" da sociedade e do Estado brasileiros (daí as acusações de "selvageria" ou "ignorância" contra algumas práticas rituais dessas religiões). Por outro lado,

hoje em dia, verificamos que as perseguições e estigmas sofridos pelos usuários da ayahuasca no Brasil, sua imagem social, bem como os controles e regulamentações de conselhos médicos, órgãos da justiça e representantes governamentais diversos com relação a esse universo, se concentram no chá, nos seus efeitos, nas suas propriedades farmacológicas, mais do que em práticas rituais específicas.

Percebemos, igualmente, que essa lógica médica através da qual se procura regulamentar os grupos ayahuasqueiros do Brasil, antes de ser exclusiva de uma categoria profissional – a classe médica –, constrói a argumentação de vários agentes e setores da sociedade, da mídia, da justiça, de intelectuais e cientistas de diferentes áreas, de leigos, sendo, sobretudo, assimilada pelos membros dos grupos ayahuasqueiros. Nesse sentido, as noções de "droga", "tóxico", "vício" – que, como colocamos, remetem, no contexto atual, a critérios e a um *ethos* médico – passam a ser utilizadas pelos adeptos desses cultos no seu movimento de afirmação e constituição de práticas e identidades. Aqui, talvez nos seja útil a noção de "dispositivo", proposta por Foucault (1980) para pensar o papel do sexo na sociedade moderna ocidental. A recorrência a essa noção foucaultiana para pensar o tema das drogas na sociedade contemporânea já foi sugerida por outros autores, como por Vargas (nesta coletânea). Assim, para Foucault, na nossa época há um discurso sobre o sexo generalizado, disseminado por toda a sociedade, que simultaneamente reprime e incita. Neste caso, diz Foucault, "o enunciado da opressão e a forma da pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente" (1980, p. 13). O discurso sobre o sexo é um dispositivo, que pode ser acionado por diferentes agentes ou atores e se manifestar nas diversas esferas da sociedade. Dispositivo que é expressão de poder, mas não apenas de um poder que vêm de cima, e sim de um micro-poder, que percorre toda a vida social. Eduardo Vargas (nesta coletânea), inspirado em trabalho anterior de Perlongher (1987), sustenta que o debate atual acerca das drogas assume uma posição similar ao discurso sobre o sexo na sociedade ocidental – tal como ele é visto por Foucault. Ao invés do "dispositivo do sexo", teríamos o "dispositivo da droga". Como no caso do sexo, a relação que a sociedade contemporânea estabelece com as drogas é ambivalente, pois envolve repressão e incitação, num movimento através do qual a sociedade como um todo é atraída constantemente pelo debate das drogas. O exemplo que estamos destacando aqui, das religiões ayahuasqueiras, parece emblemático, conforme visualizamos uma preocupação acentuada quanto ao tema das drogas não só no discurso dos responsáveis pela regulamentação do uso da ayahuasca, mas também nas argumentações de outros setores ou representantes da sociedade e, também, dos próprios fiéis desses cultos. Como vimos, conceitos como "tóxico", "droga", "alucinógeno" – todos expressão de motivações próprias de um meio médico – podem servir, simultaneamente, como estigmas desses grupos religiosos, conteúdos de acusações, vindas "de fora", acionadas contra eles, ou como sinais de fronteiras internas desse campo, sendo, também, elementos positivos na construção das identidades e do conjunto de práticas de cada um desses cultos.

No decorrer de nossa análise, vimos que as categorias médicas assimiladas pelos integrantes desses grupos ayahuasqueiros são, nesse processo, reelaboradas a partir de uma lógica religiosa, específica desses grupos. Além disso, ressignificadas pela lógica religiosa, elas retornam para os espaços e agentes externos ao campo ayahuasqueiro. Ao menos em parte, são elas e outras noções próprias desse campo religioso que orientam a conduta tanto de representantes do Estado, quanto da mídia, de setores médicos, científicos (inclusive os estudiosos desse tema), envolvidos na regulamentação ou compreensão do universo ayahuasqueiro. Nesse sentido, vislumbramos aqui um processo mais amplo do que a ação de um único "dipositivo", o da droga. No caso em questão, agentes não religiosos reproduzem noções, argumentos, enfim, uma lógica religiosa[37] e, deste modo, diferentes lógicas, motivações ou *ethos* (médicos e religiosos) se cruzam na construção dos relacionamentos dos grupos ayahuasqueiros com a sociedade brasileira.

Notas

[1] Ayahuasca é um termo quíchua, cuja etimologia é dada por Luís Eduardo Luna como: Aya – persona, alma, espíritu muerto; Wasca – cuerda, enradadera, parra, liana. A denominação, segundo este antropólogo, é uma das mais usadas para designar tanto a bebida quanto uma das plantas que a compõem: o cipó Banisteriopsis caapi (Luna, 1986, p. 73-74). Pode-se traduzir literalmente ayahuasca para o português, portanto, como "corda dos espíritos" ou "corda dos mortos" e ainda como "cipó (liana) dos espíritos ou dos mortos". Em todas as religiões ayahuasqueiras comentadas nesse artigo, combina-se o cipó B. caapi com as folhas de outra espécie vegetal, a Psychotria viridis, que contém o princípio ativo DMT (N-dimetiltriptamina). O cipó e as folhas, juntos, são cozidos e fervidos, seguindo-se um processo ritual complexo. O resultado final é um chá considerado sagrado, o qual será consumido nas cerimônias das religiões do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, constituindo-se no seu principal elemento ritual e simbólico. A bebida recebe designações diferentes em cada um desses cultos e em seus vários sub-grupos. Embora em nenhum deles a designação principal para o chá seja ayahuasca, o termo é conhecido em todos os grupos. Assim, neste artigo, o utilizo principalmente quando o objetivo for tratar de questões gerais, que se referem a todos os grupos deste campo religioso, independente de suas diferenças e oposições.

[2]Monteiro da Silva (1983) sustenta que o rogativo "dai-me" teria sua origem no espanhol, idioma no qual é comum a formação verbal "da-me", e que é utilizado na região de fronteira entre o Brasil e países como o Peru e a Bolívia, onde o Mestre Irineu teve suas primeiras experiências com o chá. Afirma-se, ainda, neste meio religioso, que o nome Daime foi revelado ao Mestre Irineu por uma divindade feminina — que será posteriormente identificada à Virgem cristã —, ainda durante suas primeiras experiências com esta bebida (Goulart, 1996, 2004a).

[3] Há divergências sobre a data exata em que o Mestre Irineu e o Mestre Daniel teriam chegado ao Acre. Mas, de um modo geral, sustenta-se que o primeiro chegou ao Acre por volta de 1912 e, o segundo, em torno de 1907. Não há indícios de que eles já se conhecessem do Maranhão. Conta-se que o Mestre Daniel era barbeiro do Mestre Irineu, em Rio Branco. Há vários registros que indicam que o Mestre Irineu convenceu Daniel a conhecer o seu trabalho espiritual com o Daime, principalmente para que o seu conterrâneo conseguisse se "curar" de seu problema com a bebida alcoólica (Goulart, 2004a).

[4] Como mostraram diversos autores, "panema" e "quebranto" consistem em crenças da cultura amazônica muito freqüentemente acionadas para explicar a origem de determinados tipos de infortúnios ou doenças. A panema se refere a uma má sorte do caçador justamente nas suas atividades de caça ou pesca (Galvão, 1955; Da Matta, 1973); já o quebranto ou quebrante, atinge particularmente as crianças e recém-nascidos, referindo-se ao rompimento ou desequilíbrio de preceitos e etiquetas que normatizam muitas das relações sociais, como as de vizinhança, parentesco, compadrio e afinidade. Em ambos os casos, depende-se da atuação de agentes como "benzedores" ou "rezadores".

[5] Nas duas religiões ayahuasqueiras (Daime e Barquinha), a experiência com o chá é particularmente expressa nos hinos que são "recebidos" ou "enviados" do "astral", noção esta que se refere ao universo sobrenatural, local onde habitam ou transitam os

entes sagrados. Mestre Irineu e Mestre Daniel "receberam" em forma de hinos as instruções desses entes sagrados para darem início a seus cultos e doutrinas, e nestes hinos, portanto, se encontram a grande parte dos preceitos destas religiões. Contudo, há uma série de diferenças nos significados e funções dos hinos nos cultos da Barquinha e do Santo Daime. Por exemplo, enquanto a maior parte dos hinos da Barquinha foram recebidos pelo próprio Mestre Daniel ou por alguns poucos dos principais líderes dessa religião, em alguns grupos daimistas mais recentes (como o CEFLURIS) há uma disseminação do processo de recebimento de hinos entre todo o conjunto de fiéis. Também na União do Vegetal, outra religião ayahuasqueira brasileira, o canto (as "chamadas") é um importante elemento de expressão do contato com o mundo sobrenatural e das experiências dos adeptos com o chá.

[6] Bailado também é o termo dado à dança dos rituais daimistas.

[7] O termo transe é entendido, aqui, como um momento culminante de revelação mística ou de contato com a realidade sobrenatural. Existe, é verdade, na área de estudos religiosos, uma discussão sobre a diferença entre transe e êxtase. Apesar de muitos autores utilizarem os termos como sinônimos, há alguns que os distinguem, colocando-os como conceitos explicativos de experiências diversas. Tal é o caso de Rouget (1980), que compreende o transe como um estado mais tênue de experiência mística do que o êxtase. Neste artigo não trabalho com esse tipo de distinção. Aliás, normalmente, a prática das diferentes religiões ayahuasqueiras tende a mostrar que as experiências extáticas envolvem muitos graus de intermediação, rompendo, na maioria dos casos, com esse tipo de dualidade. Por isso, aqui, utilizo transe e êxtase como expressões equivalentes.

[8] No bailado daimista os participantes são dispostos segundo uma divisão principal entre homens e mulheres e, dentre estes, casados e solteiros, formando-se quatro blocos, que se posicionam uns diante dos outros. A dança propriamente dita consiste na movimentação sincrônica de todos os participantes ao som dos hinos cantados, através de pequenos passos, quando todos movimentam-se apenas alguns centímetros. Há três tipos de ritmos: a marcha, a valsa e a mazurca.

[9] Em 1970, a União do Vegetal é registrada em cartório por seu fundador, e sua designação oficial passa a ser Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV).

[10] A UDV conta com cerca de dez mil adeptos e o CEFLURIS com cerca de quatro mil (Goulart, 2004a). Ambos contam com vários grupos em países estrangeiros (o CEFLURIS, por exemplo, na Argentina, Estados Unidos, Espanha, Holanda, França, Itália, Suíça, Alemanha, Japão, entre outros; a UDV, nos Estados Unidos e Espanha).

[11] Estou me referindo ao conjunto de grupos autônomos que são conhecidos e se colocam, em geral, como sendo do "Alto Santo". O termo designa a região rural de Rio Branco onde o Mestre Irineu, a partir de 1945, passou a organizar seu culto e sua comunidade religiosa, e onde também ele construiu sua igreja. O local ficou assim conhecido por ter uma configuração alta, montanhosa. Aos poucos, o próprio culto fundado pelo Mestre Irineu passa a ser conhecido, em Rio Branco, como Alto Santo. Assim, culto e sua localização se confundem. Depois da morte do Mestre Irineu, surgiram diferentes centros daimistas, originados de processos de dissidências, que se organizaram, em sua maioria, todos na região do Alto Santo, em alguns casos a poucos metros uns dos outros.

[12] Os fundadores da Barquinha e da UDV também estiveram envolvidos com a atividade de seringueiro, assim como muitos dos adeptos destes dois cultos. O fundador da Barquinha, como o Mestre Irineu, esteve ligado ao movimento do primeiro ciclo (da Amazônia brasileira) de exploração da borracha, e o fundador da UDV ao chamado segundo ciclo, o período do "exército da borracha", durante a época da segunda grande Guerra Mundial.

[13] Em linhas gerais, esta também parecia ser, conforme vimos, a estrutura inicial do culto da Barquinha, fundado pelo Mestre Daniel, pois enquanto este era vivo o ritual basicamente consistia numa "concentração" com Daime, cujos participantes eram sobretudo sujeitos que buscavam a cura de doenças ou infortúnios típicos da região.

[14] Estou me referindo, principalmente, às convenções estabelecidas pela ONU, em 1961 e 1972, que seguindo as pressões dos EUA, obrigavam as Nações signatárias a aumentar o controle tanto do comércio sobre as drogas usadas para fins médicos (classificadas como legais) quanto do tráfico das ilegais, estabelecendo uma lista de substâncias de acordo com seu grau de periculosidade e ilicitude. As substâncias alucinógenas (tal como a DMT, isto é, a N-dimetiltriptamina, princípio ativo da ayahuasca) constavam na lista 1, considerada a de drogas de grau mais perigoso e que deveriam, por isso, ser proibidas (Rodrigues, 2003, p. 40-45).

[15] Numa análise sobre o tratamento jurídico dispensado às drogas classificadas como ilícitas no Brasil, Alberto Toron (1986) salienta que desde as primeiras regulamentações e os primeiros decretos de lei sobre o tema, estabelecia-se uma diferenciação

entre traficantes e usuários, ora criminalizando-se os primeiros e permitindo a existência dos segundos (como no decreto n° 4.294, de 1921), ora punindo a ambos mas de modos diversos (o decreto n. 20.930, de 1932). Entretanto, isto muda com a lei de 1968 (decreto n° 385), que passa a atribuir as mesmas penas a traficantes e usuários de drogas, equiparando as duas categorias, e assim constituindo, para o autor, uma ruptura com a tradição jurídica brasileira. Esta é também, aponta Toron, a orientação da lei elaborada em 1971 (5.726), que além de não diferenciar traficantes e usuários, passa a dispensar a necessidade de apresentação de laudo toxicológico como prova da existência material de drogas ou de seu porte, tornando ainda mais arbitrária a definição desse tipo delito. Vale lembrar, aqui, que estas duas leis (de 68 e 71) são elaboradas justamente durante o período de acirramento do regime militar, nos chamados "anos de chumbo", o que vêm corroborar o nosso argumento de que o recrudescimento político desse período da história brasileira implicava também na construção da figura do "drogado" como desviante. Por fim, como relata Toron, a lei de 1976 (6.368), volta a diferenciar traficantes e usuários, estabelecendo também a necessidade de um laudo toxicológico provisório para determinação da existência material das substâncias ilícitas (Toron, 1986, p. 141-142).

[16] Gilberto Velho (1998) analisa o processo de surgimento destas novas atitudes culturais em grupos de camadas médias urbanas do Rio de Janeiro. No período que vai de meados de 1972 a meados de 1974, ele pesquisa um grupo de habitantes da zona sul carioca (que abrangia em torno de umas vinte e cinco pessoas), que classificou como pertencente à "roda intelectual-artística-boêmia" do Rio de Janeiro. Velho observa a trajetória, no interior deste grupo, da introdução do consumo de uma série de novas substâncias psicoativas, tais como a maconha, o ácido lisérgico (LSD) e a cocaína. Ele mostra como estas drogas foram se tornando elementos importantes na definição do perfil do grupo, de sua identidade e dos limites de suas fronteiras, bem como na demarcação de suas distinções internas.

[17] É importante esclarecer que usamos a expressão dogmatismo, aqui, no sentido compreendido por Velho (1987), pois como este autor, concordamos que diferentes sociedades podem ter maior ou menor flexibilidade em lidar com suas distinções internas.

[18] Em 1975, o governo brasileiro assina um tratado com o Peru, o "Convênio de Assistência Recíproca para a Repressão do Tráfico Ilícito de Drogas que Produzem Dependência" e, depois, em 1977, assina o mesmo convênio com a Venezuela e a Bolívia (Rodrigues, 2002).

[19] A Colônia Cinco Mil foi a primeira comunidade do CEFLURIS. Ela recebeu esse nome porque o local onde foi organizada, região rural de Rio Branco, era assim designado. No final da década de 1970, o padrinho Sebastião decide deslocar parte de sua comunidade para o interior da floresta amazônica, num esforço de se distanciar mais ainda da vida urbana. Inicialmente, eles se deslocam para uma região conhecida como Rio do Ouro, onde montam inclusive um seringal coletivo. Depois de dois anos neste local, conseguem uma doação do governo federal de um conjunto de terras no município de Pauini, já estado do Amazonas. O local situa-se às margens de um igarapé, o Mapiá, afluente do rio Purus. Aí, está situada até hoje a sede e a comunidade central do CEFLURIS, o "Céu do Mapiá".

[20] "Jagube" e "chacrona" são termos, utilizados nos diferentes grupos daimistas, para designar, respectivamente, o cipó e as folhas usadas para a elaboração do chá do Daime.

[21] A história parece ser relatada no hino do padrinho Sebastião de número 127, *Assim eu quero ser*, no qual uma das estrofes diz: *A verdade não se nega. A verdade não se esconde, que a verdade é Deus, e Deus é o verdadeiro homem.*

[22] Na verdade, o Mestre Gabriel só chegou a passar uma noite na prisão. Conta-se que isso ocorreu após o chefe da guarda policial do território de Rondônia invadir uma sessão de Vegetal e intimar o Mestre Gabriel a acompanhá-lo à delegacia. Isso se deu na noite do dia cinco de outubro de 1967. No dia seguinte, depois de várias intervenções de seus seguidores, o Mestre Gabriel foi solto, e a UDV publicou um pequeno artigo explicativo no principal jornal de Porto Velho, o Alto Madeira. O artigo, intitulado "Convicção do Mestre", continha uma série de declarações do próprio Mestre Gabriel sobre o sentido da sua "missão", procurando fornecer uma orientação geral aos fiéis para situações de confronto, de censura ou perseguição de seu culto, que eventualmente pudessem acontecer. Este episódio tornou-se um marco importante da história da UDV para seus próprios adeptos, e o artigo "Convicção do Mestre" é lido na abertura das principais cerimônias de Vegetal (as sessões de escala, abertas a todos os adeptos e a convidados).

[23] Esta entrevista foi realizada em 1994, quando concluía a pesquisa de campo no Acre para o meu mestrado. Antonio Geraldo faleceu no final do ano de 2000, e seu centro (o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos) passou a ser dirigido por seu filho, que também se chama Antônio Geraldo.

[24] Em todas as leis brasileiras sobre drogas esta associação entre droga ilícita e dependência está presente, inclusive na última lei, a n°11.343, sancionada pelo presidente Luis Inácio da Silva Lula, em 23 de agosto de 2006, que praticamente descriminaliza a posse de drogas para consumo pessoal.

[25] Manoel Hipólito Araújo foi vice-presidente do centro dirigido por Antonio Geraldo, o primeiro sucessor, como vimos, do Mestre Daniel. Depois de quase vinte anos, contudo, ele se desentende com Antonio Geraldo, e o conflito dá origem a uma das principais cisões da Barquinha, com Antonio Geraldo saindo do centro fundado pelo Mestre Daniel e criando, no mesmo bairro, uma outra igreja da Barquinha – Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos.

[26] Originalmente, no culto criado pelo Mestre Irineu, os preceitos rituais para o consumo do Daime envolviam apenas restrições quanto ao uso de bebida alcoólica e sobre relações sexuais, três dias antes e depois de consumir o chá. Em vários grupos ligados ao CEFLURIS, a essas regras foi acrescentada a restrição em relação ao consumo de carne vermelha.

[27] Vale lembrar que, antes da DMT ser inserida nesta lista da ONU, ela já havia sido considerada ilegal nos EUA, em 1970. Beatriz Caiuby Labate faz uma reflexão sobre a relação da política internacional proibicionista de drogas e o caso das religiões ayahuasqueiras, lançando algumas hipóteses sobre as lógicas que fundamentam estas ações de repressão (Labate, 2005).

[28] Este parecer data de 02 de junho de 1995 e seu relator foi José Costa Sobrinho. Contudo, em relatórios e pareceres anteriores do CONFEN já se colocava essa questão do uso do chá por menores de idade, inclusive na primeira apreciação oficial do CONFEN sobre o uso da ayahuasca no Brasil, isto é, no relatório aprovado em 1987, o qual recomendava o estabelecimento de uma idade mínima para se consumir o chá. O tema é retomado, ainda, num parecer elaborado pelo conselheiro do CONFEN Alberto Furtado Rhade, em janeiro de 1989, que igualmente desanconselha o consumo da ayahuasca para menores de dezoito anos. É importante esclarecer, porém, que a regulamentação mais recente estabelecida pelo governo brasileiro com relação ao uso da ayahuasca, expressa na resolução de número 4 do CONAD, editada em novembro de 2004, aprova o consumo desta bebida por menores de idade, desde que com o consentimento dos pais ou responsáveis, seguindo, aliás, a lógica do direito do "exercício do poder familiar", colocada no artigo 1.634 do Código Civil brasileiro. As referências completas destes documentos encontram-se ao final do presente artigo. Para uma análise da questão da regulamentação do uso da ayahuasca por menores de idade consultar também o artigo de Labate(2005).

[29] No mesmo ano é publicado o livro de Fernando Mourão, sobre a história de seu filho, Jambo, também menor de idade, envolvido com a Comunidade daimista de Visconde de Mauá, e que se suicidou, em 1992, no Céu do Mapiá (Mourão, 1995).

[30] Problemas semelhantes ocorreram, no mesmo período, na França e Holanda, também com grupos do CEFLURIS. Tais acontecimentos tiveram desfechos e soluções diversas, e os acordos e sentenças judiciais implicaram, igualmente, em diferentes argumentações e lógicas. Por exemplo, as igrejas do CEFLURIS da Espanha e Holanda obtiveram sentenças favoráveis, e o uso do Daime feito por elas deixou de constituir crime. Contudo, num caso a defesa se baseou em informações farmacológicas e dados químicos sobre os componentes da bebida, enquanto no outro se privilegiou a idéia de liberdade religiosa (Labate, 2005).

[31] A Secretaria Nacional Antidrogas(SENAD) foi criada em 1998, junto com o CONAD (Conselho Nacional Antidrogas). Ela é a secretaria executiva do CONAD, e cuida da efetivação da política de drogas. O CONAD substituiu o antigo CONFEN. Como este, trata-se de um órgão normativo, cujos membros participam de instituições do governo e, também, não governamentais. Ele está vinculado ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República. A sua função é a de apresentar orientações, pareceres e recomendações sobre o tema das drogas (Fiore, 2006).

[32] Trata-se de observações feitas pelos conselheiros Sérgio Dario Seibel e Isac Germano Karniol, inicialmente em relatório anexado ao parecer de 1987 do CONFEN e, posteriormente, relembradas por Alberto Furtado Rahde, responsável pela elaboração do parecer de 20 de janeiro de 1989, também do CONFEN.

[33] Trata-se da Resolução número 4 do CONAD, editada em 04 de novembro de 2004. Esta resolução foi assinada pelo ministro-chefe do gabinete de segurança institucional da Presidência República, e também presidente do CONAD, Jorge Armando Felix. Ao mesmo tempo em que estabeleceu a legitimidade jurídica do uso religioso da ayahuasca, a resolução determinou a criação de um grupo de trabalho multidisciplinar, composto tanto de estudiosos de diferentes áreas quanto de representantes das entidades ayahuasqueiras, que visava levantar dados atuais sobre o uso religioso da ayahuasca no Brasil, além de avaliar as possibilidades de sua utilização terapêutica. Estabeleceu-se um prazo de seis meses para o término das atividades desse grupo. A sua composição foi totalmente definida em março de 2006 e o relatório final de seus trabalhos, com suas respectivas recomendações sobre o uso da ayahuasca no Brasil, foi concluído e apresentado ao presidente do CONAD em 23 de novembro do mesmo ano. Para uma reflexão mais aprofundada sobre o assunto consultar o artigo de Edward MacRae nesta coletânea.

[34] Em minha tese de doutorado desenvolvi mais minuciosamente essa argumentação, e especialmente no capítulo IV, me dediquei à análise dessa questão. De um modo geral, procurei mostrar que os estigmas relacionados a usos de drogas (em particular as ilícitas) e, também, as idéias de "tráfico" ou "comércio" da ayahuasca são elementos fundamentais na definição das fronteiras internas dessa tradição religiosa, constituindo-se, atualmente, nos conteúdos principais das oposições, acusações ou distinções existentes entre os vários cultos ayahuasqueiros brasileiros, impulsionando o seu processo de fragmentação e o surgimento de novos grupos (cisões, dissidências, etc.) nesse campo (Goulart, 2004a).

[35] Beatriz Caiuby Labate designou este universo de novos usos da ayahuasca de "neo-ayahuasqueiro". Ela classifica como "neo-ayahuasqueiro" os usos urbanos desta bebida que derivam das religiões do Santo Daime e da UDV, mas que se afastam delas conforme associam suas crenças ao movimento da nova era. Segundo a autora, os grupos neo-ayahuasqueiros definem-se por um movimento constante de afirmação do seu caráter terapêutico, medicinal, lúdico, espontâneo e, sobretudo, "alternativo", procurando negar os conteúdos e práticas religiosos ou rituais, tidos como tradicionais. Assim, a identidade dos neo-ayahuasqueiros estaria diretamente relacionada com a recusa da tradição religiosa que deu origem a eles. Aqui estaria seu caráter "neo" (Labate, 2004).

[36] É verdade que no Grupo de Trabalho Multidisciplinar, instituído pelo CONAD pela resolução de 2004 e efetivamente formado em 2006, se estabeleceram vagas para representantes de novos grupos usuários da ayahuasca, menos diretamente vinculados a contextos tradicionais, entendidos como rituais ou religiosos. Porém, nas recomendações finais deste Grupo de Trabalho, aprovadas pelo CONAD, os usos não tradicionais, que escapariam a um caráter religioso, são enfaticamente desaconselhados e taxados (Conselho..., 2006).

[37] Aqui, inspiro-me na análise desenvolvida por Maggie (1992) acerca do processo de repressão aos cultos afro-brasileiros após a criação do Código Penal de 1890. Esta autora coloca que, na maioria dos casos, delegados, juízes ou jornalistas, não faziam mais do que optar pelas diferentes facções de centros ou terreiros que rivalizavam entre si, expressando, na prática, as acusações e oposições internas a esses cultos. Na minha tese de doutorado, e em especial no cap. IV, aplico a argumentação de Maggie ao caso das religiões ayahuasqueiras (Goulart 2004).

Referências

A BEBIDA das visões. **Superinteressante**, São Paulo, abr. 2000.

A SEITA do barato. **Veja**, São Paulo, 1996.

A SEITA do mal-estar. **Veja**, São Paulo, 1988.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. **Rubber tappers of the Uper Juruá river, Brazil**: the making of a forest peasant economy. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Cambridge, Cambridge.

ARAÚJO, Wladimyr Senna. **Navegando sobre as ondas do Daime**: história, cosmologia e ritual da Barquinha. Campinas: Editora da Unicamp; Centro de Memória, 1999.

BRASIL. Lei 11. 343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (Sisnad) e dá outras providências. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/legislacao/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11343.htm>. Acesso em: 12 abr. 2008.

BRASIL. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Parecer sobre Processo da Ayahuasca de 02 de junho de 1995. Conselheiro: José Costa Sobrinho, Brasília, jun./1995.

BRASIL. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Parecer de 20 de janeiro de 1989. Conselheiro: Alberto Furtado Rahde.

BRISSAC, Sérgio. **A estrela do Norte Iluminado até o Sul**: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. 1999. 158 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CASTILLA, Alicia. **Santo Daime**: fanatismo e lavagem cerebral. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CHÁ do Santo Daime proibido para menores. **O Globo**, Rio de Janeiro, 20 jul. 1997.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca. Brasília, 23 nov. 2006. Relatório Final.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Gabinete de Segurança Institucional. Resolução n. 4, de 04 de novembro de 2004. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 08 nov. 2004. Seção 1, p. 8.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Gabinete de Segurança Institucional. Resolução n. 26, de 31 de dezembro de 2002.

CONSELHO pode proibir chá do Santo Daime. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 11 dez. 1988.

CONFEN libera chá por unanimidade. **Jornal do Departamento de Memória e Documentação da UDV** (Jornal Alto Falante), Brasília, mar./jul. 1992.

DA MATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: DA MATTA, Roberto. **Ensaios de Antropologia Estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973.

DAIME é vendido como drogas em escolas. **A Gazeta**, Rio Branco, 01 jun. 97.

DEPUTADO elogia UDV na Câmara. **Jornal do Departamento de Memória e Documentação da UDV (Jornal Alto Falante)**, Brasília, mar./jul., 1992.

DIAS JR., Walter. **O império de Juramidam nas batalhas do astral**: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DIVINA piração: um alucinógeno que leva ao transe religioso. **Veja**, São Paulo, p. 88, 1983.

ENGAJAMENTO místico. **Isto É**, São Paulo, 1984.

FIGUEIREDO, Edmilson et al. **Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime**. Rio Branco: Centro Espírita Daniel Pereira de Matos "Barquinha", 1996.

FIORE, Maurício. **Uso de "drogas": controvérsias médicas e debate público**. Campinas, Mercado de Letras, 2006. 136 p.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e xamãs**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

GOULART, Sandra Lucia. **Raízes culturais do Santo Daime**. 1996. 240 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. **Estigmas de cultos ayahuasqueiros**. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.).

Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

_____. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica**: as religiões da ayahuasca. 2004a. 411 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____.O Contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2 ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004b. p. 277-301.

GROISMAN, Alberto. **Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a new world religion in a european setting**. 2000. 281 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Londres, Londres.

GRUPO DE TRABALHO DO CONFEN. Relatório Final do Grupo de Trabalho designado pela Resolução do CONFEN de número 04/1985. Presidente do Grupo de Trabalho: Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, 30 de junho de 1987.

ÍNDIO peruano acaba denunciado no 3º DP. **A Gazeta**, Rio Branco, 21 jan. 1998.

LABATE, Beatriz C. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 397-458.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2 ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Ed. Mercado de Letras, 2005.

LUNA, Luis Eduardo. Bibliografia sobre el ayahuasca. In: LUNA, Luis Eduardo (Org.). **América Indígena**. México: Instituto Indigenista Interamericano, v. 46, 1986. p. 235-45.

MACRAE, Edward . A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

_____. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: GOULART, Sandra Lucia; LABATE, Beatriz Caiuby (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 459-487.

_____. **O Santo Daime e outras religiões brasileiras**. 1997. Não publicado.

_____. **Guiado pela lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. **O palácio de Juramidam - Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. 1983. 209 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MORTIMER, Lúcio. **Bença Padrinho!** São Paulo: Ed. Céu de Maria, 2000.

MOURÃO, Jorge. **Tragédia na seita do Daime**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

O BARATO legal. **Veja**, São Paulo, set. 2000.

OVEJERO, Francisco Cal. **Relatos del Santo Daime**. Madri: Ed. Amica, 1996.

PROPOSTA de liberação de chá alucinógeno da Amazônia. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 12 jan. 1986.

PSICOTERAPEUTA trata com chá alucinógeno. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11 ago. 1991.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1978.

REVISTA do 1º Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra. Rio de Janeiro, 1992.

RIBEIRO, Fernando. **Os Incas, as plantas de poder e um tribunal espanhol**. Rio de Janeiro: Maud, 2005.

RODRIGUES, Thiago. **Narcotráfico**: uma guerra na guerra. São Paulo: Desatino, 2003.

_____. A infindável guerra americana: Brasil, EUA e o narcotráfico no continente. **Revista São Paulo Perspectiva**, v. 16, n. 2, abr./jun. 2002.

ROUGET, Gilbert. **La musique et la transe.** Paris: Gallimard, 1980.

SANTO Daime sai da Amazônia para o mundo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 20 jul. 1988. Cidades: educação e ciência.

SEITAS cultuam bebida alucinógena da Amazônia. **Folha de, São Paulo**, São Paulo, 2 mar. 1984.

TORON, Alberto Zacharias. Alguns aspectos sócio-jurídicos da maconha. In: HENMAN, Anthony; PESSOA JR, Osvaldo (Org.). **Diamba Sarabamba**: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo: Ground, 1986.

VARGAS, Eduardo Viana. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

VELHO, Gilberto. **Nobres e anjos**: um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea. In: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1987. p. 55-64.

Preparo do Vegetal (ayahuasca), Sede Geral, Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), Brasília (DF)

Foto: Beatriz Caiuby Labate

Preparo do Vegetal (ayahuasca), Sede Geral, Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), Brasília (DF)

Foto: Beatriz Caiuby Labate

Galões com Daime (ayahuasca), Igreja Céu de Maria, São Paulo (SP), ligada ao Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris).

Foto: Beatriz Caiuby Labate

A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca

Edward MacRae

O precedente do "controle científico" dos cultos afro-brasileiros

As discussões a respeito das medidas oficiais que atualmente estão sendo postas em prática para controlar ou regulamentar as atividades de grupos religiosos que utilizam a substância psicoativa ayahuasca em sua liturgia podem ser iluminadas por comparação com os constrangimentos impostos aos cultos de transe de possessão no final do século XIX e início do XX. Ambas as situações apresentam diversos aspectos em comum, refletindo o longo histórico de ingerência dos órgãos estatais brasileiros em relação às atividades de religiões "minoritárias". Assim, foi somente a partir de 1976 que os centros de cultos afro-índio-brasileiros foram liberados da obrigação de se cadastrarem e se submeterem à fiscalização das delegacias de costumes, o que acarretava as mais diversas arbitrariedades. Embora visassem claramente o controle social da população negra, cujo potencial ameaçador assustava a elite após o rompimento dos dispositivos do sistema escravista, as justificativas para esse controle foram apresentadas originalmente como argumentos de ordem médica. Assim, o Código Penal de 1890 passa a criminalizar a "feitiçaria", como era concebida então a religiosidade negra, associando as questões da religiosidade à prática indevida da medicina. Em seu artigo 157, o novo Código estabelecia penas para quem "praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para subjugar a credulidade pública" (pena de um a seis meses de prisão celular, majorada se aos pacientes resultasse "alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas") (Barreto, 1972 *apud* Dantas 1988, p.165).

Em uma época em que a biomedicina ainda estava empenhada em se legitimar e garantir para si a exclusividade das práticas terapêuticas, essa lei servia também para estigmatizar a medicina *folk* e seus praticantes. A ciência médica associava loucura e possessão dentro de uma fórmula mecanicista, fazendo com que os cultos afro-brasileiros figurassem ao

lado da sífilis, alcoolismo e doenças contagiosas como fonte de doença mental. Os líderes religiosos negros eram acusados de explorarem os crédulos e de atirarem na libertinagem moças indefesas. Às orgias somam-se acusações de "estados de demência proveniente de ... iniciação em coisas de feitiçaria" (Dantas, 1988, p. 166).

Na visão do então muito conceituado médico legista Nina Rodrigues e de seus seguidores, a possessão, núcleo irredutível da "feitiçaria", seria um estado patológico de histeria, resultante de lesões orgânicas. O negro era equacionado ao doente ou anormal e o discurso das ciências médicas, associado ao discurso antropológico sobre as raças, pretendia exercer um controle mais sofisticado, não mais com as categorias da lei, mas com as da "ciência". Mas o "controle científico" preconizado por Nina Rodrigues não conseguia suplantar o controle legal e, no Código Penal, consolidado em 1932, mantiveram-se os artigos referentes ao exercício do curandeirismo e da magia. Os cultos continuavam a serem vistos como oscilando entre o crime e a anormalidade.

Na década de 1930, os intelectuais persistiam em se aproximar dos cultos afro-brasileiros através da perspectiva médica, como ocorreu em Recife onde o psiquiatra Ulysses Pernambucano de Melo criou, em 1931, ainda sob a inspiração de Nina Rodrigues, o Serviço de Higiene Mental (SHM), uma divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco. Lá se estudavam os cultos afro-brasileiros, em alguns casos buscando não só na biologia, mas também na sociologia, os fatores que influenciariam na produção da doença ou do transe. Apesar do seu interesse pela abordagem adotada por outras disciplinas, Ulysses Pernambucano de Melo rechaçava certas noções sociologizantes, como as do seu colaborador Gilberto Freyre que, discordando da idéia de que possessões seriam síndromes patológicas, concebia-as como sendo expressão de um passado cultural que eclodiria em determinadas circunstâncias, favorecendo uma ação reflexa (Dantas, 1988, p. 176).

No SHM os adeptos dos cultos de transe eram submetidos a uma "rigorosa observação" e "exames mentais", pretendendo-se dessa maneira estabelecer um "controle científico" que substituísse a ação policial. Em contrapartida, havia um acordo tácito com a polícia de que, submetidos aos exames mentais, os praticantes das religiões receberiam permissão para realizarem seus cultos, sujeitos a calendário e horários previamente estabelecidos. Essa medicalização dos estudos sobre os cultos afro-brasileiros se repetia em outros estados brasileiros (Dantas, 1988, p. 176-177).

Dentro de um contexto intelectual ainda muito influenciado pelas teorias do racismo científico e do evolucionismo cultural, muitas das discussões sobre o tema se davam em torno do questionamento da natureza desses cultos. Seriam formas de magia ou de religião? Predominava a noção de que os cultos de origem jeje-nagô seriam mais puros e evoluídos que os de origem banto, os quais, pela simplicidade de seus rituais, estariam mais propensos a deturpações, ao charlatanismo e ao curandeirismo. Isso dava margem a fortes disputas sobre o

grau de "pureza" dos diferentes terreiros, não raro ocorrendo violentas acusações entre os seus adeptos que se acusavam mutuamente de "praticar o Mal" ou de "abusar do nome e tradição africanos em centros de diversão e exploração". Para garantir a legitimidade de seus grupos, havia grande interesse em manter a distinção entre eles, em separar o que seria "religião" e o que seria "exploração"; o uso legítimo do sagrado, da religião e da magia, daquele que seria ilegítimo (Dantas, 1988, p.178 e 179).

A partir de 1934, uma lei passou a exigir que os centros de culto afro-brasileiros se registrassem no Departamento de Polícia o que, na inexistência de um mecanismo jurídico que legalizasse mais amplamente a vida dos terreiros, os deixava à mercê de inúmeras arbitrariedades policiais. Tentando contrabalançar essa imposição e libertar-se do estigma, terreiros passaram a buscar registro como sociedades civis e, posteriormente, a formar entidades que os congregassem. Em 1934 e 1937 ocorreram dois Congressos Afro-brasileiros, em Recife e Salvador, contando com a importante participação de antropólogos e médicos. Os dois congressos se preocupavam pela busca da África, pela "autenticidade" e pela "presença popular" com a intenção de difundir novas idéias e promover uma visão mais tolerante do Candomblé africano ainda comumente identificado como bruxaria, feitiçaria e coisa do Mal.

A institucionalização e os controles oficiais sobre as religiões ayahuasqueiras

Atualmente, persistem ameaças similares à liberdade de culto de religiões ayahuasqueiras, também de origem popular e com fortes elementos de origem indígena e africana, ocorrendo mais uma vez um imbricamento de argumentos de ordem policial e médica e a participação de cientistas de diferentes áreas, empenhados em servir como mediadores entre os adeptos das religiões e os órgãos encarregados da repressão. Embora cientistas, ayahuasqueiros e os responsáveis pela elaboração das políticas públicas sobre o assunto já estejam alertados para os perigos implícitos e dêem freqüentes mostras de boa vontade em evitar abusos, ainda persiste o risco do resultado de suas manifestações simplesmente estabelecerem novos paradigmas para a ingerência externa sobre essas manifestações religiosas. Em vez de substituir os controles policiais corre-se o risco de sobrepô-los com novos, de ordem médica, como ocorreu em relação aos cultos afro-brasileiros.

Apesar de apresentarem importantes diferenças doutrinárias e litúrgicas entre si, essas religiões têm sido rotuladas pelo termo genérico de "religiões ayahuasqueiras", devido à centralidade do uso do psicoativo ayahuasca na maioria de suas cerimônias. Essa é uma bebida que contem os alcalóides de beta carbolina: harmina, harmalina, tetrahidroharmina (presentes na *Bannesteriopsis caapi*) e *N-dimetiltriptamina* (DMT) (presente na *Psychotria viridis*); cuja ingestão ritual leva os participantes a entrarem em um tipo de transe genericamente chamado na literatura antropológica de "vôo xamânico" (MacRae, 1992, p. 45).

Esses cultos de marcada influência índio-africana são de origem popular. O uso da ayahuasca remonta às tradições imemoriais indígenas, especialmente nas regiões do sudoeste amazônico, e desde 1930 vem ocupando lugar central nos rituais das religiões Santo Daime (incluindo a chamada "linha do Padrinho Sebastião"), Barquinha e União do Vegetal, cujos representantes a tomam como um sacramento que ajuda a deslanchar um transe do tipo "vôo xamânico" (MacRae, 2004, p. 493). Conforme argumenta Goulart, as três principais religiões brasileiras expressam desenvolvimentos particulares de um mesmo conjunto de crenças e práticas, de uma tradição que é comum a elas e na qual todas bebem (Goulart, 2004 e nesta coletânea). Suas doutrinas incorporam elementos do catolicismo, do kardecismo, dos esoterismos europeus e orientais, da "encantaria" amazônica e das tradições afro-brasileiras. De muitas maneiras estas religiões se parecem com a umbanda, que se consolidou no mesmo período, combinando elementos similares das mesmas tradições religiosas, embora suscitando outras modalidades de transe (Camargo, 1973).

As religiões ayahuasqueiras, estruturadas de maneira bastante hierárquica e patriarcal, freqüentemente enfatizam em seus rituais a cura, seja física ou espiritual, e têm desempenhado importante papel na integração, em centros urbanos do Acre e de Rondônia, de migrantes seringueiros expulsos da floresta pelo colapso da economia da borracha (Monteiro da Silva, 1983). De forma similar à de outros movimentos religiosos de constituição recente, como a umbanda e as religiões neopentecostais, por exemplo, as estruturas organizacionais, doutrinárias e ritualísticas dos cultos ayahuasqueiros se encontram em fase de consolidação e são freqüentes as cisões ou o surgimento de novos grupos dotados de doutrinas e rituais próprios. Nesse ambiente é difícil evitar sectarismos e alegações de determinadas doutrinas de que seriam mais "puras" ou "autênticas" que outras. Além disso, conforme aponta Goulart (2004, 2008), alguns, como o CEFLURIS[1] e a União do Vegetal (UDV), são mais expansionistas, embora conduzam seu processo de crescimento de modos diversos, enquanto outros são ciosos sobre sua exclusividade, caracterizando-se por uma espécie de regionalismo e criticando o expansionismo dos demais.

Inicialmente a cidade de Rio Branco tornou-se o mais importante pólo de desenvolvimento dessas religiões, embora outras cidades acreanas como Brasiléia e Cruzeiro do Sul e Porto Velho, em Rondônia, também tenham se destacado nesse sentido. Nos seringais da região o uso do "cipó"[2], nas práticas dos "curadores" populares, também têm sido importante (Franco; Conceição, 2004, p. 201-225). A partir da década de 1980, a expansão de linhas ayahuasqueiras como o CEFLURIS e a UDV e o surgimento de grupos neo-ayahuasqueiros[3] deslocaram o principal eixo geográfico do uso da bebida para as regiões urbanas extra-amazônicas e até mesmo para outros países.

Historicamente essas religiões vêm sofrendo uma série de dificuldades, inicialmente devido aos preconceitos generalizados existentes contra as categorias sociais às quais pertencia

a maioria de seus seguidores originais, que eram pobres e negros ou mestiços. Assim, como no caso de outras religiões de matriz afro-indígena os preconceitos se manifestavam na forma de acusações de feitiçaria e charlatanismo, posteriormente tornando-se mais importante uma preocupação centrada no uso de "drogas" por essas religiões[4] (MacRae, 1998a, 1998b; Goulart 2004, 2008). O próprio termo "religiões ayahuasqueiras" já denuncia o viés médico-farmacológico pelo qual o tema é encarado.

Devido a questionamentos levantados sobre a sua natureza psicoativa, em 1985 a ayahuasca chegou a ser colocada na lista de substâncias de uso proscrito – Portaria n°02/85 da Divisão de Medicamentos (DIMED)–, permanecendo lá por seis meses. Após uma série de trâmites legais e políticos, desenvolvidos principalmente por integrantes da União do Vegetal, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) foi instado a se pronunciar sobre o assunto, o que o levou a constituir um Grupo de Trabalho com a finalidade de estudar a questão do uso religioso da ayahuasca (Brasil, 1985). Esse Grupo de Trabalho, após emitir um parecer inicial recomendando a suspensão provisória da proibição, passou dois anos realizando várias pesquisas e visitas às comunidades usuárias em diversos Estados da Federação, principalmente ao Acre, Amazonas e Rio de Janeiro. Finalmente apresentou, em setembro 1987, um extenso relatório que concluía definitivamente que as espécies vegetais que integram a elaboração da bebida ayahuasca ficassem excluídas das listas de substâncias proscritas pela DIMED. O documento foi aprovado pelo plenário do CONFEN nessa ocasião e a suspensão provisória da interdição do uso da substância, levada a termo pela Resolução nº 06, do CONFEN, de 04 de fevereiro de 1986, tornou-se definitiva, com a exclusão da ayahuasca e das espécies vegetais que a compõem das listas da DIMED.

O relatório de 1987 reconhecia que as religiões ayahuasqueiras contribuíam para o reforço de valores considerados emblemáticos de sociedades ocidentais influenciadas pelo cristianismo, além de promover sentimentos de coesão social tais como a disciplina, a generosidade, o amor familial, o sentimento comunitarista e o respeito à natureza. Hoje, antropólogos também consideram esses cultos como "ritos de ordem" (Couto, 2004, p. 385) e o uso religioso da ayahuasca um bom exemplo de redução de danos[5] relacionados ao uso de psicoativos, por prover um quadro de regras e valores, rituais religiosos e sociais para o uso, estrutura de vida para os seguidores e controle da disponibilidade da substância (Couto, 1989; MacRae, 2004b; Labate, 2005).

Além da perseguição social, outras dificuldades enfrentadas pelos ayahuasqueiros advêm da desunião e rivalidade encontradas entre as diferentes religiões e, como é comum em denominações religiosas em geral, entre eles são freqüentes as disputas por poder e cada um tende a crer que a sua doutrina e forma de culto é a única correta e dotada de legitimidade. Da mesma forma como os diferentes cultos afro-brasileiros procuraram se desqualificar mutuamente, entre os adeptos das diversas doutrinas ayahuasqueiras são comuns as alegações

de que os outros estariam se desviando da pureza das tradições instauradas pelos grandes mestres fundadores e aderindo a "invencionices" espúrias. Quanto a isso é revelador que sejam adeptos dos cultos ayahuasqueiros os autores das principais queixas e acusações levadas ao conhecimento das autoridades governamentais contra alegados maus usos da bebida. Demonstrando uma paradoxal adesão aos paradigmas "antidroga" e "antitráfico", estes ayahuasqueiros são os autores de freqüentes acusações contra os esquemas de produção e distribuição da bebida organizados pelos diferentes grupos religiosos, assim como ataques feitos à incorporação de outros enteógenos[6] aos rituais e à ocorrência de transes de possessão, considerados por alguns como estranhos às suas doutrinas onde só haveria lugar para o "vôo xamânico" (MacRae, 2004a, p. 493; Goulart, 2004; Labate, 2004a).

Assim o assunto não se encerrou e, em 1991, devido a uma mera denúncia anônima, a questão teve que ser reexaminada, por iniciativa do então Conselheiro do CONFEN, Paulo Gustavo de Magalhães Pinto, Chefe da Divisão de Repressão a Entorpecentes do Departamento de Polícia Federal. Mais uma vez o CONFEN promoveu estudos acerca do contexto de produção e do consumo da bebida, desenvolvidos pelo Doutor Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, o qual, em parecer conclusivo de 02 de junho de 1992, aprovado por unanimidade na 5ª Reunião Ordinária do CONFEN realizada na mesma data, considerou que não havia razões para alterar a conclusão proposta em 1987 (Conselho..., 2006; MacRae, 1994, p. 31; Sá, 1996, p. 145).

Devido aos movimentos expansionistas ao exterior desenvolvidas principalmente pela UDV e pelo CEFLURIS, a partir da década de 1980, a questão da ayahuasca vem adquirindo dimensões internacionais com implicações para a política externa brasileira, especialmente no tocante à exportação do produto. Seguidores das religiões ayahuasqueiras nos EUA, França, Espanha, Holanda, tiveram de enfrentar uma série de processos jurídicos e, na Espanha assim como na Holanda obteve-se, em 2000 e 2001 respectivamente, o reconhecimento oficial da legitimidade dos rituais dessas religiões. Em outros países persistem posições ainda ambíguas e os cultos são realizados em variados graus de clandestinidade.

Atualmente, perante a crescente institucionalização e integração social das religiões ayahuasqueiras, aqueles que ainda vêem suas práticas com preconceito buscam outras maneiras de coibir suas atividades e expansão, de maneira mais ou menos explícita. Assim, por exemplo, passa-se a dificultar a produção e distribuição da bebida, exercendo-se uma fiscalização do manejo das espécies *Bannisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* por parte dos centros ayahuasqueiros de maneira rígida e bastante diferente daquela aplicada a donos de terras na Amazônia, que cotidianamente desmatam extensas áreas onde essas plantas crescem naturalmente. Igualmente, dificulta-se o transporte do chá para localidades fora da Amazônia mediante a exigência do cumprimento de complexos trâmites burocráticos. Embora essas demandas não possam ser totalmente identificadas a uma ação de repressão ou perseguição, pois invocam preocupações legítimas em respeito à necessidade do controle ambiental, o rigor

com que às vezes são implementadas não deixa de oferecer um óbvio contraste com a tolerância demonstrada em relação ao contrabando de madeira, tão freqüente na região amazônica, e às múltiplas outras agressões ao meio ambiente e à biodiversidade promovidas por empresas de grande porte instaladas na Amazônia.

Quanto à distribuição internacional da bebida, mesmo tendo legitimando a sua produção e uso religioso internamente, as autoridades têm relutado em liberar internacionalmente documentação explicitando essa condição, dificultando assim a sua importação por parte de grupos religiosos ayahuasqueiros que desejam realizar seus cultos em outros países. Ecoando os médicos da primeira metade do século XX, que associavam o transe de possessão à insanidade, alardeiam-se também supostos riscos à saúde de usuários da bebida que sejam jovens, gestantes, portadores de doenças mentais ou usuários de certos medicamentos. Mesmo na ausência de comprovação científica para muitos desses perigos, os valores sanitaristas são absolutizados e a autoridade médica passa a ter prioridade sobre a religiosa.

Novas disposições governamentais sobre o uso religioso da ayahuasca

O crescimento e a internacionalização de alguns dos grupos religiosos ayahuasqueiros continuou a fomentar a elaboração de novas denúncias de uso inadequado da bebida, a maior parte divulgada na imprensa e outras tantas dirigidas aos órgãos do Poder Público, notadamente Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), Polícia Federal e Ministério Público. Isso levou a outra Resolução do CONAD – Resolução nº 26, de 31 de dezembro de 2002 – determinando a criação de novo Grupo de Trabalho. De acordo com essa resolução, o Grupo de Trabalho deveria ser composto por diversas instituições,[7] com base no princípio da responsabilidade compartilhada, agora com o objetivo de fixar normas e procedimentos que preservassem a manifestação cultural religiosa, observando os objetivos e normas estabelecidas pela Política Nacional Antidrogas e pelos diplomas legais pertinentes. Curiosamente, essa Resolução só foi emitida no último dia da administração do então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso e o Grupo de Trabalho não chegou a ser efetivamente constituído pelo seu sucessor (ver também Labate, 2005).

Contudo, em 24 de março de 2004, o CONAD solicitou à sua Câmara de Assessoramento Técnico Científico(CATC) a elaboração de novo estudo e parecer técnico-científico a respeito de diversos aspectos do uso da Ayahuasca. A CATC realizou diversas discussões sobre o tema, contando com a participação de alguns antropólogos estudiosos da questão, incluindo o autor deste artigo[8] e, como assessoras *ad hoc*, Sandra Lucia Goulart e Beatriz Caiuby Labate. Finalmente foi produzido um novo parecer reafirmando mais uma vez a importância de se respeitar o direito ao culto dos adeptos das religiões ayahuasqueiras. Como resultado, em novembro de 2004, foi promulgada, pelo Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional

e Presidente do Conselho Nacional Antidrogas, a Resolução n° 4 do CONAD (posteriormente corrigida e reeditada como Resolução nº 5 CONAD de 4 de novembro de 2004), ressaltando a importância de se garantir o livre exercício do culto. Foi também lembrado que o International Narcotics Control Board das Nações Unidas[9] havia declarado que "nenhuma planta (material natural) contendo DMT está no momento controlada pela convenção de 1971 sobre substâncias psicotrópicas. Conseqüentemente, preparados (por ex. cocções) feitas dessas plantas, incluindo a ayahuasca, não estão sob controle internacional e, portanto, não estão sujeitos a nenhum dos artigos da Convenção de 1971".[10]

A resolução também levou em conta a participação de crianças e mulheres grávidas no uso religioso da ayahuasca. Considerou que o uso por crianças deveria permanecer como objeto de recomendação aos pais, no adequado exercício do poder familiar (art. 1.634 do Código Civil). Quanto às grávidas, lembrou-se, serão sempre elas as responsáveis pela medida de tal participação, devendo atender, permanentemente, à preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro. Apontou também que qualquer prática religiosa adotada pela família abrange os deveres e direitos dos pais "de orientar a criança com relação ao exercício de seus direitos de maneira acorde com a evolução de sua capacidade", aí incluída a liberdade de professar a própria religião e as próprias crenças, observadas as limitações legais ditadas pelos interesses públicos gerais.[11]

Foi também instituído um Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT Ayahuasca) para fazer um levantamento e acompanhamento do uso religioso da bebida, bem como para a pesquisa de sua utilização terapêutica em caráter experimental. Determinou-se que esse grupo de trabalho seria constituído por doze membros, seis provenientes das áreas de antropologia, farmacologia/bioquímica, serviço social, psicologia, psiquiatria e direito, a serem indicados pelo CONAD, e seis a serem indicados pelos grupos religiosos usuários da ayahuasca, como seus representantes.

Na resolução atribuiu-se ao grupo de trabalho, como primeira tarefa, promover o cadastro nacional de todas as instituições que, em suas práticas religiosas, adotam o uso da ayahuasca, devendo essas instituições manter registro permanente de menores integrantes da comunidade religiosa, com a indicação de seus respectivos responsáveis legais, entre outros dados a serem posteriormente indicados pelo GMT.

Ficou também instituído que esse GMT deveria estruturar seu plano de ação e o submeter ao CONAD, em até 180 dias, com vistas à implementação das metas referidas na resolução, tendo como objetivo final, a elaboração de documento que traduzisse a "deontologia"[12] do uso da ayahuasca, como forma de prevenir o seu uso inadequado.

Os membros peritos e cientistas do GMT Ayahuasca foram selecionados entre pesquisadores que já tinham prestado assessoria ao CONAD ou ao CONFEN em outras ocasiões, alguns até na elaboração dos relatórios anteriores do CONFEN sobre a ayahuasca.[13] A escolha

dos representantes dos grupos religiosos ocorreu após muitas disputas durante um seminário organizado em março de 2006 pelo CONAD em Rio Branco, Acre, com essa finalidade.[14] Durante esse evento ficou evidenciada mais uma vez a profunda rivalidade e animosidade entre diversos grupos ayahuasqueiros, lembrando a situação existente no período em que o status legal dos cultos afro-brasileiros ainda era incerto e os grupos religiosos disputavam entre si na busca pela confirmação da "pureza africana" que legitimaria as suas respectivas tradições. Assim, os membros dos grupos daimistas conhecidos pelo nome de "Alto Santo", que mantêm suas práticas e concepções mais próximas dos ensinamentos originais do seu mestre fundador Raimundo Irineu Serra, e os seguidores dos grupos conhecidos pela designação Barquinha fizeram uma série de acusações contra os organizadores da reunião, afirmando que eles haviam favorecido o grupo daimista Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), ao reservar uma vaga no GMT especificamente para um representante dessa controversa mas grande "linha" daimista.[15]

Da esquerda para a direita: O Secretário Nacional Antidrogas, Paulo Roberto Yog de Miranda Uchôa, o Governador do Estado do Acre, Jorge Viana, o pesquisador do Neip e representante do MinC no CONAD Edward MacRae e o jurista Domingos Bernardo Guialluisi de Sá, no Seminário Ayahuasca, Rio Branco (AC), 8 e 9 de março de 2006.

Foto: Beatriz Caiuby Labate.

Formado por seguidores de um líder, conhecido como Padrinho Sebastião, que se separou do Alto Santo após o falecimento do Mestre Irineu, esse é o maior grupo daimista e, ao contrário dos outros, que se restringem ao território acreano, tem adotado uma política expansionista, sendo responsável pela disseminação de sua religião além da Amazônia e para o exterior (MacRae, 1992). Ao longo do tempo, o crescimento e a fama conseguida por esse grupo têm suscitado uma série de acusações de desvio doutrinário e de comercialização do seu sacramento, análogas às de "impureza" e "exploração" sofridas por diversos grupos religiosos na primeira metade do século XX. Em 2006, as grandes acusações levantadas, principalmente contra os seguidores do Padrinho Sebastião, como o CEFLURIS, se concentravam principalmente em alegações de "comercialização do sacramento" e de seu uso associado a drogas ou plantas psicotrópicas, como a *Cannabis sativa.* As igrejas da Barquinha terminaram se recusando a participar do GMT e, ironicamente, seu lugar foi tomado por um membro do Alto Santo, "linha" que, embora minoritária, acabou por ter dois representantes. Além das tradições religiosas mais estabelecidas, grupos independentes, conhecidos como neo-ayahuasqueiros, também se fizeram representar, contribuindo para o alargamento do escopo das discussões e ajudando a mantê-las a par dos desenvolvimentos mais recentes no campo do uso ritual de enteógenos no Brasil, especialmente em relação ao seu grande e diversificado crescimento (Labate, 2004a).

Os representantes da União do Vegetal, a maior e mais organizada das religiões ayahuasqueiras, adotaram durante esses eventos uma postura discreta e fraternal em relação às outras doutrinas, contribuindo de maneira importante para a harmonia e sucesso das discussões.

A tônica dos debates, realizados no âmbito do CONAD e especialmente em sua Câmara de Assessoramento Técnico-Científico (CATC), evidenciaram uma boa vontade generalizada entre grande parte dos seus membros para com o uso ritual da ayahuasca e um genuíno comprometimento com a normalização e consolidação do direito ao culto dos seguidores das religiões ayahuasqueiras. Evidência disso é o fato de ter partido do CATC a, até então, inusitada sugestão de incluir no GMT representantes dos grupos religiosos em igual número ao dos peritos e cientistas. Igualmente, perante os temores de que o cadastramento das instituições ayahuasqueiras repetisse os efeitos repressores da antiga exigência de registro e fiscalização para os cultos afro-brasileiros, a CATC procurou enfatizar que essa listagem deveria ser feita em caráter voluntário, restringindo-se a um rol dos diferentes grupos ayahuasqueiros e que a informação oferecida fosse somente aquela que os diversos grupos desejassem divulgar. Argumentava-se que o objetivo do novo cadastro deveria ser principalmente o de proporcionar novas e mais efetivas formas de comunicação entre as organizações religiosas e as instituições governamentais, com o intuito de fortalecer a sua institucionalização e legitimidade social.

Apesar das rivalidades históricas entre as diferentes organizações que representavam, os membros religiosos do GMT também evitaram a troca de acusações, e estas quando surgiram não encontraram respaldo por parte dos cientistas peritos e não foram levadas adiante nas discussões. Parece que o contexto oficial das reuniões, realizadas no Anexo II do Palácio do Planalto e sob a égide do Ministro Chefe do Gabinete de Segurança Institucional, General Jorge Armando Felix, e do Secretario Nacional Antidrogas, General Paulo Roberto Yog de Miranda Uchoa, convenceu os participantes da importância da ocasião e da insensatez que seria solapar os propósitos das autoridades que claramente pareciam desejar garantir a integração institucional dessas religiões, atribuindo-lhes uma normatização elaborada em conjunto e dotada, portanto, de maior legitimidade.

Além das questões vinculadas ao cadastramento das entidades ayahuasqueiras, do uso da substância por menores e por mulheres grávidas e da pesquisa sobre as propriedades terapêuticas da ayahuasca, outros temas preocupavam os representantes dos grupos ayahuasqueiros. Esses eram relacionados à produção e ao transporte da bebida, sua venda (inclusive pela Internet) a indivíduos pouco comprometidos com os rituais tradicionais, às distinções entre um "turismo ayahuasqueiro" promovido com fins lucrativos por entidades muitas vezes estrangeiras que alardeavam as propriedades psicoativas, espirituais e curativas da ayahuasca, e expedições, com caráter de peregrinação religiosa, de membros de grupos ayahuasqueiros urbanos (principalmente do CEFLURIS) a comunidades ayahuasqueiras de sua "linha", situadas na floresta amazônica. Também havia a preocupação de garantir a adesão aos princípios básicos acordados entre os diversos grupos ayahuasqueiros, especialmente no tocante à alegada utilização da Cannabis em cerimônias do CEFLURIS (MacRae, 2000, p. 459-488).[16] Outro tema considerado importante, especialmente pelo CEFLURIS, era a regulamentação do envio da ayahuasca ao exterior.

As discussões envolvendo o uso de substâncias psicoativas têm se dado num contexto de pânico moral[17] comparável ao suscitado pelos temores despertados na elite brasileira pela população negra após a Abolição. Isso sem dúvida inibiu alguns dos integrantes do GMT Ayahuasca e do CONAD que desejavam liberar em maior grau as atividades das religiões envolvidas. Outros, geralmente representantes das agremiações que se consideram mais ortodoxas no seguimento dos ensinamentos de seus mestres fundadores, utilizavam as ameaças decorrentes desse pânico moral para promover medidas visando um controle mais estrito sobre os rituais, a distribuição da bebida e o recrutamento de novos adeptos.

O Relatório Final do GMT Ayahuasca

Em 23 de novembro 2006 o GMT Ayahuasca apresentou seu relatório final ao General Jorge Armando Felix, Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional e Presidente do CONAD, para ser posteriormente submetido à aprovação daquele Conselho.

Após explicitar os objetivos do GMT Ayahuasca, fazer um histórico da regulamentação do uso da bebida e relatar o andamento das suas reuniões, o documento passa a enfocar diversos temas específicos, procurando destacar e consolidar as práticas que para as próprias entidades representariam o uso religioso adequado e responsável. Os temas discutidos foram sugeridos em grande parte por uma Carta de Princípios, resultado do Primeiro Seminário das Entidades da Ayahuasca, realizado em Rio Branco em 24 de novembro de 1991 e eram os seguintes: o uso religioso da ayahuasca, a comercialização, a sustentabilidade da produção, o turismo ayahuasqueiro, a difusão de informações, o uso terapêutico, a organização das entidades, os procedimentos de recepção de novos adeptos e o uso da bebida por parte de menores e mulheres grávidas.

Em relação ao Cadastro Nacional de Entidades Usuárias de Ayahuasca, ficou explicitado que ele não deveria servir de mecanismo de controle estatal sobre o direito constitucional à liberdade de crença (art. 5º, VI, Constituição Federal), tampouco deveria invadir o direito individual à intimidade, vida privada e imagem dos usuários (art. 5º, X, Constituição Federal). Nesse sentido, havia-se chegado ao consenso de que responder ou não ao cadastro seria uma faculdade das entidades. Fixados esses parâmetros, um formulário havia sido colocado à disposição dos interessados, acompanhado de carta explicativa e cópia da Resolução nº. 05/04, do CONAD. Até o momento de conclusão do relatório haviam sido cadastrados quase uma centena de entidades, dando uma dimensão parcial das diversas práticas adotadas pelas entidades ayahuasqueiras. O registro deve continuar disponível às entidades interessadas.

Em sua conclusão o relatório elenca dez princípios deontológicos através dos quais busca definir o que se entende por ayahuasca, as finalidades e os locais considerados pertinentes ao seu uso religioso; deixando claramente vedado o seu o consumo associado a substâncias ilícitas. Além disso, clarifica questões relacionadas ao cultivo das espécies constitutivas da bebida, sua produção e sua distribuição, descartando a comercialização da ayahuasca e a promoção de eventos relacionados ao seu uso visando lucro. Rejeita o curandeirismo e recomenda que não seja dada ayahuasca a pessoas com transtornos mentais ou que estejam sob o efeito de bebidas alcoólicas ou outras substâncias psicoativas. Regulamenta a constituição das entidades ayahuasqueiras e apela para que estas mantenham entre si uma convivência ética e respeitosa.

Além dos princípios, o relatório apresenta uma série de propostas. Nestas preconiza que sejam realizadas pesquisas multidisciplinares sobre a ayahuasca e que sejam elaborados entendimentos entre os vários órgãos competentes para regulamentar a produção e o transporte da bebida em nível nacional. Também propõe que o CONAD dê apoio institucional à criação de instituição representativa das entidades religiosas para controlar o cumprimento dos princípios deontológicos acordados.[18]

Embora a questão do envio da bebida ao exterior não tenha sido tratada no bojo do relatório, por não ser considerado da alçada do CONAD, o tema foi discutido durante as reuniões

do GMT Ayahuasca e levantado oralmente pelo representante do CEFLURIS no momento da entrega do documento ao General Felix. No dia seguinte foi divulgado que a questão fora remetida à Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) a quem competira dar seguimento aos trâmites legais. Acenava-se com perspectivas favoráveis à sua resolução.

O Relatório Final foi aprovado integralmente na reunião do CONAD realizada no dia 06 de novembro de 2006. Na ocasião, um dos representantes dos grupos religiosos fez uma apresentação aos conselheiros, seguindo-se a votação. Nesta só surgiu um voto discordante, quando um conselheiro levantou ressalvas que não diziam respeito ao conteúdo do relatório, mas a uma questão de trâmite burocrático. Um dos aspectos da discussão foi o possível desdobramento da aprovação em relação às medidas para tornar efetivos os princípios deontológicos tratados.

Membros do Grupo Multidisciplinar de Trabalho sobre a Ayahuasca (GMT), do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD). Da esquerda para a direita: Luis Antônio Orlando Pereira (Representante de Outras Linhas); Jair Araújo Facundes (Representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra); Dartiu Xavier da Silveira Filho (médico psiquiatra); Wilson Roberto Gonzaga da Costa (Representante de Outras Linhas); Paulo Roberto Yog de Miranda Uchoa (Secretário Nacional Antidrogas); Paulina do Carmo Arruda Vieira Duarte (Representante da Secretaria Nacional Antidrogas e Diretora de Políticas de Prevenção e Tratamento da SENAD); Edson Lodi Campos Soares (Representante da linha do Mestre José Gabriel da Costa); Alex Polari de Alverga (Representante da linha do Padrinho Sebastião Mota de Melo); Roberta Salazar Uchoa (assistente social); Cosmo Lima de Souza (representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra); Edward John Baptista das Neves MacRae (antropólogo); Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá (jurista e representante da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do CONAD); Isaac Germano Karniol (médico e farmacólogo). Reunião em Brasília (D.F.), 23 de novembro de 2006.

Foto: SENAD

Conclusão

Como tem sido ressaltado aqui, as tentativas de regulamentação do uso religioso da ayahuasca apresentam numerosos pontos em comum com o processo de legitimação dos cultos afro-brasileiros. Entre eles figura também a importância do papel desempenhado por intelectuais estudiosos ou simpatizantes do tema, especialmente médicos e antropólogos (ou médicos que também foram proto-antropólogos, como Nina Rodrigues), lembrando-se que em muitos casos eram também associados em diferentes graus à prática das religiões em questão. Da mesma forma como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Jorge Amado e outros foram de grande importância em legitimar os cultos afro-brasileiros, constituindo um campo de estudos em seu torno e organizando eventos científico-políticos como os Congressos Afro-Brasileiros realizados na década de 1930, também médicos e cientistas sociais com Elisaldo Carlini, Dartiu Xavier da Silveira, Glacus de Souza Brito, Wilson Gonzaga da Costa, Vera Fróes Fernandes, Clodomir Monteiro da Silva, Anthony Henman, Luis Eduardo Luna, Esther Jean Langdon, Fernando de la Roque Couto, Luis Eduardo Soares, Alberto Groisman, Walter Dias Jr., Geovana Cunha, Cristina Pelaéz, Afrânio Andrade, Sérgio Brissac, Lucia Gentil, Arneide Cemin, Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Wladimyr Senna Araújo e tantos outros, sem esquecer o jurista Domingos Bernardo Gialuisi da Silva Sá e o poeta Alex Polari de Alverga, têm contribuído para ampliar e difundir os conhecimentos sobre o tema. Alguns destes participaram de forma decisiva do próprio GMT Ayahuasca, outros organizaram eventos científicos ou produziram reflexões importantes.[19]

Na conclusão do Relatório Final do GMT Ayahuasca foi apresentada uma série de propostas visando à criação de uma instituição representativa das entidades religiosas para o exercício do controle social no cumprimento dos princípios deontológicos acordados. Essa é uma questão bastante polêmica por introduzir a possibilidade dos grupos ayahuasqueiros, cuja rivalidade é amplamente conhecida, tentarem ingerir no funcionamento interno um dos outros.

Voltando ao exemplo dos cultos afro-brasileiros, vemos que uma das formas adotadas, ainda na década de 1930, para fazer frente à repressão policial foi a de criar instituições como a União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia, que ficariam encarregadas de "dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições". Para dirigir essa União foi votada a criação de um conselho formado por um representante de cada candomblé que "ficaria responsável, perante as autoridades policiais e judiciárias pelo funcionamento normal das seitas africanas, evitando abusos e desvirtuamentos de suas finalidades religiosas" (Ramos *apud* Braga, 1995, p. 168). Assim, uma de suas principais preocupações seria a de eliminar as práticas não ortodoxas, tarefa bastante difícil numa época em que na Bahia era grande o número de candomblés que se afastavam do modelo africano original.

Desde então, afirma o antropólogo Julio Braga, a complexidade organizacional e de crenças dos diferentes candomblés tem sido um grande entrave para o êxito de Federações desse tipo em obter êxito na implantação de políticas "fiscalizadoras" e "disciplinadoras" de

um padrão ideal de religião afro-brasileira. Seria difícil estabelecer tal padrão sem criar mais animosidade entre os terreiros que se consideram, cada um por si, o mais perfeito, o mais tradicional, o mais puro, o mais bem organizado do que qualquer outro. Essas, continua Braga, devem ter sido, dentre outras, as razões do insucesso dessa e de outras instituições com finalidades similares.

A Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro (FEBACAB), criada em 1946 e reconhecida como órgão de utilidade pública em 1960, também teve problemas em sua relação com a Delegacia de Jogos e Costumes que exercia vigilância e controle das ações dos candomblés, através das listagens dos terreiros que estivessem em função religiosa e eram obrigados a pedir licença para tanto. Além disso, havia o difícil problema de estabelecer um código ético capaz de orientar as ações da FEBACAB em termos da tradição religiosa e da disciplina das casas de culto, tão diversificadas em suas estruturas, interesses e nas suas origens. A dificuldade maior sendo contemporizar o sentido de independência que todas guardavam com indisfarçável zelo da autoridade e do poder de mando (Braga, 1995, p. 177).

O antropólogo Jocélio dos Santos completa dizendo que a legitimidade reivindicada pela FEBACAB encontrava ressonância em espaços do poder institucionalizado, assim como na imprensa. Palavras como legalidade e penalidade foram incorporadas ao seu discurso e realçadas pela imprensa. Exigia-se a filiação ou cadastramento das casas sob penalidade de deixarem de funcionar ou serem entregues à fiscalização da polícia, caracterizados como casas de diversões noturnas. Mas, devido à atomização do campo religioso afro-baiano, a legitimidade da FEBACAB foi bastante questionada e muitos líderes religiosos, especialmente os mais legitimados através de intelectuais e escritores, não reconheciam o papel que a Federação se atribuía. Enquanto nas ações e práticas da FEBACAB se via a construção de um discurso voltado para a centralização de um poder capaz de pôr uma ordem legítima num universo extremamente fragmentado, na reação das lideranças notava-se um discurso que reiterava uma completa autonomia, já que a existência de cada casa de culto significava *a priori* uma completa paridade com qualquer outro (Santos, 2005, p. 159-160).

Parece ser previsível que qualquer tentativa de formar um conselho para exercer papel disciplinador entre os grupos ayahuasqueiros deverá encontrar dificuldades similares. O próprio processo de fragmentação e estigmatização do campo ayahuasqueiro, discutido por Goulart (2004, 2008) aponta para as inúmeras divergências que separam as diferentes religiões e o fracasso da tentativa de implementação das disposições da Carta de Princípios de 1991 não encoraja muito otimismo quanto ao acatamento integral das resoluções dessa nova instituição representativa (ou conselho) das entidades religiosas ayahuasqueiras. O próprio CONAD se limitaria a dar apoio institucional à sua criação, possivelmente através da realização de um segundo seminário que novamente reunisse os diversos grupos ayahuasqueiros. Isso não satisfaz plenamente alguns dos grupos, que gostariam de ver a atribuição a essa instituição de

poderes respaldados em lei para determinar a suspensão ou até a proibição do uso da ayahuasca pelos grupos ou indivíduos que deixassem de acatar suas decisões.

Mas, encarando-se a questão de um ponto de vista mais positivo, poderia-se argumentar que a principal contribuição tanto do CONAD quanto do possível conselho representativo seja simbólica ao estabelecer objetivos e normas comuns que norteiem as relações entre os grupos e as instituições estatais. Afinal, não se deve ignorar o grande poder simbólico deste órgão deliberativo da Secretaria Nacional Antidrogas em influenciar atitudes tanto institucionais quanto privadas em relação a essas religiões e seus seguidores. A tarefa de implementar os novos princípios acordados ficaria a cargo dos vários tipos de controle social de natureza informal que garantem, normalmente de forma eficiente, a vida em sociedade, sem prejuízo do funcionamento das prescrições legais regendo o comportamento dos cidadãos em geral.

Em nossa sociedade a medicina continua a deter enorme prestígio na discussão sobre religiões "minoritárias", defendendo zelosamente a prioridade de suas posições, apresentadas como racionalistas, sobre concepções religiosas que queiram confrontá-las. Mas a sociedade tem mudado e o exemplo das tentativas de controle das religiões afro-brasileiras, assim como outros desenvolvimentos sociais, levaram o CONAD a considerar ser importante consultar os diversos segmentos sociais envolvidos ao elaborar políticas públicas em relação às religiões ayahuasqueiras. Cabe também ressaltar a importância de se ter incluído, entre os grupos representados no GMT Ayahuasca, os ditos "independentes" ou neo-ayahuasqueiros (Labate 2004a), como que a sinalizar que o uso da ayahuasca, embora restrito a um contexto religioso, não deve ser encarado como monopólio de determinadas religiões já estabelecidas, comportando a possibilidade de inovações tanto rituais quanto doutrinárias.

Como já se viu, devido à diversidade do campo, a tarefa de impor algum tipo de normatização ao uso religioso da ayahuasca é difícil, mas a forma que se está encontrando parece, de toda maneira, ser um bom e raro exemplo de política pública abrangendo substâncias psicoativas, que leva em consideração fatores de ordem sócio-cultural em geral, evitando o costumeiro reducionismo farmacológico. No campo internacional, esta postura brasileira se apresenta como um exemplo de pioneirismo com muito a ensinar sobre o tema mais geral de controle do uso de drogas.

Pós-escrito

Nos dias 14 e 15 de fevereiro de 2008, após a conclusão do presente artigo foi realizada mais uma reunião do GMT Ayahuasca – com a finalidade de implementar as ações relacionadas à normatização do uso religioso da ayahuasca aprovadas pelo CONAD em 6 de dezembro de 2006.

Além de discussões sobre um edital a ser elaborado pela SENAD para a promoção de pesquisas pluridisciplinares relacionadas ao uso terapêutico da ayahuasca, foram abordados novamente temas relacionados à questão ambiental e ao transporte da bebida e seus componentes, assim como à efetividade dos princípios deontológicos previamente acordados.

A discussão da questão ambiental trouxe a baila a pouca divulgação dada até aquele momento às proposições aprovadas pelo CONAD. Isso implicava no prosseguimento de diversas medidas por parte de agentes policiais e de órgãos ambientais que continuavam a dificultar o livre transporte da ayahuasca entre as diferentes unidades religiosas que a tem como bebida sagrada. Para resolver a situação a SENAD se prontificou a ampliar a divulgação a respeito da legitimidade jurídica do transporte ou circulação da ayahuasca ou espécies vegetais que a integram. Para tanto a SENAD se propôs a fazer a gestão e o acompanhamento institucional quanto às recomendações sobre a questão ambiental e de transporte da ayahuasca contidas no Relatório Final elaborado pelo GMT, junto aos órgãos competentes (CONAMA/IBAMA/ Dep. de Polícia Federal; Polícia Rodoviária Federal, dentre outros).

Como se depara da leitura de parágrafos acima, uma grande preocupação dos membros do GMT havia sido com a possibilidade de se fixar mecanismos de controle quanto ao uso descontextualizado e não ritualístico da ayahuasca. Embora tal sugestão não chegasse a figurar no texto finalmente aprovado pelo GMT, discutiu-se longamente a respeito da criação de um conselho de igrejas daimistas que exerceriam um papel fiscalizador e sancionador. Alguns membros do grupo eram refratários à idéia, apontando para as dificuldades previamente encontradas por organização de culto afro-brasileiro por exemplo. Embora disposta a dar o apoio institucional, a própria representante da SENAD manifestou-se sobre a impossibilidade de tal conselho ser formado pelo governo e contar com seus poderes de sanção.

Por ocasião da nova reunião mesmo os antigos proponentes de um conselho fiscalizador pareciam haver mudado de opinião. Dessa forma, no tocante à efetividade dos princípios deontológicos a regerem o uso religioso da bebida, resolveu-se que a SENAD faria gestão e acompanhamento institucional quanto às recomendações gerais contidas no Relatório Final, junto aos órgãos federais competentes. Na hipótese da criação de uma entidade representativa ayahuasqueira, o CONAD daria apoio institucional, a partir de discussão e aprovação prévias entre os representantes do GMT. Tal apoio se daria principalmente através da facilitação da comunicação entre os diversos grupos ayahuasqueiros cadastrados junto à SENAD.

Assim, parece que mais uma vez os responsáveis pelas políticas públicas direcionadas à normatização do uso religioso da ayahuasca, ao se embasarem em discussões envolvendo usuários e estudiosos do tema e atuando num quadro institucional marcado por relações democráticas e sensíveis às complexidades da questão, dão um passo considerável em relação à resolução efetiva de problemas relacionados ao uso de substâncias psicoativas.

Notas

[1] Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) é o nome adotado pelo principal dos grupos daimistas seguidores de Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião.

[2] Outro nome para a ayahuasca, comum entre seringueiros e caboclos amazônicos.

[3] Termo cunhado pela antropóloga Beatriz Caiuby Labate para novos grupos usuários de ayahuasca, geralmente provenientes das camadas médias urbanas, que não se filiam a nenhuma das três grandes tradições (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal) fazendo uma intersecção entre estas e as rede que compõe o universo da Nova Era e as suas matrizes (Labate, 2004a, p. 88).

[4] A esse respeito ver também a tese de Goulart (2004), especialmente o capítulo IV, que trabalha com a hipótese de que ao longo da história dos cultos ayahuasqueiros há uma transformação das categorias acusatórias lançadas contra esses grupos: de "charlatanismo" e "macumba" à acusação de uso droga. Ver também o artigo da autora nesta coletânea, onde este argumento é igualmente desenvolvido.

[5] A estratégia de saúde pública conhecida como "redução de danos" vem sendo implementada em inúmeros países a partir da década de 1980, e no Brasil a partir de 1989, para enfrentar as conseqüências negativas do uso de substâncias psicoativas. Embora alguns datem seu início à década de 1920, quando o Relatório Rolleston confirmou a correção da política britânica de prescrever opiáceos para os dependentes dessas substância, seu maior desenvolvimento se deu a partir do momento em que se entendeu que para controlar a epidemia mundial de AIDS era primordialmente necessário evitar a disseminação do HIV entre usuários de drogas injetáveis. Sua premissa básica é a de que, uma vez constatada a ineficácia das políticas proibicionistas em impedir o uso de drogas, o melhor seria ensinar os usuários a fazer um uso menos danoso à sua saúde e à da população em geral.

[6] Termo criado para nomear certas substâncias psicoativas usadas em rituais religiosos. Sua origem, similar à palavra "entusiasmo" vem do grego e o termo significa "gerador do divino interior". A denominação mais comum "alucinógenos" é considerada por demais pejorativa por implicar que os efeitos produzidos por seu consumo seriam meras "alucinações" ou experiências falsas.

[7] Ministérios da Justiça, Relações Exteriores, Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Departamento de Polícia Federal, Agência de Vigilância Sanitária (ANVISA), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Associação Médica Brasileira (AMB), Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP) e confissões religiosas usuárias do chá Ayahuasca.

[8] Nesse período o autor era representante do Ministério da Cultura perante o CONAD e também membro da CATC e do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) Ayahuasca.

[9] A International Narcotics Control Board- INCB é a organização a quem, segundo a Convenção de Viena, cabe normatizar ou fiscalizar a proibição de certas drogas.

[10] (INCB-ONU, 17/01/2001 – Ref: INCB-PSY 10/01 – File: 141/1 NET).

[11] Convenção Sobre os Direitos da Criança, ratificada pelo Brasil, promulgada pelo Decreto nº 99.710, de 21/11/1990, art. 14).

[12] O termo, de uso mais freqüente em Direito e em Medicina, é definido pelo dicionário Aurélio como: "1.O estudo dos princípios, fundamentos e sistemas de moral. 2. Tratado de deveres."

[13] Os peritos e cientistas nomeados pelo CONAD como membros do GMT Ayahuasca foram: Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá (jurista e representante do CATC), Edward MacRae (antropólogo), Ester Kosovski (jurista), Roberta Salazar Uchoa (assistente social), Isaac Germano Karniol (médico e farmacólogo) Dartiu Xavier da Silveira (médico psiquiatra). Os membros representantes das entidades foram, segundo os critérios estabelecidos pelo próprio CONAD: Alex Polari de Alverga (representante da linha do Padrinho Sebastião), Jair Araújo Facundes (representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra), Edson Lodi Campos Soares (representante da linha do Mestre José Gabriel da Costa), Cosmo Lima de Souza (representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra, ocupando o lugar recusado pelos membros da linha da linha do Mestre Daniel Pereira de Matos - Barquinha), Luis Antônio Pereira e Wilson Roberto da Costa (ambos representantes de Outras Linhas). Também participou das reuniões, como representante da SENAD, a Dra. Paulina Duarte (Diretora de Políticas de Prevenção e Tratamento da SENAD).

[14] Este seminário, idealizado inicialmente pelo CATC, foi organizado pela SENAD com o apoio do CONEN acreano e das antropólogas Sandra Lucia Goulart e Beatriz Caiuby Labate. Infelizmente não se cumpriram as sugestões iniciais destas e do CATC, segundo as quais pesquisadores com familiaridade no campo deveriam ter visitado pessoalmente os diversos centros de culto para explicar detalhadamente os propósitos da reunião. Isso talvez tivesse evitado alguns dos mal-entendidos que acabaram por levar os grupos da Barquinha a não nomear representantes para o GMT Ayahuasca.

[15] A partir desse posicionamento poderia-se concluir que os outros grupos daimistas pretendiam excluir das discussões o CEFLURIS, que consideravam o maior transgressor dos princípios que deveriam reger o funcionamento das organizações religiosas ayahuasqueiras.

[16] Sou grato à comunicação pessoal de Vidal (2006) que chamou minha atenção para outro paralelo entre a repressão contra certos grupos ayahuasqueiros e a estigmatização sofrida pelas religiões afro-brasileiras, já que em 1947 as "Normas Gerais Recomendadas pela Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes para a Campanha de Repressão ao Uso e Comércio da Maconha" incluíam o seguinte item: "7) Registro dos cultos afro-brasileiros, tomando em consideração o interesse de ordem médica e sociológica que possa advir dos relatórios que devem ser apresentados pelas autoridades policiais especializadas, designadas para a competente fiscalização" (Ministério..., p. 239).

[17] "Pânico moral" é um conceito concebido pelo sociólogo Cohen (1972, p. 9) para se referir a fenômenos que costumam ocorrer em momentos de mudança ou perturbação social quando os padrões morais são contestados e a coletividade busca reafirmar seus valores, redefinir as fronteiras entre o bom e o mau, criando um novo demônio a ser usado como bode expiatório.

[18] Segue no anexo a íntegra da conclusão do Relatório Final do GMT Ayahuasca.

[19] Sobre a produção acadêmica ver Labate (2004b, p. 231-273).

Referências

BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA,1995.

BRASIL. Decreto n. 99.710, de 21 de novembro de 1990. Promulga a convenção sobre os direitos da criança. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaTexto Integral.action?id=111820>. Acesso em: 12 abr. 2008.

_____. Ministério da Educação e Saúde. **A Maconha**: coletânea de Trabalhos Brasileiros, Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1951. 403 p

BRASIL. Ministério da Saúde. Divisão de Medicamentos. **Portaria n. 02**, de dia mês de 1985.

BRASIL. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. **Resolução n. 04**, de dia mês de 1985.

BRASIL. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. **Resolução n. 06**, de dia mês de 1985.

_____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Grupo de Trabalho sobre Uso religioso da Ayahuasca. Relatório de 1987.

_____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. **Parecer conclusivo**, 02 de junho de 1992.

_____. Constituição (1988). **Constituição Federal do Brasil**. Disponível em: < http://www010.dataprev.gov.br/sislex/paginas/22/Consti.htm>. Acesso em: 12 abr. 2008.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**. Londres: MacGibbon & Kee, 1972.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGRAS. Resolução n. 5, de 4 de novembro de 2004, **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 8 nov. 2004. Seção 1.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca. Brasília, 2006. Relatório Final.

CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS. Gabinete de Segurança Institucional. **Resolução n. 26**, de 31 de dezembro de 2002.

COUTO, Fernando de La Rocque. **Santos e xamãs**: estudo do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Univresiadade de Brasília, Brasília.

COUTO, Fernando. Santo Daime: Rito da Ordem. In: LABATE, Beatriz Caiuby; SENA ARAÚJO, Wladimyr (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004. p. 385-411.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRANCO, Mariana; CONCEIÇÃO, Osmildo. Breves Revelações Sobre a Ayahuasca: o uso do Chá Entre os Seringueiros do Alto Juruá. In: LABATE, Beatriz Caiuby; SENA ARAÚJO, Wladimyr (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004. p. 201-225.

GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica**: as religiões da ayahuasca. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. Estigmas de cultos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

LABATE, Beatriz, **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado das Letras, 2004a.

LABATE, Beatriz. A Literatura Brasileira Sobre As Religiões Ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; SENA ARAÚJO, Wladimyr (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004b. p. 231-273.

LABATE, Beatriz. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

MACRAE, Edward. **Guiado pela lua**: xamanismo e uso da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. A importância dos fatores socioculturais na determinação da política oficial sobre o uso ritual da ayahuasca. In: ZALUAR, Alba (Org.). **Drogas e cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 31 a 46.

_____. L'utilisation religieuse de l'ayahuasca dans le Bresil contemporain. **Cahiers du Bresil Contemporain**, Paris, v. 35-36, p. 247-254, 1998.

_____.Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena(Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004. p. 493-505.

_____.The Ritual Use of Ayahuasca in Three Brazilian Religions. In: COOMBER, Ross; SOUTH, Nigel (Org.). **Drug use and cultural contexts "Beyond the West**. Londres: Free Association Books, 2004. p. 27-45.

_____. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas: Mercado das Letras, 2005. p. 459-488.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. **O palácio de Juramidam - Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. 1983. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco.

SÁ, Domingos Bernardo Gialluisi da Silva. A consciência da expansão. **Discursos Sediciosos – Crime, Direito e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança da cultura negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.

Anexo 1 - Conclusão do Relatório Final do GMT Ayahuasca

V - Conclusão

a. Considerando que o CONAD, acolhendo parecer da Câmara de Assessoramento Técnico Científico, reconheceu a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca, nos termos da Resolução Nº 05/04, que instituiu o GMT para elaborar documento que traduzisse a deontologia do uso da Ayahuasca, como forma de prevenir seu uso inadequado;

b. Considerando que o GMT, após diversas discussões e análises, onde prevaleceu o confronto e o pluralismo de idéias, considerou como uso inadequado da Ayahuasca a prática do comércio, a exploração turística da bebida, o uso associado a substâncias psicoativas ilícitas, o uso fora de rituais religiosos, a atividade terapêutica privativa de profissão regulamentada por lei sem respaldo de pesquisas cientificas, o curandeirismo, a propaganda, e outras práticas que possam colocar em risco a saúde física e mental dos indivíduos;

c. Considerando que a dignidade da pessoa humana é princípio fundante da República Federativa do Brasil, e dentre os direitos e garantias dos cidadãos sobressai-se a liberdade de consciência e de crença como direitos invioláveis, cabendo ao Estado, na forma da lei, garantir a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (CF, arts. 1º, III, 5º, VI);

d. Considerando a decisão do INCB (International Narcotics Control Board), da Organização das Nações Unidas, relativa à Ayahuasca, que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional;

e. Considerando, por fim, que o uso ritualístico religioso da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se manifestação cultural indissociável da identidade das populações tradicionais da Amazônia e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à manifestação cultural, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção, nos termos do art. 2º, "caput", Lei 11.343/06 e art. 215, *caput* e § 1º c/c art. 216, *caput* e §§ 1º e 4º da Constituição Federal.

O Grupo Multidisciplinar de Trabalho aprovou os seguintes princípios deontológicos para o uso religioso da Ayahuasca:

1. O chá Ayahuasca é o produto da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis* e seu uso é restrito a rituais religiosos, em locais autorizados pelas respectivas direções das entidades usuárias, vedado o seu uso associado a substâncias psicoativas ilícitas;

2. Todo o processo de produção, armazenamento, distribuição e consumo da Ayahuasca integra o uso religioso da bebida, sendo vedada a comercialização e ou a percepção de qualquer vantagem, em espécie ou *in natura*, a título de pagamento, quer seja pela produção, quer seja pelo consumo, ressalvando-se as contribuições destinadas à manutenção e ao regular funcionamento de cada entidade, de acordo com sua tradição ou disposições estatutárias;

3. O uso responsável da Ayahuasca pressupõe que a extração das espécies vegetais sagradas integre o ritual religioso. Cada entidade constituída deverá buscar a auto-sustentabilidade em prazo razoável, desenvolvendo seu próprio cultivo, capaz de atender suas necessidades e evitar a depredação das espécies florestais nativas. A extração das espécies vegetais da floresta nativa deverá observar as normas ambientais;

4. As entidades devem evitar o oferecimento de pacotes turísticos associados à propaganda dos efeitos da Ayahuasca, ressalvando os intercâmbios legítimos dos membros das entidades religiosas com suas comunidades de referência;

5. Ressalvado o direito constitucional à informação, recomenda-se que as entidades evitem a propaganda da Ayahuasca, devendo em suas manifestações públicas orientar-se sempre pela discrição e moderação no uso e na difusão de suas propriedades;

6. A prática do curandeirismo é proibida pela legislação brasileira. As propriedades curativas e medicinais da Ayahuasca – que as entidades conhecem e atestam – requerem uso responsável e devem ser compreendidas do ponto de vista espiritual, evitando-se toda e qualquer propaganda que possa induzir a opinião pública e as autoridades a equívocos;

7. Recomenda-se aos grupos que fazem uso religioso da Ayahuasca que se constituam em organizações jurídicas, sob a condução de pessoas responsáveis com experiência no reconhecimento e cultivo das espécies vegetais sagradas, na preparação e uso da Ayahuasca e na condução dos ritos;

8. Compete a cada entidade religiosa exercer rigoroso controle sobre o sistema de ingresso de novos adeptos, devendo proceder entrevista dos interessados na ingestão da Ayahuasca, a fim

de evitar que ela seja ministrada a pessoas com histórico de transtornos mentais, bem como a pessoas sob efeito de bebidas alcoólicas ou outras substâncias psicoativas;

9. Recomenda-se ainda manter ficha cadastral com dados do participante e informá-lo sobre os princípios do ritual, horários, normas, incluindo a necessidade de permanência no local até o término do ritual e dos efeitos da Ayahuasca.

10. Observados os princípios deontológicos aqui definidos, cabe a cada entidade e a seus membros indistintamente, no relacionamento institucional, religioso ou social que venham a manter umas com as outras, em qualquer instância, zelar pela ética e pelo respeito mútuo.

Proposições

1. Quanto às pesquisas do uso terapêutico da Ayahuasca em caráter experimental:

a. Devem-se fomentar pesquisas cientificas abrangendo as seguintes áreas: farmacologia, bioquímica, clínica, psicologia, antropologia e sociologia, incentivando a multidisciplinaridade;

b. Sugere-se ao CONAD que promova e financie, a partir de 2007, pesquisas relacionadas com o uso e efeitos da Ayahuasca.

2. Quanto à questão ambiental e ao transporte:

a. Sugere-se ao CONAD que considere a possibilidade de intercâmbio com o CONAMA, se possível lançando mão do auxílio das entidades religiosas, no sentido de estabelecer medidas de proteção às espécies vegetais que servem de matéria prima à Ayahuasca, por meio de legislação específica para essas plantas de uso ritualístico religioso, as quais não podem ser tratadas indistintamente como um produto florestal não madeireiro.

b. Sugere-se ao CONAD ainda, que faça os encaminhamentos devidos junto aos órgãos competentes do Estado, no sentido de regulamentar o transporte interestadual da Ayahuasca entre as entidades, ouvindo-se previamente os interessados.

3. Quanto à efetividade dos princípios deontológicos:

a. Sugere-se ao CONAD que estude a possibilidade de fixar mecanismos de controle quanto ao uso descontextualizado e não ritualístico da Ayahuasca, tendo como paradigma os princípios deontológicos ora fixados, com efetiva participação de representantes das entidades religiosas.

b. Solicita-se ao CONAD apoio institucional para a criação de instituição representativa das entidades religiosas que se forme por livre adesão, para o exercício do controle social no cumprimento dos princípios deontológicos aqui tratados.

c. Sugere-se ainda, caso os princípios deontológicos aqui definidos sejam acatados, que disto seja dada ampla publicidade, preferencialmente com a realização de um segundo seminário organizado pelo próprio CONAD auxiliado pelo Grupo Multidisciplinar de Trabalho, do qual devem participar todas as entidades, sem prejuízo do encaminhamento formal do ato a todos os órgãos dos Ministérios Públicos e da Magistratura Federal e Estaduais, Polícia Federal e Secretarias de Segurança Pública dos Estados (CONAD 2006).

Igreja do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz – "Barquinha do Francisco" – Rio Branco (AC)

Foto: Beatriz Caiuby Labate

Coreto – Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos – "Barquinha do Antonio Geraldo", Rio Branco (AC)

Foto: Beatriz Caiuby Labate

Enfermaria. Antigo gabinete do médium Manoel Dantas *(in memoriam)* - Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade (Terreiro de Mãe Rosa) – "Barquinha do Juarez" – bairro Amapá, Rio Branco (AC)

Foto: Beatriz Caiuby Labate

A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas[1]

Edilene Coffaci de Lima e
Beatriz Caiuby Labate

O uso da secreção da rã conhecida como *kampo* ou *kampu* (*Phyllomedusa bicolor*) como estimulante cinegético e revigorante por populações indígenas do alto e médio rio Juruá foi registrado há 80 anos pelo missionário espiritano Constantin Tastevin. Nos últimos anos o uso da dita secreção alcançou os grandes centros urbanos e teve, como se pode presumir, adensados novos significados. Como protagonistas de várias reportagens jornalísticas ou como palestrantes e aplicadores de *kampo* em congressos xamânicos e clínicas de terapias alternativas, os Katukina são personagens centrais para a compreensão das novas formas de uso da secreção do sapo-verde nos centros urbanos. Neste artigo[2] apresentaremos uma etnografia preliminar da difusão do *kampo* pelos Katukina, analisando sobretudo o discurso que eles e seus novos parceiros urbanos têm produzido sobre o uso da secreção como um "remédio indígena". Um "remédio" muito especial, pois como consta nos materiais de divulgação da aplicação do *kampo*, a substância é usada "tradicionalmente" tanto para eliminar a "má sorte", a "panema", quanto a "inveja, a fraqueza e a falta de harmonia com a natureza", entre outras coisas.

Kampo (*Phyllomedusa bicolor*). TI Katukina do rio Campinas, janeiro de 2005
Foto: Bruno Filizola

Há 80 anos, o missionário Constantin Tastevin assim escrevia sobre o uso que populações indígenas do Alto Juruá faziam da secreção da rã conhecida, nas línguas pano, como *kampo* ou *kampu:*

> O exército de batráquios é incontável. O mais digno de ser notado é o campon dos Kachinaua. [...] Quando um indígena fica doente, se torna magro, pálido e inchado; quando ele tem azar na caça é porque ele tem no corpo um mau princípio que é preciso expulsar. De madrugada, antes da aurora, estando ainda de jejum, o doente e o azarado produzem-se pequenas cicatrizes no braço ou no ventre com a ponta de um tição vermelho, depois se vacinam com o "leite" de sapo, como dizem. Logo são tomados de náuseas violentas e de diarréia; o mau princípio deixa o seu corpo por todas as saídas: o doente volta a ser grande e gordo e recobra as suas cores, o azarado encontra mais caça do que pode trazer de volta; nenhum animal escapa da sua vista aguda, o seu ouvido percebe os menores barulhos, e a sua arma não erra o alvo (Tastevin, 1925, p. 19-20).

Esta é possivelmente a primeira descrição da aplicação cutânea do *kampo* entre populações indígenas da Amazônia brasileira. Como se pode perceber, a secreção do sapo-verde serviria não só como um estimulante cinegético – o uso pelo qual é mais conhecido e comentado entre os índios do Alto Juruá –, mas também como "remédio", pois seria capaz de fazer seus usuários tornarem-se gordos e fortes. O mesmo afirmam as populações do Alto Juruá ainda hoje. Em um filme sobre os Yawanawá, lançado em 2004, produzido e dirigido por uma de suas lideranças, o *kapun*, como chamam o sapo-verde, é apresentado como "a vitamina dos índios". Por sua vez, nas palavras de Cataiano, um índio Kaxinawa, "quando não existia medicação, era o melhor remédio que tinha para os índios. Servia para todas as doenças: febre, dor, amarelão, cansaço" (Souza e outros 2002, p. 609). Do mesmo modo, os Katukina e os Yawanawá concordam que a secreção do sapo serve para tratar indisposições diversas, particularmente cansaço e sonolência (cf. Lima, 2000; Pérez Gil, 1999). Para os Katukina há uma estreita associação destes sintomas com a preguiça, um comportamento anti-social por excelência que, como detalharemos adiante, repudiam fortemente (Lima, 2000). Justamente para combater a preguiça, entre os Katukina, como ocorre em outros grupos, homens e mulheres aplicam o *kampo* em distintas partes do corpo: os homens aplicam-no nos braços e no peito, e as mulheres, nas pernas. As diferenças nos locais de aplicação pretendem dar conta das partes do corpo mais exigidas pelas atividades desempenhadas por homens e mulheres (Lima, 1994).

Os três grupos que acabamos de mencionar não usam o sapo-verde da mesma maneira. Os Kaxinawá, diferentemente dos dois outros grupos, usam a secreção da rã em menor quantidade: aplicam de 2 a 10 "pontos" nas pernas ou nos braços (Aquino; Iglesias, 1994). Há um registro que diz que os Yawanawá chegam a fazer de 50 a 60 "pontos" (Pérez Gil, 1999, p. 93-94) e os Katukina, de uma só vez, podem chegar a receber mais de uma centena deles (Lima, 2000) – no passado dizem que podiam triplicar este número –, uma marca considerada excessiva por todos os outros usuários indígenas da secreção do sapo-verde (Souza e outros, 2002).

Embora tenhamos iniciado nos reportando ao uso que grupos indígenas de língua pano fazem da secreção do sapo-verde – mais conhecido entre eles como *kampu*, *kampo* e *kapun* – neste artigo trataremos sobretudo da difusão do *kampo* no meio urbano. Para tanto, iniciaremos expondo seu uso entre os Katukina[3] para, na seqüência, tratar da sua expansão urbana, que inclui não apenas as diversas cidades do Acre, nas quais residem parte dos usuários e aplicadores da secreção do sapo-verde, mas sobretudo os grandes centros urbanos, como São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro.

Nos centros urbanos tem havido um duplo interesse pelo *kampo*: como um "remédio da ciência" – no qual se exaltam suas propriedades bioquímicas, confirmadas pelas várias tentativas internacionais do que se entende vulgarmente ser o "patenteamento da substância"[4] – e como um "remédio da alma" – onde o que mais se valoriza é sua "origem indígena". As duas alternativas seguem paralelamente; a escolha por uma delas não cancela necessariamente a outra. Falaremos mais sobre isso adiante; por ora cabe dizer apenas que em circuitos neo-xamânicos, uma porção específica do movimento *New Age*, parece que um determinado tipo de terapia, seja ela qual for, pode ter maior sucesso caso exista um "selo de origem indígena" (Magnani, 1999). É o caso do *kampo*.

Nota metodológica

Antes de continuar é preciso dizer que a idéia de escrever este artigo surgiu após um intenso diálogo entre nós duas sobre a difusão urbana do *kampo*. Dados nossos interesses anteriores e atuais de pesquisa, pensávamos o uso da secreção do sapo-verde por vias diferentes. Uma conduziu seus estudos entre os Katukina, moradores de duas terras indígenas do Acre, entre os quais fez longos períodos de pesquisa de campo com vistas à conclusão de seus estudos de mestrado e doutorado (Lima, 1994, 2000). Havia talvez se acostumado com o que pensava ser o modo "tradicional" de uso do *kampo*: para aumentar o vigor de homens e mulheres para o desempenho das atividades próprias de seus gêneros – particularmente para combater a panema, ou *yupa*, como os Katukina chamam a má-sorte na caça, e a "preguiça" (*tikish*), um conceito complexo sobre o qual falaremos adiante. A segunda vinha de um longo período de pesquisa com os "neo-ayahuasqueiros" urbanos brasileiros e com a internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano (Labate, 2004b e 2004c), talvez mais acostumada às "reinvenções", e se deparava agora com partes dos grupos com os quais convivera durante anos fazendo uso da secreção do sapo-verde. A idéia foi unir esforços para acompanhar e registrar a aproximação de dois grupos e contextos de usos tão distintos, ligados por alguns personagens centrais.

Para que tal empresa pudesse se realizar, Beatriz Labate, que havia conhecido o *kampo* em 1999, em São Paulo, através de um psiquiatra líder de uma dissidência da religião ayahuasqueira União do Vegetal e do seringueiro acreano Francisco Gomes – que contribuiu

decisivamente para a difusão urbana do *kampo*, como veremos adiante – passou a fazer, a partir de 2005, pesquisa de campo entre seus usuários urbanos. Acompanhou parte das atividades de um índio kaxinawá na cidade de São Paulo e a participação de um katukina, Ni'i, no I Encontro Brasileiro de Xamanismo,[5] e também ouviu-o numa das quatro palestras que fez sobre o *kampo*, no mês seguinte, em uma clínica de terapias alternativas da capital paulistana. Na mesma época tentou entrevistá-lo, bem como a outro katukina que estava em São Paulo. As entrevistas foram, contudo, recusadas. O mesmo ocorreu com Sônia Valença de Menezes, uma parceira urbana dos Katukina e, em grande medida, a principal divulgadora do *kampo* em São Paulo e em outras cidades. Mais tarde, em julho, um desses katukina envolvidos na expansão urbana do *kampo* disse para Edilene Coffaci de Lima que a entrevista não foi concedida porque a publicação, então recente, de uma matéria sobre o *kampo* em um dos maiores jornais do país, na Folha de São Paulo, tornou-os temerosos da publicidade que se estaria dando a uma prática antes restrita às aldeias, e sobre a legalidade das quais pairam dúvidas.[6] As palestras gravadas em março e abril foram enviadas para Edilene Coffaci de Lima.

Em janeiro e julho de 2005, Edilene Coffaci de Lima esteve na TI do rio Campinas, onde pôde saber da repercussão da difusão urbana do *kampo* nas aldeias katukina. Nos mesmos períodos pôde também, em conversas informais e em entrevistas, se inteirar sobre a expansão do uso do *kampo* em cidades acreanas, particularmente em Cruzeiro do Sul – próximo de onde os Katukina estão localizados e onde residem os familiares de Francisco Gomes.

Talvez um tanto ecléticos, nossos esforços foram de buscar uma compreensão que não se concentre em apenas uma das pontas de um processo que é bastante complexo. Entre as aldeias, as cidades da Amazônia e as grandes cidades, a difusão do *kampo* envolve toda uma rede de alianças, re-elaborações, arranjos e cálculos político-culturais que puderam ser melhor compreendidos ou devidamente explorados a partir dos vários focos e sujeitos da expansão do uso da substância que alguns agora chamam de "a esmeralda da floresta".

Feito esse esclarecimento metodológico, voltemos ao *kampo*.

Kampo: droga, veneno ou fármaco?

Veremos aqui diversas concepções em torno da secreção do sapo-verde: entre indígenas, entre antropólogos e entre os discursos médicos e da cultura *new age* que parece ora se formar em torno da célebre rã no meio urbano. A partir do contraste destas perspectivas tentaremos entender a construção de significados que têm permitido ao *kampo* alcançar fama nacional, assim como em que medida ele é útil para pensar questões importantes para o campo de estudo das "drogas".

Vejamos, inicialmente, de maneira sucinta, como a medicina tem abordado o tema. Pouco se sabe sobre as ações neuropsíquicas e fisiológicas do *kampo*. Sabe-se, com certeza, que o uso da secreção promove alterações no Sistema Nervoso Central (SNC), podendo, neste

sentido, ser considerada uma "droga"[7] ou "substância psicoativa".[8] Essas alterações no cérebro provavelmente são provocadas pelos peptídeos[9] opióides que a secreção contém, as dermorfinas e deltorfinas, cuja estrutura é semelhante aos opióides endógenos humanos. Embora, de maneira geral, os receptores de opióides estejam relacionados à alteração de humor e do comportamento, as pesquisas enfocam mais as propriedades analgésicas do *kampo*.

Em todo o caso, as alterações são creditadas apenas parcialmente ao seu efeito analgésico – o efeito da secreção é muito mais complexo do que aquele provocado apenas pelas deltorfinas e dermorfinas: além desses peptídeos, a secreção se constitui também de outras substâncias que indubitavelmente têm um efeito bastante potente no SNC (Daly e outros, 1992; Negri et al. 1992). Os efeitos – sejam destas substâncias ainda pouco conhecidas ou dos peptídeos opióides sintetizados a partir do DNA do *kampo* –, nos termos médicos, seriam, no máximo, capazes de propiciar um certo bem estar, combate à fadiga, excitação e efeito analgésico mencionado anteriormente – mas não de natureza "alucinógena". Noutras palavras, o *kampo* pertenceria, portanto, à família dos "psicolépticos",[10] onde estão incluídas substâncias como o álcool e os opiáceos, e não à família dos "psicodislépticos", onde estão incluídos os "alucinógenos".[11] É importante ressaltar, contudo, que não há estudos clínicos sistemáticos realizados sobre o *kampo*, portanto, pouco se pode afirmar sobre a psicoatividade da substância entre humanos.[12]

A literatura antropológica geralmente tem descrito o uso do sapo verde relacionando-o aos contextos da caça e da panema, sem chamar atenção para as suas possíveis propriedades psicoativas. Encontramos apenas duas referências que associam o *kampo* à família dos "alucinógenos", substâncias capazes de induzir visões: uma é de Carneiro (1970), que escreveu sobre o uso do *kambo* entre os Amahuaca, um grupo de língua pano localizado no Peru; a outra é de Peter Gorman, "escritor e aventureiro", segundo sua própria definição, que experimentou a secreção do sapo-verde entre os Matsés, também localizados na Amazônia peruana, na década de 1990. De acordo com o primeiro autor (Carneiro 1970, p. 131, tradução nossa), após a aplicação da secreção do sapo-verde, "enquanto está sob o efeito da toxina, ele tem vívidas alucinações que são vistas como experiências sobrenaturais". Infelizmente Carneiro não ofereceu maiores detalhes das aplicações entre os Amahuaca, nem sobre suas propriedades "alucinógenas". Em nota no final do artigo, o autor aproxima o uso da secreção do sapo-verde àquele da ayahuasca e esclarece que os Amahuaca "também bebem ayahuasca para induzir visões de espíritos, mas não para auxiliá-los na caça".

Por sua vez, Gorman (1993) trocou informações sobre os efeitos que experimentou da aplicação do *kampo* com Vittorio Erspamer,[13] um dos primeiros bioquímicos (senão o primeiro) a estudar a *Phyllomedusa bicolor*. De acordo com Gorman (1993, p. 86-93, tradução nossa), Erspamer – seguindo a interpretação biomédica corrente – escreveu-lhe que "nenhuma alucinação, visões ou efeitos 'mágicos' são produzidos pelos peptídeos conhecidos do sapo" e

chegou a especular se as "alucinações" não seriam provocadas por outras substâncias que os Matsés utilizam – que Gorman suspeitou poderia ser o rapé *nu-nu*.

Já nos contextos urbanos, o *kampo* parece estar sendo reapropriado como uma espécie de planta de poder, análogo a substâncias como, por exemplo, a ayahuasca, o peiote e os "cogumelos mágicos" – compreendidas como plantas habitadas por espíritos e capazes de transmitir ensinamentos (Labate; Goulart; Carneiro, 2005).[14] A associação entre o *kampo* e a ayahuasca em particular se dá através de múltiplas dimensões. Em primeiro lugar, vale lembrar que boa parte dos aplicadores e de sua clientela são ayahuasqueiros; às vezes, as aplicações do *kampo* ocorrem logo após o consumo de ayahuasca, e no mesmo local. Em segundo, a associação parece se dar devido aos efeitos físicos que ambos (ayahuasca e *kampo*) podem provocar – como vômitos, mal-estar, náuseas e diarréias – sugerindo a interpretação, por parte de seus consumidores, de que ambas substâncias pertencem a uma mesma categoria de coisas, são "parentes". O *kampo*, que também pode "causar peia", é transportado desta forma para a modalidade de "planta professora".

Coletamos alguns relatos de terapeutas e de seus clientes urbanos que experimentaram o *kampo* e afirmaram ter tido visões com o mesmo. Enfim, seja através de uma aproximação com as religiões ayahuasqueiras brasileiras ou da adoção de um idioma "xamânico" típico do movimento *new age*, a secreção do sapo-verde está sendo descrita e veiculada como uma experiência de "jornada da alma", de "encontro consigo mesmo" – usos bastante diversos daqueles feitos pelos Katukina e outras populações indígenas amazônicas.

Por último, a mídia também parece colaborar para consolidar a associação Daime-*kampo* através do tema da biopirataria: ambos seriam "conhecimentos tradicionais", dos "povos amazônicos", que estariam sendo "roubados" ou "patenteados pelos gringos". Desta forma, no imaginário urbano, o *kampo* passa a ser visto como "um tipo de droga parecido com o Daime" – e, analogamente, adquire o *status* de remédio que cura, ou inversamente, de droga perigosa.

A força simbólica da secreção do sapo parece derivar, justamente, de seu caráter ambíguo: o *kampo* é a uma só vez "veneno", "fármaco" e "droga", pertencendo a uma zona fronteiriça perigosa e potencialmente rica, característica típica dos espaços de difícil classificação (Douglas, 1976). Para alguns, é um poderoso "remédio"; para outros, "veneno" que intoxica, ou simplesmente "placebo" cuja propaganda precisa ser controlada; ainda, pode ser uma "droga" que altera a consciência e permite uma compreensão profunda do mundo invisível ou, ao contrário, falseia a realidade, devendo ser banida. Vale lembrar que a ambigüidade entre "cura" e "intoxicação" está na própria noção do *phármakon* grego, da antiguidade, que significa remédio e veneno ao mesmo tempo (Escohotado, 1989). Atualmente, em linhas gerais, pode-se afirmar que há uma dicotomia ideológica entre "droga" e "fármaco": enquanto a primeira é vista como "veneno", o segundo é tido como "remédio" – e esta distinção fundamenta a definição das drogas ilícitas e lícitas (Carneiro, 2005).

Há, portanto, diversas maneiras de se relacionar e de conceituar a secreção de uma rã que vive na Amazônia entre usuários (indígenas, seringueiros, terapeutas e clientes urbanos) ou especialistas (antropólogos, jornalistas, médicos etc). Neste sentido, o *kampo* é um laboratório especialmente fecundo para pensar a centralidade das variáveis farmacológicas na determinação das experiências com substâncias psicoativas. O caso ilustra, conforme costumam argumentar cientistas sociais numa área de estudos marcada pela hegemonia dos discursos biomédicos, que é necessário levar em conta também o *set* (contexto psicológico do usuário) e o *setting* (contexto social do uso) (Zinberg, 1984). Becker (1966), a propósito dos usos regulares da *Cannabis*, afirma que o hábito de consumo de uma substância psicoativa implica em aprender a reconhecer os seus efeitos e apreciá-los.

Observamos que o contexto cultural influencia a maneira de compreender os próprios efeitos físicos provocados pela substância. O *kampo* explicita o argumento segundo o qual é difícil separar os "efeitos" de um psicoativo – parte supostamente dada pela "objetividade farmacológica" – da "interpretação" sobre a experiência: nada é absorvido sem antes ser simbolizado.[15]

Do ponto de vista médico, ou dos Katukina (mas por caminhos diferentes), não faz sentido afirmar que o *kampo* causa "visões", porém estas têm sido relatadas por usuários urbanos.[16] Em todo caso, o que parece importar é que as substâncias são classificadas a partir do contraste que apresentam entre si, isto é, de maneira relacional. Só faz sentido falar em "droga", ou "remédio" a partir do contexto onde elas aparecem, seu contexto de uso/consumo. Atentar para a importância do contexto cultural na explicação do fenômeno das "drogas" não significa, contudo, atribuir uma primazia à explicação antropológica: antropólogos podem, involuntariamente, estender para seus objetos de estudo o que imaginam ser a experiência com um psicoativo. Além disso, a descrição dos fenômenos a partir das nossas próprias categorias – como "alucinação" – já traz, por si, sérios riscos. Este conceito é relativamente recente, tendo surgido apenas no século XX: até então todas as experiências de estado alterado de consciência eram entendidas como "embriaguez" (Carneiro, 2002). É preciso, portanto, atentar para as classificações nativas da experiência, bem como para os discursos de várias ciências na tentativa de alcançar uma compreensão mais ampla da experiência de consumo de substâncias psicoativas.

A expansão urbana do *kampo*

De acordo com Lopes (2000), as primeiras aplicações de *kampo*, em um grande centro urbano, foram feitas em São Paulo no ano de 1994. A versão agora corrente dá conta de que um único seringueiro, Francisco Gomes (mencionado acima), falecido em 2001, que viveu entre os Katukina no riozinho da Liberdade, na década de 1960, é o principal responsável pela difusão urbana do *kampo*. Uma parte bastante significativa do que se tem publicado

recentemente sobre o tema oficializa tal versão – confirmada pelos próprios Katukina –, que apareceu pela primeira vez em 2001 na revista *Outras Palavras*, editada pelo governo do Acre. Esta matéria inaugurou uma longa série de reportagens em jornais e revistas de circulação regional e nacional sobre o uso do sapo-verde – antes restrito às publicações acadêmicas.[18]

Certamente as reportagens registram um fenômeno que se dá na realidade: para além das fronteiras acreanas, muitas pessoas passaram a experimentar ou a usar regularmente a secreção do sapo-verde, sobretudo em clínicas de terapias alternativas, em encontros xamânicos e no ambiente das religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate; Araújo, 2004a). Através da difusão feita, sobretudo, pelos terapeutas holísticos e por adeptos e ex-adeptos dessas religiões, particularmente da União do Vegetal (ou UDV) e do Santo Daime, o *kampo* rapidamente alcançou limites até há pouco tempo imprevistos.[18] Não é difícil encontrar hoje em São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasília ou Curitiba quem aplique a secreção do *kampo* e tais cidades recebem visitas periódicas de ex-seringueiros e índios – Katukina e Kaxinawá, particularmente – com o mesmo fim. No caso dos Katukina, há cerca de três anos eles contam com o apoio de Sônia Valença de Menezes – que se apresenta como terapeuta floral, acupunturista e representante da Associação Katukina do Campinas (AKAC) em São Paulo, sobre quem falaremos adiante – para organizarem palestras, atendimentos e sessões de aplicação de *kampo*.

Toda essa divulgação e interesse científico pelo *kampo*, embora promovam alguma desconfiança – afinal, as suspeitas de biopirataria vicejam na Amazônia –, elevou o *kampo* à condição de "sinal diacrítico" entre os Katukina – um marcador vistoso da identidade do grupo. Mais que uma substância capaz de livrar homens e mulheres de condições negativas, como o azar na caça ou indisposições e "fraquezas" diversas (entendidas como "preguiça"), o *kampo* tem facilitado aos Katukina a afirmação positiva de sua identidade. Nesse sentido, o *kampo* tem permitido aos Katukina uma presença mais marcante no campo da política indígena e indigenista acreana que, como ocorre em outros locais, é bastante disputado. Entre os Ashaninka, com sua forte presença política no Alto Juruá (Pimenta, 2004), e a expressiva presença numérica e política dos Kaxinawá, os Katukina certamente ocupam uma posição desprivilegiada e talvez até mesmo marginal no indigenismo acreano – que o *kampo* parece ajudar, senão a reverter, a equilibrar em bases menos desfavoráveis.[19]

O manejo do *kampo* como um símbolo étnico pode ser percebido no fato de que há pouco tempo um desenho do sapo-verde passou a fazer parte da logomarca da Associação Katukina do Campinas (AKAC) e, em julho de 2005, após gravarem as músicas do CD recém-lançado pelo grupo, uma de suas lideranças decidiu que o repertório teria início com um velho imitando o som de duas espécies de *kampo* e a primeira música sendo justamente uma que trata da sorte trazida pelo sapo-verde, cujo refrão insistentemente repete seu nome vernáculo.

Em pequenas ações, os Katukina afirmam seu interesse em ter o *kampo* estritamente – senão exclusivamente – associado ao grupo.

A sua principal parceira urbana, Sônia Valença de Menezes, defende a idéia de que os Katukina são os principais – ou talvez os verdadeiros – detentores dos conhecimentos sobre o *kampo*. Na palestra que ela e um katukina, Ni'i, proferiram no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, assim afirmou ela sobre o uso que os Katukina e outros grupos indígenas do Vale do Juruá fazem do *kampo*: "Embora todas as etnias que vivem por ali tenham conhecimento deste remédio, os katukina são considerados zeladores deste remédio porque eles tomam muito... estão sempre tomando... toda a vida deles, a alegria deles, a saúde deles é saída de uma rã".

Dado o interesse que o *kampo* passou a despertar entre a população não-índia, em abril de 2003 – ano em que foram publicadas treze matérias sobre o *kampo* em jornais acreanos – os Katukina encaminharam à Ministra Marina Silva uma carta solicitando que o Ministério do Meio Ambiente (MMA) coordenasse um estudo sobre o sapo-verde. A ministra acolheu a demanda dos Katukina e, no momento, está em curso no MMA a elaboração de um projeto de pesquisa envolvendo antropólogos,[20] biólogos moleculares, médicos e herpetólogos, entre outros profissionais. A expectativa é que tais estudos possam contribuir para regulamentar o uso do *kampo* por não-índios e, ao mesmo tempo, assegurar benefícios econômicos para seus usuários tradicionais.[21] Além dos Katukina, está previsto que o projeto do MMA seja desenvolvido também entre os Yawanawá e Kaxinawá.

O *kampo* nas aldeias katukina

Os Katukina, falantes de uma língua pano, chamam de *kampo* o anfíbio *Phyllomedusa bicolor* e outras espécies do gênero *Phyllomedusa*, da qual usam a secreção principalmente como um estimulante cinegético, capaz de aguçar os sentidos do caçador e de livrá-lo da desconfortável condição de panema (*yupa*), uma pessoa azarada na caça. Com igual finalidade, vários outros grupos indígenas moradores do sudoeste amazônico, a maior parte deles da mesma família lingüística, fazem uso do *kampo*, que acabou se difundindo entre os seringueiros que se estabeleceram na região a partir do final do século XIX, e entre os quais as aplicações do *kampo* são conhecidas como "injeção de sapo", "vacina do sapo" ou como *kambô,*[22] na forma

Preparativos para a coleta da secreção do *kampo*, TI Katukina do rio Campinas, julho de 2005

Foto: Paulo Roberto Homem de Góes

como os brancos passaram recentemente a designar essa rã. Para terem mais sorte na caça, índios e seringueiros usam também aplicar a secreção do *kampo* em seus cachorros.[23]

O uso do *kampo* em grandes quantidades, entre os Katukina, é feito exclusivamente pelos jovens; homens mais velhos, mulheres e crianças utilizam-no em dosagens menores.

Independentemente da dosagem utilizada, as aplicações de *kampo* devem ser feitas nas primeiras horas da manhã, ainda com o frescor da noite. Logo ao acordar, após ter jejuado durante toda a noite, a pessoa que receberá a aplicação deve ingerir uma grande quantidade de caiçuma (bebida de macaxeira, que os Katukina consomem sem deixar fermentar) ou, na falta desta, de água. A aplicação é feita queimando superficialmente a pele com um pedaço de cipó titica e, em seguida, depositando na queimadura (chamada de "ponto") a secreção do *kampo* – diluída em água ou saliva para desfazer a cristalização. Para eliminar algum mal-estar físico

Aplicação do *kampo*. TI Katukina do rio Campinas, janeiro de 2005
Foto: Bruno Filizola

ou indisposições difusas, as mulheres e homens velhos aplicam na perna, na panturrilha, de dois a cinco "pontos".[24]

Diferentemente, se o objetivo é aguçar os sentidos para empreender uma caçada, um rapaz pode chegar a receber mais de cem "pontos" de *kampo* – alguns velhos dizem hoje que chegaram a receber trezentos "pontos" quando ainda eram jovens –, que formam uma fileira que se inicia no pulso de um dos braços, percorre o peito até alcançar o umbigo, donde segue, no lado contrário, até alcançar a extremidade do outro braço. Mesmo que seja corrente a idéia de que essa super-dosagem é a mais indicada para tornar um homem um exímio caçador ou para retirar-lhe a panema (*yupa*), nem todos têm disposição para suportar seus efeitos colaterais e o uso que cada um fez ou faz da secreção do sapo-verde varia bastante entre os próprios Katukina. Assim, tanto há homens que receberam uma única vez na vida a super-dosagem, logo que se iniciaram nas atividades de caça, quanto há homens que de tempos em tempos recorrem ao *kampo* para garantir uma performance mais vantajosa na caça, recebendo entre 20 e 100 "pontos". Nos intervalos entre as aplicações esses homens recebem também as dosagens menores.[25]

A resistência de alguns homens à aplicação da super-dosagem do *kampo* deve-se creditar, sobretudo, aos efeitos que têm de suportar: por volta do décimo "ponto" a boca fica amarga, uma sensação de calor invade o corpo e os olhos e a boca começam a inchar. Para suspender

os efeitos indesejáveis que as aplicações proporcionam, o mais indicado é banhar-se. O efeito desagradável mais comum promovido pela entrada da secreção do *kampo* na corrente sanguínea é o vômito. Mesmo a aplicação de poucos "pontos" induz os vômitos, que servem, dizem os Katukina, para eliminar as impurezas que se acumulam no corpo.

Fora do contexto da caça, com maior ou menor freqüência, homens e mulheres fazem uso do *kampo*. Desde muito cedo, entre o primeiro e segundo ano de vida, uma criança começa a receber o *kampo*, quase sempre por iniciativa dos avós. Nesta idade a criança recebe apenas um ou dois "pontos". A partir, aproximadamente, dos seis anos de idade, as crianças podem receber de dois a cinco "pontos" nos braços ou nas pernas. Este uso moderado do *kampo* é feito para aliviar indisposições e "fraquezas" diversas, que tiram o ânimo das pessoas para o desempenho das atividades mais simples, e que os Katukina conceituam como *tikish*, palavra traduzida como "preguiça". Neste caso, o uso do *kampo* é determinado primeiramente pela avaliação moral negativa da "preguiça", e menos pelo desejo de se eliminar os incômodos físicos decorrentes dela.

No panorama caboclo amazônico, como Galvão (1976) e Da Matta (1973) anteriormente escreveram, a panema é entendida como incapacidade. Sobretudo incapacidade para abater bichos, para caçar. De todo modo, ao indivíduo enpanemado falta disposição de modo generalizado, o que faz com que ele seja considerado "incapaz". Os Katukina têm uma concepção próxima desta que acaba de ser exposta. Com o acréscimo de que alguém enpanemado pode ser, na concepção nativa, além de azarado na caça, preguiçoso. Ou, eufemisticamente, incapacitado para a vida social.

A preguiça tem para os Katukina uma significação extremamente negativa. Ao se deixar dominar pela prostração, importa menos o fato de o preguiçoso não cumprir as tarefas que lhe seriam cabíveis do que o fato de que ele não se engajou na teia social que une as pessoas residentes numa mesma localidade. A avaliação sumamente negativa que os Katukina fazem da preguiça foi já identificada em outros grupos de língua pano. Como Erikson (1996, p. 283) bem observou entre os Matis, "a falta de zelo característica do estado de *chekeshek* (preguiça) é percebida como uma ausência de reação ao estímulo social, uma resposta negativa ao imperativo social, antes que como um torpor *sui generis*".

A aplicação primordial do *kampo* como antídoto anti-panema e anti-preguiça ficou também clara nas recentes filmagens de um documentário sobre os Katukina, que aconteceram em julho de 2005. Vários rapazes receberam aplicação de *kampo*, contribuindo assim para registrar a antiga prática. E fizeram-no de modo "tradicional": receberam o *kampo* das mãos de velhos caçadores, que esfregaram o sapo-verde diretamente sobre cada uma das pequenas queimaduras feitas com cipó titica – alguns tinham mais de 120 "pontos" nos braços e peito. Em seus depoimentos, todos exaltaram as qualidades da secreção do sapo-verde para espantar a má sorte, a tal ponto que nenhuma outra justificativa chegou sequer a ser elencada. Mesmo

as mulheres que tomaram o *kampo* – em dosagens menores, certamente – naquela ocasião associaram-no à caça. No caso das mulheres sempre se fala da capacidade do *kampo* em espantar o que chamam de "preguiça", cuja conceituação acabamos de mencionar. Em seus depoimentos durante as filmagens ficaram claros os prejuízos da tal "preguiça": sem disposição – ou "preguiçosas" –, as mulheres não acompanham seus maridos à mata para caçar, deixando assim de colaborar no transporte do animal abatido e, indiretamente, fugindo do ato sexual.

Em ambas possibilidades, como estimulante cinegético ou como antídoto anti-preguiça, o *kampo* deve ser aplicado por uma segunda pessoa, por alguém que não padeça do mal que se quer debelar. Assim, apenas um caçador bem-sucedido é requisitado para aplicar *kampo* em outro que tenha menos sorte. Na concepção dos Katukina, o caçador traz inscrito em seu corpo a sua condição, a sua boa sorte, e é capaz de transferi-la para outros. Do mesmo modo, uma mulher virtuosa, tida como trabalhadeira, é quem deverá fazer a aplicação do emético numa jovem "preguiçosa".[26] Existe a possibilidade de auto-aplicação, mas é reservada apenas às pessoas mais velhas. Na concepção katukina, a secreção do *kampo* só produz resultados positivos se for recebida das mãos de um aplicador de notáveis qualidades morais. Em outras palavras, a eficácia da aplicação de *kampo* depende do virtuosismo do aplicador. A secreção sozinha, sem um bom aplicador, não produz os resultados desejados.

O elo que se estabelece entre aquele que aplica a substância do *kampo*, o aplicador, e aquele que a recebe deve ser duradouro e o desejável é que seja definitivo. Assim, de uma perspectiva masculina, um jovem rapaz quando vai receber, como caçador, sua primeira aplicação de *kampo* deve escolher quem será seu aplicador – como indicado acima, um homem que se destaca nesta atividade, quase sempre de uma geração acima da sua. Caso a aplicação lhe traga boa sorte, voltará a procurar o mesmo aplicador outras vezes, possivelmente por toda a vida. Ainda que não haja uma formalização desta relação – entre aquele que aplica o *kampo* e aquele que recebe a aplicação –, muitas vezes os homens falam dela como se fosse definitiva. Ao contrário, caso a aplicação não traga a boa sorte esperada, o jovem caçador continuará tentando encontrar o seu aplicador ideal, aquele capaz de lhe transferir todas as qualidades cobiçadas para a prática da caça. A escolha do aplicador ideal faz-se pelo teste empírico: o sucesso na caçada logo após a aplicação é que vai indicar o futuro retorno ao mesmo aplicador. Não é raro que um jovem caçador tenha mais de um aplicador de *kampo* a quem recorrer de tempos em tempos.

Não há exatamente especialistas na aplicação da secreção do *kampo* entre os Katukina. Do que foi exposto acima é evidente que os caçadores mais bem-sucedidos são os mais requisitados como aplicadores e acabam, de fato, sendo reconhecidos também como tal. De todo modo, o conhecimento acerca do *kampo* – seus hábitos, comportamento, a técnica de coleta da secreção, da aplicação etc. – é público, não se concentra nas mãos de uns poucos.

O *kampo* além das aldeias

O pouco segredo que se faz do *kampo* provavelmente explica a difusão de seu uso entre os não-índios – entre os seringueiros ao longo do século passado e entre a população urbana, nacionalmente, a partir do início deste século.[27]

No cenário regional, repercussões sociais e políticas do protagonismo dos Katukina no que diz respeito ao *kampo* já aparecem e afetam as relações inter-étnicas e também as relações dos Katukina com membros de agências governamentais e não-governamentais. Em Rio Branco, em janeiro de 2005, soubemos que lideranças de outros grupos indígenas estariam contrariadas com os Katukina pelo fato de eles estarem sendo reconhecidos, na região e nacionalmente, como os legítimos conhecedores do *kampo*. Furtivamente, parecia haver uma crítica ao "monopólio" do *kampo* pelos Katukina. "Monopólio", diga-se de passagem, que os Katukina não exercem, visto que o primeiro a aplicar *kampo* em paulistanos foi, como vimos, um seringueiro, o falecido Francisco Gomes, que viveu entre os Katukina na década de 1960, entre os quais aprendeu a fazer uso da secreção da rã. Hoje seus filhos e um de seus netos fazem aplicações em diversas capitais do país, além de serem requisitados como aplicadores entre turistas que visitam o Acre – entre os quais podem ser incluídos, dentre outros, visitantes alemães da Diocese de Cruzeiro do Sul. No mais, além dos Katukina, eventualmente há índios de outras etnias, também oriundas do Acre – como os Kaxinawá –, aplicando *kampo* em moradores da cidade de São Paulo, no Rio de Janeiro e em Curitiba.

No Acre, a hegemonia katukina sobre a utilização do *kampo* é ainda menos exercida: lá, a comercialização da aplicação de *kampo* tem envolvido menos os índios – que localmente parecem não ter tanto espaço para comercializar a aplicação da secreção – e muito mais os brancos. Além disso, os adeptos e ex-adeptos de religiões ayahuasqueiras brasileiras, como é o caso do Santo Daime e da União do Vegetal, têm feito amplo uso e divulgação do *kampo* – dentro e fora do Acre. A propósito, não deve passar desapercebido que Francisco Gomes e alguns de seus familiares, personagens importantes na divulgação do *kampo* para além das fronteiras acreanas, são membros da União do Vegetal e possuem trânsito também com grupos dissidentes da UDV e com igrejas do Santo Daime.

Lopes (2000) traça os itinerários das viagens de Francisco Gomes, na primeira metade da década de 1990, aplicando *kampo* fora do Acre. Embora sem mencionar explicitamente a UDV, o roteiro e os personagens citados no trabalho indicam que Francisco acompanhou núcleos da instituição pelo país, passando por Porto Velho (onde se localiza a origem histórica da União), Pocinhos do Rio Verde (MG), Campinas (SP) e São Paulo (SP), entre outros. Lopes também menciona que Francisco esteve em Camanducaia (MG), onde há uma igreja do Santo Daime.[28]

Conforme nos contou um de seus filhos, Ivanir Gomes, Francisco Gomes era um homem versado nos "saberes da floresta", conhecia muitas plantas e rezas que – mesmo depois de ter saído do seringal, estabelecendo-se em Cruzeiro do Sul – usava para tratar as pessoas no Alto Juruá. Para conservar seus conhecimentos, seus familiares criaram, em 2002, após sua morte, a Associação Juruaense de Extrativismo e Meio Ambiente (AJUREMA),[29] que tem entre seus objetivos divulgar o *kampo* e também contribuir com pesquisas científicas que explorem seu potencial terapêutico e promovam a sua conservação.[30]

Foi em 1999, em Camanducaia, que Francisco travou contato com Sônia Valença de Menezes – que, como vimos, é hoje a principal parceira urbana dos Katukina quando o assunto é *kampo*. Naquela ocasião, ela recebeu aplicações de *kampo* das mãos dele – o que, segundo afirma, teria permitido curar-se de infertilidade. Mais tarde, ela tentou contatá-lo no Acre para aprender a fazer as aplicações. No entanto, Francisco Gomes já havia morrido. Então ela procurou por seus familiares, que, a essa altura, já haviam criado a AJUREMA (Leandro Lopes, informação verbal, 2005). Os parentes de Francisco Gomes repassaram os conhecimentos do *kampo* para ela, mediante o estabelecimento de algumas condições – entre elas, o repasse de parte dos recursos oriundos das aplicações à AJUREMA. Aproximadamente um ano depois ou um pouco mais do que isso, a parceria de Sônia Menezes com a AJUREMA acabou sendo desfeita e ela passou a interagir diretamente com alguns Katukina, os quais, por sua vez, conheceu através dos familiares de Francisco Gomes em Cruzeiro do Sul. Passou a levar dois deles com uma certa regularidade a São Paulo e a outras cidades para participarem das sessões de aplicação de *kampo*. Na ausência dos Katukina, trabalha sozinha. Sua clientela é formada, em grande medida, por adeptos das religiões ayahuasqueiras – muitas vezes, a aplicação do *kampo* ocorre após a conclusão dos "trabalhos espirituais" no local das próprias igrejas daimistas.[31]

Fora do Acre, o *kambo* tem a sua divulgação garantida através de adeptos das religiões ayahuasqueiras, de neo-ayahuasqueiros, e de uma série de personagens ligados ao movimento nova era, como terapeutas holísticos e neo-xamãs. Parece haver um crescimento de terapeutas *new age* que se dedicam à aplicação do *kampo*. Parte significativa dos clientes urbanos da secreção do sapo-verde participa direta ou indiretamente destas redes. O público mais amplo, que não faz uso pessoal da secreção, tem a tendência a compreendê-la a partir da "grade mental" dos "alucinógenos de origem indígena" e das "terapias alternativas". É o que se verifica, por exemplo, nesta passagem de Ventura (2003, p. 185-186):

> Uma das minhas frustrações na primeira viagem ao Acre foi não ter sentido qualquer reação ao experimentar o chá do Santo Daime. [...] Por isso, fiquei tentado quando agora ele mesmo procurou me convencer a realizar outra experiência fitoterápica a que acabara de se submeter. Dessa vez trata-se da 'vacina do sapo' ou 'kambô'. [...] Tomar a vacina do sapo com fins medicinais não é uma novidade para os povos indígenas, que usam a terapia também para afastar a 'panema'. [...] Me imaginei descendo no Rio e anunciando para os meus amigos verdes: '[...] o Santo Daime não está com nada; o quente agora é a vacina do sapo-verde, é o kambô, gente, pode crer'.

A demanda urbana pela "vacina" ou "injeção do sapo", como também é conhecida a secreção, sobretudo aquela vinda dos grandes centros, aproximou o *kampo* do xamanismo. Uma tentativa feita por Sônia de Menezes, em 2003, de levar um velho rezador[32] katukina para São Paulo, para aplicar *kampo* em clientes de uma clínica de terapias alternativas, fracassou, mas dá uma idéia das transformações que o uso do *kampo* por não-índios está promovendo (Lima, 2005). Em março de 2005, Ni'i, filho do rezador katukina citado, apresentou, em companhia de Sônia Menezes, uma palestra sobre o *kampo* no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, mencionado acima. Na seqüência, como já dissemos, sempre acompanhado de Sônia Menezes, proferiu palestras semelhantes em pelo menos quatro clínicas de terapias alternativas na capital paulistana e também nas capitais mineira e carioca. Após as palestras eram feitas aplicações nos interessados em conhecer o *kampo*. Dois anos após sua primeira tentativa, em novembro de 2005, Sônia Menezes aumentou a comitiva katukina que visita as capitais mencionadas acima, conseguindo desta vez incluir um rezador.

No material de divulgação das aplicações de *kampo* consta que a secreção do sapo-verde atua "sobre a percepção em geral, a intuição, os sonhos, a terceira visão, o inconsciente e os bloqueios que impedem o fluxo de energia vital". O vocabulário usado sugere claramente que o *kampo* passa por um processo de "xamanização" no meio urbano. Uma tal orientação não é, contudo, homogênea, pois no mesmo material pode-se perceber um esforço de aproximação do *kampo* com a medicina ocidental. Assim, além de listar mais de 30 enfermidades nas quais poderia ser eficaz – como imunidade baixa, dor de cabeça, gastrite, diabetes, pressão arterial, cirrose, labirintite, epilepsia, impotência e depressão, entre outras – , no *folder* consta uma seção com o título "Estudo Científico", onde se afirma que "os médicos que já tomaram e pesquisaram o kambô afirmam que ele pode ser eficaz no tratamento de doenças graves [...], pois ele age como um grande reforçador do sistema imunológico". Tamanha ênfase nas supostas propriedades curativas do *kampo* torna claro o processo de "terapeutização" atualmente em curso.

É possível perceber a tentativa de aproximação com a ciência ocidental também na capa do mesmo *folder*, no qual consta o nome científico da rã e não seu nome indígena (que se encontra como *kambô* nas partes internas). No I Encontro Brasileiro de Xamanismo, Sônia de Menezes chegou a indicar a posologia do "tratamento". Segundo ela, "o tratamento básico são três doses, se a pessoa não tem nada crônico. Agora, se ela quer entrar num estudo do ser dela, aprofundar o processo dela, ela pode tomar seis doses".

É importante notar que a "terapeutização", no contexto do uso urbano do *kampo*, pode ter um duplo sentido: ora inclinando-se mais para uma interpretação *new age* da cura, ora para uma interpretação mais cientificista. É preciso ter em conta, contudo, que ambas as possibilidades não são mutuamente excludentes; as duas interpretações com freqüência se confundem.

Neste sentido, parece-nos possível falar que a "terapeutização" é parte, ao mesmo tempo, de um processo de "xamanização", entendido como um processo de "esoterização" dos conhecimentos indígenas, como se estes fossem direcionados exclusivamente à cura e construídos a partir da existência de especialistas – como ficará mais claro adiante. Diferente, portanto, do sentido amplo do xamanismo, entendido como um conjunto de técnicas e conhecimentos, não necessariamente especializados, para lidar com o entorno sócio-cosmológico (Langdon, 1996).

Há claramente uma tendência urbana a conceber o *kampo* como um "tratamento" e existem recomendações sobre o número e o intervalo das aplicações: em geral se fala de três aplicações com intervalos variados. Na comunidade daimista Céu da Mantiqueira, em Camanducaia (MG), é recomendado, pelos aplicadores de Cruzeiro do Sul (AC) que visitam o local, que o *kampo* seja aplicado uma vez por mês durante três meses consecutivos (Rose, 2005, p. 99). Na literatura que trata do uso indígena do *kampo* quase nada há sobre isso. Apenas entre os Yawanawá consta que, para o tratamento de malária, o *kampo* seria aplicado por quatro dias, decrescendo o número de "pontos" (10-8-6-4), segundo Pérez Gil(1999, p. 94), ou três aplicações, sem definição do número de "pontos", em dias alternados, segundo informações obtidas por Aquino (2005).[33]

De volta às aldeias, uma das primeiras repercussões que a fama do *kampo* entre os não-índios acabou promovendo foi justamente em torno da existência de especialistas katukina na aplicação da secreção. Inicialmente alguns jovens foram requisitados para fazerem aplicações em não-índios que os visitavam nas aldeias da TI do rio Campinas ou na cidade de Cruzeiro do Sul, da qual é bastante próxima, e mesmo em lugares mais distantes, como em São Paulo. A concepção katukina de que a secreção do *kampo* veicula as qualidades morais daquele que o aplica, não é difícil imaginar, escapou completamente aos usuários não-índios e facilitou a difusão da aplicação. Afinal, qualquer katukina, independentemente de seus atributos morais, tornou-se então habilitado a aplicá-lo, pois passou a ser requisitado para tanto.

Nas diversas palestras que proferiu em clínicas de terapias alternativas de São Paulo em abril deste ano, Ni'i apresentou o *kampo* como sendo o resultado de conhecimentos secretos, iniciáticos. Mesmo quando indagado se o *kampo* não seria aplicado por caçadores, Ni'i respondeu que "hoje em dia os pajés estão ensinando as pessoas", dando a entender que outrora (sem especificar quando) o *kampo* era manipulado com exclusividade pelos pajés.[34] Tais especialistas, preocupados com a preservação desses conhecimentos, teriam resolvido partilhá-lo com as demais pessoas, da mesma forma que ele, que se apresenta como um aspirante a pajé, estaria divulgando o *kampo* na capital paulistana. Em suas palavras:

> Na cidade tem muita gente que precisa de ajuda, doente, com muitos problemas, depressão... Então nós estamos divulgando nossos conhecimentos. Nós conhecemos este remédio há muito tempo, mas agora o homem branco se interessou por ele. Não dá mais para segurar, não tem jeito. É a gente que sabe usar direito (Labate, 2005b).

No contexto urbano – seja entre meros espectadores das palestras, os corajosos que se aventuram na aplicação, ou os médicos e terapeutas que têm se dedicado à manipulação da substância – a idéia de que o "xamã" é o "responsável pelo *kampo*" e de que estes "conhecimentos" têm uma "natureza reservada" aparece como "óbvia". Seja como for, a apresentação de Ni'i como um aspirante a pajé é sujeita a controvérsias entre os moradores das aldeias katukina. Em campo, em julho de 2005, ninguém o reconheceu dessa maneira. Um jovem rapaz afirmou: "Ele é pajé em São Paulo, por aqui ele é qualquer um [...] Ele nunca viu a cobra grande para poder ser pajé". Independente da dubiedade de seu estatuto, o fato é que através do *kampo*, o katukina alçado à condição de "xamã" permitia revelar a persistência de um argumento antropológico: o xamã é aquele que tem um papel fundamental na promoção das relações interétnicas (Carneiro da Cunha, 1998). A definição dos xamãs como "mediadores" tem também um sentido político que apenas recentemente começou a ser explorado (Conklin, 2002; Pérez Gil, 2004).[35]

Curiosamente, em uma das palestras, os Katukina foram apresentados por sua principal parceira na utilização do *kampo* no meio urbano como sendo um povo caçador-coletor. Quem conhece as variedades de macaxeira, inhame, batata-doce e banana que os Katukina cultivam em seus roçados certamente estranha tal apresentação. Seja como for, ela não deve ser despropositada.

O *kampo*, como há tanto tempo destacou o missionário francês, é primeiramente um estimulante cinegético. Se o *kampo* é proveniente de um grupo caçador-coletor, essa caracterização não deveria parecer inadequada. Talvez a parceria urbana dos Katukina imagine que um grupo que supostamente sustenta seu dia-a-dia em bases instáveis deve ter meios de satisfazê-las com alguma segurança. O *kampo* deve servir justamente para garantir alguma sustentabilidade! Não é novo o artigo de Sahlins (2004, [1972]) em que ele aponta e contesta a má fama dos grupos caçadores-coletores. Se nossa interpretação estiver correta, como os "mais primitivos" entre os "primitivos", os caçadores-coletores devem ter saberes ainda mais "milenares" (e/ou "primitivos") que devem interessar a uma determinada clientela.

Continuando a palestra, alguém na platéia indagou sobre o que seria a panema. Ni'i não vacilou nem surpreendeu. Sua resposta foi de que a panema é, como todos sabemos, uma condição de má sorte. Em suas palavras, a panema ocorre "quando não tem sorte para matar caça, não tem coragem, não tem ânimo pra arranjar namorada...". E conclui "tudo isso é panema", para ser interrompido na seqüência com uma nova elaboração do mesmo conceito. Nas palavras de Sônia Menezes, a panema ocorre quando "não se tem firmeza nas atitudes. [...] Para o índio é matar caça, para nós é o desemprego [...]". Não foram poucas as vezes em que Ni'i foi indagado sobre o que vem a ser a "panema" e sempre repetiu a mesma resposta. Em outra ocasião, no I Encontro Brasileiro de Xamanismo, a terapeuta ensaiou uma nova definição de panema:

> A gente traduz as dificuldades que tem na floresta com as dificuldades que tem na cidade. O índio toma [*kampo*] para caçar, a gente tem o caso de gente que tomou e arrumou um emprego, um companheiro... porque o *kambô* atua no coração, faz um movimento certo no coração, e faz as coisas fluírem, é como se antes tivesse uma nuvem sobre ela [...] a gente vê a luz verde do *kambô* e ele traz para ela o que está no caminho dela... Combate a tristeza, falta de sorte, a irritação, quando nada dá certo, nada está bom na nossa vida.

Por fim, ela conclui dizendo que panema seria "depressão de índio". Certamente ampliado, o campo semântico de panema ainda reporta a alguma incapacidade: lá, de não arrumar caça e namorada, aqui de não arrumar namorada e emprego. Há uma condição *neo-panema* que permite e justifica a expansão do *kampo* para além das aldeias.

Aplicados nesse trabalho de "tradução cultural", Ni'i e Sônia Menezes têm conseguido, com relativo sucesso, converter o conceito indígena de "panema" numa idéia familiar (ou que faça sentido) para os cidadãos da metrópole, encontrando – tal qual os xamãs (Carneiro da Cunha, 1998) –, ecos da linguagem katukina na urbana. No mesmo sentido, podemos pensar que o idioma de "xamanização" adotado pela dupla é resultado de uma tentativa de se comunicar com o público urbano a partir de categorias que lhe são próprias. Mas, para além da eventual satisfação dos clientes urbanos e da expansão do uso do *kampo*, as repercussões que esses novos usos e concepções têm entre os Katukina que permanecem em suas aldeias merecem atenção. A expansão urbana do *kampo* tem gerado, internamente, atritos que vão desde a repartição dos recursos oriundos das aplicações fora da aldeia até à apresentação de Ni'i como um pajé. A elevação do último ao posto de xamã, ao menos entre alguns brancos, gerou, entre velhos rezadores (*shoitiya*) a expectativa de igual reconhecimento – e também uma certa frustração por não serem requisitados para auxiliar os brancos. Em campo, em julho de 2005, um velho rezador falou de sua estreita amizade com um morador de Cruzeiro do Sul, que o levaria para fazer atendimentos em brancos em diferentes cidades brasileiras, indicando com clareza o que se espera da fama do *kampo*.[36] Este mesmo rezador, alguns meses mais tarde, em novembro do mesmo ano, fez parte da comitiva katukina organizada por Sônia Menezes para aplicar *kampo* e conduzir sessões de ayahuasca em Belo Horizonte e São Paulo. Enquanto isso, à procura de bons xamãs (*romeya*), vários Katukina continuam buscando atendimento entre os Marubo, em suas aldeias no rio Ituí.[37]

Voltando ao ambiente urbano, nos primeiros meses de 2005, em Brasília, um filho de seringueiro, morador de Cruzeiro do Sul, fez questão de destacar em conversas com um pesquisador interessado em "experimentar" a substância, a estreita convivência que teria usufruído com os Katukina, até os nove anos de idade, entre os quais teria adquirido seus conhecimentos sobre o *kampo*. Após permanecer alguns dias em Brasília, ele seguiria viagem para São Paulo, Rio de Janeiro e Paraíba, sempre aplicando *kampo*. Chama a atenção que o vocabulário katukina é manejado de modo correto, mas bastante simplificado, por algumas das pessoas envolvidas na expansão urbana do *kampo* – talvez para destacar o domínio da "cultura da tribo katukina", aquela que teria originado todos os conhecimentos sobre o sapo-

verde. A panema foi apresentada pelo seringueiro citado como uma "má energia", um "tipo de mau olhado", e o *kampo* como algo que "libera a energia ruim e repõe com energia boa".

Essa fusão de concepções indígenas com concepções neo-xamânicas aparece também no *folder* de que falamos antes. Na coluna intitulada "Kambô é medicina indígena" (localizada ao lado da coluna "Estudo Científico"), pode-se ler que os Katukina tomam *kampo* "para eliminar as várias manifestações da panema: perda de ânimo, vontade fraca para caçar, para namorar, má sorte, inveja, fraqueza e falta de harmonia com a natureza".

Não nos parece, de fato, ser preciso escrever mais sobre quão etnocêntrica é a idéia de que os índios são harmoniosamente integrados à natureza. Mesmo porque, nos últimos anos, ganhou força uma outra concepção, herdeira da anterior, de que os índios são sábios detentores de conhecimentos sequer arranhados pela ciência ocidental. No caso do *kampo,* esse discurso ganha cada vez mais força, sobretudo devido à publicização dos estudos dedicados às propriedades bioquímicas de sua secreção e também devido à campanha[38] contra as patentes já estabelecidas (antes da Convenção da Biodiversidade Biológica, de 1992) a partir dos estudos da secreção da rã. Os estudos e as patentes só viriam a confirmar o que os índios já sabiam há muito tempo: o *kampo* é um "remédio poderoso". Assim, em 2001, em uma das primeiras matérias publicadas sobre o *kampo*, consta a seguinte afirmação: "O que os índios já sabiam há talvez milhares de anos, os cientistas vêm comprovando com a ajuda de sofisticados equipamentos".

Se todo um simbolismo sobre a integração harmônica dos índios com a natureza permeia o interesse urbano pelo *kampo*, ao mesmo tempo, porém, a "natureza" deve ser pródiga. Segundo um médico que aplica o *kampo* em grandes centros urbanos (e que aceitou ser entrevistado com a condição de que não fosse identificado), "a floresta do Juruá é mais 'pura'" e, por isso, nela o *kampo* "tem o princípio ativo mais forte". A natureza – e os índios por extensão – é ambígua: lugar de força, mas também de selvageria. Não é à toa que o mesmo médico faz um uso completamente próprio do *kampo*, aplicando-o em várias partes do corpo em pontos dos meridianos,[39] sempre em doses pequenas (de um a três pontos no máximo), e como terapia complementar a outras técnicas, como a fitoterapia, a acupuntura e a medicina ortomolecular.

Vale destacar que embora por caminhos divergentes, os usuários urbanos da secreção do *kampo* talvez estejam orientados por princípios convergentes àqueles dos Katukina. A despeito das diferenças entre a "depressão dos índios" e a "panema dos brancos", entre a "preguiça" e o "princípio ativo", há continuidades, afetos, trocas e traduções que permitem que a comunicação entre os sistemas seja possível.

Entre outras coisas, uma leitura possível sugere que no intercâmbio com os brancos o *kampo* foi aproximado do xamanismo através do aplicador – o que torna os fatos não muito distantes do que se passa nas aldeias. Assim, se nas aldeias, para ter sucesso na caça ou para

espantar a preguiça, deve-se receber aplicações de *kampo* de caçadores experientes e "felizes" (como se diz em português regional dos caçadores bem-sucedidos) ou de mulheres virtuosas; nas cidades, aqueles que buscam o *kampo* para "equilibrar-se" e "harmonizar-se" devem receber aplicações daqueles que julgam serem promotores de tais possibilidades, porque se imagina que conseguem experimentá-las, ou seja, dos índios. De súbito, a expansão urbana do *kampo* repete e renova a concepção de que os índios são "filhos da natureza", pessoas socialmente marginalizadas, mas possuidoras de saberes ancestrais e mágicos, os quais, até agora, teríamos nos privado de conhecer. Nesse sentido, não deve passar desapercebido que vários aplicadores de *kampo* têm se apresentado em grandes centros urbanos como índios (quase sempre Katukina) ou, genericamente, como "descendentes de índios".

Em todo caso, há muitas variações. Nem todos os cidadãos cosmopolitas deixam-se levar facilmente pelos velhos estereótipos sobre o "índio"; há muitas pessoas que buscam o bem-estar que se propagandeia que o *kampo* promove sem se perguntar exatamente sobre a origem indígena do aplicador ou, se reconhecem esta origem, preferem buscar aplicadores que se aproximem mais de suas referências urbanas, como médicos e terapeutas *new age*.

Considerações finais

É interessante observar como o *kampo* cumpre um caminho longo, de mão-dupla: originalmente usado entre populações indígenas, é absorvido por populações seringueiras e, finalmente, alcança grandes centros urbanos, particularmente as camadas médias de tais centros, difundindo-se entre ayahuasqueiros, terapeutas e neo-xamãs urbanos. O sucesso urbano do *kampo*, por sua vez, fez com que outros grupos indígenas acreanos voltassem, após muitas décadas, a usar o *kampo*. Foi o que se passou, por exemplo, com os Poyanawa e Nuquini, conforme nos informou uma liderança desse último grupo em janeiro deste ano (Lima, 2005). Como se experimentassem um "efeito ricochete", tais grupos estão promovendo a "recuperação" do uso do *kampo*. Como se não bastasse, soubemos que o filho de um seringueiro tem divulgado o *kampo* não só no sul e sudeste, mas também no nordeste brasileiro; em particular, soubemos de aplicações que teriam ocorrido entre os Fulniô. Há mais tempo, Francisco Gomes fez aplicações entre os Bakairi, no Mato Grosso (Lopes, 2001). Na matéria publicada na revista *Outras Palavras* consta ainda que índios localizados em Roraima, sem qualquer indicação de seus nomes, também experimentaram o *kampo* das mãos de Francisco Gomes.

Se *kampo* é "coisa de índio" ou da "cultura dos índios", como boa parte dos índios do Acre insiste agora em afirmar, é inevitável dizer que o entendimento do que vem a ser "cultura dos índios" alcançou uma fronteira muito maior do que se poderia inicialmente imaginar. Elevado à condição de um símbolo étnico, o *kampo* tem permitido aos Katukina construírem seus "afastamentos diferenciais", que acabaram construindo novas "aproximações".

De todo modo, resta ainda muito a ser compreendido. Não temos a pretensão de sermos exaustivas, o pouco tempo do início de nossa pesquisa (e da parceria) desautorizar-nos-ia conclusões mais avançadas. Assim, gostaríamos de encerrar com algumas questões que certamente deverão orientar nossos próximos passos. Em que medida o contato dos katukina com sua clientela urbana, em particular os adeptos das religiões ayahuasqueiras, têm influenciado suas formas de uso e de manejo do *kampo* e da ayahuasca nas aldeias? Quais são as repercussões que a "xamanização" e "terapeutização" do *kampo* no meio urbano produzem no interior das aldeias katukina? Como os Katukina que estão se firmando como aplicadores de *kampo* em grandes centros urbanos relacionam-se com os aplicadores de *kampo* reconhecidos pelo grupo? Os grupos indígenas que agora reiniciam o uso do *kampo*, como os Nuquini e Poyanawa, fazem-no a partir de influências de grupos indígenas vizinhos que mantiveram o uso da secreção ao longo dos anos – como os Katukina, Yawanawá, Kaxinawá, para não falar dos Marubo e Matsés, no estado do Amazonas –, a partir do uso que fazem os seringueiros no Alto Juruá ou a partir do uso que vêm fazendo os adeptos das religiões ayahuasqueiras? Ou, alternativa que não deve ser excluída, os Poyanawa e os Nuquini estão retomando o uso do *kampo* de um modo próprio e diferenciado em relação aos anteriores? De que forma o papel que os Katukina desempenharam para que o MMA se mobilizasse para organizar o projeto de pesquisa que será dedicado ao sapo-verde afeta as relações interétnicas regionalmente? Como as concepções daimistas e udevistas influenciam a apreensão que os novos usuários urbanos do *kampo* fazem da sua experiência com a secreção do sapo? Como podem ser compreendidos os efeitos do *kampo*, como desmaios, sensações corporais, visões, sonhos, entre índios e não-índios?

São muitas as perguntas. Certamente o sucesso do *kampo* nos últimos cinco anos nos autoriza ainda a fazermos muitas outras.

Pós-escrito

Após a conclusão deste artigo, em abril de 2008, a imprensa relatou que um empresário teria morrido em Pindamonhangaba (SP) logo após fazer uso do *kampo*, que teria recebido das mãos de um "terapeuta" urbano, também ele empresário. O fato foi bastante noticiado e certamente gerará importantes repercussões na difusão desta prática, as quais permanecem por serem estudadas.

Notas

[1] Uma versão anterior deste artigo, então intitulada *De kampo a Phyllomedusa bicolor: velhos e novos usos da secreção do sapo-verde dos Katukina*, foi apresentada no XIX Encontro Anual da ANPOCS, em outubro de 2005, no GT Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura, coordenado por Eduardo Viveiros de Castro, Marcela Coelho de Souza e Oscar Calavia Saez.

[2] Agradecemos à Manuela Carneiro da Cunha e aos colegas do NEIP pelas sugestões feitas a este artigo. Também agradecemos a Chris Marques pela gravação da palestra feita por Ni'i e Sônia Valença de Menezes sobre o kampo no I Encontro Brasileiro de

Xamanismo e a Marcelo Piedrafita Iglesias a gentileza de ter cedido seu arquivo com tudo o que foi publicado sobre o kampo na imprensa acreana nos últimos cinco anos (entre 2001 e 2005). A Carlos Bloch Jr., Glacus S. Brito, Antonio Bianchi, Rafael Guimarães dos Santos e principalmente Denizar Missawa Camurça agradecemos a gentileza de disponibilizar informações sobre as propriedades bioquímicas das secreções das espécies do gênero *Phyllomedusa*. Com tantos apoios, é preciso dizer que os erros e imperfeições das idéias aqui apresentadas são de nossa inteira responsabilidade.

[3] Os Katukina somam hoje uma população de aproximadamente 600 pessoas, distribuídas em duas Terras Indígenas(TI), no rio Campinas e no rio Gregório. A TI do rio Gregório tem quase 190 mil hectares que os Katukina dividem com os Yawanawá, grupo indígena que também fala uma língua pano e com o qual têm estabelecido uma longa história de contato e parentesco, dado que uma parte significativa da população Yawanawá atual é aparentada a uma mulher katukina que se casou com um antigo chefe político do grupo. A TI do rio Campinas, com 32.624 hectares, está localizada a cerca de 60 quilômetros de Cruzeiro do Sul – a segunda maior cidade do Acre e é cortada no sentido leste-oeste pela BR-364, que liga Cruzeiro do Sul a Rio Branco. Na TI do rio Campinas os Katukina se distribuem em quatro aldeias (Campinas, Martins, Samaúma e Bananeira) localizadas às margens da rodovia.

[4] Desde a década de 1940, um farmacologista italiano, Vittorio Erspamer, liderou uma equipe de pesquisadores dedicados ao estudo de peles de anfíbios e dos peptídeos que nelas se encontram. Em 1985, Erspamer publicou um estudo sobre as peles das espécies de *Phyllomedusa* e concluiu que elas eram abundantes em peptídeos, especialmente a pele da *Phyllomedusa bicolor* apresentava uma elevada concentração de peptídeos ativos. A partir de 1989 multiplicam-se os estudos sobre esses peptídeos e aparecem as primeiras patentes. Em Carneiro da Cunha (2005) pode-se encontrar um histórico das pesquisas científicas sobre a secreção da *Phyllomedusa bicolor*.

[5] O Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo foi organizado por Léo Artése/Associação Lua Cheia – Pax, e aconteceu em São Paulo, entre os dias 13 e 20 de março de 2005.

[6] Em abril de 2004, o uso crescente do kampo para diversas finalidades levou a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) a proibir a propaganda do kampo, que vinha sendo feita principalmente a partir de um domínio eletrônico registrado na internet. Há quem entenda que foi proibida a aplicação do kampo, e não apenas sua propaganda. Após esta resolução, alguns médicos urbanos que estavam aplicando o kampo deixaram de fazê-lo; outros retiraram a substância de seus *folders*, mas permaneceram utilizando-a.

[7] A Organização Mundial de Saúde classifica como "droga" toda a "substância que, quando administrada ou consumida por um ser vivo, modifica uma ou mais de suas funções, com exceção daquelas substâncias necessárias para a manutenção da saúde normal" (Leite; Andrade, 1999 apud Fiore, 2002). Esta definição é problemática, pois algumas substâncias são a uma só vez "alimentos" (têm propriedades nutricionais) e "drogas" (têm propriedades psicoativas), como é o caso do vinho. Além disto, como nota Fiore (op. cit.), "água e alimentos" são necessários para a "a manutenção da saúde normal" mas "todo o alimento pode ser substituído por algum outro que contenha as mesmas substâncias vitais". Por exemplo, na ausência de água, o indivíduo pode beber chá mate.

[8] Devido à estigmatização e falta de precisão da palavra "droga", alguns médicos preferem adotar o termo "substância psicoativa". Trata-se de substâncias que agem sobre o SNC ou o alteram de alguma maneira a psique e a consciência humanas. Mas, a precisão do termo "substância psicoativa" também é limitada, pois algumas substâncias afetam o SNC, mas não são consideradas psicoativas pela medicina, como é o caso de alguns medicamentos (Fiore, 2002).

[9] De acordo com o Dicionário Aurélio, "peptídeo" é "qualquer substância com dois ou mais aminoácidos conjugados e que se reúnem por uma ligação –CO-NH, exercendo funções específicas no organismo".

[10] A forma de classificação das substâncias psicoativas variou bastante ao longo da história. A primeira sistematização se deu por um farmacologista alemão, L. Lewin, em 1924, sendo posteriormente substituída pela classificação de Delay e Deniker, elaborada entre 1957 e 1961. Esta ainda é aceita hoje, com algumas variações ou atualizações. Divide basicamente as substâncias que agem sob o psiquismo em três grandes famílias: "os psicolépticos, que deprimem as funções psíquicas, os psicoanalépticos, que as estimulam e os psicodislépticos, que as modificam" (Seibel; Toscano, 2001, p. 4).

[11] O conceito de "alucinação" tem sido bastante criticado por tender a reduzir as experiências baseadas no uso de substâncias alteradoras da consciência a uma percepção falsa e ilusória da realidade — associando-as, muitas vezes, a casos patológicos (cf. Labate; Goulart; Carneiro, 2005; para uma discussão ampla sobre o conceito de alucinação, ver Castilla del Pino, 1984). Além disso, as substâncias tradicionalmente classificadas como "alucinógenos", como é o caso do peiote, da ayahuasca e do LSD, não causam

"alucinações" no sentido estrito do termo (como é o caso de substâncias como as anticolinérgicas), mas apenas eventuais distorções de percepção (visuais e auditivas). Optamos por manter a palavra por estarmos nos reportando ao discurso médico e o vocábulo é aí convencionalmente adotado – mas, considerando suas limitações, nos referimos a "alucinação" entre aspas.

[12] Atualmente o Instituto do Coração de São Paulo (INCOR) está desenvolvendo as pesquisas em "anima nobili", para avaliação de respostas fisiológicas agudas e de natureza imunológica, que fazem parte do projeto Ministério do Meio Ambiente anteriormente citado. Segundo Glacus S. Brito, pesquisador e conhecedor pessoal dos efeitos do kampo, "apesar de serem descritos alcalóides com propriedades psicomiméticas, não são observadas alterações de percepção, ou efeitos alucinógenos durante o tempo de ação da substância; são, sim, sentidos intensos fenômenos físicos de natureza simpaticomiméticas e parassimpaticomiméticas" (informação verbal, fevereiro de 2006).

[13] Ver nota 4.

[14] Um de nossos informantes, um médico holista, afirmou que o sapo era um "animal de poder". É possível que mais terapeutas compartilhem desta visão.

[15] Neste sentido, as distinções entre variáveis como "set" (indivíduo) e "setting" (contexto) ou "corpo" e "mente", embora representem avanços com relação a explicações que reduzem o fenômeno das drogas à sua dimensão farmacológica, ainda são limitadas – do ponto de vista empírico e nativo estes dualismos muitas vezes desaparecem. Para uma "teoria indígena das substâncias", ver o artigo de Renato Sztutman nesta coletânea. Sobre a tentativa da medicina científica e naturalista de isolar, na produção de moléculas medicamentosas pelos laboratórios contra-placebo, a dimensão "objetiva" da "natureza" dos efeitos "subjetivos" da "cultura" e as concepções de homem subjacentes a este projeto, ver Marras (2002) e nesta coletânea.

[16] Este "problema" não é exclusivo do kampo. Várias analogias seriam possíveis, porém estas escapam ao âmbito deste trabalho. Destacamos, por ora, apenas o caso do "vinho da jurema", onde ocorre o processo inverso. Trata-se de beberagem dos índios do Nordeste brasileiro, que contém DMT, uma substância que não é ativa oralmente a não ser acompanhada de alcalóides beta-carbolinas – ausentes na composição da bebida (Ott, 2004). Entretanto, populações indígenas costumam relatar visões consumindo a planta (Ott, 2004).

[17] Em 2002, o uso do kampo foi divulgado no programa de reportagens Globo Repórter, exibido pela TV Globo. Em 2003, um renomado jornalista carioca, Zuenir Ventura, publicou um livro sobre Chico Mendes em que um dos capítulos sugestivamente intitulava-se "O quente é o kambô", no qual descrevia o uso da secreção do sapo-verde na cidade de Rio Branco (Ventura, 2003). Durante 2003, pelo menos treze matérias sobre o kampo foram publicadas em jornais de circulação diária na capital do Acre. Em 2004, o kampo continuou a ser notícia nos jornais acreanos e ultrapassou suas fronteiras – em outubro foi a vez de uma revista de circulação nacional, a Globo Rural, estampar em sua capa a foto de um kampo nas mãos de um índio katukina. A matéria de capa trazia uma extensa descrição do uso tradicional e dos efeitos da aplicação do kampo entre os índios, e denunciava a biopirataria na Amazônia. Seis meses mais tarde, em abril de 2005, o kampo foi notícia na Folha de São Paulo, mas o foco da matéria agora era outro: o uso crescente da secreção do sapo-verde em clínicas de terapias alternativas – freqüentadas, segundo a matéria, principalmente por estudantes, profissionais liberais e artistas da capital paulistana. Pouco tempo depois, a Revista Superinteressante publicou uma nota com teor semelhante. Uma vez mais, em novembro de 2005, o kampo voltou a aparecer na Folha de São Paulo, novamente numa matéria dedicada às terapias alternativas, mas que abordava também a questão da proteção aos conhecimentos tradicionais. Ainda em 2005, Zélia Gattai lançou um livro e o sapo-verde, que ela própria experimentou na expectativa de que pudesse auxiliar na recuperação de Jorge Amado, aparece no título: Vacina de sapo e outras lembranças. Albuquerque (2003); Antunes (2000); Aquino (2003); A rã... (2003); Cura... (2003); Bezerra (2004); Braga (2003); Clemente (2003); Diniz (2005); Freitas (2004); Gorman (1995); Kambô (2003); Lages (2005); Milton (1994); Mistério... (2003); Rã... (2003); Roubo... (2003); Vacina... (2003).

[18] No orkut existem dois fóruns de debates, um deles chamado apenas Kambo e o outro chamado Kambô Milagre Indígena, em que os participantes trocam informações (efeitos das aplicações, indicações, locais de aplicação, entre outras) sobre o uso da secreção do sapo-verde. Em 10 de fevereiro de 2006, o Kambo totalizava 214 participantes e o Kambô Milagre Indígena somava pouco mais de 300.

[19] Cabe lembrar que o governador do Acre, Jorge Viana, criou em 2003, a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI) que é, desde então, ocupada por Francisco Pianko (Ashaninka). Siã Kaxinawá, também desde 2003, é vice-prefeito do município do Jordão.

[20] Edilene Coffaci de Lima participa da equipe dos antropólogos.

[21] Para maiores detalhes sobre o início das conversações sobre a realização deste projeto de pesquisa e das repercussões entre os Katukina, ver Martins (2006).

[22] O nome do sapo-verde tem aparecido grafado de diferentes maneiras: entre outras, consta como kampu, kampo, kampô e, mais recentemente, kambô. A grafia como kampu corresponde ao modo kaxinawá de designar as espécies de *Phyllomedusa.* Aos Katukina corresponde a grafia kampo e kampô, com acento tônico na última sílaba. Nenhum dos dois grupos tem ainda padronizada sua grafia (um trabalho que os grupos indígenas começaram a fazer há pouco tempo com o apoio da Comissão Pró-Índio do Acre), de modo que podem estar grafando diferentemente um mesmo som. No que diz respeito à forma kambô, ela parece resultar de uma tentativa de aportuguesamento da palavra katukina por parte dos brancos que agora estão usando e divulgando a secreção do sapo-verde. Contudo, essa é a forma como o sapo-verde é designado pelos Amahuaca (Carneiro, 1970). Além disso, o antropólogo Terri Valle de Aquino (informação verbal, 2005) ouviu de Raimundo Luiz (um velho Yawanawá) que kambô seria a forma "antiga" como os Katukina designavam as espécies de Phyllomedusa. A palavra inclusive constaria de antigas músicas katukina. De fato, a música que abre o CD Katukina fala do sapo-verde, mas os Katukina grafam-na com p, embora seu som em muito assemelhe-se a um b. Confiando na informação de Raimundo Luiz, indepentemente dos desacordos na grafia, os fatos tornam-se ainda mais interessantes, pois, neste caso, os brancos estariam retomando a forma "arcaica" como os Katukina designavam o sapo-verde.

[23] Confirmando o uso do kampo principalmente como um estimulante cinegético, Erikson (2001) menciona que os Matis, grupo de língua pano que tem suas aldeias no Vale do Javari, misturavam a secreção seca do kampo ao curare que envenenavam os dardos de suas zarabatanas.

[24] Para maiores detalhes sobre a captura da rã, a coleta da secreção e a aplicação entre os Katukina, ver Lima (2005). No filme Noke Haweti (Quem somos e o que fazemos) há uma longa exibição da aplicação do kampo entre os Katukina.

[25] Embora seja preciso ainda pesquisar mais o assunto, parece, ao menos entre os Katukina, que receber um maior número de "pontos" denota coragem para suportar a dor. Não é exagero afirmar que os homens orgulham-se de suas cicatrizes de kampo. Como se as pequenas marcas simetricamente alinhadas em seus braços e peito servissem como índices da dor e do sofrimento que eles podem suportar – ao mesmo tempo como índices de sua disposição para caçar e desempenhar as atividades que lhe são previstas. Em outras palavras, as cicatrizes possivelmente denotam sua masculinidade.

[26] É importante observar que a exigência de que o aplicador seja bem-sucedido como caçador ou uma pessoa bem-disposta ao trabalho não se restringe ao kampo. Outras técnicas usadas pelos Katukina para afastar a preguiça e a panema exigem as mesmas qualidades do aplicador. É o que se passa, por exemplo, com as "surras de urtiga", outrora utilizadas para disciplinar as crianças e também com as picadas das formigas chamadas hãni às quais os caçadores deveriam oferecer os braços para serem ferroados, segurados, enquanto isso, por caçadores bem-sucedidos. As picadas de hãni eram utilizadas para tornarem os caçadores hábeis para matar aves.

[27] Para maiores informações sobre o início da difusão do uso do kampo em grandes centros urbanos, ver Lopes (2000).

[28] Em Camanducaia têm-se feito uso regular da secreção do kampo. Em 2004, Isabel Santana de Rose (2005) registrou a presença de dois visitantes originários de Cruzeiro do Sul (AC), possivelmente familiares de Francisco Gomes, que aplicavam kampo, após os trabalhos de cura, em freqüentadores do Céu da Mantiqueira.

[29] Em matéria publicada no jornal Página 20, de 03 de março de 2002, a AJUREMA aparece como Associação Juruaense de Recursos Extrativistas e Medicina Alternativa, que parece ser sua primeira designação.

[30] Tal preocupação cientificista que aparece na AJUREMA pode ser influência da origem udevista da família Gomes. Como é de conhecimento público, inclusive divulgado em seu sítio eletrônico, a UDV tem como preocupação a promoção de estudos científicos destinados a investigar os efeitos do consumo da ayahuasca. Para tanto, criou, em 1986, o Departamento Médico-Científico, o DEMEC-UDV.

[31] O kampo também passou a ser utilizado no Céu do Mapiá, comunidade-sede do Santo Daime na Amazônia, na Santa Casa de Cura Padrinho Manoel Corrente (uma espécie de hospital local que faz uso de remédios, ervas e florais amazônicos, técnicas terapêuticas ocidentais e a doutrina religiosa daimista) e por alguns poucos aplicadores autônomos. Não investigamos a origem da introdução do kampo nesta comunidade. Segundo alguns, existe uma espécie de sapo-verde que seria nativo da região, mas não conseguimos confirmar esta informação. É certo que alguns daimistas de Cruzeiro do Sul e do Crôa, que usam o kampo na região, como Davi Nunes de Paula e Seu Francisquinho, têm contatos com o Mapiá através do Centro de Medicina da Floresta

e do Projeto Saúde Nova Vida. Em São Paulo, além de Sônia Valença de Menezes, há notícia de pelo menos três daimistas aplicando o kampo; Seu Francisquinho costuma fazer viagens por São Paulo e Rio de Janeiro, aplicando o kampo em interessados.

[32] Os Katukina diferenciam seus especialistas xamânicos: existem aqueles que eles traduzem como rezadores (shoitiya) e pajés (romeya). Para maiores detalhes sobre a atuação de ambos, ver Lima (2000).

[33] Também há poucos registros do uso que se faz do kampo entre os seringueiros. De acordo com Davi de Paula Nunes, morador do Crôa – uma localidade distante aproximadamente 30 quilômetros da TI do rio Campinas e onde funciona o projeto Saúde Nova Vida, que inclui o kampo entre seus "remédios" –, o número de aplicações varia de acordo com o paciente e o problema (informação verbal, 2005).

[34] É importante dizer que, entre os Katukina, ao contrário do que ocorre entre outros grupos de língua pano que também usam a secreção do sapo-verde, como é o caso dos Yaminawa (Calavia, 1995), os especialistas xamânicos não são mais habilitados do que outras pessoas a aplicarem o kampo. Se eventualmente o aplicam, fazem-no muito mais por seus atributos morais, como foi exposto acima, do que por quaisquer credenciais xamânicas que ostentem. Fora do contexto da caça, os Kaxinawa fazem importante uso do kampo em seu principal rito de iniciação, o nixpupima (Lagrou, 1998).

[35] No caso acreano há um boom de auto-intitulados aspirantes a xamãs. E não se trata dos vários rezadores katukina (Lima, 2000), mas sim de jovens rapazes e também moças – alguns deles com forte presença na cena política, como é o caso de um jovem ashaninka e de duas jovens yawanawá.

[36] Para uma descrição mais detalhada das repercussões da expansão urbana do kampo entre os Katukina, ver Martins (2006).

[37] Sobre o início das aproximações e intercâmbios entre os Katukina e os Marubo, ver Lima (1994).

[38] A campanha denunciando a existência de patentes de substâncias derivadas da secreção do kampo foi iniciada em 2003 pela organização não-governamental, com sede em Rio Branco (AC), Amazonlink. A lista das patentes pode ser consultada em http://www.biopirataria.org/patentes_kambo.php.

[39] Resumidamente, segundo a medicina chinesa, os pontos dos meridianos são canais presentes em nosso corpo pelos quais circula energia vital.

Referências

ALBUQUERQUE, Diva. Vacina do Sapo' está sendo biopirateada por estrangeiros. **Rio Branco**, 16 jul. 2003.

ANTUNES, Archibaldo. "**A magia do kambô". Outras Palavras**, Rio Branco, 2000. n. 13.

AQUINO, Romerito. Henrique Afonso defende CPI da Biopirataria, **Página 20**. Rio Branco. 20 jul. 2003.

AQUINO, Terri (2005). Todo dia é dia de índio. **Uol**, 17 abr. 2005. Disponível em ; <http://www2.uol.com.br/pagina20/17042005/papo_de_indio.htm> Acesso 17 abr 2005. p. 20. (Coluna Papo de Índio)

AQUINO, Terri; Marcelo P. IGLESIAS. **Kaxinawá do rio Jordão**: história, território, economia e desenvolvimento sustentado. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 1994.

A RÃ E O CRIME. **A Tribuna**, Rio Branco, 17 jul. 2003.

CURA DO CÂNCER. **Página 20**, Rio Branco, 2 jul. 2003.

BECKER, Howard S. **Outsiders**: studies in the sociology of deviance. Londres: Free Press of Glencoe, 1966.

BEZERRA, José Augusto. "A ciência do sapo". **Globo Rural**. ed. 228. out. 2004.

BRAGA, Gilberto. A arte de engolir sapo. **O Estado do Acre**, Acre, 20 de jul. 2003. Coluna Diário da Selva.

CALÁVIA, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARNEIRO DACUNHA, Manuela. Des grenouilles et des hommes. **Télérama hors série**, Les Indiens du Brésil, Paris, março 2005, p. 80-83.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CARNEIRO, Henrique. **Amores e sonhos da flora. Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia**. São Paulo: Xamã, 2002.

CARNEIRO, Henrique. Transformações do significado da palavra "droga": das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: VENÂNCIO, Renato P.; CARNEIRO, Henrique S. (Org.). **Álcool e Drogas na História do Brasil**. Belo Horizonte: Editora da PUC-Minas; São Paulo: Alameda, 2005. p. 11-27.

CARNEIRO, Robert. Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. **Ethnology**, v. 9, n 4, p. 331-341, 1970.

CASTILLA DEL PINO, Carlos. **Una investigación de teoría psico(pato)lógica**. Madri: Alianza Editorial, 1984.

CLEMENTE, Izabel. Nem suor do sapo campu escapa à biopirataria. **Jornal do Brasil**. 06 jul. 2003.

CONKLIN, Beth. Shamans versus pirates in the Amazonian Treasure Chest. **American Anthropologist**, v. 104, n. 4, p. 1050-1061, 2002.

DA MATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: DA MATTA, Roberto. **Ensaios de Antropologia Estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973.

DALY, J. W. et al. Frog secretions and hunting magic in the upper Amazon: Identification of a peptide that interacts with an adenosine receptor. **Proc Natl. Acad Sci**, v. 89, p. 10960-10963, 1992.

DINIZ, Tatiana. Apesar de proibida, pacientes recorrem à vacina do sapo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 3 nov. 2005, Caderno Equilíbrio.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976. (Col. Debates)

ERIKSON, Philippe. **La griffe des aïeux:** marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie. Paris: CNRS; Peeters, 1996.

ERIKSON, Philippe. Myth and Material Culture: matis blowguns, palm trees, and ancestor spirits. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (Org.). **Beyond the Visible and the Material:** the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Oxford: Oxford University Press, 2001. p.101-121.

ESCOHOTADO, Antonio. Introducción. In: ESCOHOTADO, Antonio. **Historia de las Drogas**. Madri: Alianza Ed., 1989. p. 9-29. (v. 1)

FIORE, Mauricio. **Algumas reflexões sobre os discursos médicos a respeito do uso de "drogas"**. 2002. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/anpocs.pdf >. Acesso em: 12 abr. 2008.

FREITAS, Marilena. Vacina do sapo se populariza em RR. **Folha de Boa Vista**, 12 maio 2004.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GATTAI, Zélia. **Vacina de sapo e outras lembranças**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GORMAN, Peter. Between the canopy and the forest floor. **High Times Magazine**. n. 233, p. 44-47, 64-66. Disponível em: <http://www.pgorman.com/BetweentheCanopyandtheForestFloor.htm>. Acesso 21 nov. 2005.

GORMAN, Peter. Making magic: Matses Indians of Peru. **Omni Magazine**. 1993, p. 86-93. Disponível em: <http://www.pgorman.com/MakingMagic.htm>. Acesso em 21 de 2005.

KAMBÔ. **Rio Branco**, 13 de ago. 2003, p. 20.

LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, 2005. p. 29-55.

LABATE, Beatriz C.; SENA ARAÚJO, Wladimyr. (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2 ed. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004a.

LABATE, Beatriz. A **reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004b.

LABATE, Beatriz. **Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup**: *diversificação e internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Exame de qualificação de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004c.

LABATE, Beatriz. *O pajé que virou sapo e depois promessa de remédio patenteado*, Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/colu.html>. Acesso 30 de ago. 2005.

LABATE, Bia. A rã que cura?. **Superinteressante**, São Paulo, ed. 213, maio. 2005b.

LAGES, Amarílis. Uso de veneno de rã deixa floresta e ganha adeptos nas metrópoles. **Folha de São Paulo**. 12 abril 2005. p. C3.

LAGROU, Elsje. **Caminhos, duplos e corpos**: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa. 1998. 366 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

LANGDON, Jean. Introdução. In: LANGDON, Jean (Org.). **Xamanismo no Brasil**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LIMA, Edilene Coffaci de. Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. **Revista do IPHAN**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 254-267, 2005.

LIMA, Edilene Coffaci de. **Com a pedra da serpente**: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza. 2000. 238 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

LIMA, Edilene Coffaci de. **Katukina**: história e organização social de um grupo pano do Alto Juruá. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) -Universidade de São Paulo, São Paulo.

LOPES, Leandro A. Herança da Floresta. **Outras Palavras**, Rio Branco, n 13, 2001.

LOPES, Leandro Altheman. **Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)**. 2000. Monografia (Graduação em Comunicação Social - habilitação Jornalismo e Editoração) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

MAGNANI, José Guilherme. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140. 1999.

MARRAS, Stelio. Ratos e homens: e o efeito placebo: um reencontro da cultura no caminho da natureza. **Campos**, Curitiba, n. 2, p. 117-133, 2002.

MARTINS, Homero Moro. **Os Katukina e o kampô**: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais. 2006. 161 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília.

MILTON, Katherine. No pain, no game. **Natural History**, v. 9, 1994, p. 44-51.

MISTÉRIO e Silêncio na Floresta Amazônica (editorial). **Página 20**, Rio Branco, 14 de janeiro de 2003.

NEGRI, L. *et al.* Dermorphin-related peptides from the skin of "Phyllomedusa bicolor" and their amidated analogs activate two μ opioid receptor subtypes that modulate antinociception and catalepsy in the rat. **Proc. Nail. Acad. Sci**. v. 89, p. 7203-7207, 1992.

NOKE HAWETI. **Quem somos e o que fazemos**. Direção e Roteiro de Benjamim André Katukina (Shere) e Nicole Algranti. Rio de Janeiro: AKAC/Taboca Produções Artísticas, 2006. 1 DVD (52 min).

OTT, Jonathan. Farmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmina. In: LABATE, Beatriz C.; SENA ARAÚJO, Wladimyr (Org.). **O uso ritual da ayahuasca.** 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, 2004. p. 711-736.

PÉREZ GIL, Laura. Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de um processo histórico. In: CALAVIA SAEZ, O; LENAERTS, M.; SPADAFORA, A. M. (Org.). **Paraíso abierto, jardines cerrados:** pueblos indígenas, saberes y biodiversidad. Quito: Abya-Yala, 2004.

PÉREZ GIL, Laura. **Pelos caminhos de Yuve**: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawá. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Cantarina.

PIMENTA, José. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. In: **Anuário Antropológico**/2002-2003, 2004, p. 115-150.

RÃ encontrada no acre é utilizada no tratamento de doenças. **Página 20**, Rio Branco, 14 de janeiro de 2003.

ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, terapia e cura**: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. 2005**.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina.

ROUBO na Amazônia. **A Tribuna**, Rio Branco, 16 jul. 2003. (Arte Final), p. 10.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluente original. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

SEIBEL, Sergio Dario; TOSCANO JR., Alfredo. Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas. In: SEIBEL, Sergio Dario; TOSCANO JR., Alfredo (Org.). **Dependência de Drogas**. São Paulo: Atheneu, 2001. p. 1-6.

SOUZA, Moisés Barbosa *et al*. Anfíbios. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (Org.). **Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá**: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

SUOR de sapo pode será patenteado por laboratórios. **O Estado**, Rio Branco, 30 jun 2003. Disponivel em: < http://www.oestadoacre.com.br/Ultimas_98.htm>. Acesso em 30/06/2003.

TASTEVIN, Constantin. Le fleuve Muru, **La Geographie**, tomo XLIII & XLIV, 1925, p. 14-35 e 403-422.

VACINA do sapo é estudada com índios. **A Tribuna**, Rio Branco, 13 de ago. 2003.

VENTURA, Zuenir. **Chico Mendes**: crime e castigo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

YAWA. **A história do povo Yawanawá**. Direção e Roteiro de Tashka Yawanawá e Laura Soriano. Tarauacá: COOPYAWA (Cooperativa Agroextrativista Yawanawá), 2004. 1 DVD (55 min).

ZINBERG, Norman. **Drug, set and setting**. Nova Haven: Yale University Press, 1984.

Os vícios de "comer coca" e da "borracheira" no mundo andino do cronista indígena Guaman Poma[1]

Alexandre Camera Varella

Não há nada de novo debaixo do sol, e ninguém pode dizer: eis aqui está uma coisa nova, porque ela já existiu nos séculos que passaram antes de nós.

Eclesiastes (1: 10)

Do cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, que viveu provavelmente entre 1550 e 1620, portanto, numa fase posterior às convulsões da conquista do Peru, mas presenciando atentamente a formação da sociedade colonial andina, surge um relato original a respeito da história das plantas psicoativas e de seus usos pelas populações nativas. Mediante a palavra que denunciava o abuso do consumo de bebidas alcoólicas e do costume da mastigação da folha de coca, Guaman Poma nos convida a estimulantes considerações em torno das práticas e representações dos usos de psicoativos. Pois, ao circular com desenvoltura entre a cultura européia e a indígena, dominando o espanhol e o quéchua, o cronista irá permear o discurso moral cristão com uma valiosa descrição da vida indígena de diversas regiões dos Andes Centrais.

O lugar de Guaman Poma na história e na crônica coloniais

Figura controvertida da região centro-sul dos Andes peruanos, Guaman Poma apresentou-se, na sua crônica, primeiramente, como "cacique principal". Mas, depois, corrigiu todas as passagens sobrepondo a tal título um outro de maior envergadura: o de "príncipe". Afinal, o longo manuscrito, que ao redor de 1616 teria o destino de ser apreciado por sua alteza real d. Felipe III da Espanha, foi produzido com a intenção de servir como instrumento ilustrado de conselhos de Estado. Não se sabe se o calhamaço chegou às mãos do imperador católico na ocasião, mas a obra pelo menos atravessou os oceanos, sendo descoberta para o mundo contemporâneo no início do século XX, quando um único exemplar foi encontrado nos recônditos da Biblioteca Real da Dinamarca.

Não cabe aqui se estender muito nas particularidades da obra considerada "a primeira produção discursiva hispano-americana" (Adorno, 1987, p. xviii),[2] contudo, importa levar em conta algumas questões centrais antes de lidarmos com os relatos que Guaman Poma apresentou a respeito dos usos de substâncias psicoativas no Peru pré-hispânico e colonial.

O ponto principal, a meu ver, é considerar que o cronista, como indígena "ladino", ou seja, vestindo-se como espanhol e professando a fé cristã, capaz de falar a língua do invasor e mesmo de escrevê-la, ocupava uma posição de compromisso com a estrutura do poder colonial, e podia se destacar diante das autoridades indígenas que não tinham familiaridade com a língua e a cultura espanhola. Ele ocupava uma posição privilegiada, comparando-o com os índios comuns, camponeses e mineiros, que entregavam pesados tributos em gêneros e serviços para sustentar a burocracia civil e religiosa do império espanhol, e manter descendentes de antigos *encomenderos* (conquistadores que conseguiram a guarda de comunidades locais, na justificativa de assegurar a evangelização dos gentios). Os *curacas* (caciques), os antigos senhores locais e regionais que antes viviam sob o jugo da dinastia inca, agora rondavam na constelação de eternos bajuladores das autoridades espanholas, espremidos numa função de intermediação entre a nova classe dominante estrangeira e os índios tributários. Aliás, as antigas identidades étnicas, políticas e territoriais desfiguravam-se, pois os indígenas foram reorganizados em *reducciones*, vilas construídas em molde espanhol, desocupando-se as povoações pré-hispânicas, tarefa perpetrada particularmente pelo governo do vice-rei Francisco de Toledo (1569-1581) – e relatada por Guaman Poma como verdadeira catástrofe, responsável pelo despovoamento do Peru e que tanto prejuízo teria dado ao rei da Espanha (Duviols, 1971, p. 249.).

O poder e privilégios dos caciques, com o passar do tempo, desmilingüiam, devido à forte depopulação indígena e à crescente importância de índios comuns letrados e de mestiços, os quais iam ocupando cargos e funções na estrutura burocrática e eclesiástica do vice-reinado. Além do mais, crescia a presença dos *criollos*, espanhóis nascidos na Colônia, e que buscavam usar a mão-de-obra indígena retirando-a do controle dos índios principais, quer fossem de antigas linhagens da elite ou não, e que administravam as *reducciones*.

Não se sabe exatamente qual tenha sido a posição social de Guaman Poma, talvez não fosse de tão nobre origem, como queria fazer acreditar. De qualquer forma, travou contato com importantes religiosos, como o frade mercedário Martín de Murúa, o qual havia escrito uma história dinástica dos incas, e que seria lembrado na obra de Guaman Poma através de uma pitada de seu característico sarcasmo, motivado por desavenças pessoais. O cronista índio também relataria sua participação na campanha de combate aos costumes "idólatras" das populações nativas, acompanhando o destacado visitador eclesiástico Cristóbal de Albornoz em regiões isoladas do Peru central.

Albornoz completara, em 1583, uma *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru con sus camayos y haciendas*. *Guaca* (ou mais comumente *huaca*) é um termo nativo

apropriado pelos cronistas de forma um tanto aleatória, traduzindo-se como chave interpretativa que cobriria inúmeras manifestações do sagrado no universo indígena, numa rede que partiria de ídolos propriamente ditos, seguia para múmias e seus tesouros, e terminaria nos elementos da natureza, do sol às montanhas mais altas.[3] Assim, o combate àquilo que os espanhóis viam como formas de culto de uma "falsa religião" era a tarefa central dos clérigos nas campanhas de "extirpação da idolatria", que buscavam reprimir e prender os sacerdotes ou *camayos* ["encarregados"] das *huacas* e confiscar terras e outros bens relacionados aos cultos.

Guaman Poma teria cumprido a função, portanto, ou de intérprete, ou de escrivão, nas andanças de Albornoz na repressão de um extenso movimento rebelde conhecido como *taqui onqoy* ou "dança da enfermidade" – assim chamado pois estava envolto em práticas de transe em que índios encarnavam *huacas* abandonadas e famintas, que exigiam a expulsão dos espanhóis e o restabelecimento das antigas formas da religiosidade andina. Ao que tudo indica, "o frenesi não tomava espontaneamente os dançantes", era provocado "artificialmente" pelos indígenas "missionários do clero pós-incaico", os quais "metiam uma pitada de algum pó ou mistura inebriante dentro dos recipientes da bebida" que era oferecida a todos (Duviols, 1971, p. 113).[4]

Além de uma participação na campanha espanhola contra a idolatria, outra atividade do obscuro cronista é indicada através de um documento que mostra ter participado de uma contenda de terras contra um grupo indígena migrante. Seu partido perdeu a causa, e ele acabou sendo acusado de embusteiro ao declarar-se "índio principal". Guaman Poma defende-se apontando que a queixa era difamação orquestrada por espanhóis e índios comuns buscando minar o direito dos verdadeiros herdeiros das antigas nobrezas indígenas (Adorno, 1987).

Outrossim, ao queixar-se da ganância e maus tratos dados aos índios por muitos descendentes de conquistadores, por comerciantes, por *corregidores* (funcionários reais que combinavam funções de mando administrativo e judicial), além da similar concupiscência de padres e missionários, inclusive criticando índios principais que fossem comparsas dos exploradores coloniais, Guaman Poma tinha o objetivo claro de restituir o poder aos descendentes das elites indígenas, mas todavia, cristianizadas, como fiéis vassalos diretos do rei espanhol, mandatário da Santa Sé. Com tal objetivo em mente, presume-se, é que escreveu a *Nueva corónica y buen gobierno*.

Se o cronista mostra um discurso inspirado no indigenismo de Las Casas, que priva a empresa colonial da maior parte de seu fundamento legal e moral, mantém, entretanto, a idéia de integração "dependentista", no dizer de Zapata (1989), num vice-reino liberto dos "maus espanhóis", mas ainda submetido à autoridade e instâncias jurídico-administrativas do Estado espanhol, numa sociedade pluri-étnica de fato, mas que mantivesse segregado o setor indígena. Guaman Poma acreditava que tal separação era quesito para a preservação moral dos antigos

habitantes dos Andes Centrais – assim como condição para a existência da cambaleante elite nativa.

A obra de Guaman Poma, permeada por quatrocentas gravuras no interior de cerca de mil e duzentos fólios, apresentou o labor de décadas de investigação do autor, assim como da leitura de cronistas e de muitas obras eclesiásticas, inclusive, de manuais de catequese. O texto ilustrado teve a versão final completada provavelmente entre 1613 e 1616, dividido em duas partes um tanto independentes uma da outra.

A primeira parte da obra, chamada de *Nueva corónica*, dedicou-se a recontar a saga andina desde o princípio dos tempos até a vinda dos espanhóis, tentando acomodar a região numa teleologia judaico-cristã que, entrementes, reforçava o fato de que os costumes e a antiga ordem do mundo andino, à exceção de alguns vícios idolátricos, de culpa dos incas, eram maneiras justas tal como urgia a lei cristã.[5] A arrasadora conquista espanhola, justificável, no extremo, pelo "direito natural" da propagação da fé católica, ponto às vezes aceito para justificar a invasão do Novo Mundo, até mesmo de acordo com os mais doutos defensores dos índios, como o dominicano Francisco de Vitoria, foi uma empresa desmerecida pelo gênio criativo de Guaman Poma.[6] Quando for tratar de descrever os usos da coca e das bebidas alcoólicas, também o cronista irá utilizar-se, como veremos, de ardis discursivos para convencer o leitor daquilo que ele considerava ser mais apropriado para seus ideais e objetivos.

A segunda parte do livro, o *Buen gobierno*, trata de descrever as mazelas da sociedade colonial peruana de forma contundente (e repetitiva), tendo como premissa aconselhar o rei da Espanha no projeto de outorgar a administração da região a quem de direito, e de bom juízo, deveria governar – ou seja, os caciques cristãos. Referia-se à necessidade de alterações na formação do corpo eclesiástico, nas relações tributárias e nos regimes de trabalho etc., propondo algumas reformas do sistema colonial. Nesta parte ainda consta um apêndice que narra a viagem venturosa do próprio autor como peregrino desgarrado de seus bens e família rumo à *Ciudad de los Reyes* (Lima), onde teria deixado seu tratado a autoridades da corte do vice-reino do Peru.

Vale salientar, por fim, que a obra de Guaman Poma, mesmo tendo aspirações de um tratado formal, dificilmente poderia se enquadrar seja no campo público da historiografia, seja no campo privado de um informe ou correspondência do cidadão comum (Adorno, 1986, p. 9). De fato, a primeira parte do manuscrito poderia ser classificada, à primeira vista, como uma crônica histórica, enquanto a segunda parte, como um extenso relatório da situação colonial. Entretanto, tudo se mistura, histórias de anciãos e relatos de costumes indígenas, experiências do autor, conselhos para o bom governo, paródias irônicas de sermões feitas como crítica ao comportamento de certos padres. Momentos históricos foram sendo nitidamente reinventados. Para completar, o manuscrito se apresentava coalhado por gravuras inspiradas pelo uso didático de imagens, tarefa comum na prática missionária de tradição barroca.

[Indios] La borrachera, machasca / Auaya ayauaya! Machac, machaclla. Tucuy cay upyac, upyaclla. Tucuy cay quimnac, quipnaclla. Tucuy cay camca serui, suyulla. Mina suyulla. / borrachera (fólio 876)

[A borracheira, embebedado / Awaya, ayawaya! O bêbado é só um bêbado, o bebedor é só um bebedor, quem vomita, somente vomita. O que lhe toca é servir-lhe, diabo. As minas são o que lhe toca / borracheira]

Todas as ilustrações são versões de W.R. Pitta Jr. a partir de gravuras de Guaman Poma digitalizadas pela Biblioteca Real da Dinamarca, consultadas no site http://www.kb.dk/elib/mss/poma/ (novembro de 2006). As legendas seguem as transcrições e traduções deste site.

Gêneses e juízos da embriaguez

Já no início da *Nueva corónica*, Guaman Poma estabelece uma narrativa da história andina partindo da causa primeira, que seria o Deus cristão. Faz a rememoração dos tempos da criação de Adão e Eva, além do subseqüente Dilúvio, comentando a história da Arca de Noé, de onde sairiam os "espanhóis"(sic) que "Deus derramou no mundo". Tais espanhóis teriam dado origem ao primeiro par que habitou a América (Guaman Poma, [1615], p. 41). O mais antigo casal andino nada mais seria que uma réplica regional da primeira geração universal (p. 24 e 43). Nessas passagens, percebe-se como Guaman Poma se apropria da narrativa bíblica para compreender melhor sua própria humanidade.[7] Mas nem sempre ele segue o caminho da franca inventividade sobreposta aos escritos sagrados. Assim é que vai relatar como Noé, ao sair da Arca depois da grande inundação, logo planta a vinha e dela extrai o licor que lhe traria a embriaguez. No livro Gênesis está sublinhado como a bebedeira criara uma situação embaraçosa, pois Noé deixou em descoberto suas vergonhas, e Cam, seu filho mais moço, ao mirar o pai desnudo, não o cobriu, o que repercutiria na desgraça para sua linhagem, que acabou amaldiçoada pelo grande patriarca (Gênesis, 9: 21-23).[8] No comentário sucinto de Guaman Poma, o resultado nefasto dessa embriaguez crucial parece ter sido a construção da Torre de Babel e o subseqüente desentendimento entre os homens:

> Noé saiu da arca e plantou vinha e dela fez vinho e bebeu do dito vinho, e se embriagou, e seus filhos edificaram a torre da Babilônia; por mandado de Deus tiveram de diferentes linguagens, que antes tiveram uma língua. Nesta idade viveram os homens quatrocentos ou trezentos anos. (Guaman Poma, [1615], p. 25, 28).

A ligação entre a embriaguez de Noé e a punição divina diante da construção da Torre de Babel não é explicitada na Bíblia, pois entre um evento e outro aparece a descrição da descendência dos três filhos de Noé. Isto pode indicar a importância exagerada que a embriaguez teria para Guaman Poma na leitura das desventuras mais primevas da humanidade. Entretanto, é interessante notar que Babel teria sido o local do começo do reino do poderoso Ninrode, filho de Cuxe, o qual, por sua vez, foi o primogênito de Cam, que fora amaldiçoado no episódio da embriaguez de Noé (Gênesis, 10: 6-10).

Para o cristão devoto, a história da bíblia sagrada sempre traz ensinamentos verdadeiros para os viventes: o mito da embriaguez de Noé poderia indicar o exemplo originário de quão pernicioso seria o uso imoderado do álcool no mundo andino. Isto é o que transparecerá na crônica de Guaman Poma, como veremos adiante. Por outro lado, o cronista não via nas bebidas fermentadas um grande mal em si. Aliás, pelo contrário. Não é só o milho que sustenta, mas a chicha, como bebida alcoólica – e às vezes chamada pelo cronista por um de seus nomes nativos, *aqha* – também tem seu valor: índios "chinchaysuyos", comenta Guaman Poma, embora pequenos de corpo, são "animosos", pois "lhes sustenta o milho e bebem chicha de milho que é de força" ([1615], p. 254). Mas não é qualquer chicha tão boa assim para a saúde. A melhor de todas as variedades seria aquela produzida por um método de fermentação

alcoólica pela germinação do milho. Seria melhor não somente pelo poder energético ou por causa do alto grau alcoólico que de fato proporciona esta bebida. É que outro jeito, mais simples de produzi-la, não agradava o cronista. Adepto da morigeração dos costumes, Guaman Poma não via por bem o ato de cuspir massas salivadas para fermentar a poção, "porca coisa suja" ([1615], p. 727), e que era a maneira mais popular para fazer chicha.

O tabaco, que podia ser consumido de forma gratuita pelo espanhol e pelo negro "*tabaquero*", pois "ainda que não há mister ao corpo, o toma" ([1615], p. 122), era elogiado, por outro lado, se usado com cuidado. Guaman Poma adverte para os perigos da ingestão, quando o paciente apresentasse certos sintomas enfermiços. Considera, ainda, a dosagem correta e a forma mais aconselhável de ministrar a medicina do tabaco, o qual "é veneno para calenturas e para frio, santa coisa pouquinho; se for muito cose as entranhas, melhor é em pó pelas narinas" ([1615], p. 676). E criticava a opinião de missionários que diziam que os "índios cirurgiões e barbeiros [curandeiros sangradores]" fossem feiticeiros, pois "curam também como um doutor ou licenciado em medicinas" ([1615], p. 676.). Guaman Poma operava, assim, uma secularização da prática médica nativa, expurgando-a da "idolatria", ou melhor, das concepções indígenas de cura das enfermidades.[9]

O cronista recomendava que nas festas religiosas, e também na faina diária pelos campos, os indígenas tivessem a "medida da chicha", ou seja, que se contentassem a beber duas pequenas doses pela manhã, duas mais pelo almoço, e o mesmo na janta. E caso fosse o vinho, apenas um pouquinho por turno. Dessa forma, podiam foliar à vontade, até cair, mas apenas por cansaço, portanto, sem perder o juízo. Podiam se divertir, mas sem partir para o pecado ([1615], p. 638).

Guaman Poma também recomendava que se os índios ultrapassassem a regra de moderação na bebida, quando comumente, segundo o cronista, ficavam andando de quatro ou metendo-se em brigas, poderiam ser chamados depreciativamente de *borrachos* [beberrões]. Como punição pela embriaguez, não poderiam ser requisitados para assumir quaisquer responsabilidades, além de serem punidos com açoites e outros castigos. Deveriam ter, inclusive, o sobrenome "*Borracho*", uma ironia de distinção:

> [...] e depois de haver sentenciado os ditos os intitulem Juan Borracho, Pedro Borracho; à índia, a intitule Catalina ou Lucía Borracha; e estes Sua Majestade não os pode intitular para nenhum cargo, ofício, benefício, artifícios do mundo, nem se pode ter conversação com eles porque estarão sempre embriagados. ([1615], p. 710)

Guaman Poma sugere ainda quão próximo da animalidade estaria o beberrão: "que seja como besta, cavalo, e que o sobrecarreguem como ao cavalo" ([1615], p. 638). Ele estabelece o contraste: tão perto dos animais, e tão longe da razão, portanto, de Deus, estariam muitos índios pelas suas bebedeiras. O cronista estava bem afinado com o que pregava o *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* de 1585, onde a embriaguez indígena é combatida devido aos efeitos que acometem os seres humanos, que são privados do

"melhor que Deus lhes deu, que é o juízo e a razão de homem, e de homem se convertem em cavalo e até cão" (Adorno, 1986, p. 67).

Quando o cronista ladino afirmou que os bêbados nativos pudessem ser usados como animais de carga, reproduzia o discurso que justificava a exploração avultosa do trabalho indígena, ou até mesmo uma escravidão natural dos incapazes, um argumento que tivera ressonância desde Aristóteles e ainda entre os ideólogos colonialistas do império espanhol. Guaman Poma estaria percebendo que sua frase reforçava um pensamento escravocrata? Provável que não, porque, posteriormente no manuscrito, iria criticar o tratamento dado pelos colonos espanhóis aos índios como se fossem verdadeiras bestas. Isto é evidenciado em um trecho paradigmático da indignação do autor com a situação dos andinos. Caso não tivessem o vício da borracheira[10] e nem fossem preguiçosos, seriam como santos homens, tal qual franciscanos, jesuítas e alguns outros religiosos:

> Considera que os ditos índios são tão bons humildes cristãos, retirando-lhes os vícios da borracheira, da chicha e vinho, e de comer coca, e da preguiça que têm, seriam santos; porque se vocês em sua terra fosse (sic) um índio daqui e o carregasse como a cavalo, e os arreasse dando-lhes com paus como a besta animal, e os chamasse de cavalo, cão, porco, cabrão, demônio, e fora disso lhes quitasse sua mulher e filhas e fazendas, suas terras e chácaras e estâncias, com pouco temor de Deus e da justiça, considera desses males. Que dirias cristão? Me parece que o comerias vivo e não estarias satisfeito; e assim são todos vocês, ora seja secular ou eclesiástico, fora dos reverendos padres de São Francisco e da Companhia de Jesus, e dos padres ermitãos, e das santas senhoras beatas, e assim digo que são santos [...] (Guaman Poma, [1615], p. 786).

Pela aversão à embriaguez seguia, então, d. Felipe Guaman Poma de Ayala, a tradição da renúncia aos prazeres do corpo e de uma contrapartida, o elogio das virtudes da mente humana no caminho da perfeição do espírito, algo que havia tomado bastante substância nos escritos de São Tomás de Aquino na Baixa Idade Média, e que seria retomado insistentemente pelos jesuítas, particularmente pela liderança ideológica do padre José de Acosta, autor da *Historia natural y moral de las Indias*, famosa desde sua primeira publicação, em 1590. Acosta foi autor também de sermões e programas missionários enquanto esteve no Peru, onde se destaca o texto latino intitulado *De procuranda indorum salute* (1588), o qual pronunciava claramente a borracheira como causa do atraso cultural dos índios e um mal a ser extirpado (Acosta, 1984, 1962).[11]

É interessante notar como a borracheira se inscreve no discurso de Guaman Poma como uma das manifestações centrais, senão, realmente, o principal elemento de um lugar imaginário dos vícios contraposto ao das virtudes.[12] Estará aqui e ali associada a pecados capitais, como à gula ou avareza, ao orgulho, à preguiça e luxúria, quer seja de espanhóis, de negros, mestiços ou índios. Os vícios serão destacados enquanto argumento cabal para demonstrar a desordem que a maioria dos estamentos sociais encarnavam no "mundo ao revés", frase renomada de Guaman Poma, representando uma situação de ares apocalípticos, e que exigia uma reforma urgente através da recondução dos índios puros a todas as instâncias do governo, até o ponto onde um filho do cronista, ainda que vassalo do rei da Espanha,

pudesse assumir a suserania do vice-reino do Peru (Guaman Poma, [1615], p. 785). Guaman Poma, segundo ele próprio, era descendente de duas dinastias centrais do antigo país, os "Yarovilca" por ascendência masculina, e os "Inga" de Cuzco, pelo lado materno. Por fim, a retomada do poder pelos índios puros estava reservada aos homens sem vícios – entre outras coisas, que não abusassem do que chamamos hoje de drogas: "que não prove vinho, nem chicha, nem coca em sua vida", e que também "não seja jogador nem mentiroso" ([1615], p. 605). Afinal, índio principal, "de puro *borracho* e *coquero* não se honra" ([1615], p. 642).

A ira, talvez o único notável pecado capital de Guaman Poma, se reverte com muita força especialmente na direção dos *padres de doctrina*, que eram os clérigos regulares ou seculares em contato direto com os índios e denunciados como sendo perversos exploradores. Também depreciaria os escravos negros e, particularmente, os mestiços, a "casta ruim" ([1615], p. 642), que parece encarnar a falta de ordem civil e a parca moralidade cristã no vice-reino.

Na leitura da crônica de Guaman Poma, a borracheira não se revela claramente como causa nem tampouco como conseqüência dos males, porém, está sim no meio de toda perversidade, reunindo todas as gentes, de todas as origens, na busca desenfreada pelos mesmos vícios:

> Que os ditos corregedores e padre ou espanhóis e cavalheiros e os ditos caciques principais, sendo senhor de título desde seus antepassados, se assenta em sua mesa a comer e a convidar e conversar e beber, jogar com pessoas, [...] rufiões e salteadores, ladrões, mentirosos, [...] bebuns, judeus e mouros, com gente baixa, índios tributários e a estes ditos descobrem seus segredos; e têm conversação com estes mestiços e mulatos e negros [...] (Guaman Poma, [1615], p. 391).

De tantas vezes celebrizada na pena de Guaman Poma, que a embriaguez indica ser um problema endêmico da época, caso levemos muito a sério o diagnóstico de desordem moral e carência de justiça lubrificadas pelo álcool. Sua retórica tem paralelos com o raciocínio usado atualmente pela política moralista que condena as drogas, onde o "alcoolismo", além de ser sintoma, às vezes, numa postura insidiosamente policial, passa a ser a própria razão da decadência moral, da desocupação, das crises sociais e políticas. Como não se surpreender com o discurso do cronista do seiscentos, o qual se insinua bem atual, ponderando que os índios tributários "sem trabalhar andam buscando a borracheira" (Guaman Poma, [1615], p. 398)!

Já no discurso (que também é atual) de respeito pela alteridade cultural, vício hediondo pode tornar-se um hábito bem mais corriqueiro. Assim, o consumo do álcool pode ser interpretado como um ingrediente essencial das celebrações, um meio de socialização, antes de apresentar-se como problema de saúde física e mental (Heath, 1987). Guaman Poma sabia que o uso das bebidas alcoólicas era um meio de socialização, mesmo que observasse o fato em tom recalcitrante: aponta que os índios, logo depois da missa, "saem para a praça só a fim da borracheira e *taquies* [danças rituais]"([1615], p. 709). No entanto, se quando eles fossem dançar, "não houvesse borracheira, seria coisa linda" ([1615], p. 239).

Enfim, o costume da bebedeira faria parte dos "vícios", ou seja, interpretado como um comportamento "antinatural". Curiosamente, até hoje, há ressonâncias da concepção de vício como um problema moral, ainda que, muitas vezes, livre da perspectiva estritamente cristã – e muitas vezes demonológica, pois os vícios seriam praticados sob influência e incentivo do diabo. Nota-se que a mentalidade que alimenta a idéia de vício moral é reavivada, reforçada e até sedimentada por "termos técnicos de adição ou dependência, usados para designar quadros de comportamentos considerados compulsivos ou obsessivos", relacionados a diversas atividades humanas (Carneiro, 2005, p. 19-20). Estes termos, de certa forma, são sucedâneos da noção de "abuso" ou "desvio" moral relacionado ao uso, considerado excessivo, do álcool e outras substâncias, idéia tão cara à tradição judaico-cristã, e que se integrara tão bem às visões negativas das culturas ameríndias, marginalizadas pelo poder colonial.

Vício da idolatria: "comer coca"

O hábito de mascar a folha de coca chegou também a ser chamado de "vício" pelo cronista: "Que os ditos caciques principais são grandíssimos tramposos e mentirosos e folgazões, só têm de vício estar de contínuo *borracho* e *coquero* [bêbado e mascador de coca] com o tributo e são acostumados a jogar com naipes e dados, como espanhol ..." ([1615], p. 625).

O cronista também associava o ato de mastigar coca a pecados capitais. O inca Huáscar[13] é pintado por Guaman Poma sempre como um ser fraco e detestável: "de puro avarento comia à meia-noite e pela manhã amanhecia com a coca na boca" ([1615], p. 143). Guaman Poma também relacionou o ato de mascar coca à gula: a oitava *coya* [senhora], mulher do oitavo inca, "comia muitos manjares e mais comia coca por vício, dormindo tinha-a na boca" ([1615], p. 135).

A gênese do vício de mascar a coca não se encontra na Bíblia, haja vista, aliás, a inexistência da planta no Velho Mundo. O costume de consumir esta espécie autóctone dos Andes foi engenhosamente atribuído por Guaman Poma ao inca Roca, intitulado por este cronista como o sexto da linhagem de Cuzco, supostamente autor da conquista do *Antisuyo*, a região da *montaña*, ou seja, da selva dos contrafortes orientais da grande cordilheira sul-americana. Inca Roca teria começado, a partir daí, a "comer coca",[14] ensinando sua gente como usar a folha ([1615], p. 82).

Aí se vê a combinação de inventividade e juízo acertado. De um lado, deve-se desconsiderar que o inca Roca tenha sido o responsável pela chegada da coca às bocas ansiosas dos andinos. Através de achados arqueológicos como cerâmicas com formas que aludem a bolas de coca entre as gengivas e a membrana bucal, de utensílios relacionados com o uso da planta, tal como as *chuspas*, que são bolsas para carregar folhas de coca (e utilizadas até hoje), percebe-se quão remoto no tempo é o costume de mascá-la (Henman, 2005, p. 89-90). De outro lado, o mais provável é que a coca tenha se originado de fato nas selvas que margeiam o lado oriental

dos altiplanos andinos, como Guaman Poma fez bem considerar – ainda que haja polêmica a respeito da história da domesticação e das adaptações ecológicas que propiciaram o surgimento de variedades genéticas desde a região do litoral norte peruano até o oeste da bacia amazônica (Henman, 2005, p. 93-95; Echeverri; Pereira, 2005, p. 121).

Entrementes, Guaman Poma não fez a coca aparecer no mundo andino (pela *chuspa* do Inca Roca) por puro capricho. Pois, é possível conjeturar que o cronista teve a intenção clara de associar o uso da coca, considerado deplorável, ao antigo senhorio de Cuzco. Mas, porquê?

Primeiramente, devemos compreender que não era politicamente interessante para as elites indígenas andinas, que sobreviviam depois de décadas da Conquista, obter uma relação de afinidade muito pronunciada com a dinastia dos incas. O vice-rei Francisco de Toledo quebrantou a relativa independência político-econômica das etnias locais, desestruturando as antigas formas de usufruto da terra que viabilizavam a sustentação de grupos indígenas que dominavam o acesso a vários pisos ecológicos, ou seja, terras altas e baixas que propiciavam diferentes recursos naturais, agrícolas e pastoris. Ainda, Toledo extrapolou o recurso da "*mita*", que era o período de alocação de mão-de-obra para o Estado, em tempos pré-colombianos. Na Colônia, a tradição foi emprestada e reverteu-se em trabalho forçado e aviltante dos índios nas minas. Essas reorganizações econômicas e sociais ocorreram através da política de "redução" dos nativos em vilas pluri-étnicas, como já foi apontado anteriormente. Nessa campanha, o vice-rei tratou de desautorizar as funções e regalias das elites indígenas que supostamente ou de fato tiveram relações de aliança política e, em geral, de consangüinidade com os incas através de matrimônios arranjados. Os últimos grandes senhores indígenas dos Andes Centrais foram taxados como um grupo despótico de conquistadores ilegítimos, usurpadores das terras das etnias locais (Pease, 1995; Adorno, 2001).

Guaman Poma, por sua vez, apesar de criticar ferozmente o vice-rei Toledo como causador de desgraças pela desfiguração da tradicional sociedade indígena, também faria voz contra os incas, embora elogiasse muitos aspectos de seus governos, e ainda asseverasse uma filiação matrilinear com a dinastia de Cuzco. Porém, mesmo assim, colocou o nascimento da "idolatria", o poder do diabo, o inimigo ideológico da cristandade, justamente como conspiração da última linhagem dos incas, como manifestação de um desvio incestuoso que iria manchar a originária e imemorial (ou, diríamos, fabulosa) dinastia incaica. Tudo havia começado com Mama Huaco, uma feiticeira que foi a mãe e depois a própria esposa do primeiro inca idólatra, Manco Cápac. A nova dinastia inca criara a idolatria por meio de uma feiticeira e pecadora (devido ao incesto), desviando o povo andino da fé em Deus, que sempre esteve presente no seu seio, pois, afinal, eram portadores da "razão natural".[15] Essa nova dinastia inca, tão enganadora que era, havia, aliás, tirado os ancestrais andinos da rota do cristianismo, e bem antes da chegada dos conquistadores espanhóis... Guaman Poma afirmou na *Nueva corónica* que um apóstolo de

Cristo havia pregado a mensagem do filho de Deus em peregrinação pelos Andes, o que havia ocorrido na época dessa dinastia idólatra dos incas.

A idolatria, nos enunciados de Guaman Poma, estritamente, era um aglomerado de práticas pseudo-religiosas dos nativos, e vinha junto a sua mãe, a feitiçaria, sempre diabólica. Assim, é dentro da história da idolatria que surge a coca. E de repente: havia chegado para os índios serranos, como vimos, através do inca Roca, o qual também, segundo Guaman Poma, usando a expressão "dizem que"[16], transformava-se em onça, portanto, parece ter sido um poderoso guerreiro, além de grande xamã. Para completar o estereótipo da maldição, inca Roca tinha também seus vícios morais:

> [...] foi homem alto e largo, forte e grande conversador, falava com o trovão, grande jogador e *putañero*, amigo de quitar fazenda dos pobres. Ademais da conquista de seu pai conquistou todo *Ande suyo*, dizem que se tornava *otorongo* [onça], ele e seu filho, e assim conquistou todo *chuncho* [uma região andina][...] (Guaman Poma, [1615], p. 82).

Algo chama a atenção na vida desse inca: a associação entre a coca e o xamã-jaguar. Há vários trabalhos etnográficos que debatem o assunto do consumo de alucinógenos por xamãs que se transformam em onças, situação que poderia até mesmo ser interpretada como uma metáfora da alteração da consciência, do "êxtase xamânico".[17] Através da leitura de Guaman Poma pode-se vislumbrar que a coca, que não é hoje classificada como alucinógeno, estaria também ligada a este complexo cultural xamânico, considerado por tantos cientistas sociais como um traço pan-ameríndio.[18] Na *Nueva corónica* de Guaman Poma, quando do relato de costumes dos povos da floresta oriental (do *Ande suyo*), encontra-se uma passagem indicando formas de "culto idolátrico", de adoração e devoção à onça e à coca:

> Sacrificavam os índios que estavam fora da montanha chamada Haua Anti, adoravam o tigre, *otorongo*, dizem que o ensinou (sic) o Inca, que ele mesmo havia se tornado *otorongo*, e assim ele deu esta lei, e sacrificavam com sebo queimado de cobra, e milho, e coca, e pluma de pássaros dos Andes [ou seja, da região de Ande suyo], queimam e adoram com isto os *otorongos*, assim mesmo adoram as árvores da coca que comem eles, e assim as chamam cocamama, e a beijam, logo a metem na boca (Guaman Poma, [1615], p. 202).

Tudo indica que a coca não tivesse o sabor de apenas mero estimulante, como se poderia concluir apressuradamente do relato pioneiro do uso da coca no Peru, dado pelo soldado cronista Cieza de León na metade do século XVI, que menciona o seguinte: "perguntando a alguns índios porque causa trazem sempre ocupada a boca com aquela erva (a qual não comem nem fazem mais que trazê-la nos dentes), dizem que sentem pouco a fome e que se acham em grande vigor e força" (1962, p. 249).

Guaman Poma, ao tratar de descrever histórias de "pontífices" da corte dos incas, vai afirmar que "todos os que comem coca são feiticeiros que falam com os demônios, estando bêbados ou não estando e se tornam loucos os que comem coca" ([1615], p. 207). Seguramente, este "tornar-se louco", e o "falar com os demônios", pelo que se conhece em estudos etnográficos e pela reflexão antropológica, pode ser interpretado como um transe extático, que permitiria

comunicar-se com entidades que ordinariamente não aparecem, e se aparecem, não podem ser consultadas, combatidas ou apaziguadas, sem a maestria do xamã.[19]

Aquilo que passou a ser reconhecido como "idolatria" advinha de uma relação muito mais complexa que a simples veneração de imagens como recurso para a lembrança do sagrado – e que era o culto (teologicamente correto) de santos e relíquias na cristandade. Na mal afamada idolatria, considerada falsa religião pelos clérigos, geralmente associada à magia e veneração do diabo, haveria, supostamente, o culto a "coisas criadas" e não ao "Criador Universal". Seja como for, os pólos ideais "ídolo" e "devoto" – que, por sinal, são critérios advindos do olhar cristão –, vão transmutar poderes, atributos e aparências no universo indígena. E o uso de psicoativos também irá implodir a visão reducionista e estereotipada da representação religiosa, forjada no pensamento cristão. Fora desse paradigma ocidental, as forças "sagradas" indígenas poderiam transitar entre "ídolos", "relíquias", "avatares" e, inclusive, manifestar-se em visões alucinogênicas (Gruzinski, 1990). Coca, bebidas alcoólicas e alucinógenos, entre outras substâncias, podem ser vistos como elementos centrais das práticas de alteração da consciência das "idolatrias indígenas" (Carneiro, 2002, p. 171 e ss.).

A cultura material do uso da coca (e da bebida chicha) era extremamente rica, se for dada alguma autoridade às descrições da idolatria por Guaman Poma. Por exemplo, a coca servia como ingrediente numa receita mágica, era manjar para as entidades convocadas. Assim, era colocada dentro de uma panela, de onde sairia a voz do "demônio" que o feiticeiro podia ouvir ([1615], p. 207). Illapa, divindade relacionada ao raio e ao trovão, das mais importantes no mundo andino, também não poderia deixar de receber sua porção de coca e de chicha ([1615], p. 199). Por fim, no enterro do inca, até mesmo pó de coca era colocado na boca dos acompanhantes do grande senhor ao outro mundo, os quais, aliás, só eram mortos depois de serem "*emborrachados*" [embebedados] ([1615] p. 207).

A moral na história da idolatria e da borracheira

Não poderia haver evento mais característico do fenômeno da borracheira andina que o ritual do "*pacarico*" como descrito por Guaman Poma, uma vigília tradicional, com danças e cantos, geralmente associada à morte ou enfermidade de pessoas da parentela e comunidade, atividade que muitas vezes seguia cinco dias e noites sem parar. Guaman Poma [1615], em suas visitas a sítios andinos no propósito de ajudar na tarefa de extirpação da idolatria, informa que havia visto um desses momentos, onde também, segundo ele, se comia carne e sangue crus ([1615], p. 205). Ainda menciona o consumo de coca nessas ocasiões ([1615], p. 213). Para o cronista, nesses *pacaricos*, "tudo é borracheira" ([1615], p. 218). Nos enterros dos "*yungas*", como eram chamados os índios da costa peruana, nosso cronista realça que "comem e bebem até tornarem-se loucos, atônitos, e jejuam como os serranos", e nesse *pacarico* "bebem e bailam e toda a noite fazem idolatria" ([1615], p. 225).

Vimos anteriormente como a borracheira é, para nosso cronista, uma manifestação ordinária ou caminho tácito dos vícios. Vemos também que a embriaguez – contando com o uso embriagante da coca – é também uma característica da "idolatria", sendo que "o índio *borracho* e *coquero* é certo feiticeiro público e pontífice do Inca" (Guaman Poma [1615], p. 250). Mas é claro que esta idolatria, que num determinado momento da *Nueva corónica* é inserida com precisão temporal como uma manobra diabólica que busca minar a divina providência através de uma dinastia corrupta de incas enfeitiçados, pode ser entendida, pela crítica histórico-antropológica, como algo que abarca inúmeros significados na complexidade das culturas e do cotidiano indígenas. Entrementes, nos percursos do discurso de Guaman Poma, a embriaguez e a idolatria acabam se tornando joguetes dos argumentos do cronista, e assim, perdem coesão de sentido ou relação com um contexto determinado.

Antes dos incas, quando o homem andino parecia mais cristão que os espanhóis conquistadores e seus descendentes, havia borracheiras descoladas da idolatria: "De como havia borracheiras e *taquies* [danças rituais] e não se matavam nem renhiam; tudo era divertir-se e fazer festa, e não entremetiam idolatria, nem cerimônias, nem feitiçarias, nem males do mundo" (p. 49). Numa era posterior, ainda antes dos incas, só bebiam a chicha os mais idosos (p. 56). E o que pode ter sido o consumo de um alucinógeno, sementes conhecidas como *vilca* (da planta *Anadenanthera colubrina*), segundo Guaman Poma, serviam como purga num preparado com um tubérculo conhecido pelo nome de *macay*. Metade era bebido, outra metade introduzido via anal com uma seringa ([1615], p. 58 e 96), medicina para manter os grandes príncipes joviais, dar-lhes muito vigor e incomum longevidade, mas nada que fosse associado às detestáveis feitiçaria ou idolatria.[20]

Voltando ao assunto das diferentes qualidades morais da borracheira no discurso do cronista, nota-se que na era colonial, em contrapartida aos antigos tempos pré-colombianos de inocente embriaguez, o caso de beber em demasia, por si só, já era um fator corrosivo da fé em Cristo. A borracheira como causa da idolatria:

> Porque direi acerca disso que os índios, feitos *yanacona* [criados] ou *muchacho* de padre, ou *china* [criada] de senhora, primeiro tomam vício de folgazão, segundo velhaco, mentiroso, desobediente e ladrão, jogador e preguiçoso, idólatra; ainda que saiba língua [espanhola] e ladino, ler e escrever, mas grande beberrão e assim a borracheira causa a idolatria, perde os mandamentos de Deus e da Santa Madre Igreja (Guaman Poma[1615], p. 689).

Aliás, com grande perspicácia, Guaman Poma pondera como a borracheira poderia se tornar o veículo para rememorar a idolatria, algo que era bem temido pelos missionários, no princípio de que deveriam eliminar todos os vestígios da religiosidade andina:

> Que os ditos índios estando bêbados o mais cristão, ainda que saiba ler e escrever trazendo rosário e vestido como espanhol, [...] parece santo, na borracheira fala com os demônios e *mocha* [reverencia] as *uacas* ídolos e ao sol, *pacaricos* [...] e outras feitiçarias; falando de seus antepassados, alguns fazem suas cerimônias, se os ditos índios fizessem sem *borrachear* as festas, nem comer coca, e sem idolatrar, seria festa de cristão [...], estando bêbados idolatram e fornicam com suas irmãs e suas mães, as mulheres casadas, e as mulheres estando *borrachas* andam saídas e elas próprias buscam os homens, não vêem se é seu pai nem irmão (Guaman Poma[1615], p. 709).

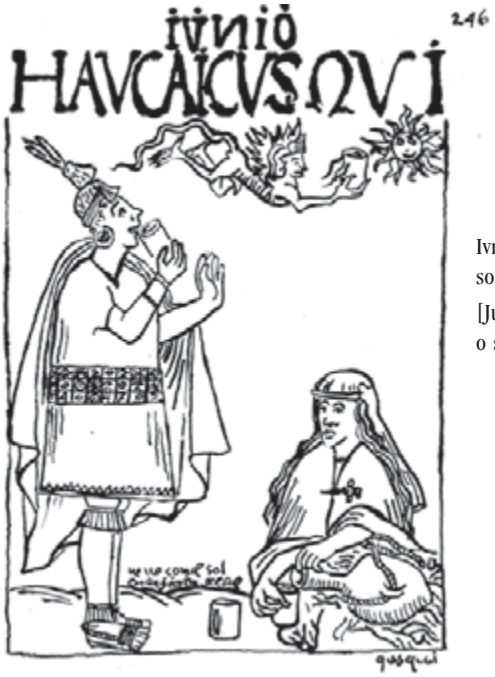
Agosto, chacra iapvi quilla. / tienpo de labransa / Hayllinmi Ynca. (fólio 252)

[mês de rasgar a terra / tempo de lavoura / o Inca dança o *haylli*]

Principales / Don Jv[an] Capcha, indio tributario, gran borracho, tiene quatro yndios en su pueblo. / uino añejo / chicha fresca / en este reyno. (fólio 790)

[Índios principais / Don Juan Capcha, índio tributário, grande bêbado, tem quatro índios em seu vilarejo. / vinho envelhecido / chicha fresca / neste reino]

Estas ilustrações indicam o ancestral costume andino de trazer dois copos para o consumo (humano ou extra-humano). Dar e receber a bebida pode acentuar laços obrigatórios de reciprocidade e complementaridade (Randal, 1993, p. 74.).



Ivnio, havcai cvsqvi / ueue con el sol en la fiesta del sol. (fólio 248)

[Junho, descanso da colheita / bebe (o inca) com o sol na festa do sol]

Capítuvlo primeiro, entiero del inga, inca illapa aia, defvnto / pucullo / yllapa, defunto / entierro. (fólio 289)

[Capítulo primeiro, enterro do inca, inca *illapa aia*, defunto / construção funerária / o raio, defunto / enterro]

Estas ilustrações indicam o ancestral costume andino de trazer dois copos para o consumo (humano ou extra-humano). Dar e receber a bebida pode acentuar laços obrigatórios de reciprocidade e complementaridade (Randal, 1993, p. 74.).

Na passagem acima a grande preocupação de Guaman Poma, por outro lado, não parece ter sido o fato da bebedeira trazer a idolatria por ela mesma, mas, sim, a luxúria manifesta. O que importa são os vícios que andam ao lado da idolatria. Aliás, como lugar privilegiado da fruição dos vícios, a idolatria aparece simplesmente como a grande perversidade diabólica acima de qualquer fronteira religiosa ou étnica, porque mesmo sendo o ímprobo bebum um espanhol, também pode ser considerado um idólatra. Ademais, pode ser idólatra sem precisar beber, pois "ainda que não está bêbado não está em seu juízo, que os demônios andam com eles, não sabe a hora que há de morrer o cristão" (Guaman Poma, [1615], p. 548).

Já para a época dos incas, a borracheira toma uma inusitada cor, mostrando-nos novas contradições do polemista. Se na Colônia a borracheira, tão mordaz e indefectível, é alvo central de combate a manifestações da cultura indígena, e como reconhece Guaman Poma, traz à tona a memória da idolatria, sob o governo dos incas, apesar dessa mesma idolatria, a borracheira era mansa, mais controlada, e a partir dela não seguiam os índios o rumo nefasto de qualquer pecado sem que fossem rapidamente admoestados.

A certa altura nos conta como se fazia grande festa em dezembro, na comemoração do Cápac Inti Raymi [festa do senhor sol], onde "dançavam *taquies* e muitíssimo de beber na praça pública de Cuzco e em todo o reino" (Guaman Poma, [1615], p. 192) porém, caso o bêbado, entre outras ofensas, viesse a brigar, a bater na mulher, logo era condenado à morte e executado. Que bebessem muito, mas sem abusos e pecados. A forma de execução teria sido cruel. Os incas mandavam "que todos os índios pisassem na barriga para que o fel e a chicha do bebum arrebentasse" (Guaman Poma, [1615], p. 235). O cronista não criticou tal ordenança punitiva, embora considerasse melhor a alternativa mais branda de uma sessão de açoites. Mas, com muito pesar, compara a saudosa situação nos tempos dos incas com aquele seu "mundo ao revés" da Colônia espanhola, onde o bêbado não costumava ser mais a vítima, e sim, o próprio matador, em situações onde o estado de embriaguez funcionaria como álibi do assassino. Algo que apresenta paralelo com o mundo atual, quando réus acusados de crimes hediondos são defendidos por seus advogados sob o argumento de que estariam sob efeito de drogas...

Voltemos ao nostálgico passado pré-colombiano sob o comando dos governantes incas, os quais, mesmo que protagonistas da idolatria, eram mais judiciosos que os novos mandantes da sociedade colonial, de acordo com o que pronunciava Guaman Poma. Aqueles antigos senhores do reino do Peru, apesar de condenarem os efeitos do abuso do álcool para a gente comum, paradoxalmente, tinham para si o direito de beber (e qual seria a medida?), por exemplo, na comemoração de uma vitória militar contra rebeldes do reino. Nosso cronista destaca, como castigo ao perdedor, "que da cabeça faziam *mate* [recipiente] de beber chicha". Segundo o que Guaman Poma resgatou, possivelmente de uma tradição oral indígena, os próprios incas diziam assim: "bebamos com o crâneo do traidor" ([1615], p. 236).[21]

Conclusão: que os índios possuam plantações de coca e de vinha

A crônica de Guaman Poma é uma fonte histórica singular, obra de uma mente genial e contraditória. Mas aponto para o fato de que não foi o produto de uma pessoa de todo excêntrica. Guaman Poma talvez deva ser caracterizado, mais propriamente, como um cronista "heterodoxo", como assevera Pease (1995, p. 261 e ss.). Encaixando-se na intersecção entre dois universos culturais que intercambiavam seus códigos, que se relacionavam de maneira complexa, às vezes conflituosa, outras vezes negociada, Guaman Poma nos faz rever posições antinômicas simplórias, como as que se apresentam entre conquistador versus conquistado, cristão versus idólatra, espanhol versus índio.

Guaman Poma produziu um discurso para convencer um rei ausente das mudanças que eram necessárias para a realização do ideal de vida cristã purificadora da alma indígena, mas onde também a população nativa se livrasse do lado mais grotesco do jugo colonial. Não via com bons olhos a crescente mestiçagem racial, temendo a destruição física e moral das comunidades locais. Mas não tinha como acreditar na expulsão dos adventícios e muito menos de seus costumes e leis (cristãos). Aliás, confundiam-se as noções do que era ser espanhol e ser cristão – relembro o fato de que Guaman Poma chamara a humanidade sobrevivente do Dilúvio Universal de "espanhóis". Por outro lado, manteriam os índios muito dos costumes nativos, mas expurgados de idolatrias e feitiçarias, e apropriando-se de importantes recursos da cultura espanhola. O cronista desejava que os índios se adaptassem àquele novo mundo, que aprendessem o instrumental de poder do governo, e assim, que soubessem falar, ler, escrever em espanhol, enfim, comportar-se como ladino, como Guaman Poma, ele mesmo.

Junto a importantes informações de valor etnográfico, também no que tange ao uso de psicoativos, o cronista vinha pronunciando seus juízos. Em tempos antiqüíssimos, a bebedeira era inocente e não levava a vícios de comportamento. Já na era incaica, apesar da idolatria vincular-se à coca e à bebida alcoólica, existia, ao menos, o controle da embriaguez, e com rígidas punições. Depois, nos tempos coloniais, não havia aquela ingenuidade primordial, e tampouco o controle governamental dos vícios embriagantes. E, assim, Guaman Poma projetava o passado pré-colombiano, aquela inocência quase edênica das antigas gerações ancestrais andinas, somada ao justo governo dos incas, no pensar da reforma moral de uma caótica borracheira colonial.

Afinal, a preocupação do cronista era com o futuro, mesmo que a certa altura sua angústia fosse característica de um frustrado sonhador. Sua história é a memória de todos nós, pode ser bastante inventiva, mas irresistivelmente verdadeira. Encerro este texto citando uma passagem onde Guaman Poma faz uma pergunta para si mesmo, no pretenso diálogo com o rei da Espanha, como se, ainda que de tão longe, estivesse D. Felipe III pedindo os conselhos e ouvindo atentamente D. Felipe Guaman Poma de Ayala:

[Indios] Ortelano, pachacacvna / *“Cayllata acullicuy, pana”* / *“Apomoy, tura”* / coquero. (fólio 879)

[hortelãos / “Irmã, masca esta coca” / “Dê-me, irmão.” / consumidor de coca]

Todas as ilustrações são versões de W. R. Pitta Jr. de gravuras de Guaman Poma digitalizadas pelo site http://www.kb.dk/elib/mss/poma/ (consultado em novembro de 2006). As legendas seguem as transcrições e traduções do site.

> Diga-me, autor, como se farão ricos os índios?" Há de saber vossa Majestade que hão de ter fazenda de comunidade, que eles chamam *sapci*, de sementeiras de milho e trigo, batatas, pimenta, *magno* [verdura seca], algodão, vinha, *obraje* [oficinas de tecelagem], tinturaria, coca, pomares [...] ([1615], p. 794).

É digno de nota que o milho, que produz a chicha, a qual, como vimos antes, "é de força"; que a vinha, a qual produz a bebida alcoólica que simboliza o sangue de Cristo, e por isso, tão apreciada pela cristandade; e que, até mesmo, e surpreendentemente, a coca, mascada em vício idolátrico tão maldito, todos, pelo que demanda Guaman Poma, deveriam ter importante papel no futuro dos índios. Apesar de tantas queixas acumuladas em todo o manuscrito, o cronista não negaria que as plantas inebriantes tivessem sempre seu lugar na vida cotidiana do povo andino.

Entre outras considerações, para o bom governo da região, o cronista propunha que os produtores e consumidores organizados em suas comunidades pudessem usufruir desses bens capitais. Esse conselho pode ser lido como uma reação do polêmico cronista ao avanço dos grandes proprietários e comerciantes na economia andina tradicional. Tomemos o exemplo clássico da coca. Já propiciava, desde meados do século XVI, grandes lucros aos que controlavam as plantações e o transporte para abastecer os índios mineiros, pois era excelente estimulante para anestesiar as agruras do labor inumano. Por isso que a condenação moral da coca como instrumento da idolatria indígena, já pronunciada com tanta energia desde o Primeiro Conselho Eclesiástico de Lima, em 1551, não coibiria a proliferação dos cultivos e nem frearia a intensificação do consumo. Seja qual fosse o juízo a respeito do uso da coca, o que parece ter sido regra geral é a demanda e exploração mercantil movendo, sem cessar, a rica história social e cultural da substância psicoativa.

Notas

[1] Este artigo é resultado de investigações conduzidas no Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo. A dissertação, defendida em junho de 2008 com o título "Substâncias da idolatria; as medicinas que embriagam os índios do México e Peru em histórias dos séculos XVI e XVII", teve a orientação do prof. Dr. Henrique Soares Carneiro e realizou-se com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP. Também destaco (e igualmente agradeço) a colaboração de Wilson Pitta Jr. na versão feita das pinturas de Guaman Poma aqui utilizadas, e dos organizadores do livro, Sandra Lucia Goulart, Bia Labate e Mauricio Fiori, que me auxiliaram na revisão final do texto.

[2] Todas as citações de originais em língua estrangeira são traduções nossas.

[3] Ver Ramírez 1996 (p. 139 e ss.) para uma avaliação comparativa do uso do termo *huaca* entre vários cronistas dos Andes Centrais.

[4] Também Bernand e Gruzinski (1992, p. 105) a respeito do tema do *taqui oncoy.*

[5] Em tempos bem antigos, na "primeira geração" ou "era" dos índios pós-diluvianos, "oh! que boa gente", exprime o cronista, pois ainda que "bárbaros infiéis, [...] tinham um vislumbre pequeno e luz de conhecimento do criador e fazedor do céu e da terra". E isso, mesmo sem saber das "demais leis e mandamentos, evangelho de Deus" (Guaman Poma, 1993, p. 45).

[6] Como exemplo, acentuo que o cronista apresentou a história da vinda de um dos apóstolos de Cristo, São Bartolomeu, em peregrinação pelos Andes, deixando indicado que os índios tinham tido sim o conhecimento da "palavra divina" bem antes da vinda dos espanhóis. Depois, contando a história de que os exércitos do inca Atahualpa tampouco teriam resistido à horda de conquistadores sob o comando de Francisco Pizarro – na medida em que teriam deposto as armas, prostrados diante da aparição

da Virgem Maria por entre as nuvens –, quis mostrar que foi desnecessária a violência que envolvia a invasão européia. Como resume Adorno, "as implicações morais e políticas do passado para o presente estão inscritas em cada linha do texto" (1986, p. 33).

[7] Vale lembrar que a maioria dos cronistas da América colonial do século XVI e XVII buscavam integrar as populações do Novo Mundo – através de elocubrações monogenéticas e difusionistas – ao Velho Mundo, tentando obter autoridade por exegeses da Bíblia Sagrada.

[8] Corcuera de Mancera, ao conduzir um estudo das concepções da embriaguez na evolução do pensamento cristão, afirma que "entre os judeus, a origem da embriaguez ficou relacionada com a desordem corporal e com a falta de autocontrole de Noé" (1991, p. 47).

[9] Guaman Poma, embora salientasse a falta de conhecimento herbolário e médico, talvez tivesse familiaridade com uma versão trivial da teoria dos "humores" da medicina hipocrática, ao usar o binômio quente/frio para caracterizar tipos de enfermidades e qualidades de substâncias alimentares e medicamentosas. Tal teoria, a "patologia humoral", advinda do mundo clássico europeu, foi trazida pelos espanhóis, especialmente pelos missionários católicos, tendo sido responsáveis pela vulgarização dessa prática médica, apropriada, inclusive, pelos curandeiros mestiços e nativos, de acordo com Foster (1987).

[10] Em muitas oportunidades, para traduzir a palavra "*borrachera*" do espanhol, utilizo o termo paralelo na língua portuguesa, "borracheira" (ao invés do termo mais coloquial "bebedeira"). "Borracheira", apesar de palavra incomum, cria uma maior aproximação com o texto original de Guaman Poma e de outros cronistas, e com as discussões em língua espanhola da embriaguez indígena enquanto manifestação ritual.

[11] Ver Salazar-Soler (1993) a respeito do papel dos jesuítas no combate à borracheira andina. É interessante observar que Acosta foi provavelmente o autor do "*Tercero catecismo*", que foi citado anteriormente como veículo da pregação dos religiosos em contra a embriaguez dos índios.

[12] López-Baralt assevera que em Aristóteles "o topos é um lugar imaginário ao qual se acode em busca de argumentos que ajudem a provar um ponto ou a persuadir um público. Na filosofia moral antiga, o topos mais freqüente foi o da denúncia de vícios e a alabança de virtudes" (1988, p. 297). As principais fontes literárias desses antagonismos estão na Ética de Aristóteles (IV a.C.), em obras de Cícero, Sêneca, e ainda, na Psychomachia de Prudêncio (séc. IV), hispano-latino preferido como modelo para o esquema cristianizado de vícios e virtudes inscrito posteriormente em obras do medievo.

[13] Huáscar foi vencido por Atahualpa na guerra pela sucessão dinástica do senhorio dos incas pouco antes de Pizarro com seus quase duzentos homens invadirem o Peru em 1532. Os espanhóis logo seqüestraram Atahualpa no primeiro encontro em Cajamarca. Mesmo assim, Atahualpa mandou matar o meio irmão Huáscar, que estava preso em Cuzco, pois temia que este assumisse o poder. Mas logo em seguida, Atahualpa também seria executado, nas mãos dos conquistadores espanhóis.

[14] Importante ressaltar que "comer" não é a palavra apropriada para o ato de mascar as folhas do arbusto da coca (*Erythroxylum coca*), pois a pasta que se forma das folhas em contato com um preparado alcalino de substâncias vegetais ou minerais conhecido como *lejía* ou *llipta*, é acumulada entre a gengiva e a parede bucal e cuspida eventualmente, embora libere o suco psicoativo que é ingerido ou então absorvido pela mucosa bucal.

[15] A "razão natural", pelo pensamento filosófico escolástico, desenvolvido maiormente por Tomás de Aquino, seria a compreensão da existência de Deus e de seus preceitos morais (lei natural), uma faculdade humana que independia da revelação dada por Cristo e seus apóstolos, e portanto, comum a todos os povos. Entretanto, a revelação cristã (pela Missão) se fazia necessária para evitar o descuido e natural degeneração da lei natural. Considerava-se, em geral, que tal degeneração era incentivada, senão provocada, pelo poder corrosivo do diabo (Pagden, 1982).

[16] Guaman Poma teria usado a expressão "dizem que" para não se comprometer com o fato de conhecer de perto as práticas e crenças "idolátricas", e também, para criar uma idéia de veracidade da informação obtida de terceiros (Adorno, 1986, p. 21).

[17] A este respeito, ver a obra pioneira de Furst (1968).

[18] Ver La Barre (1990), antropólogo que associou a profusão do uso de psicoativos, especialmente alucinógenos, com uma cultura xamânica pan-ameríndia.

[19] Utilizo livremente o termo "xamã" sem considerar as polêmicas a respeito da definição de "xamanismo", na intenção de destacar que a tradição da divinação era associada a outras funções do transe extático, e a um complexo cultural sugestivamente comum a toda América indígena.

[20] Caso, de fato, sejam sementes alucinógenas o que Guaman Poma relata, não parece terem-se relacionado com a busca de visões, embora o cronista sugira um poder fantástico da dita medicina, pois "tinham tanta força e [tornavam-se] bravos homens, tomavam um leão [puma] com as mãos e despedaçavam os ditos animais, matavam-nos sem armas os índios", assim como fazia, tal droga, durar a vida dos nobres cerca de duzentos anos (p. 58). A respeito das especulações sobre o uso do alucinógeno *vilca* entre os andinos, na época da Colônia, ver Saignes 1993 (1993, p. 62 e ss.).

[21] Referência em MacCormack (1992, p. 121), a respeito do costume pré-hispânico de beber chicha em crâneos, e a possível relação disso com a manufatura dos vasos *keros* na era colonial, que tinham formato de cabeça humana.

Referências

ACOSTA, José de. **De procuranda Indorum salute**. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. (v. 1)

_____. **De procuranda Indorum salute**. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987. (v. 2)

_____. **Historia natural y moral de las Indias**. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

ADORNO, Rolena. **Guaman Poma**: writing and resistance in colonial Peru. Austin: University of Texas Press, 1986.

_____. **Waman Puma**: el autor y su obra. In: GUAMAN POMA de AYALA, Felipe. Nueva crónica y buen gobierno. MURRA, John, ADORNO, Rolena; URIOSTE, Jorge (Org.). Madri, Crónicas de América 29 a-c, História 16, 1987, p. xvii-xlvii. <www.kb.dk/permalink/2006/poma/docs/adorno/1987/index.htm>. Acesso em: 10 out. 2006.

_____. **Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial**: um siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura: una nueva introducción para la publicación en internet de la Nueva corónica y buen gobierno, mayo, 2001. <www2.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/index.htm>. Acesso em: 03 out. 2005.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatria**: una arqueología de las ciências religiosas. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CARNEIRO, Henrique. **Amores e sonhos da flora**: **afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia**. São Paulo: Xamã, 2002.

_____. Transformações do significado da palabra 'droga': das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005, p. 11-27.

CIEZA de LEÓN, Pedro de. **La crónica del Perú**. Madri: Espasa; Calpe, 1962.

CORCUERA de MANCERA, Sônia. **El fraile, el índio y el pulque; evangelización y embriaguez en la Nueva Espana (1523-1548)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

DUVIOLS, Pierre. **La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial; "l'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660**. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1971.

ECHEVERRI, Juan Álvaro; PEREIRA, Edmundo. Mambear coca não é pintar a boca de verde; notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L. (Org.). **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 117-185.

Eclesiastes. Português. In: **Bíblia Sagrada**. 38. ed. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares; Coordenação Onório Dalbosco; Revisão D. Mateus Rocha. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

FOSTER, George M. On the origin of humoral medicine in Latin America. **Medical Anthropology Quaterly**, [s.l.], v. 1, n. 4, p. 355-393, 1987. (New Series)

FURST, Peter T. The Olmec were-jaguar motif in the light of the ethnographic reality. In: BENSON, Elizabeth (Ed.). **Dumbarton Oaks Conference on the Olmec**. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1968. p. 143-177.

Gênesis. Português. In: **Bíblia Sagrada**. 38. ed. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares; Coordenação Onório Dalbosco; Revisão D. Mateus Rocha. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

GRUZINSKI, Serge. **La guerre des images**: de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019). Paris: Fayard, 1990.

GUAMAN POMA de AYALA, Felipe. **Nueva crónica y buen gobierno**. [1615]. Editado por John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madri: Crónicas de América 29 a-c, História 16, 1987. Disponível em: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>. Acesso em: 07 ago. 2005.

GUAMAN POMA de AYALA, Felipe. **Nueva corónica y buen gobierno**. [1615]. Editado por Franklin Pease G.Y.; Tradução de Jan Szeminski. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

HEATH, Dwight. A decade of development in the anthropological study of alcohol use, 1970-1980. In: DOUGLAS, Mary (Ed.). **Constructive Drinking**; perspectives on drink from anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p. 16-70.

HENMAN, Anthony. **Mama Coca**: (un estudio completo de la coca). Lima: Juan Gutemberg, 2005.

LA BARRE, Weston. Hallucinogens and the shamanic origins of religion. In: FURST, Peter (Org.). **Flesh of the Gods**; the ritual use of hallucinogens. Prospect Highs, Illinois: Waveland Press, 1990. p. 261-278.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes. **Icono y conquista**: Guamán Poma de Ayala. Madrid: Hiperión, 1988.

MacCORMACK, Sabrine. **Religion in the Andes**: vision and imagination in early colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1991.

PAGDEN, Anthony. **The fall of natural man**: the American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PEASE, Franklin, G. Y. **Las crónicas y los Andes**. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995.

RAMÍREZ, Susan Elizabeth. **The world upside down**: cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru. Stanford: Stanford University Press, 1996.

RANDALL, Robert. Los dos vasos; cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia. In: SAIGNES, Thierry (Org.). **Borrachera y memoria**: la experiencia de lo sagrado en los Andes. Lima: HISBOL; IFEA, 1993. p. 73-112.

SAIGNES, Thierry. Borracheras andinas:¿Por que los índios ebrios hablan en español?. In: SAIGNES, Thierry (Org.). **Borrachera y memoria**: la experiencia de lo sagrado en los Andes. Lima: HISBOL; IFEA, 1993. p. 43-71.

SALAZAR-SOLER, Carmen. Embriaguez y visiones en los Andes; los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Peru (siglos XVI y XVII). In: SAIGNES, Thierry (Org.). **Borrachera y memoria:** la experiencia de lo sagrado en los Andes. Lima: HISBOL; IFEA, 1993. p. 23-42.

ZAPATA, Jorge. **Guamán Poma**: indigenismo y estética de la dependência en la cultura peruana. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1989.

A coca como planta mestra: reforma e nova ética[1]

Anthony Richard Henman

Ao longo de 2005, tive a honra de ser convidado para proferir duas conferências magistrais sobre o tema da coca como planta mestra. A primeira inaugurou o Foro Internacional de la Hoja de Coca realizado na Universidad Mayor de San Marcos, em Lima, enquanto a segunda deu início ao simpósio do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) na Universidade de São Paulo. A acolhida recebida por minhas proposições, assim como os debates suscitados, demonstraram a necessidade de um texto de síntese, que apresento aqui, com o propósito de orientar as novas políticas que, cedo ou tarde, terão que suceder à proibição internacional que pesa tão injustamente sobre esta planta. Agradeço a meus colegas e aos organizadores o apoio que me foi oferecido durante os mencionados eventos, e ao NEIP pela oportunidade de publicar uma versão escrita de meu pensamento sobre o tema.

De que maneira podemos entender o papel da coca como planta mestra?

Como superar a herança de nossa cultura materialista e utilitária, e a tendência de converter todas as demais espécies em nossas escravas e fontes de matéria-prima? Como resgatar o conceito indígena e pré-hispânico de uma planta que pode nos ensinar algo, tanto sobre nós mesmos como sobre ela e as outras espécies? Como assumir a dependência mútua que nos une? Nós estamos associados a ela porque apreciamos suas múltiplas dádivas farmacológicas e nutricionais; a planta, por sua vez, aprecia nossos cuidados agronômicos e hoje depende de nós para sobreviver. Como desenvolver um amor, uma relação de paz que substitua os modelos de conflito permanente a que os líderes mundiais da atualidade querem nos levar? Como acabar com a arrogância de uma guerra que não é contra as drogas, como dizem, mas contra certos membros do reino vegetal e determinados setores do corpo social? Enfim, como defender o direito de existência da coca e devolver-lhe sua autonomia – sua condição de sujeito histórico e não apenas objeto de nossas intervenções, nossas necessidades, nossos desejos e temores?

Reforma e Justiça

A primeira tarefa é, indubitavelmente, reparar a singular injustiça com que a coca tem sido tratada pela cultura dominante. Desde os extirpadores de idolatrias do século XVI até as

burocracias anti-drogas do século XXI, o mantra do poder tem seguido o mesmo caminho de franca desaprovação: "a coca é um embuste do demônio", na versão medieval, ou, no discurso sanitarista, "faz mal ao organismo, traz um estímulo falso e fugaz, cria dependência e leva a todo tipo de perversões do comportamento...". Com que base se pode afirmar conclusões tão contundentes? Seria com detalhados estudos financiados pelas Nações Unidas, como os que foram projetados em 1950, com o objetivo de desterrar tão abominável flagelo da face da terra? Tais estudos, na verdade, nunca foram feitos e nunca o serão – do ponto de vista das autoridades, é estritamente contraproducente investir em trabalhos que acabariam questionando a legitimidade das campanhas contra a coca.

Nos últimos 50 anos, somente duas pesquisas com uma ampla amostra e algum grau de seriedade sociológica foram realizadas entre usuários de coca: a de Carter e Mamani (1986) na Bolívia, e a da Organização Mundial da Saúde no período de 1992-1994 (OMS-UNICRI, 1995). Os dois foram praticamente enterrados pelos organismos que os haviam encomendado, justamente porque se negavam a recitar a ladainha demonizante da coca que predomina nos círculos políticos e nos meios de difusão. A injustiça continua sendo a norma quando se trata

Coca: in flower [Coca em flor]. Desenho de John Chien, a partir de uma foto de Anthony Henman Antonil. *Mama Coca*. Londres, Hassle Free Press, 1978, p. 147.

dessa planta: um desprezo não apenas às virtudes da coca, mas também à ciência mesma. Basta saber que o trabalho de Carter e Mamani, ainda que encomendado pela Biblioteca do Congresso em Washington, jamais foi publicado em inglês, e que a publicação do informe final da OMS foi explicitamente desautorizada pelo embaixador norte-americano na Assembléia Geral desta entidade, mediante ameaças de um corte de fundos para os demais programas de saúde pública.

Às vezes, a injustiça e o desprezo não se manifestam de maneira explícita, mas oculta, através do medo e do silêncio. Um pequeno exemplo trata de uma das grandes instituições da cidade de Lima, que em princípio deveria ser um dos últimos bastiões em defesa da herança indígena dos Andes: o Museo Nacional de Historia y Arqueología. Em 2003, foi inaugurada uma nova sala Inca neste local, onde se evitou por completo qualquer referência à folha de coca. O que tanto impressionou os cronistas espanhóis da Conquista – a presença da folha de coca em todos os rituais religiosos, em todas as discussões políticas, em todas as reuniões sociais do Tahuantinsuyo –, hoje em dia é deixado de lado por ser politicamente incorreto e de pouco agrado aos financiadores de obras culturais. Muito mais mercadológico é o conceito dos Incas não como usuários de coca (*coqueros*), mas como grandes artistas – a ponto de uns instrumentos de *llipta*, pequenas agulhas de prata que se usava para levar cal ou cinza ao bolo de coca na boca, aparecerem na dita sala não para ilustrar sua utilidade e seu emprego cotidiano, mas como *objets d'art* que demonstram a extraordinária habilidade do artesãos da época incaica. Aqui estamos diante de uma plena re-escritura da história que uns chamariam "pós-moderna" – em que um objeto utilitário já não é visto em termos de sua função prática, mas em termos de "arte" e, ainda por cima, arte autenticamente andina...

Eis a Arte a serviço da mistificação, a serviço de uma covardia que não consegue nomear a coca, nem sequer numa sala dedicada a um dos grupos sociais que mais apreciavam essa planta. Desta maneira se vai construindo a visão que apóia o discurso alienante da guerra às drogas – enquanto há silêncio no *Museo*, por toda a cidade de Lima se lêem os grandes letreiros que rezam *A coca também tem seus frutos: violência, corrupção, delinqüência, vício*. Assim, pouco a pouco, vai se mudando a consciência histórica de um povo e o perfil de uma planta inocente em si mesma, mas que uns querem converter no termômetro ético de nossa época. Quando já estamos de acordo que a coca é, para dizê-lo ingenuamente, má, uma obra do demônio, podemos todos fazer coro com o funcionário espanhol que, ao escrever um informe sobre o uso da coca nos anos 1620, ajuizava assim: "Julgo que se a Inquisição não meter as mãos nesta infernal superstição, se há de perder isto..." (Henman, 2005, p. 54).

O "se há de perder isto" tem se convertido, em suas mil variantes, na lógica que sustenta um sem fim de abusos por parte da era atual . E se a projeção de todas as maldades num ator externo foi o que sustentou a lógica da Inquisição, é também o que continua justificando a atual guerra às drogas. Em vez de se falar do corte indiscriminado das matas, da sistemática

Paez coca chewer [Homem Paez mascando coca]. Desenho de John Chien, a partir de uma foto de Anthony Henman.

Antonil. Mama Coca. Londres, Hassle Free Press, 1978, p. 123.

poluição das águas pelas grandes empresas mineradoras, joga-se toda a culpa da depredação ambiental no "narcotráfico", e se erradicam as modestas plantações de coca do campesinato. Em vez de se admitir que o modelo econômico está acentuando as desigualdades de renda e criando uma massa de população sem recursos e sem expectativas, joga-se a culpa no "narcotráfico" e se constroem mais prisões para se enterrar em vida os supostos "traficantes". Em vez de se analisar serenamente o falso jogo do período Montesinos, no Peru dos anos 1990, e admitir que este não foi uma exceção, senão uma confirmação da regra – que máfias, forças anti-narcóticos e serviços de espionagem andam de mãos dadas –, culpa-se o "narcotráfico" e se pede mais recursos para novos e mais refinados órgãos de inteligência.

Efetivamente, se há de perder isto... O chamado narcotráfico se tornou um dos grandes atores da atualidade, não por sua modesta contribuição ao produto interno bruto, nem por suas francamente exageradas capacidades de organização, nem por sua pontual violência que

muito enganosamente tem sido assimilada ao modelo do terrorismo político. Ele tem se tornado um grande ator justamente por sua invisibilidade – nem mesmo autênticos narcotraficantes se dizem porta-vozes do maldito narcotráfico – e pelo fato de que, como instituição, vive do ato de criação que foi a proibição original, já há quase cem anos, de certas plantas e certas substâncias psicoativas. Existe, em todos os sentidos, como uma criatura do poder, uma projeção mágica e maligna, um diabo no mais estrito sentido medieval. Que pena, para os que detêm esse poder, que não se pode – como as campanhas publicitárias tratam de fazer – casar o narcotráfico com a coca e juntar tudo num só diabo, um só mal! Isto porque, ao contrário do "narcotráfico", a coca tem sim uma existência real, uma presença palpável, uma subjetividade histórica, independente e autônoma com relação a nossos temores e nossas projeções.

A coca como sujeito

De que maneira um reconhecimento desta subjetividade alheia, uma atenta escuta aos ensinamentos da coca, poderia nos ajudar a re-educar a demanda, a substituir alguns dos usos mais problemáticos de seus derivados? Como poderia a coca tornar-se ferramenta do que os anglo-saxões chamam *harm reduction*, e que na América Latina tem sido denominado de "redução de danos"? Haveria que inseri-la numa postura ética de responsabilidade e autocontrole, que – muito mais que as inquisições, medievais ou modernas – é a verdadeira tradição filosófica do Ocidente. No caso preciso da coca, este reconhecimento tem ao menos três aspectos.

O primeiro é puramente prático: o de demonstrar que a farmacologia do *chacchado*[2] é a forma mais saudável e, sobretudo, mais eficiente e exata de absorver os alcalóides e outras propriedades desta planta.

O segundo é propriamente sociológico: o de sublinhar que existem muitas modalidades distintas no uso da coca – desde os clássicos padrões quéchuas e aymaras, até as múltiplas variantes colombianas e amazônicas. Todas elas demonstram que uma contextualização cultural adequada leva o uso de qualquer substância a ter um valor positivo, tanto para o indivíduo como para o corpo social.

E, finalmente, uma vertente ética: a de reconhecer que os males vêm de dentro de cada um, que os diabos – sejam Satanases com pelo e unhas, ou o "narcotráfico" com a sua sequela de violência e corrupção – são nossas criações, nossas projeções, e que uma atitude digna devolveria à coca sua condição de sujeito interlocutor, e reconheceria a reflexão a que ela nos convida cada vez que sentimos seu sabor na boca.

É essa realidade que deve se sobrepor aos mesquinhos e covardes interesses da *real politik* do momento. Dizem que é uma planta sem futuro econômico, mas constantemente são descobertas novas aplicações industriais, tanto no campo da medicina como da nutrição.

Dizem que seu uso como *chacchado* está em vias de desaparecer, mas constantemente se reinventam novos usos, novos contextos e novas formas de consumo. Trata-se de encerrar o "uso tradicional" em rígidos parâmetros legais, ambientais, étnicos, para que o autêntico *coquero* seja uma figura incompatível com a modernidade, um fóssil social, uma relíquia de outra época.

Um bom exemplo da continuidade deste discurso se vê na recente publicação sobre o uso tradicional da coca no Peru encomendada pelo DEVIDA – o órgão anti-drogas do Peru, inteiramente financiado pelo governo dos EUA – ao Instituto Nacional de Estatística e Informática, que tem sua sede em Lima (Instituto..., 2004). Com base em uma análise muito superficial de dados arqueológicos e etno-históricos, chega-se à conclusão de que "à chegada dos espanhóis, a maioria da população originária do Peru não tinha livre acesso a, nem grande disponibilidade de, folhas de coca para praticar o mascado como hábito cotidiano" (Instituto..., 2004, p. 14). O que está por trás disso é a velha história do embrutecimento do *cholo*[3] através da imposição de um uso da coca que seria sintoma da exploração colonial. Essa versão tem uma longa trajetória – começa com os escritos do pseudo-Inca Garcilaso de la Vega[4] e continua sendo crença de certos setores da esquerda política na atualidade –, mas o interessante é que seus porta-vozes têm sido sempre intelectuais urbanos e, por assim dizer, "progressistas", aqueles que vêem o chamado desenvolvimento como salvação. Assim era no século XVI e assim continua sendo até hoje. Não se vêem usuários de coca que falam de seu hábito como sintoma da super-exploração e do colonialismo – esta versão é monopólio das chamadas "mentes esclarecidas".

É tão grande a sobre-determinação ideológica que resulta desta situação, que não pareceu estranho a ninguém que no citado estudo do INEI tenham sido incluídas perguntas tendenciosas, supostamente concebidas para descobrir o que seriam as opiniões sobre o consumo da parte dos mesmos consumidores. Vale a pena ressaltar como se estruturavam algumas dessas perguntas: "– Você crê que seus filhos consumirão folhas de coca quando sejam adultos?", "– Você acha que os mais jovens e as crianças deveriam usar folhas de coca?", e assim por diante. O que segue a este tipo de proposição é o que todos sabemos: dado o monopólio do discurso social por parte de *não-coqueros*, os que usam a folha têm a tendência de esconder seu hábito quando visitam as cidades e, fora a honorável exceção de Baldomero Cáceres, quando aparecem na televisão.

O estigma do *coquero* produz um sentimento de quase vergonha entre os mesmos usuários, e esta sim é a expressão fiel do colonialismo e da super-exploração. Assim, ouvimos um atual extirpador de idolatrias, o diretor do INEI, expondo em pleno 2004 a seguinte tese: "se assumimos que os *chacchadores* habituais são um *subproduto* da coisificação européia da folha de coca, o fim deste padrão cultural reduziria o uso lícito ao volume da quinta parte do atual" (Instituto..., 2004, p. 10, grifo nosso). Isto quer dizer, em termos práticos-políticos, "adiante com a erradicação!", justificada por um lado, à direita, em nome do progresso e da

modernização, e por outro, à esquerda, como resistência à "coisificação européia". "You win both ways... ", imagino rindo o conselheiro da Drug Enforcement Administration (DEA). Assim, o momento exige firmeza e uma clara sensibilidade histórica para que este monopólio do discurso não se imponha, e para demonstrar, ademais, que o uso tradicional não está acabando, mas se reinventando constantemente. Na Argentina ou na Colômbia, no litoral peruano e no sudeste boliviano, e até em zonas fronteiriças do Brasil, o uso vai reaparecendo sob novas modalidades, que têm como ato constituinte o encontro do ser humano – de qualquer gênero, idade, cultura ou nação – com uma planta de uso milenar.

Reforma e Nova Ética

Já estamos acostumados a que, no campo das chamadas "drogas", o uso da palavra *ética* continue sendo mais ou menos uma exclusividade do puritanismo proibicionista, que se considera a si mesmo como o único ator acima de qualquer suspeita. Sob essa perspectiva, ser "contra as drogas" é a única postura ética possível – tudo o mais seria uma justificação do vício. Contesto: mesmo dentro de uma discussão moralizante de nível primário, caberia levantar a bandeira da auto-responsabilidade no uso das substâncias mais diversas, e não somente com relação à coca e seus derivados. Porém, mais além de tais considerações – elementares, dir-se-ia –, a ética a que me refiro é a teoria trabalhada no livro de mesmo nome pelo filósofo Benedito Espinosa, uma obra recentemente analisada por vários autores, incluindo Deleuze (1970), Negri (1991) e Chauí (1999). É um texto denso e difícil, como admitiu o próprio Espinosa, mas tem uma relevância particular para o estudo da consciência e suas diversas alterações, assim como vários paralelos que se poderiam desenvolver na apreciação do xamanismo e do que o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2002) chama "perspectivismo" no pensamento indígena.

Onde se encontra o laço entre o pensamento de um judeu apóstata do século XVII na Holanda e os conceitos manejados por seus contemporâneos da época, os ainda não cristianizados xamãs do Novo Mundo? A resposta está na imensa vitalidade subversiva de uma corrente que se poderia denominar monista, mas que no fundo nada mais é que a aceitação de um modelo único e integrado de representação. As coisas vivas singulares – pessoas, animais, plantas – participam deste modelo, cada uma à sua maneira, com as estruturas cognitivas determinadas por seus corpos físicos, o que Espinosa chamaria "modos de extensão da natureza universal". Mas se os corpos privilegiam a alteridade, as vidas e as identidades únicas, o processo de representação interna aponta para outra direção, rumo ao infinito desdobramento da substância única e original: a "obra de Deus" para os crentes, a "interação mágica de todos os seres", no conceito xamânico, ou – na versão mais enxuta e materialista da Dra. Chauí – a apreciação da "nervura do real".

A prática do xamanismo, assim como o estudo de Espinosa, leva a uma práxis sem descanso, um trabalho de criação e manifestação que aceita a mudança constante, que respeita a instável dinâmica da materialização. E é este o aprendizado mais importante quando estudamos a coca e todas as plantas psicoativas: o fato de reconhecer que é inadequado e até fútil dizer que a substância *x* produz o efeito *y*. A própria experiência de utilizar uma planta ou substância muda todas as coordenadas anteriores; como podemos asseverar, como a fórmula de uma farmácia, que tal efeito está na mente e tal outro no corpo? Existem inúmeras redes de retroalimentação – *feedback loops*, em inglês[5] – que desestruturam as explicações fundamentadas em uma hierarquia rígida de efeitos. De fato, trata-se de dizer que, na prática, a atuação de um agente psicoativo é sempre imprevisível e estará sempre sujeita a modificações e variantes que tornam ridículo o conceito de um efeito padronizado.

Isto não quer dizer que seja inútil o estudo das qualidades de cada substância, de cada planta em particular – no caso da coca, de suas diversas variedades botânicas, suas distintas técnicas de aproveitamento. Pessoalmente, tenho um apreço muito grande pela forma com que a coca é elaborada na bacia amazônica, particularmente entre os povos de língua Witoto e Tukano na zona das três fronteiras entre Peru, Brasil e Colômbia. Esta coca, chamada *mambe* no rio Putumayo e *ypadú* ou *pátu* no rio Uaupés, é feita pulverizando-se a folha seca de coca e passando-a por uma peneira junto com a cinza de folhas de embaúba (*Cecropia* spp). O fino pó resultante é de fácil manejo e absorção, e tem encontrado uma boa acolhida entre usuários "não tradicionais", o que sugere que poderia ter um futuro promissor na re-educação da demanda internacional. No território brasileiro, muito particularmente, é a única forma de coca autenticamente "tradicional" e serviria tanto para pleitear às Nações Unidas a condição de um país com uma produção histórica de folha de coca, como para sugerir novas modalidades de tratamento e desintoxicação para os usuários problemáticos da cocaína.

O que chama a atenção no encontro com uma nova modalidade de uso da coca é precisamente o fato de que não se pode projetar com toda exatidão qual será o resultado do encontro entre o ser humano e a *Erythroxylum coca*. Longe de sugerir uma abordagem mecânica ou enciclopédica – com capítulos apresentados por cada uma das ciências –, este encontro deve ser visto como uma experiência única, um "contato instantâneo", no qual sobressai a representação de uma inter-subjetividade, o reconhecimento de uma "inteligência" não-humana na planta. É isto que implica o conceito indígena das plantas mestras, das plantas que ensinam: a aceitação do outro como ser estranho, mas também a autonomia de um processo que é original e diferente, ainda que se repita mil vezes, com milhões de indivíduos. A atitude "ética" aqui é de estar atento à dignidade e à transcendência da realidade vivida a cada momento; se não podemos conhecer Deus ou a substância que está na origem das coisas, podemos ao menos observar sua manifestação, seu espelho no mundo de aqui e agora.

Nem bem, nem mal

Uma postura que trata de entender de modo único a experiência da representação leva um observador atento a se afastar de modelos que explicam a realidade mediante a separação. No plano teórico, com relação aos psicoativos, a separação se manifesta pelo conceito de que existe uma experiência "nua", puramente farmacológica, que em seguida é "interpretada" pelo aparato psíquico, pela cultura coletiva e pela ideologia de um determinado grupo social. As teorias de Becker (1953, 1966) e Zinberg (1982) partiram da constatação de que o modelo puramente farmacológico era inadequado e representaram uma posição progressiva no contexto da *War on Drugs* nos Estados Unidos do século vinte. Não obstante, acabaram por cair na mesma armadilha dualista que buscavam superar; em vez da antiga separação entre corpo e mente, reificaram conceitos de *set* (expectativa) e *setting* (ambiente) ao ponto de levá-los a uma nova ortodoxia, que trata a cultura como ferramenta dirigida a homogeneizar as experiências individuais mediante indubitáveis processos de legitimação, como a criação de regras de consumo e de organização ritual.

Os eventos observados nas últimas décadas, no que tange ao surgimento de novos usos das substâncias psicoativas, têm demonstrado tanto a utilidade do modelo do *set* e *setting*, como heurística e instrumento de análise, quanto a sua incapacidade de previsão das novidades – em termos de substâncias, contextos sociais, significados culturais e experiências individuais –, que estão logo ali, na volta de qualquer esquina. A imprevisibilidade, a espontaneidade, serão sempre um mistério para os modelos que explicam a unidade por meio da separação; mas para a pessoa que considera que uma planta (ou uma substância) tem algo a "ensinar", essas mesmas qualidades são apenas a expressão da alteridade, do fato que convivemos em uma realidade na qual existe uma multiplicidade de sujeitos, humanos e não-humanos. Aqui a ética, como na filosofia de Espinosa, não aponta para um misticismo barato, segundo o qual a natureza é habitada por espíritos antropomórficos, mas para um "materialismo transcendental", em que se exige um respeito a uma realidade sempre mutante, sempre em processo de manifestação – uma "imanência" no discurso metafísico.

Uma postura unificante é também necessariamente contrária aos modelos de separação que buscam classificar certas experiências com os psicoativos como legítimas, e outras como um beco sem saída, uma "fuga" decadente ou – em termos medievais – uma "obra do demônio". Na América Latina, temos várias experiências com as duas vertentes desse processo. A primeira, a separação por substâncias: "a coca é boa, a cocaína é má", "a maconha é saudável, o tabaco causa danos", "a ayahuasca é divina, o ecstasy é falso", e assim por diante, sempre reservando o papel do mais daninho para as substâncias mais apreciadas e mais avidamente consumidas pelas pessoas. Se a separação por substâncias é a versão do baixo clero, dos fundamentalistas que vêem o próprio como bom e o alheio como pecado, a

segunda versão do modelo tem mais sutileza. Trata-se do etnocentrismo dos donos da verdade, dos que crêem que seu próprio contexto social é o único que sabe disciplinar o uso de um determinado psicoativo. A condenação não recai somente sobre as outras "drogas", mas também sobre os outros contextos de uso de uma mesma substância. A elaboração de uma identidade social e cultural passa crescentemente por tais processos de consumo diferenciado, pela separação entre usuários "integrados" e "problemáticos", "ilustrados" e "perdidos", "elegantes" e "simplórios", "cabeças" e "caretas".

Devo aqui dizer que não me oponho a uma abordagem relativista no bom sentido: uma certa distinção entre as diversas substâncias, uma identificação dos contextos sociais mais ou menos adequados para o uso de uma mesma substância. Parece-me particularmente interessante o modelo de consumo criado pela ilegalidade ou pelo tipo de mercado semi-legal ou "cinza" que caracteriza a maior parte da distribuição da coca e seus derivados nos países andinos. Ao privilegiar a clandestinidade e a especificidade dos atributos culturais desses produtos, dinamiza-se também a intensidade dos contatos sociais que cercam sua comercialização. Paradoxalmente, em vez de se criar um mercado infinito – o crack como um tipo de Mac Donalds do mundo marginal –, a ilegalidade tem dado origem a uma retomada do mercantilismo, com seu mercado caracterizado por um sem fim de nichos protegidos e significados locais, que a longo prazo vão servir historicamente como contrapropostas ao modelo neoliberal.

O desenvolvimento desse fenômeno não deixa de ser interessante. A proibição, no fundo, é a grande falha interna do chamado *free market* e, por isso mesmo, acabará por engendrar um padrão econômico que é sua antítese, ou seja, um mercado social gerenciado por princípios de redução de danos, minimização de riscos, maximização do prazer etc. De novo, o paradoxo: a clandestinidade tem criado problemas, sem dúvida, mas também tem dado um impulso para soluções por assim dizer "nativas", que evoluem a partir da própria experiência dos usuários, como resultado do repúdio da responsabilidade do Estado que se exprime por meio da proibição. As contradições são mútuas, retroalimentadas e inseparáveis, e o dragão da política anti-drogas acaba por comer seu próprio rabo.

Cabe chamar a atenção, aqui, para o fato de que o modelo da separação por substâncias é também a lógica utilizada pelo poder para justificar uma posição que se exprime pela lei e pelas políticas públicas. Certas plantas, e certas substâncias, são legais, e outras não. Certos contextos de uso, até de plantas e substâncias inscritas na lei, são legitimadas: a coca no Peru e na Bolívia, em certas localidades indígenas na Colômbia, em duas províncias do norte da Argentina; a ayahuasca em certas religiões do Brasil; os opiáceos, estimulantes e analgésicos na medicina; alguns ansiolíticos e alucinógenos na psicoterapia; o uso de maconha entre dois grupos indígenas do estado do Maranhão. As fronteiras aqui são maleáveis: poderiam existir, agora e no futuro, religiões e curandeiros que utilizam diferentes espécies de cactos, de árvores

leguminosas, de cogumelos; a medicina e a psicoterapia poderiam assumir o uso de novos fármacos; o movimento de redução de danos poderia defender a distribuição de formas mais *light* de coca e ópio, ou a substituição de produtos sintéticos por substâncias vegetais; outras etnias poderiam levantar a bandeira do uso tradicional já aceito, até mesmo pelas Nações Unidas, em alguns países e em alguns contextos indígenas. Enfim, as fronteiras de definição estão em fluxo constante – o que importa, do ponto de vista do poder, não é apenas disputar os limites dessas fronteiras (o que, afinal, é negociável), mas o fato de essas fronteiras existirem como realidades palpáveis, que justificam o papel do Estado e das instâncias supranacionais. Assim, estas entidades detêm o que é, do seu ponto de vista, o elemento essencial: o poder de definição, de separação entre os usos aceitáveis e não-aceitáveis.

A longo prazo, esta prepotência é insustentável. Todos os observadores conhecem casos de exceção que escapam às regras - desde um uso controlado da pasta-base de cocaína em La Victoria, o velho bairro *lumpen* do centro de Lima, até o autoritarismo paranóico de algumas religiões ayahuasqueiras no Brasil, passando por mil outras variantes que não se encaixam nem nos termos legais nem nos estereótipos culturais assumidos por certos grupos de usuários. O que está em crise não é somente a apodrecida estrutura da proibição, senão o próprio princípio do dualismo, a divisão entre o Bem e o Mal. Contra a separação de substâncias, contra a qualificação e desqualificação dos contextos sociais, contra a aprovação apenas dos usos devidos e a desaprovação dos usos indevidos, devemos responder com um modelo que respeita a singularidade de cada momento e de cada lugar, e o caráter particular de cada usuário e de cada experiência. E, evidentemente, de cada planta e cada substância – elas têm algo para nos ensinar, e a única postura verdadeiramente ética é a de prestar atenção ao desenvolvimento deste intercâmbio. Desse modo, a coca pode ser sim nossa mestra. Felizmente, ainda não sabemos qual vai ser sua lição...

Notas

[1] Uma primeira versão deste artigo foi publicada em espanhol em: "La coca como planta maestra: reforma y nueva ética", in: Debate Agrário, vol. 39. Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), 2005, p. 267-278. O texto foi traduzido do espanhol para o português por Stelio Marras.

[2] Nota do tradutor: Chacchado refere-se à mastigação tradicional da folha de coca, conforme denominação conhecida em alguns países andinos.

[3] Nota do tradutor: cholo é a denominação andina para o mestiço, em geral de sangue indígena ou europeu, ou para o indígena que adota hábitos ocidentais.

[4] Sobre este tema, ver o artigo de Alexandre Varella nesta mesma coletânea.

[5] O conceito de *feedback loops* originou com trabalhos feitos nos anos 1960, que demonstraram que um efeito de estímulo é sentido por usuários habituais de chá e café antes da chegada da cafeína nos receptores neuronais. Supõe-se que a expectativa de uma ação estimulante esteja associada com fatores de apreciação imediata, como o cheiro e o gosto de uma bebida, e que o organismo se retroalimenta de um efeito já aprendido anteriormente.

Referências

CARTER, William; MAMANI, Mauricio. **Coca en Bolivia**. La Paz: Librería Editorial Juventud, 1986.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real:** imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BECKER, Howard S. Becoming a marihuana user. **American Journal of Sociology,** 59, p. 235-243, nov. 1953.

BECKER, Howard S. **Outsiders:** studies in the sociology of deviance. Londres: Free Press of Glencoe, 1966.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza**: Philosophie pratique. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

HENMAN, Anthony. **Mama Coca**. Lima : Juan Gutemberg Editores, 2005.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. **El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

NEGRI, Antonio. **The savage anomaly**: the power of Spinoza's metaphysics and politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

VARELLA, Alexandre. A coca e outros psicoativos andinos na crônica do índio Guaman Poma de Ayala. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). **Drogas e Cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. No prelo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

OMS. Instituto de Investigação Inter-regional do Crime e Justiça. **Projeto Cocaína 1992-1994.** Informe inédito do Programa de Abuso de Substâncias da Organização Mundial da Saúde, enviado à Assembléia Mundial da Saúde de 1995.

ZINBERG, Norman. **Drug, set and setting**: the basis for controlled intoxicant use. Nova Have: Yale University Press, 1982.

Exemplares do cacto San Pedro (*Equinopsis pachanoi*) no átrio da igreja de Chavin de Huántar, Peru. À direita, acima, imagem do santo cristão San Pedro. Fevereiro de 2007.

Foto: Henrique Carneiro

Paisagens Existenciais e Alquimias Pragmáticas: uma reflexão comparativa do recurso às "drogas" no contexto da contracultura e nas cenas eletrônicas contemporâneas

Maria Isabel Mendes de Almeida e Fernanda Eugenio

Desde de 2003 nos dedicamos a refletir sobre os impactos subjetivos e sobre as novas sensibilidades produzidas na interface entre o consumo jovem e urbano de "substâncias" - notadamente as sintéticas, como o *ecstasy* – e as cenas eletrônicas contemporâneas. Estas se caracterizam por seu aspecto "volante"; traçam-se em circuitos que incluem clubes, festas privadas, *raves* afastadas da cidade e festivais que chegam a durar uma semana[1]. Um circuito de lugares não-contíguos, ligados pela itinerância jovem e cuja eleição ou preferência obedece a uma lógica do instante, situacionista. As cenas recobrem uma larga faixa etária de freqüentadores, que embora se concentre mais fortemente entre os vinte e os trinta anos, contempla a presença também de um contingente de pessoas com menos de dezoito ou acima dos trinta, eventualmente com mais de quarenta.

Em nosso primeiro esforço de abordagem deste heterogêneo universo (Almeida; Eugenio, 2005) – atravessado por preferências musicais variadas dentro do que se entende como "eletrônico" e pelos respectivos *dress codes*[2] que as acompanham, a despeito da tônica "tolerante" face às diferenças presente nos discursos – sublinhamos o tipo de gerenciamento de si acionado pelos jovens em festa, marcado pelo cálculo e pela "competência", e voltado para a produção de uma espécie de "intensidade extensa". Isto é, em sintonia com um espírito de época que elegeu o bem-estar como valor maior, e com o imperativo de "formação permanente" que caracteriza as sociedades de controle contemporâneas (Deleuze, 1992), observamos entre esses jovens um uso pragmático das "drogas". Instrumentalizadas, elas funcionam como espécie de "turbinamento para a ação", e a elaboração de um receituário próprio e idiossincrático, no uso, aproxima substâncias legais – álcool, cigarro, remédios e energéticos – e ilegais – *ecstasy*, ácido, GHB, *special K*, *cristal*, cocaína, lança-perfume, maconha –, todas concorrendo na montagem de uma

pragmática produção farmacológica de si (Le Breton, 1999). Os resultados de nossas pesquisas apontavam, pois, para um recurso às substâncias mais variadas que as investia de um caráter de "atalho" para um bem-estar em metaestável equilíbrio – toma-se o *ecstasy*, por exemplo, não para ficar bem, mas para ficar "melhor do que bem" (Le Breton, 1999) – e que, simultaneamente, as desinvestia do aspecto "transgressivo" ou "escapista" que eventualmente pudesse ter tido para outras gerações.

Todo um imaginário contracultural, entretanto, se apresenta como legado quando se trabalha sobre o consumo jovem de "drogas", e a questão de pensar as rupturas e continuidades de um uso contemporâneo frente a este estofo de imagens e dizeres se impõe como inevitável. Mesmo os sujeitos que pesquisamos o acionam vez por outra em seus discursos, não raro com um certo tom de "nostalgia pelo que nunca viveram", característico das gerações *busters*, que se seguiram aos lendários *boomers*, os primeiros a crescer sob a influência da televisão (Meirowitz; Leonard, 1993). Como diz André, 24 anos: "A diferença disso aqui [as *raves*] pra *Woodstock* é que segunda-feira eu tô lá engomadinho no trabalho."

Neste artigo, propomos um exercício comparativo de dois *emblemas* geracionais, um deles protagonizado pela juventude dos anos de 1960 e 1970 e pelo movimento contracultural que lhe serviu de paisagem, e o outro pelos sujeitos freqüentadores desta cena eletrônica contemporânea. Em ambos os casos, o recurso às drogas teve papel fundamental na elaboração identitária e na apresentação de si dos sujeitos envolvidos.

Ao lidar com as idéias de geração e juventude, somos confrontados com a inevitável aporia que reside no fato de que freqüentemente não temos como divisar com clareza o que é característico de uma etapa do ciclo de vida e responde em maior ou menor grau por uma "fase" da biografia de qualquer sujeito em qualquer tempo, e aquilo que caracterizaria um comportamento ou postura específico daqueles sujeitos e não de outros, e que portanto concorreria para o desenho de uma temporalidade compartilhada (uma época). É preciso levar em conta, ainda, ao se trabalhar com "gerações", as diferenças internas a cada geração – isto é, uma mesma "juventude" pôde e pode ser vivida de muitas maneiras, através de investimentos identitários diferentes. Sabemos que nem todos os que foram jovens nos anos de 1960 ou 1970 engajaram-se em movimentos contraculturais, aderiram à luta armada contra a ditadura ou experimentaram "drogas", assim como nem todos os jovens de hoje freqüentam *raves* ou tomam *ecstasy*.

Nossa estratégia, pois, a fim de estabelecer linhas de continuidade ou ruptura entre comportamentos jovens que marcaram gerações distintas, a despeito de todos estes percalços, será tomá-las no que nelas cristalizou-se como *emblemático*. Como argumenta Velho (Informação verbal, 2005), talvez nem 10% dos jovens brasileiros dos anos de 1960 e 1970 tenham aderido de alguma maneira ao universo dos movimentos contraculturais, e, no entanto, a "juventude" desta época fixou-se, no imaginário de então e no de hoje, como aquela que teve

de optar entre a guerrilha ou o desbunde *hippie*, entre o engajamento político ou as viagens lisérgicas, entre a música popular "comportada" ou o tropicalismo etc. Do mesmo modo, talvez pudéssemos dizer que entre os grupos jovens urbanos contemporâneos encontramos toda a sorte de investimentos identitários, muitas vezes aglutinados em torno de preferências musicais (os *indierockers*[3], os *punks*, os *funkeiros*, os *rappers*, os adeptos das diversas modalidades de som eletrônico, do mais psicodélico *trance* ao mais pesado *techno* e ao *electro*, passando pelo *house* etc.), ou de práticas religiosas (vide os grupos jovens evangélicos ou católicos, por exemplo), dentre outras. Mas o que tem sido chamado de "cultura do *ecstasy*" diz muito sobre valores que vêm se firmando como "emblemáticos", peças-chave para a compreensão do espírito de época contemporâneo: a competência, o primado do cálculo, o bem-estar como ponto de partida, o pragmatismo, a instrumentalização do consumo, a simultaneidade dos investimentos em muitas e diversas frentes de contato com o mundo, a produção tanto quanto possível de uma vida extensamente intensa.[4]

O material a partir do qual se estruturará nossa reflexão inclui pesquisa de campo realizada nas cenas eletrônicas contemporâneas – clubes e festas nos quais é possível observar a geração de "espaços interativos" na confluência das substâncias com estímulos visuais, auditivos e estéticos em tudo pensados para montar o *environment* adequado ao consumo – e entrevistas com jovens de camadas médias urbanas cariocas freqüentadores destes espaços. Como contraponto, realizamos uma série de entrevistas com homens e mulheres, também de camadas médias cariocas, hoje entre quarenta e cinco e sessenta e cinco anos, que nos anos de 1960 e 1970 viveram experiências com "drogas" associadas à paisagem da contracultura. Nosso objetivo inicial era mesmo retornar aos informantes recrutados por Velho (1998) em sua pioneira investigação sobre "tóxicos e hierarquia" na década de 1970, ou, na impossibilidade disso, a personagens que bem poderiam ter sido "nobres" ou "anjos" em suas juventudes.[5] A partir destas entrevistas, gostaríamos de propor um paralelo entre as modalidades de hedonismo praticadas nos anos de 1970 – o "hedonismo com camisa-de-força" dos *nobres* e o "hedonismo sem culpas" dos *anjos* – e as que observamos hoje entre jovens integrantes de um segmento que, possivelmente, podemos encarar como a versão atual da "roda intelectual-artístico-boêmia carioca" de que falava Velho.

Estabeleceremos, pois, a comparação entre duas falas que - é preciso que se sublinhe - organizam-se de modos diferentes. Uma delas é a fala da memória, é o relato autobiográfico que, sob o imperativo da coerência, *a posteriori* se costura em relações de causa e efeito (Bourdieu, 1986). A outra é uma fala que se solicita ao presente sobre o "agora"; não deixa de ser afetada por um desejo de coerência, mas desobriga-se de certezas ou explicações definitivas sobre si.

Valor de ruptura, valor de continuidade: "cruzadas íntimas" e "intensidades extensas"

As duas matrizes simbólicas que buscamos comparar elegeram determinadas substâncias e nelas investiram temporalidades e valores distintos. Temos, como emblemáticas das gerações do desbunde e da contracultura, a maconha e o ácido lisérgico (LSD), associadas à imagem da *viagem*. A cocaína também aparece com muita freqüência, mas investida menos do caráter de frenética produtividade que veio a tomar entre os *yuppies* nos anos de 1980, e mais de um aspecto lúdico, festivo e eventualmente frívolo. O *ecstasy* assume o posto de "droga-emblema" para as gerações contemporâneas, aparecendo nos relatos da metade para o final da década de 1990, e firmando-se como hegemônico, nas falas biográficas, a partir de 2000. Enquanto a maconha e o LSD sinalizam uma temporalidade estendida – o tempo da busca, da expansão da consciência, da mudança como imperativo, da estetização da existência – o *ecstasy* vai de encontro à temporalidade enérgica, tensa e rápida que se erigiu em valor contemporaneamente, aliada à permanente exigência de competência e ao pragmatismo asséptico que deve acompanhá-la. "Basicamente, é um turbinamento", nos diz Alice, 27 anos. Ela explica:

> Porque eu acordo cedo, eu faço muita coisa. Se chegar onze da noite e eu ainda não tiver saído de casa, e hoje as coisas começam [as festas] só lá pela uma da manhã… Eu fico muito cansada. Mas eu acho um desperdício, assim, eu gosto muito de dançar. Eu acho um desperdício eu trabalhar pra caralho e chega sexta-feira eu estar cansada e não conseguir sair. Sabendo que vai ter uma festa, que vai tocar um cara que eu gosto, que eu vou poder dançar, que eu vou ficar bem… Eu tentei banho frio, me disseram que era bom… mas eu prefiro cocaína, eu acho melhor. (risos)

É interessante notar que a química das substâncias e seus efeitos orgânicos, embora presentes e marcados pelos sujeitos, não determinam em relação de causa e efeito o recurso a certas substâncias e não a outras. Os jovens de hoje também recorrem à maconha, à cocaína e ao ácido, mas estas substâncias são aqui atravessadas por uma expertise de uso diferente da acionada outrora, e são solicitadas, em combinações as mais diversas – o receituário idiossincrático que cabe a cada sujeito elaborar para si, na montagem de um *corpo perito* – para a produção de efeitos de bem-estar e de sistemática adequação e enquadramento a contextos mutantes. Enquanto a ludicidade e a rebeldia, envoltas em um repertório discursivo transcendente e associadas a um tempo "fotográfico" (estático e extático) marcam o recurso às "drogas" contra a paisagem do *hippismo*, a extensividade como valor englobante, o desejo de enquadramento e o imperativo da auto-gestão responsável conferem hoje, eventualmente a substâncias mesmas, um uso e um efeito outro. Um tempo da continuidade desenha-se aí, menos fotográfico e mais cinematográfico: um tempo feito de instantâneos que, colados um ao outro, geram ininterrupto, frenético e explosivo movimento, a fim de proporcionar a cada sujeito a produção sistemática de um eu competente, sempre pronto e bem disposto, protagonista de um enquadramento volante.

> Essa coisa que existe hoje, de disputar, essa competitividade exacerbada, isso não existia. As coisas eram mais… as coisas que se valorizava, digamos assim, eram as relações pessoais, eram as outras coisas… competência nada! (Horácio, 60 anos)

> Mas a gente era aquela galera, você sabe, o *hippismo* chegou no Brasil atrasado, éramos os *hippongos*… cabelo comprido… e a maconha tinha uma função da busca realmente de viajar, de sair do cotidiano, de ter outra visão, um universo paralelo, aquela coisa toda de uma época em que a gente lia *Eram os deuses astronautas?*, viajava com essas coisas. [...] Aquilo era uma relação lúdica com a maconha [...] Era um ritmo bicho-grilo. E era uma coisa realmente de sentar, de viajar, de rir muito. (Célia, 49 anos).

> Eu sou a filha, dileta eu não diria, mas total dessa geração. Eu sou geração 60/70. A minha questão é que eu vivia num círculo que era de cineastas, intelectuais, eu vivia naquele ambiente. Então, evidentemente, aquela jovem era vanguardista, libertária, anárquica, blá, blá, blá, isso em 68, aquelas coisas [...] Agora, voltando à questão do que ela [a cocaína] significou pelo menos pra mim, para o meu círculo. Era realmente uma des-repressão, era a maneira do mais harmonioso, era a maneira do 'vamos largar os sutiãs', vamos ser livres, vamos criar novos padrões de comportamentos viáveis. [...] Era uma transgressão para a produção do novo, para abrir brecha, não ficar emparedada pelo 'não'. Era uma reação, tinha uma reativa (Maria Inês, 61 anos).

> Era a vida mais irresponsável, digamos assim. Eu não fui *hippie*, no sentido de morar numa comunidade, mas eu fui afetado por tudo aquilo. Eu fui *hippie* num outro sentido. Fui afetado pela existência do *hippismo* [...] Para vocês terem uma idéia, uma multidão de jovens ali, ninguém sabe direito o que está fazendo, mas não estão querendo ser igual à mãe, igual ao pai. Estão em busca de alguma coisa. Isso aí foi um movimento mundial, e teve no Brasil também. Isso afeta. Isso é uma referência. Você vai tomar ácido, viaja para tomar ácido, isso não é separável de um movimento contracultural, como era chamado na época (Oscar, 55 anos).

O pano de fundo da contracultura, do movimento *hippie* e das ditaduras que se estabeleciam em muitos países do mundo – um "outro" desenhado com traço forte contra o qual se posicionar e fundar o "eu" –, bem como o da família burguesa tradicional, cujos alicerces o divórcio e os contraceptivos começavam a balançar; tudo isso se apresenta como inalienável paisagem a informar o recurso às drogas para os jovens desta geração. Contra este cenário, erigia-se em valor a ruptura.[6] Os meios possíveis de resistência, nos atestam os entrevistados, eram o engajamento político e a guerrilha, por um lado, ou o desbunde e o recurso lúdico às drogas, por outro.

> Porque chegou um momento, em 68, que a polícia atirou nas pessoas. Então ou você vai armado ou não vai, porque aí é burrice. As pessoas decidem. Eu decidi não ir. Outros decidiram ir armados. Mas por isso acabou [o engajamento político no grupo dele de amigos]. Certamente houve uma diferença. Pelo menos nesse grupo [o que ele freqüentava], a discussão política sumiu do mapa. Éramos todos meio políticos até o aparecimento das drogas. Ninguém era o dono da armada, mas, enfim, éramos todos meio de esquerda. Mas isso, a tendência disso, desapareceu completamente. Por exemplo, o negócio da Copa do México: era uma festa pra gente. 'Brasil campeão do mundo', aquele negócio todo. A praia de Ipanema também era uma festa. Quem não tava lá na hora? (Armando, 65 anos)

De modo que podemos dizer que o recurso às drogas revestia-se aí de uma aura transgressiva, fazia-se ato de resistência, era ingrediente fundamental de uma cruzada íntima para produzir "A Mudança" – mudança no singular, que uma vez alcançada conduziria o sujeito a um outro patamar de existência, marcado pelo rompimento com os valores familiares, com visões de mundo e com comportamentos que se acreditava desgastados. As "drogas" eram, pois, recrutadas como agentes transformadores do eu, muitas vezes aliadas à psicanálise, para fazer face à família, ao Estado e à escola, que por sua vez operavam como agentes de verificação e marcação explícita do que vinha a ser considerado transgressão. O "outro" inscrevia-

se aí, pois, como um registro material claro, provocador de padrões de reatividade e antagonismo. E cabe salientar que o recurso às "drogas" tinha então papel fundamental na marcação de uma identidade jovem, de um sentimento comum de geração. Enquanto o álcool muitas vezes era identificado com a geração dos pais, a maconha, o ácido e a cocaína eram "nossos" (dos jovens) – surgiram no cenário das camadas médias urbanas brasileiras justamente entre aqueles jovens que viviam a virada dos anos 1960 para os 1970, e elegê-los era uma maneira de gerar um sentimento de pertença a uma determinada época, a uma determinada faixa etária e, com elas, também a um desejo de produzir o novo, de romper. Marcava-se ao mesmo tempo, com este consumo,uma descontinuidade – que era etária, mas também de postura de vida – em relação aos pais, e uma diferença em relação a outros investimentos identitários jovens, localizados como "caretas".

> Eu acho que a minha geração é uma geração que descobria a bebida muito mais tarde, né? Porque a bebida tinha alguma coisa a ver com os nossos pais, e a maconha não, era uma coisa só nossa. (Vilma, 53 anos)

> Tinha o grupo da bebida e o grupo da maconha. Beber era assim: os pais bebiam, o cara bebia também. [...] Eu distinguia muito isso de dois grupos. Tinham os caras que já trabalhavam na empresa do pai, e os maconheiros [...] Na minha adolescência, você podia fazer economia e trabalhar num banco, ou podia, se você estivesse querendo ser artista, podia fazer história como eu fiz, essas áreas. Mas você tinha uma série de alternativas que estavam mais ou menos associadas a estilos de vida consolidados. Tipo *hippie*, ou revolucionário, ou militante, ou não sei o quê (Oscar, 55 anos).

> Eu acho que estava muito focado em cima de rever as relações pessoais, as relações homem-mulher, que tinha toda aquela hierarquia, aquela coisa machista, hierarquia machista. Eu venho de uma família, meu pai é mineiro… Tinha muito essa bandeira. Agora, quem foi espertinnho percebeu rapidamente que com essa bandeira alimentada por esse aditivo, a bandeira ia ficar a meio pau (Maria Inês, 61 anos).

Contemporaneamente, observamos um recurso às "drogas" como instrumentos na produção da fruição, da *vibe*[7] da festa, para a qual concorrem também a música, as companhias, os estímulos visuais das luzes negras e coloridas e do ambiente *high-tech*, a "montação" dos corpos através de roupas extravagantes, tatuagens e *piercings* etc. Atalhos para o "melhor do que bem", as substâncias sintéticas e demais "drogas" despem-se de seu eventual caráter degradado, sujo, perigoso ou ilícito. Não que os sujeitos não "saibam" dos riscos que correm; ao contrário: cercam-se de todo um aparato de cuidados. Por um lado, a fim de gerenciar aquele que seria o risco maior, "perder a linha",[8] desenvolve-se toda uma expertise corporal, um conhecimento idiossincrático, médico-matemático, da relação do próprio corpo com as drogas, que envolve o cálculo da dose, dos intervalos entre-doses, da hidratação do corpo, da atenção aos momentos alternantes de descanso e "ferveção",[9] além do permanente aperfeiçoamento de um receituário próprio, no qual podem entrar toda a sorte de combinações. Por outro lado, faz parte deste cálculo também uma série de medidas para lidar com o fato de que o consumo de certas substâncias é ilegal: a compra é envolvida em assepsia, o *dealer* geralmente é um igual, recrutado no grupo de amigos; o transporte da "droga" para a festa é feito nas roupas íntimas ou mesmo nos genitais; durante o consumo, os pares revezam-se atentos aos seguranças que circulam na pista etc.

A despeito de todo esse atravessamento pelo cálculo e pelo controle, e justamente por causa dele, o recurso às drogas erige-se aqui como "ato de fruição", despido de bandeiras ou de um caráter reativo. Cabe ao sujeito governar-se de modo adequado, assim como cabe a ele estabelecer os próprios limites; não haverá, tampouco, ninguém mais a culpar além de si mesmo caso este projeto de auto-gestão falhe, e seja rompido o adequado equilíbrio entre estas "ilhas de intensidade" e um projeto extensivo de vida, orientado pelos ideais de sucesso profissional, juventude e longevidade, que para ser cumprido exige um investimento simultâneo e competente no trabalho e no lazer (Duarte, 1999). Ser um *looser*, um não-enquadrado, é este o "desvio". A "geração MTV" erige-se, pois, não sob a égide do valor de ruptura – os pais deles já o fizeram – mas sim sob o *valor da continuidade*. O recurso às substâncias é acionado dentro de uma constelação de outros recursos para o incremento corporal ativo, para um pragmático "turbinamento para a ação". Trata-se do mesmo procedimento de produção farmacológica de si que pode ser "diagnosticado" no recurso a "pílulas da performance", como o Viagra, ou "do humor", como o Prozac. Não mais se aceita que as asperezas da vida possam abalar um contínuo bem-estar, e neste movimento transfere-se para o sujeito, tornado administrador dos estados de um corpo que opera como "alterego do *self*", o direito e o dever de apresentar-se sempre em sua melhor forma (Le Breton, 1999).

A relação eu-outro (a família, o Estado, a escola), no âmbito da qual modulava-se o compasso do permitido e do interdito, dissolve-se nas "identidades somáticas" ou "biodentidades" contemporâneas. Resultante da "interação do capital com as biotecnologias e a medicina", a biossociabilidade seria uma "forma de sociabilidade apolítica", orientada e organizada não mais pelos critérios tradicionais de formações grupais (raça, classe, estamentos, orientação política), mas em torno de critérios corporais: médicos, estéticos e higiênicos (Ortega, 2003, p. 1-2).

Ademais, o próprio sentimento compartilhado de integrar uma etapa do ciclo de vida perde os contornos quando a "juventude" se vê alargada para além de uma faixa etária, transmutada em valor e objetivo a ser perseguido na imbricação de cuidados estéticos e da medicina preventiva, passando assim a abrigar ao mesmo tempo os mandatos da intensidade e do cálculo envolvido na formulação das bioidentidades. A palavra de ordem deixa em grande medida de ser o auto-exame interior e a estetização cede lugar à estilização da existência (Featherstone, 1995), quando esta se converte em um "esforço constante de exteriorização", fazendo com que seja "preciso projetar-se para fora de si para tornar-se si mesmo" (Le Breton, 1999, p. 25).

O que está envolvido, pois, no consumo jovem de substâncias que acompanhamos hoje nas cenas eletrônicas contemporâneas – e vale sublinhar que nem todos os que lá estão fazem uso de "drogas" – não é um movimento de romper, mas sim de continuar. De estabelecer, tanto quanto possível, uma linha de continuidade entre a conduta do sujeito em festa e aquela

que será posta em prática nas outras esferas da vida. A autonomia do sujeito e sua capacidade de fabricar a performance corporal adequada a cada contexto – na academia podem funcionar como atalho os anabolizantes; na mesa de bar, o álcool; nas *raves*, o *ecstasy;* para dormir, um Lexotan ou maconha; para "render" no trabalho, um café ou eventualmente cocaína – dará a medida de sua competência.

> Tem todo aquele cuidado, aquele culto à droga. Ah, vamos tomar bala?[10] Então temos que tomar cuidado com a nossa alimentação, blá, blá, blá. É um povo muito assim [os freqüentadores da cena], inclusive esse ano eu tô um pouco assim também. Porque a gente sabe que faz parte da nossa vida tomar droga. Então, pra tomar droga, pra continuar tomando sempre, você tem que ter uma reeducação. Cuidar da sua maneira de se alimentar, do seu corpo. [...] Eu malho, malho pra caralho. Tenho uma alimentação saudável, durante a semana eu evito de 'me jogar' [jogação, sair 'turbinado' para dançar], evito muito mesmo. Beber eu só bebo no final de semana (Rafael, 25 anos).

Conciliação e inconciliação: autonomia enquadrada ou transgressão com "prazo de validade"

A complexa acomodação entre autonomia e heteronomia nas relações pais/filhos contemporâneas pode, aliás, funcionar aqui como uma interessante perspectiva a partir da qual podemos contemplar a organização subjetiva destes jovens. Em outras gerações, a autonomia era conquistada, predominantemente, através da progressiva independência financeira que o jovem – tornado neste processo adulto – adquiria em relação à família. As pedagogias contemporâneas, entretanto, elegeram a criatividade como valor, e encorajam crianças e jovens desde muito cedo a se colocarem no mundo como sujeitos autônomos. O respeito à vontade, o estímulo ao "diálogo", o impasse que se estabelece entre exercer uma certa dose de autoridade e fazer-se "amigo" do filho; todo um formato horizontalista para as relações entre pais e filhos é aí defendido. Um filho que é, ao mesmo tempo, um sujeito autônomo cujo arbítrio sobre a própria vida se reconhece e se estimula, e dependente financeiramente dos pais. Vem daí parte do que a literatura especializada e de aconselhamento diagnostica como "crise da autoridade" dos pais. E vem daí, simultaneamente, um forte ingrediente a influenciar o desejo de competência que se formulará como peça-chave orientadora do desempenho no mundo de jovens e adultos.

Este estímulo "precoce" à autonomia faz-se acompanhar de uma ética da "a responsabilidade é sua", ou do "faça-te": a mirada sobre a extensividade e o dever de planejá-la e geri-la adequadamente entram cada vez mais cedo na raia do imaginável e do formulável, do que compete ao próprio sujeito – e não a um agente heterônomo a si. Os pais seguem sendo provedores, financeiramente, durante longo tempo – um tempo que por vezes se estende para além dos trinta anos, com os casamentos que acontecem cada vez mais tarde (Bozon, 2004). Sentem-se, entretanto, cada vez menos "no direito" de intervir nas escolhas e tomadas de decisão dos filhos – desde que estas carreguem a marca da estimulada "responsabilidade", do comedimento daqueles que não perdem de vista a vida em extensão. Assim, tanto a

explicitude quanto o escondimento dos filhos sobre o consumo de "drogas" obedecem a uma lógica semelhante, a da autonomia do sujeito para mesclar vida íntima e zonas de diálogo. Em cada família, esta acomodação pode dar-se de modos diversos, indo da franqueza declarada à omissão de informações ou ao entendimento tácito; em todo caso, é o bem-estar e a harmonia o que se deseja produzir.

> Jamais, jamais teve qualquer revestimento de transgressão com o *ecstasy* pra mim, com a minha família. Até porque, sinceramente, quando eu tomava sempre a minha preocupação era: eu não posso fazer isso porque vou chegar em casa e a minha mãe, não quero preocupar meus pais. Eles sabem de tudo o que eu já tomei. Eu tenho problemas sérios em mentir, não consigo mentir pra ninguém. E meus pais são jovens, eles tomavam muitas coisas na adolescência deles. Meu pai nunca tomou *ecstasy*, mas minha mãe já tomou e falou que foi horrível! (Mariana, 21 anos).

> Em casa eu fumo [maconha] tranqüilamente! Sempre, eu instituí isso informalmente na minha casa. Minha mãe desconfia. Acho que a minha mãe não quer saber. Eu acho que tem coisas na vida que a gente não tem necessidade de contar. Vai contar pra quê? Pra mudar o ambiente, para mudar um monte de coisas? O dia que ela descobrir eu vou sentar e vou conversar com ela. Porque o medo dela é que a maconha leve para outras drogas. E, tipo, não é bem por aí (Camila, 19 anos).

Um desejo de "conciliação", pois, marca todo o desdobramento do sujeito sobre si, contemporaneamente, na gestão calculada não apenas do uso das mais diversas substâncias, mas das horas de sono, da "malhação", do bom desempenho profissional, da harmonia nas relações familiares e na dedicação à coletividade dos pares. Esta sistemática produção de frentes "conciliáveis" de atuação no mundo, gerada no bojo da "continuidade" como valor, incide sobre a percepção do risco e sobre o imperativo de seu permanente policiamento.

É interessante confrontar as percepções diferenciadas sobre a "hora de parar" dos jovens dos anos de 1960 e 1970 e dos de hoje. Isto porque a experiência dos primeiros, que se dava contra um repertório de ruptura, tendia muito fortemente a produzir inconciliáveis: é a imagem do "emburacamento", que aparece em praticamente todos os relatos desta época, e remete a um cenário de progressiva "dependência" ou "vício", visto como indesejável. Soma-se a isto a idéia de que aquelas experiências tinham "um prazo de validade" e ficariam inevitavelmente "*démodé*, fora de lugar" conforme o sujeito avançasse rumo a um patamar de vida adulto. Neste sentido, nossos informantes apontam, com muita freqüência, o nascimento dos filhos como um marco na decisão de parar com o uso de "drogas", que a esta altura já comprometia o casamento e a carreira profissional a ponto de muitos deles terem recorrido a internações e tratamentos psiquiátricos. "A Mudança", como dissemos, era vivida no singular e deveria coincidir com a fatia do tempo biográfico onde se alocava a "juventude"; tinha prazo, tanto para acontecer quanto para acabar.

Embora o "emburacamento" fosse condenado também então – Velho(1989), por exemplo, narra diversas vezes como os "nobres" tendiam a se afastar com desconfiança quando algum amigo começava a lhes parecer "viciado" –, ele fazia fortemente parte do campo de possibilidades aberto pela entrada no "mundo das drogas", uma vez que este

universo era pensado, sob a maioria dos aspectos, como inconciliável com as demais exigências da vida. Como nos atesta Oscar, 55 anos, buscava-se nas "drogas" a possibilidade de "fazer conexões de vida inusitadas, descobrir talentos artísticos, escapar do que o pai queria pra gente". Mas havia pessoas que, no anseio de romper com valores e tradições,

> rompiam de vez com tudo, como o sujeito que cheirou durante um ano inteiro e no final do ano se matou. Não era isso o que se desejava, emburacar desse jeito. Mas isso acontecia quando o cara parava de conseguir usar a droga pra estabelecer relações criativas e só conseguia estabelecer relação com a droga e mais nada.

O desejo de ruptura era também o desejo de produzir o inconciliável, de protestar através dele, de marcar posição, de exigir mudança. A própria gramática da ruptura continha, inevitavelmente, a forte possibilidade de que, mais cedo ou mais tarde, "aquela vida" se tornaria incompatível com investimentos em outros setores, como família e profissão.

> Só no meio dos anos 80 que a coisa emburacou, ficou confusa. Isso depois de anos de uso já. Foi uma experiência muito devastadora, em todos os sentidos. Foram dez anos de alegria, foi quando eu saquei que o buraco era mais embaixo. Eu tava largando ela [a filha] de lado. Eu comecei a perceber isso. E a minha vida profissional, sabe? Eu paguei vários preços, em termos de ficar com uma fama muito ruim e é claro que para me mandar clientes as pessoas pensavam duas vezes. Aquilo tudo só tinha sentido na medida em que vinculava, possibilitava uma série de experiências que nós éramos os porta-vozes, as antenas da raça. Agora, quando perdeu esse caráter, me deu uma culpa fulminante. Talvez um divisor de águas tenha sido o choro da minha filha, um dia. Eu tinha combinado de sair com ela, irmos pra um teatrinho, mas eu fui dormir já de manhã, e é claro que não fui (Maria Inês, 61 anos).

O espectro do risco, da degradação e do vício também ronda o imaginário dos jovens consumidores de *ecstasy* hoje. Entretanto, e embora esta "ameaça" seja identificada, e em torno dela se construa todo uma bula de cuidados e comedimento, nossos entrevistados localizam a possibilidade do vício como algo praticamente erradicado de suas vidas. Bernardo, 29 anos, tem um irmão mais velho que chegou a ser internado como dependente de cocaína. Quando começou a usar "drogas", o irmão ainda se recuperava. E, no entanto, acredita não haver "o menor risco" de experimentar um desfecho como o do irmão:

> Eu vejo claramente que ele é fraco, dependente mesmo. Eu sentia que ele se entregava de uma maneira degradante. Ele precisava daquilo, era uma maneira de salvar a vida dele. Ele não sabia administrar a vida. Agora ele não usa pó, mas se apóia na religião. Já eu, não encaro dessa forma. A droga pra mim me dá prazer, não é pra suprir alguma coisa. Adoro minha consciência, eu amo ser consciente. Eu acho que prezo muito mais minha consciência do que a doideira. Por isso eu *me jogo* e sei o meu limite.

Recusa-se o desfecho sombrio, que na fala aparece esmaecido e distante como possibilidade, e esta postura convicta constrói-se fortemente com base no repertório de "continuidade" que orientaria as condutas de vida dos sujeitos, tanto no que se refere à gestão do consumo de drogas, quanto aos demais aspectos da vida. Em geral, não se espera o limite – o choro da criança, a vida aos pedaços, a mãe em desespero, a internação, a carreira profissional arruinada – para a decisão de "parar" ou de "dar um tempo". O termômetro utilizado na métrica do limite, bem podemos dizer, é a "assepsia" das experiências, seguido de perto pela "aparência" do sujeito, que não pode sequer ameaçar apresentar vestígios de degradação. É por isso que, mesmo no ambiente supostamente permissivo e tolerante das

festas, os olhos vidrados ou "virando" devem ser cobertos por óculos escuros, e o maxilar travado deve ser "disfarçado" com o uso de chicletes e pirulitos. "Ter noção": eis o que se aciona para produzir a adequação necessária e conter eventuais abusos.

> Quando poderia chegar a ser problema, as coisas foram cortadas. Eu *tenho noção* na vida. Por mais que eu goste dessas coisas, eu não ia ficar fazendo isso. E eu acho que não é pra ser uma fuga do mundo. Na boa, eu gosto do mundo, por mais que ele esteja estranho, até porque eu que construí. O mundo que eu conheço é o mundo que eu construo. Eu gosto do que eu construí até agora. Não quero nada que me tire disso, não. Ao contrário, se começar a me tirar demais eu vou querer largar isso... (Flávia, 30 anos).

> Eu tenho muito isso comigo. Quando eu vejo que eu estou passando do meu limite, eu me dou um *stop*. Tipo, ano passado. Ano passado eu vi que eu tava pegando muito pesado com bebida, tava bebendo muito, ficando muito de porre, fazendo merda com isso. Chega. Fiquei seis meses sem beber. Agora, no começo desse ano é que eu voltei a beber de novo. Sempre que eu tô muito no meu limite eu dou uma travada. (Rafael, 25 anos)

> Eu já aprendi a lidar, porque é meramente químico. Eu percebo que peguei muito pesado com bala quando não me dá mais bem-estar, bate uma *deprê*. Mas volta em uma semana. Chocolate. Bastante proteína, não comer muito carboidrato, já me deram essa dica. Mais proteína, que ela faz uma função lá. E saber que na hora que bater a *deprê*, falar que isso é química e vai passar. Eu entro na 'Quaresma' sempre, depois que eu pego pesado em tudo. Fico meses me cuidando (Bernardo, 29 anos).

> Todo mundo sabe que faz mal. As pessoas não estão pensando direito no futuro. Eu, que tenho vinte e um anos, escolho parar porque eu sei que por mais que possa continuar até os vinte e oito… O meu medo de tomar é muito mais para o futuro do que para agora. Porque agora a gente dá um jeito, mas no futuro não se sabe muito o que pode acontecer. O meu medo, é que eu sou muito planejada, é Mal de Alzheimer, o que isso pode trazer pra uma gravidez no futuro. Meus medos são esses. O que a gente vai fazer, tem gente que não pensa nisso. Tem gente que não vai tomar porque tem que fazer uma prova na segunda, mas não está nem aí pra Mal de Alzheimer (Mariana, 21 anos).

Quando aquela "ilha de intensidade" parece querer expandir-se para além do lugar que lhe foi pragmaticamente conferido em uma vida de múltiplas frentes de investimento, cabe aos próprios sujeitos conter-se, remediar-se, investir em ações que "puxem para o outro lado", como psicanálise, malhação, alimentação saudável etc. É claro que nem sempre isso acontece, e entre os amigos aqueles que se julga estar "pegando pesado" sofrem restrições, reprimendas, no limite chegam a ser evitados. Ele será um "desviante" muito mais porque caminha a passos largos para se tornar um *looser*, descuidando dos outros aspectos considerados cruciais da vida, do que propriamente por ser um "viciado". A palavra, aliás, jamais é usada para uma autodefinição, e raramente é empregada mesmo para descrever a performance alheia. Expressões mais leves, como "drogadito" ou "jogado", aparecem por vezes, e mesmo assim considera-se que é "um momento", idealmente seguido por um trabalho intensivo na direção contrária, que recuperará o eixo do controle. O jogo entre "ser" e "estar" é aqui sintomático, pois raramente se diz de alguém que "é drogadito"; diz-se que "está". Também o momento do "stop" é circunstancial: uma "quaresma", como diz Bernardo, que logo se seguirá a um novo período mais intenso de "jogação".

É claro que este ponto da comparação padece de nossa impossibilidade de saber como estes jovens avaliarão este período de suas vidas daqui a vinte ou trinta anos. Não temos como saber se algum destes alternantes "stops" em algum momento se fará decisão definitiva, que por fim isolará esta vivência na zona de hedonismo e experimentação autorizada da "juventude".

Temos, entretanto, depoimentos de pessoas como Célia, 49 anos, que são interessantes porque recobrem a passagem de uma sensibilidade para outra. Ela não parou de usar "drogas", mas hoje adequou seu uso ao gerenciamento contemporâneo que caracteriza um desempenho competente, conciliando esses momentos de fruição com uma carreira bem-sucedida.

Também Horácio, sessenta anos, em nome de sua "longevidade etílica", passou a praticar natação e adotou, há dez anos, toda uma métrica posta em prática na mesa do bar. Já sai de casa com o dinheiro contado para no máximo seis cervejas, que toma com gelo, a fim de que possa consumi-las ainda em temperatura agradável, calculando levar meia hora para cada lata. Assegura, deste modo, que ficará no bar por cerca de três horas e não sairá excessivamente bêbado.

Por fim, temos ainda o argumento bastante forte de que a competência como valor, que atravessa este uso jovem de substâncias hoje, não incide apenas aí – e portanto não se extingue como sintoma apenas de algo característico de uma fatia do tempo biográfico. É, ao contrário, algo que pode ser verificado na transformação da velhice em "terceira idade", no imperativo das *motherns* – as mulheres "modernas", executivas bem-sucedidas, mães dedicadas e esposas sedutoras –, na conversão dos "recursos humanos" em "patrimônio maior das empresas" etc. Enfim, toda uma série de sintomas que apontam para a progressiva valorização, não apenas entre estes jovens, mas como componente fundamental de um espírito de época mais abrangente, da simultaneidade de investimentos, da administração concomitante e bem temperada de experiências a princípio dissonantes, da soma e do acúmulo ao invés da "escolha que des-escolhe".

O coletivo: projeto existencial ou alavanca para a fruição

A noção de coletivo, ainda que de modo diferenciado, inscreve-se como central para as economias internas e para os projetos existenciais de ambas as gerações objetos de nossa investigação. A contracultura da década de 1960, os anos da guerrilha, a ditadura militar, o recurso às drogas e a demanda por psicanálise podem aqui nos servir como espécies de balizas para marcar uma determinada percepção de fundo sobre o significado da coletividade. Esta última, em linhas gerais, parece reger, ou ainda estabelecer-se, como agência significativa na interação com as coordenadas de um projeto pessoal. Ou seja, a construção de trajetórias de vida entre os setores jovens de nossa classe média das décadas de 1960 e 1970 parece cruzar tanto projetos individuais como projetos coletivos (Velho, 1986). Isto significa dizer que, tanto no âmbito da luta armada, como até mesmo entre aqueles que procuravam no caminho das drogas "a abertura das portas da percepção" (Dias, 2001), era possível se acompanhar a subordinação de um projeto pessoal ao plano do coletivo (Abreu, 1997).

Por sua vez, o sentido do coletivo para a geração de jovens pertencentes ao circuito de consumidores das "drogas" sintéticas e das cenas eletrônicas parece, curiosamente, conduzir-

nos a uma perspectiva de "descaracterização" desta idéia de projeto, seja ele de natureza política, existencial, mística etc. O sentido do coletivo pragmatiza-se em direção ao foco preciso da competência, do "ferrete" competitivo, do olhar do outro enquanto agência indispensável e insubstituível para a reiteração permanente do "eu". Neste sentido, ao invés da regionalização, dentro do sujeito, daquilo que é coletivo e do que é pessoal – e a conseqüente margem de subordinação do segundo ao primeiro –, temos aqui o coletivo enquanto a própria encarnação do sujeito. Mais do que isso, parecendo processar-se em seus aspectos predominantemente técnicos e funcionais, a coletividade é posta a serviço dos sujeitos, que dela dispõem nos mais variados contextos, ocasiões e circunstâncias (Almeida; Eugenio, 2005). Perdendo, portanto, seus contornos enquanto instância transcendente à órbita da esfera pessoal, a coletividade converte-se em uma espécie de alter-ego imediato e material para a fruição das sociabilidades performáticas do eu. É o que acompanhamos, por exemplo, nas festas e festivais de música eletrônica, quando o coletivo é "recrutado" de modo instrumental e praticamente logístico, para a viabilização de efeitos e catalização de energias conducentes à formação da *vibe* ou de outras circunstâncias de extração da fruição. Estas são ocasiões em que o grupo se constitui e se extingue na métrica precisa das urgências tópicas do momento e da situação, onde corpos contíguos e justapostos desenham o perímetro da agregação.

Ao contrário do "coletivo orgânico" ao qual, como argumenta Abreu (1997), a adesão exigia uma abdicação do projeto pessoal do sujeito em benefício dos ideais comuns ao grupo, nos anos 1960 e 1970, hoje o que vemos é um recurso "pragmático" aos pares; o coletivo é solicitado nos momentos de festa e "zoação", mas isto não implica em lhe ceder a primazia que cabe ao projeto de vida de cada um. O ideal, como nos explica Vinícius, 30 anos, é que haja contigüidade e continuidade entre os investimentos na carreira profissional, nos projetos pessoais e na "jogação": "O meu projeto de vida, se não tiver jogação… tá muito ligado, o meu projeto de vida com isso… eles têm que estar casados". Vinícius explica que muitas de suas noites de maior "jogação" – que ele apelida de "noites-portal", pela intensidade das experiências geradas na combinação de *ecstasy*, ketamina, cocaína, maconha etc. – são planejadas para "comemorar" algum episódio de sucesso em seu trabalho:

> *Me jogar* me acrescenta. Quando eu tomo é porque eu tô muito bem. Eu associo ao que tá acontecendo na minha vida, porque é um momento ótimo pra fazer isso. É exatamente isso, um bem-estar enorme. E realmente, quando eu me programo nesse sentido, quando eu acho que uma noite é 'portal', é que alguma coisa tá acontecendo com a minha vida, é um momento ótimo de trabalho, alguma coisa tá pra acontecer. Aí eu gosto de, de vez em quando, fazer uma *jogação* com isso. Tá tudo integrado, é uma comemoração (Vinicius, 30 anos).

O "projeto pessoal" de vida torna-se assim direito e dever de cada um: não se o submete ao arbítrio nem dos pais nem do coletivo, do grupo de pares. Se os "nobres" entrevistados por Gilberto Velho na década de 1970 viviam um "hedonismo com camisa-de-força", cerceado pelos deveres face à família, pelo sentimento de pertença a um nome, pelo zelo compulsório a um capital cultural e financeiro, os jovens de hoje vivem um hedonismo calculado – no qual,

poderíamos dizer, o cálculo permite uma curiosa combinação do "hedonismo com camisa-de-força" dos *nobres* com o "hedonismo sem culpas" dos "anjos". O que dá a medida dos limites de engajamento no coletivo e na diversão é o projeto pessoal de cada sujeito, que nunca pode correr o risco de sucumbir ou sequer de sair do primeiro plano. O cálculo e o planejamento, o monitoramento permanente de si, estes não são dados por agentes externos a si, por uma autoridade heterônoma; competem, ao contrário, ao sujeito tornado "medida de todas as coisas".

Duas gramáticas de sensibilidade para o uso de "drogas"

Um olhar apressado, desavisado ou mesmo excessivamente comprometido com os "avanços" da contemporaneidade, expressos tanto através da mídia escrita quanto falada, poderia nos sugerir um diagrama da subjetividade jovem orientado para um diagnóstico próximo à condição de ausência de reflexividade. Ou, mais ainda, fragilidade, superficialidade, inexistência de vida interior, despreocupação com os aspectos da existência em seu sentido ontológico.

No entanto, os resultados da pesquisa em curso oferecem-nos uma instigante via alternativa para se pensar a produção, no contexto contemporâneo, de modalidades de subjetividade que não parecem obedecer ao crivo negativizador que marca muitas das leituras comparativas, em relação aos parâmetros da geração jovem das décadas de 1960 e 1970 (Roszak, 1972; Martins, 2004). Em uma palavra, não se trata aqui de universos de valores que meramente opõem reflexividade e densidade subjetiva à ausência de reflexividade e porosidade subjetiva. A pesquisa realizada junto ao grupo de jovens consumidores de "drogas" sintéticas permitiu-nos traçar um conjunto de mecanismos e categorias-chave, que apontam para uma arquitetura subjetiva cujo raio de ação assenta-se sobre o que trataremos mais adiante como formas de discursividade imanente.

O emprego da categoria discursividade atende a nossos objetivos no sentido de situar de modo não antagônico e meramente opositivo os dois grandes emblemas geracionais. O que significa dizer que trataremos aqui de dois universos discursivos, embora cada um deles se faça acompanhar de distintas modalidades de funcionamento, processamento e tradução da subjetividade. A categoria da discursividade desempenhará, portanto, a função de solda comum aos dois universos, a fim de melhor evidenciar o eixo de bifurcação que se pretende empreender, em seguida, em direção a ambas gramáticas da subjetividade.

Passaremos a examinar, em primeiro lugar, os testemunhos extraídos de nossos informantes sobre suas experiências com o universo das drogas durante as décadas de 1960 e 1970. Tal universo terá como ancoragem subjetiva o plano da discursividade transcendente. Em poucas palavras, por "transcendência" entendemos aqui um conjunto de referências que atua como uma espécie de pano de fundo explicativo para a operação de relações de sentido e motivações dos sujeitos que, em suas biografias, fizeram uso de "drogas" ao longo das décadas

de 1960 e 1970. A necessária vinculação, que aparece no discurso de nossos informantes, entre o consumo de "drogas" e uma visão de mundo mais abrangente, seria o primeiro passo para se compreender o sentido da transcendência aqui proposto. Paisagens de fundo, ou mesmo cenários culturais, políticos, ideológicos e existenciais cumprem a função de cimentar as gramáticas subjetivas que estão em jogo neste contexto. Sentir-se criativo, inteligente, ousado, mais livre em todos os sentidos, mais generoso aparecem indiscriminadamente nos depoimentos de nossos informantes como exemplos e efeitos propiciados pelo consumo de "drogas". A capacidade de extrair reminiscências daquele período muitas vezes assume o paroxismo através de narrativas como as de Maria Inês, sessenta e um anos, para quem aquele era um "período da inteligência, de pessoas de vanguarda, era a classe média alta que se produzia, conversava, mas eram todos complicadíssimos; tudo metafísico".

No contexto das relações com as "drogas", os estilos de vida *hippie*, assim como a contracultura como um movimento de idéias, parecem atuar no contexto das relações com as "drogas" como espécies de molduras de endosso para a rede de percepções dos sujeitos, que faziam da transgressão um eixo central de suas economias internas. Isto significa dizer que transgredir, reagir ou se opor a estilos de vida ou a repertórios de valores de uma outra geração, ou de um projeto político conservador, expressava um patamar de significados transcendentes a essas diversas modalidades de reação enquanto tais. O fundamento da ação, portanto, inscreve-se aqui como referência-chave. As festas onde geralmente se dava o consumo mais freqüente de cocaína são citadas pelos sujeitos como verdadeiras tribunas discursivas. "Todas as questões mundiais eram tratadas nas festas. Decidíamos os destinos do mundo. Estávamos antenados com a Europa, Godard, todas essas coisas... Tínhamos um embate de inteligências", conta Maria Inês.

Discursividade Transcendente

Ludicidade, diversão, companheirismo, risos, estetização da existência, autenticidade, natureza. Este primeiro elenco de expressões serve-nos aqui apenas como uma rápida aproximação com o conjunto de referências acenado por nossos informantes que passaram pela experiência com "drogas" ao longo das décadas de 1960 e 1970. Estas experiências, contudo, não podem ser classificadas sob o signo exclusivo da maconha ou do ácido – predominantemente vinculados ao elenco de noções acima exposto – mas associam ao seu repertório, também de forma expressiva, a cocaína. A esta última são conferidas por nossos informantes propriedades de onipotência, força, performance intelectual, aceleração, "brilho", poder, reatividade, exibicionismo, *glamour*. Além desses aspectos, a cocaína também é incluída, na fala de um deles, como um recurso eficaz e "altamente produtivo na regulação do sono e da fome". Este era um tempo em que o contexto de aquisição do produto ainda se encontrava circunscrito ao âmbito da alta burguesia, como nos reitera Célia, quarenta e nove anos: "era

aquela coisa *yuppie*, de executivos, médicos, advogados, pessoal da bolsa de valores". Mais do que isto, tanto a obtenção quanto o consumo eram atravessados por ambientes envolvidos em uma certa "aura" de *glamour* e exceção, onde "morro" e "tráfico" podiam ser considerados ainda como entidades remotas e excepcionais: "Você não sabia que tinha droga em tudo quanto é morro, e morro, na minha realidade de quinze anos, era uma coisa mais distante do que a África", conta Vilma, cinqüenta e três anos. Assim, acompanhamos no depoimento de Vilma esta dimensão tão longínqua do circuito de obtenção das drogas nas décadas da contracultura. Tratava-se, em última instância, de um circuito de elites culturais e intelectuais.

O uso da maconha e a realização de viagens lisérgicas, por sua vez, trazem mais fortemente o registro do lúdico, da mudança ou da abertura pessoal, do aparecimento das fraquezas, a inclusão da estética *hippie* e as alusões recorrentes aos estilos "bicho grilo". De outro lado, ao contrário da maconha, o consumo do ácido caracteriza mais singularmente situações de ruptura muitas vezes "sem volta", conduzindo, como nos lembra Horácio, sessenta anos, a uma "mudança radical": "Sua vida passava a ser outra, a partir da experiência com o ácido lisérgico". Não faz parte de nossos objetivos uma reflexão depurada e específica das reações e do impacto diferenciado exercido por cada uma dessas substâncias para os sujeitos consumidores. Mas, sim, aproximá-las a partir de um conjunto de sentimentos, narrativas biográficas, fragmentos da imaginação que nos permitirão estabelecer certas constantes em torno de suas arquiteturas e organizações subjetivas.

Apesar das significativas modalidades de alteração da consciência – em maior ou menor escala – propiciadas pelos diversos usos destas substâncias, foi possível criar uma espécie de terreno comum sobre o qual se alicerçam essas manifestações subjetivas. Este terreno comum, que atravessa o amplo arco dessas experiências, remete-se à idéia do projeto existencial de construção de si. Integra este projeto a noção-chave da "mudança" como um valor e como um norte para estas trajetórias subjetivas. O plano do que aqui convencionamos chamar de discursivo transcendente nos envia ao primado comum da valorização do autoconhecimento e da expansão da consciência como crivos nomizadores, que atravessam tais repertórios de ação e mapeiam suas visões de mundo.

Maria Inês e Célia traduzem a experiência que tiveram com a cocaína em termos fundamentalmente existenciais. Ou seja, a partir de traços e particularidades psicológicas que estão inscritos em suas trajetórias individuais, as duas destacam, respectivamente, o papel assumido por esta droga. A grande dificuldade de Célia sempre foi a de lidar com situações sociais, com muita gente reunida:

> Para mim a cocaína sempre foi uma coisa assim de social. Uma festa que estava insuportável para mim, se eu cheirasse, eu conseguia, eu ficava bem na festa, e aí eu podia ser, sabe, *the life and soul of the party*[11] (Célia, 49 anos).

Não muito distante desta atmosfera situa-se o depoimento de Maria Inês, que também endossa uma espécie de efeito "compensador" da cocaína para desajustes psicológicos presentes em sua economia interna. Referindo-se aos lugares da noite em que ela chegava já tendo cheirado cocaína, ela acrescenta:

> Eu acho que a droga me deu essa função de des-repressão radical, a possibilidade de gerir essa minha vocação para o ridículo... Era um passaporte para a liberdade. Para uma realidade fraterna, sem exigências super-egóicas, sem críticas internas, era lúdico. Para mim, era um recreio [...] E eu tenho um lado muito moleque, aquela coisa de surpreender, libertária. E eu exercia e me divertia muito, confesso que os melhores recreios da minha vida foram com cocaína. Agora, pro olhar do outro, eu não incluía o olhar do outro, quer dizer "caguei pra como é que o outro está me olhando" (Maria Inês, 61 anos).

O mergulho na subjetividade e o adensamento das questões existenciais são itens que convivem lado a lado com a atmosfera "vanguardista", "libertária" e muitas vezes "anárquica", termos constantemente evocados nos depoimentos de nossos informantes: "Foi quase uma ruptura epistemológica no sentido de produção de comportamento, atitudes, de leitura do mundo", analisa Maria Inês.

Uma "performance uniforme", é o que muitas vezes se tenta manter entre aqueles que se servem das "drogas" e, ao mesmo tempo, têm de zelar por uma fachada equilibrada em seu dia-a-dia funcional de trabalho. Esta operação pode ser metaforizada pela idéia da divisão noite e dia, enquanto instâncias de conduta separadas e que devem ser administradas de modo a preservar a imagem do sujeito. A tentativa, relatada por Maria Inês, de manutenção de um certo controle entre a "noite alucinada e fabulosa" e o dia – "quando era necessário se retomar a normalidade"– aponta para circunstâncias de ruptura e desequilíbrio. Ou seja, muitas vezes torna-se impossível para os sujeitos manter a aludida "performance uniforme", controlar os efeitos de substâncias que os tomavam por inteiro, inviabilizando a autonomia de esferas não só das temporalidades dia e noite, como também dos aspectos relacionados ao corpo e à mente. A noite de Maria Inês passa a interferir em seu dia, provocando desajustes em sua rotina de trabalho no consultório, onde ela atende pacientes para terapia. A relação com sua filha sofre igualmente abalos e fraturas. E ela tem de fazer de tudo para zelar por sua imagem de mãe.

À necessidade não conquistada de se buscar uma performance unitária, acresce-se também uma certa percepção sobre o cálculo, que é aqui identificado apenas como parâmetro socializatório para a iniciação dos sujeitos no consumo da "droga". Calcular, portanto, faz parte de uma operação que se restringe à verificação de medidas e dosagens, tanto do pó quanto do fumo e do ácido, sobretudo entre aqueles que estão na condição de novatos no grupo de consumidores. Horácio, sessenta anos, nos alerta que "a dose para a droga é fundamental, você não pode despejar em uma fileira uma quantidade de cocaína maior do que aquela que você suporta, senão você morre".

O recurso à maconha e ao ácido inscreve-se de modo mais evidente na chave das descobertas de si, nos achados transcendentes e na ênfase sobre o relaxamento. Uma das

versões hoje construídas sobre esses valores é, curiosamente, a da não-habilitação do sujeito para o mercado de trabalho. Nas palavras de Horácio, hoje é possível seguir o traçado da maconha enquanto evidenciando algo muito diverso do universo lúdico e até mesmo romântico que pautava o grupo de amigos com o qual ele convivia e partilhava os efeitos da erva quando jovem. Apesar de, para ele, a experiência com a maconha ter sido sempre positiva, ele hoje a ela confere características inadequadas à performance da produtividade. Uma espécie de contramão frente ao ritmo e as expectativas aspiradas pelo "mercado" parece estar implícita em sua declaração:

> O mundo moderno inclui uma disputa de vida, uma disputa violenta. E a maconha realmente baixa o seu poder de competição. Sem dúvida alguma. Resta você saber se vale a pena manter o seu poder de competição e não fumar maconha, ou se você quer ou não ser competitivo. Ir para o mercado financeiro e ripa na chulipa, não pode fumar!

Complementando sua visão sobre o privilegiamento do traçado existencial nas experiências de sua geração com a maconha, Horácio enumera valores tais como mudança pessoal, exposição das fraquezas, abertura de si. Valores que contribuiriam para processos mais amplos de expansão da consciência e ampliação da mente:

> As pessoas se abriram mais, disso não há dúvida, de que as pessoas se abriram mais, as fraquezas apareceram mais. Deu uma abertura, uma disposição de consciência mesmo que houve. Alguma houve, não sei em que nível.

O "misticismo" é outra modalidade de expressão da relação dos sujeitos com as "drogas", sobretudo quando se trata das viagens lisérgicas. O "mistério da Santíssima Trindade", assim como a relação com o budismo aparecem, respectivamente nas falas de Horácio e Célia, assinalando o ganho extremo da ampliação da percepção oriundo dessas viagens. Horácio refere-se à experiência que teve com uma espécie de "guru do ácido" da sua época, cuja influência marcou fortemente sua geração de amigos:

> Quando ele falava tudo era místico, basicamente. É difícil você passar isso para uma pessoa. Um experiência desse nível é quase como uma experiência de fé, é você acreditar se existe ou não o milagre da Santíssima Trindade. Ou você acredita ou não acredita. É difícil isso. Você não passa uma experiência dessas. Eu não sei como, sei lá.

Célia, 49 anos, integrou ao seu cotidiano a relação com o budismo, que, segundo ela propicia ainda maior abertura do universo da percepção:

> A viagem de LSD é uma coisa fantástica. Já naquela época eu achava fantástico, e hoje em dia eu analiso à luz do budismo e eu acho que ele abre a tua percepção. Não só à luz do budismo, mas em função do budismo eu fui estudar física quântica, e à luz da física quântica você percebe que o que você vê com LSD, você não tá vendo coisas, você está vendo as coisas de outra forma, porque essa forma que elas têm é uma ilusão. Mas já na época eu tinha percepções de como aquilo te altera. Por exemplo, por que você vê o rosto de uma pessoa em movimento? Porque a matéria não é sólida. Nossos olhos enxergam ela como sólida, mas ela não é. A sensação de sair do corpo, de se olhar de fora, e no meu caso a que mais me marcou foi uma que, quando eu subi, eu me olhava de baixo e me via com 90 anos, toda enrugada. E essa imagem eu tenho muito clara, tem imagens que ficaram muito claras.

A "expansão da percepção" é capaz de reunir, em torno de seu eixo, uma grande amplitude de estímulos, sentidos e significados atribuídos pelos sujeitos à sua interação com o universo das "drogas". Da maconha ao ácido, inúmeras são as experiências propiciadoras do "aumento

da apreensão da percepção", como nos demonstra Célia. Em uma de suas investidas ao chá de cogumelo, ela se recorda da recomendação dos "índios mexicanos" sobre a administração desta substância: "Tome numa situação relaxada, num ambiente tranqüilo, olhando o verde, porque ele vai fazer você manifestar aquilo que está dentro de você".

Discursividade Imanente

Quando toma "bala", Rafael, 25 anos, se transforma em "uma gralha completa": "Principalmente depois da onda. Porque, quando a onda começa a descer, eu viro uma gralha, não calo mais a boca, fico falando cinco horas seguidas".

As reações de Amanda, vinte e dois anos, quando sob o efeito do *ecstasy*, em muito se aproximam desta atmosfera regida pelo domínio do fisicalismo (Ortega, 2003; Bezerra Jr., 2002) e pela ênfase na expansão motora, afetiva e material dos sujeitos. A primeira coisa que acontece com ela é "correr como um coelho". Amanda nos revela que não consegue parar quieta, distribui abraços e, além disso, faz algumas exigências aos amigos:

> Adoro que a Ana mexa na minha mão. A Carol, gosto que ela mexa no meu cabelo. Tem um pouco isso. Adoro abraçar a Priscila, sabe? São coisas assim, mas é totalmente corporal, sua percepção de mundo não muda. O lugar do seu corpo no mundo, o jeito como o seu corpo está no mundo, sua percepção corporal é que muda. O que você está vendo é o que você está vendo. As pessoas que estão ali, estão ali.

Nos processos subjetivos guiados pelo mecanismo da discursividade imanente o corpo inscreve-se como agente e suporte relativizador da transcendência, como conduto chave para o acesso à experiência presentificada: "Você está ali como jamais esteve", diz André, vinte e quatro anos. Esta afirmação de André, referindo-se aos efeitos da experiência da ingestão do *ecstasy* sobre suas emoções, converte-se em um quase axioma para a inteligibilidade desta imanência. Em seus depoimentos, nossos informantes aludem a imagens e recursos explicativos invariavelmente fisicalistas, onde a dimensão corporal permite-nos inferir sobre uma espécie de subjetividade encarnada, parafraseada por expressões como: o "cérebro como um cebion", formigamento, dormência, efervescência, "derreter", falar, tocar, "chegar nos outros", "ficar para fora", "ficar exposto", dançar, ficar sentado, suar e "fritar". Vinícius, trinta anos, não economiza referências a expressões atravessadas pelo mesmo limite do fisicalismo quando se propõe a descrever suas reações pessoais ao *ecstasy*: "campo sensorial aflorado", "sensação de sono", espreguiçar, bocejar, percepção do maxilar "travado", contorção de músculos, tensão muscular, "sensação de aquecimento e fritura".

O corpo, enfim, introduz-se como tribuna, como sede das fruições e energias extraídas da interação dos sujeitos com as substâncias, apontando para o distanciamento dos processo de valorização da expansão da percepção e da busca do autoconhecimento como patrimônio existencial. O efeito do *ecstasy*, para Alice, 27 anos, é "corporalmente gostoso":

> E você fica sentindo a batida da música. E tem isso no eletrônico, as batidas que reverberam. E é muito legal, reverberar no osso. E eu fico com um sorriso, sou a pessoa mais sorridente do mundo...

Se retomarmos aqui o padrão da valorização do autoconhecimento e dos processos de expansão da percepção tão marcadamente vigentes na visão de mundo de nossos entrevistados das décadas de 1960 e 1970, algo de novo parece se esboçar. Não se trata, como já foi sublinhado, de vácuos ou ausências de processos reflexivos – outrora ancorados no mecanismo-chave da transcendência –, mas sim de uma outra ordem de sentidos, que concorrem para um outro padrão de construção de si. Seus ingredientes básicos, neste último caso, são dados predominantemente pela ênfase na *práxis*, pelo caráter nitidamente instrumental das ações, e pela valorização pontual da noção de enquadramento nas economias subjetivas situadas nos espaços e nos contextos adequados. Esta operação – cujo traçado prático acompanharemos em seguida – é capaz de aprofundar e avançar sobre a compreensão de uma arquitetura subjetiva, regida pelos princípios da discursividade imanente. Trata-se de um estilo de discursividade cujo comando obedece às coordenadas gerais de um princípio norteador central: o cálculo.

Deliberar sobre destinos e gerenciar performances – cuja mola-mestra é dada pelo enquadramento – são noções que dizem respeito tanto ao agendamento de compromissos profissionais, aos cuidados com o corpo e com a saúde, às viagens de lazer, às provas na universidade, quanto ao conjunto de medidas que devem ser acionadas para a garantia do bem-estar nas interações com o universo das drogas. É tudo uma questão de enquadramento e ajuste eficiente às ocasiões, contextos e condições que possibilitem aos sujeitos a garantia do melhor resultado. Ou seja, para nossos informantes consumir *ecstasy* ou outras substâncias psicoativas é algo que não se descola nem se dissocia de uma agenda pragmática de arregimentação das tarefas cotidianas, entre as quais se situam o trabalho, a universidade, exercícios físicos realizados na academia de ginástica, esportes radicais etc. O que importa, portanto, é a gerência, a expertise de saber controlar, dosar, focar o alvo que interessa no momento. Tal gerenciamento pode ser acompanhado no interior da própria relação dos sujeitos com as substâncias. É o que se observa, por exemplo, através da idéia de "fuga controlada", expressa por Alice, 27 anos, ao destacar que na sua administração do *ecstasy* ela obtém "um escape dentro do cotidiano".

A mesma índole pragmática se reproduz nas modalidades de percepção evidenciadas pelos sujeitos quando administram em suas vidas, de modo igualmente indiferenciado, remédios e o *ecstasy*. Longe de identificar a "onda" proveniente do *ecstasy* a contatos com o "nirvana", Bernardo, vinte e nove anos, nos alerta para o fato de que: "tomar bala é para se sentir feliz quimicamente". E ainda acrescenta:

> Porque eu acho que a gente tá num momento na vida que a felicidade real de vez em quando não é... falta alguma coisa. Eu acho que se você tem uma coisa... A gente toma remédio. Se sentir dor, tem antiinflamatório. Se sentir dor de cabeça, tem aspirina. A bala é exatamente isso: Quero ficar feliz, vou tomar uma bala.

A "fórmula da felicidade" também está presente no conjunto de combinações de substâncias de que Alice faz uso, adaptando-as ao seu registro pessoal de bem-estar: um *ripped fuel,*[12] um *shot* de tequila, uma dose de *whisky* e uma cerveja que ela levava na mão, ao sair de casa. Chegando ao local de encontro para dançar, ela calculava tomar, no máximo, mais três cervejas.

Esta tênue fronteira hoje existente entre as substâncias ilegais como o *ecstasy* e o amplo manancial de substâncias farmacológicas consideradas legais pode ser acompanhada através do modo pela qual Alice monitora sua prescrição. Sua dose ideal de *ecstasy* é um "quarto e mais um quarto". Antes de descobrir sua medida exata, ela costumava tomar somente "um quarto", chegando a testar a medida de meio comprimido. Quando ingeriu esta última medida, ficou "duas horas doida e depois passou". Ela nos reitera que não gosta de "comprimidos que vêm com muita anfetamina" e, em seu caso particular, como também não gosta de tomar água quando faz uso do *ecstasy*, encontrou nos dois quartos de comprimidos, tomados com intervalos marcados, a solução para não ter uma "pancada forte". Em suas palavras:

> Prefiro um quartinho que, com certeza , vai bater. Vai bater muito leve, demora um pouquinho, mas bate. Daqui a pouco, tomo mais um quartinho, fico ótima. No dia seguinte, estou ótima, sabe? Então eu prefiro esse tipo de gerenciamento. Acho que é isso.

A "automedicação" inscreve-se como mais um índice de extensão dos efeitos de um saber médico que parece se transferir para a órbita de competência de nossos informantes, caracterizando mais uma evidência do esmaecimento das fronteiras a que fizemos referência. A aceleração de um conhecimento sobre a química e o funcionamento corporal que é acionada pelos sujeitos entrevistados, além do caráter asséptico, limpo e higiênico, de fácil e ágil transporte como o do *ecstasy*, são elementos que contribuem para esta espécie de eco reiterativo do saber médico. O *ecstasy*, nos diz Alice,

> inicialmente tinha até heroína dentro, o que é excelente. Deixava o corpo muito mais mole. Hoje em dia, ele fica muito mais trincado. Costumo também usar *ripped fuel*, que é um composto que vende em farmácia, supostamente 'natural', mais para a manutenção de ânimo, porque eu acordo cedo e faço muita coisa.

Existe, por conseguinte, entre os consumidores de *ecstasy*, um patamar de difusão do saber médico que consiste na extração de fragmentos deste último por parte dos sujeitos, que passam, por sua vez, a administrá-lo para suas vidas em prol da aquisição de um permanente bem-estar. Na visão de Bernardo, o bem-estar, em termos ideais, poderia até ser obtido sem substâncias químicas. Mas, sublinha ele, "a gente tá vivendo uma época sintética. Então, temos isso, [referindo-se ao *ecstasy*] e pode trazer felicidade. Por que não tomar?" Um amigo dele de São Paulo, grande entendedor de tipos e efeitos de "balas", sugere-lhe a *Don't stop.*[13] "É a sua cara!", diz o amigo, "pra você que gosta de fritar e não de derreter, esta é 'a bala'!". "As balas" costumam ter "edições" limitadas, reconhecidas por nomes e desenhos gravados na superfície dos comprimidos, e parte da expertise dos sujeitos é medida também pelo domínio dos efeitos

que cada uma pode trazer, associados à composição diferenciada. Assim, enquanto algumas, supostamente com "mais anfetamina", funcionam melhor para quem gosta de "fritar" e "ferver" – o efeito expansivo e eufórico, que precisa ser "gasto" na pista de dança – outras, menos misturadas, proporcionariam um maior efeito de "derreter" – relaxante, o "derreter" deixa o corpo "mole" e "largado", os olhos podem virar; é associado geralmente ao momento final da "onda", quando os corpos já pedem o descanso dos pufes espalhados, na pista *lounge*, para o *chill out*.

***

Para concluir, recorremos aqui à experiência da *bad trip*. Enquanto experiência limite, ela nos servirá de foco comparativo para as duas gerações. Ou seja, para o modo pelo qual cada uma delas gerencia esta condição, em sua interação com o cenário das "drogas".

Entre as diversas modalidades de enquadramento existentes no repertório de competências dos consumidores de *ecstasy*, lidar com a *bad trip* é uma circunstância que os põem à prova. Ela pode ser encarada como algo que surpreende o sujeito de modo imprevisto e inesperado, pois este, em geral, recorre à substância química para lhe propiciar felicidade e bem-estar. Por isso mesmo, entrar em uma *bad trip* soa como algo próximo a perder a linha, ou ainda a um desajuste frente às dosagens e combinações químicas que compõem o seu cardápio pessoal:

> Minha primeira *bad trip* foi numa terça-feira de carnaval, eu já tinha perdido toda a linha do mundo, era o último dia. Assim, serotonina zero na sua cabeça. Tomei uma bala e fez o inverso: em vez de ser aquela coisa OOUUU, foi totalmente introspecção, comecei a me achar um lixo, comecei a me achar um cara tosco, que eu tava totalmente errado na vida, que era um merda. E eu não conseguia. Eu falava: 'Bernardo, isso é uma onda de bala, isso é uma onda de bala, não pode ser verdade isso'. Eu não conseguia de jeito nenhum, comecei a chorar, a chorar, a chorar... Na hora eu sabia, sabia que aquilo ali estava sendo causado por uma química, mas essa química eu tomo para me dar felicidade, não pra me dar tristeza. Foi quando eu percebi, foi a primeira vez que eu percebi que estava pegando pesado de bala (Bernardo, 29 anos).

"Uma *bad trip* dessas de livro". É desta forma que Maria Inês, sessenta e um anos, se remete no tempo à "pior experiência" da sua existência. Importa ressaltar, neste contexto, a aguda dimensão de descontinuidade e ruptura evidenciada em seu discurso. Nele é possível acompanhar a condição limítrofe entre vida e morte, que tem lugar já na primeira experiência que ela travara com o ácido:

> Tive pavor. Se eu tivesse uma arma, se eu tivesse uma arma eu teria me matado pra sair daquilo. Eu tive uma experiência de ácido com alucinações que eram tão verdadeiras. Apavorante. E coisas tão engraçadas, se é que há. E eu te via como eu estou te vendo aqui: alucinação psicótica. Eu me vi amarrada como uma bruxa, sendo queimada, com inquisidores. Tudo muito concreto, com inquisidores. E por aí vai, várias alucinações. Não sei o que foi. Eu comecei a entrar em pânico e eu dizia assim: "eu não posso perder...". Eu tinha que fixar dentro de mim uma imagem de alguma coisa concreta que me pertencesse. Minha mão, por exemplo. Eu não posso perder a imagem da minha mão, se eu perder a imagem da minha mão, eu entro, eu aí eu vou.... Então eu estabeleci, eu tinha um elo tenuíssimo que me mantinha com a mínima noção de que aquilo não era o que eu estava vigiando, mas era tênue como um fio de cabelo. Entre isso e um fuzilamento, não há dúvidas: pode atirar.

Ambas situações apontam para distintas formas de se lidar com a condição instalada pela *bad trip* na trajetória de nossos informantes. Elas são reveladoras, no primeiro caso, da métrica da competência e do tipo de cálculo agenciado pelos indivíduos na administração de suas agendas com a "droga". Algo, no entanto, escapou na equação de Bernardo para lidar com a química na expectativa de devolução imediata do prazer e do bem-estar. A obtenção de um resultado fora do que era esperado por ele não anula, contudo, o formato de suas expectativas enquanto conduzidas pela busca do melhor desempenho: tomar a pílula para trazer felicidade. É interessante sublinhar, neste sentido, que o que ele identifica como *bad trip* é um efeito introspectivo, que o fez refletir de maneira dolorosa sobre si, considerar-se "um lixo": nada mais inadequado para um contexto de festa e alegria. Para Maria Inês e outros de sua geração, a introspecção e a investigação do eu eram justamente o que se buscava; a *bad trip* não era dada pelo encontro consigo, mas pelo medo da morte neste enfrentamento.

Pânico, alucinações, abalo psíquico e a quase chegada aos limites da morte configuram o estado de espírito que envolve e parafraseia o labirinto de horrores que assoma às lembranças de Maria Inês, a experiência da *bad trip*. Para outros de nossos entrevistados da mesma geração, a *bad trip* aparece também envolta na quase-morte, na sensação de que seria "sem volta". Como diz Célia, quarenta e nove anos,

> quando você abre as portas da percepção, você abre mesmo. A minha sensação é que eu ia morrer, aliás, eu preferiria morrer. Esse meu amigo que eu falei, ele fez uma viagem sem volta. Ele voltou de Londres direto pra um sanatório. A viagem do ácido, você não controla ela. Se começar a ficar uma coisa assustadora, o medo só vai aumentando tudo e a sensação que dá é que você nunca mais vai achar o caminho.

Alquimias pragmáticas e paisagens existenciais: duas simbologias de imaginário, dois diagnósticos de época que aqui resumem de modo conclusivo a contribuição deste estudo para o aprofundamento de gramáticas subjetivas geracionais, em suas complexas e desafiadoras interações com o universo das "drogas".

Notas

[1] Cumpre aqui estabelecer um contraste entre o enfoque específico deste trabalho e a cena eletrônica mais ampla. Nossa pesquisa concentrou-se no circuito urbano carioca de clubes e festas, não abrangendo, portanto, o circuito dos festivais de longa duração, via de regra realizados em ditos "paraísos naturais", locais afastados da cidade, como fazendas, sítios ou praias pouco exploradas como destino turístico mainstream. Tampouco fizemos trabalho etnográfico em outros estados do país; fora do Rio de Janeiro, estivemos apenas nas duas últimas edições do Skol Beats (em abril de 2004 e abril de 2005), considerado uma das principais festas da "cena" brasileira, realizado na cidade de São Paulo, com duração de um dia. Tivemos acesso à dinâmica dos grandes festivais através de depoimentos de muitos dos jovens que entrevistamos, que além de freqüentar a cena urbana, também relataram experiências de "viajar atrás da festa". A partir destes dados, podemos dizer que muitas das reflexões que desenvolvemos aqui sobre cálculo, controle e competência também podem se aplicar ao universo dos festivais, embora este seja mais voltado para o estilo de música eletrônica trance e mais informado por uma estética "neo-hippie" e por seu conjunto de valores. Foge ao nosso enfoque, contudo, questões específicas sobre a vigência de um discurso "transcendente" que poderia ser encontrado nesse setting. Nesta mesma coletânea, o trabalho de Coutinho dedica-se mais especificamente a pensar os festivais de longa duração.

[2] O termo em inglês para "códigos de vestuário" é o utilizado pelos freqüentadores da cena.

[3] O termo indie é uma referência econômica para "independente", e é usado tanto para adjetivar as bandas de rock do circuito dito "alternativo" quanto como nomenclatura para seus fãs e adeptos. É usual também para adjetivar a estética (de vestimentas, acessórios e cortes de cabelo) cultivada por estes sujeitos, geralmente marcada pelo uso de tênis All Star e por roupas e maquiagens de tons escuros.

[4] A "cultura do ecstasy", claro, é um dos muitos lugares que se poderia elencar como "bons para pensar" estes valores. Quando nos referimos ao seu aspecto emblemático não queremos dizer que ela seria a única a se nutrir desta orientação pela competência e pelo cálculo; ela é emblemática, ao contrário, justamente por compartilhar este "atravessamento" com outros grupos e outros investimentos contemporâneos, alguns inclusive aparentemente muito distantes de seu repertório, como por exemplo a cultura da "qualidade" e dos "recursos humanos" na administração de empresas ou a categoria de "terceira idade" que vem se firmando como preferencial à idéia de velhice.

[5] A tese de doutoramento de Gilberto Velho, Nobres e Anjos. Um estudo sobre tóxicos e hierarquia, defendida em 1975 e somente publicada em 1998, por conta de toda uma preocupação em assegurar o sigilo da identidade dos informantes em contexto de ditadura militar no país, constitui-se como importante referência para uma antropologia urbana dedicada a pensar o consumo de "drogas" e, mais amplamente, questões ligadas ao controle social na injunção entre "norma" e "transgressão". Velho reflete sobre o consumo de "drogas" como componente do estilo de vida e da visão de mundo de dois segmentos jovens das camadas médias, no lendário cenário da Ipanema dos anos 1970. Para os nobres, grupo entre 25 e 30 anos que comporia a "aristocracia de espírito" do que o autor chama de roda intelectual-artístico-boêmia carioca, a experiência com drogas – maconha, cocaína e, de modo mais eventual, ácido lisérgico –, articulada à psicanálise, é fortemente atrelada à mudança como valor máximo, à crítica da geração dos pais e a um imperativo de promover na própria biografia uma "libertação" da cuca (a expressão da época para referir-se à, digamos, dimensão mental e psicológica dos indivíduos). Há entre eles, contudo, o desejo de crescimento profissional, bem como a manutenção da marcação explícita das distinções de gênero – e estes ingredientes têm de conviver, não sem conflitos, com a criatividade e a liberdade como tônicas discursivas predominantes. Este é o principal ponto de diferença dos nobres para os anjos. Em média dez anos mais jovens, os anjos bem poderiam ser filhos ou ao menos irmãos de nobres. Cresceram em um cenário familiar já profundamente afetado pelo entorno da "contracultura", o que dá margem para toda uma reflexão do autor sobre conflito e geração. Entre eles, as "drogas" – a maconha aparece como carro-chefe, e a cocaína e o ácido em menor proporção, em parte cedendo lugar para remédios como o Mandrix (indutor do sono, hoje fora do mercado) – também compõem um estilo de vida, no qual se integram a praia, o surfe, a música e a flexibilização das distinções de gênero, tanto estética (meninos de cabelos compridos, por exemplo) como comportamental (valorizam-se aí relações mais instáveis e menos exclusivistas, bem como a iniciativa feminina). Há, contudo, menor preocupação com a vida em extensão: o abandono da escola é freqüente, o desejo de investir em uma carreira profissional não surge como questão, e tampouco aparece, como valor, o cultivo de uma postura política crítica.

[6] Com esta afirmativa referimo-nos ao privilegiamento de fundo da ruptura como ideal, majoritariamente vigente no repertório discursivo de então. Dizer que a ruptura se fez aí valor orientador das condutas é sublinhá-la como afetação predominante a compor uma visão de mundo; não significa dizer, contudo, que todos foram igualmente afetados, nem tampouco que todos efetivamente tenham rompido com os valores e comportamentos que se dispunham a criticar. Do mesmo modo, quando argumentamos que contemporaneamente a continuidade e a extensividade constituem para o grupo estudado valores englobantes e, com elas, a competência em gerir-se passa a dar a medida do comportamento ideal, não queremos com isso dizer, obviamente, que todos sejam "competentes". Atesta-o a própria existência de campanhas de "redução de danos" voltadas aos consumidores de ecstasy, como, por exemplo, a desenvolvida pela Ong Amigos da Música Eletrônica (AME). O personagem desta campanha, chamado sintomaticamente de "Sem Noção", é justamente aquele que teria fracassado em administrar-se de modo competente, excedendo-se no consumo do ecstasy ou nas combinações deste com outras substâncias, atrapalhando a "harmonia" da festa, provocando brigas ou passando mal. O "Sem Noção" é, como se vê, desenhado para ser um retrato de tudo o que não deve fazer o sujeito competente – aquele capaz de ajustar adequadamente sua balança de incrementos e danos. Diz a campanha: "Noção, não saia de casa sem ela".

[7] O termo, referência econômica a positive vibrations, é usado para adjetivar lugares e pessoas. Equivaleria, grosso modo, ao "astral", ao "clima" ou à "energia" de alguém, ou da atmosfera mais ampla da festa. É na confluência da música considerada de qualidade, da adequada decoração do ambiente e dos corpos dos presentes, e do comparecimento das pessoas "certas" (os amigos e, de um modo geral, um contingente de pessoas "bonitas" e "alegres") que se articula a "boa vibe" de um evento. Diz-se que um lugar tem uma vibe "ruim" ou "caída" quando se diagnostica, em algum nível, desarmonia entre um ou mais dos ingredientes da "boa" festa.

[8] A expressão é usada para referir-se a uma conduta "exagerada" ou "excessiva" no consumo de substâncias, dissonante da proposta geral de equilíbrio. A medida do exagero não é fixada na dose, mas sim dada pela capacidade do sujeito para administrá-la em si: desde que se mantenha "lúcido" e "sob controle", alguém pode ingerir qualquer combinação de substâncias, em qualquer dosagem, sem receber por isto a censura dos pares.

[9] Ferver ou fritar são termos acionados para se referir ao ápice do efeito do ecstasy (sozinho ou combinado com outras substâncias) na confluência com a música. Assim, a pista de dança "ferve", aquele que é um freqüentador assíduo é dito "fervido", as festas são consideradas lugar para a "ferveção". O termo "jogação" e seus derivados, como "jogado" e "se jogar", seguem uma linha similar de entendimento. Por sua vez, a faixa de freqüência que se experimenta quando a "onda" da bala começa a "baixar" é descrita por um elenco de termos formulados a partir do verbo derreter. Se por um lado muitos entendem o "fritar" e o "derreter" como dois momentos em geral sucessivos do efeito do ecstasy, outros tantos se referem a balas que fazem "fritar" mais do que "derreter", ou vice-versa, em função de sua composição variada.

[10] Entre os jovens, o ecstasy é chamado de bala ou E, enquanto o ácido é referido como doce.

[11] "A vida e a alma da festa".

[12] Vendido em farmácias, o ripped fuel é um composto estimulante, usado para "dar energia", geralmente mais associado ao contexto das academias de ginástica.

[13] As balas, sintetizadas em laboratório em "levas" de quantidade limitada, sempre chegam ao mercado e são comercializadas sob nomes os mais variados (que em geral fazem referência a marcas de produtos ou a expressões em inglês), através dos quais dealers e compradores negociam as mais cotadas, de acordo com as características atribuídas a cada "edição" (se proporcionam mais o "fritar" ou o "derreter"; se são "fracas" ou "pancadas" etc.). É notória na fala dos entrevistados a menção constante a edições que "deixaram saudades", já que nunca mais circularam no mercado, como a "Picasso", a "Smiley" ou a "Victor Hugo".

Referências

ABREU, Alzira. Quando eles eram jovens revolucionários. In: VIANA, Hermano (Org.) **Galeras Cariocas**: territórios de conflitos e encontros culturais. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 1997.

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda. As cápsulas mágicas da balada perfeita: jovens e consumo de ecstasy no Rio de Janeiro. **Revista Inteligência**, v. 7, n. 29**,** jun. 2005.

BEZERRA JR., Benilton. O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: PLASTINO, Carlos Alberto. (Org.) **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1986.

BOZON, Michel. **Sociologia da Sexualidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004;

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**: 1972-1990. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DIAS, Lucy. **Anos 70**: enquanto corria a barca. São Paulo: Senac, 2001.

DUARTE, Luis Fernando Dias. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, M. L. (Org.) **Sexualidade**: o olhar das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FEATHERSTONE, M. **Cultura de consumo e Pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

LE BRETON, David. **L'adieu au corps**. Paris: Métailié, 1999.

MARTINS, Luciano. **A "Geração AI-5" e Maio de 68**. Rio de Janeiro: Argumento, 2004.

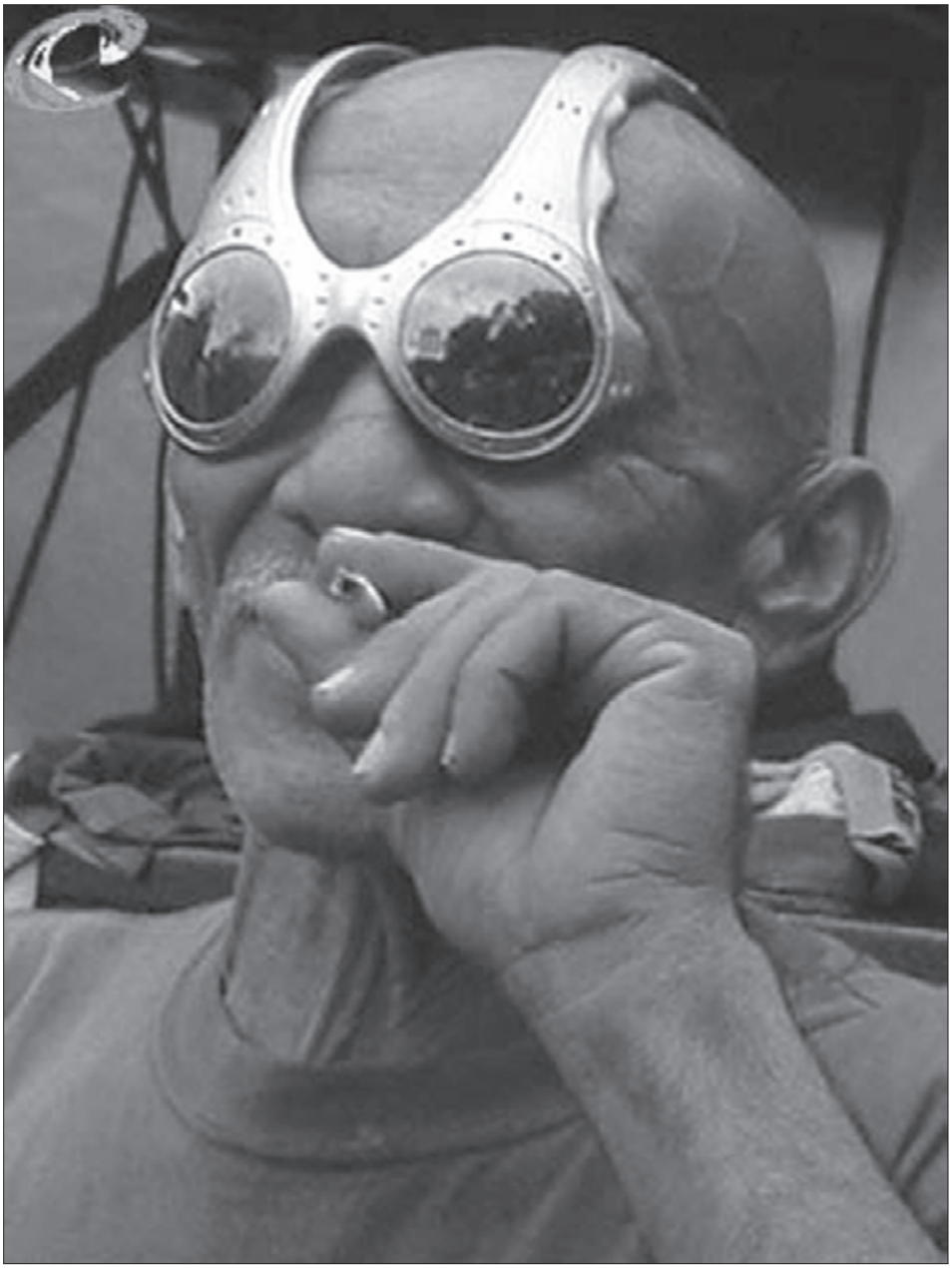
MEYROWITZ, J.; LEONARD, C. **Understanting MTV Generation**. Trabalho apresentado na Quest Annual Conference, 1993.

ORTEGA, Francisco. Utopias corporais substituindo utopias sociais: identidades somáticas e marcas corporais na cultura contemporânea. In: SEMINÁRIO CULTURAS JOVENS E NOVAS SENSIBILIDADES, 2003, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UCAM, 2003.

ROSZAK, Theodore. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972.

VELHO, Gilberto. **Nobres e Anjos**: um estudo sobre tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.

_____. **Subjetividade e Sociedade**: uma experiência de geração. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1986.



Ribamar, personagem histórico do universo do Trance Psicodélico – Festa Celebrabrasil - Fazenda Arujabel, Arujabel (SP), 2002.

Foto: Murilo Ganesh

O Uso do Corpo nos Festivais de Música Eletrônica

Tiago Coutinho

Os temas *body, self, agency, e embodiment*[1] estão no centro do debate teórico da antropologia. Através de uma renovada atenção a estes aspectos da vida social que tradicionalmente tinham recebido menos ênfase, a antropologia repensa e questiona dualismos clássicos como indivíduo/sociedade, natureza/cultura, corpo/alma e homem/mulher. São estas questões trazidas ou recolocadas para o campo de reflexão antropológica pelas críticas pós-modernas e desconstrutivistas que, antes de significarem o fim desta ciência, significaram sua renovação para sua prática etnográfica (Lagrou, 2004).

Particularmente, o estudo do corpo tem sido valorizado em reação a análises onde é dada uma forte ênfase à sociedade ou a cultura, vista como um "conjunto de textos", de "sistemas normativos" ou "sistemas simbólicos", restando pouco espaço para o indivíduo que fatalmente será determinado por este sistema englobante. Assim, nos estudos antropológicos clássicos, o corpo é visto como algo passivo sobre o qual a sociedade incide. Com o objetivo de criticar esta abordagem, autores como Csordas (1997) e Jackson (1996) trazem de volta para o debate acadêmico a questão do corpo. Paralelo ao movimento de redescoberta do corpo como categoria analítica, estamos vivendo um contexto social e histórico particularmente instável e mutante, no qual os meios tradicionais de produção da identidade se encontram enfraquecidos, onde é possível imaginar que muitos indivíduos ou grupos estejam se apropriando do corpo como meio de expressão ou representação do "eu" (Goldenberg, 2002).

É dentro deste contexto que pretendo utilizar o conceito de corpo como "um fio condutor" na análise dos dados etnográficos coletados durante dois anos de trabalho de campo que teve como objeto os festivais de música eletrônica.[2] O universo simbólico e performático propõe uma nova forma de obtenção de êxtase baseada em música, performances, ambientes "naturais" e estados alterados de consciência. A alteração de consciência e a manipulação do corpo acontecem através do consumo de substâncias psicoativas. Desde o mito de origem dos festivais, que apontaria uma continuidade com o movimento *hippie,* encontra-se este consumo associado aos símbolos e performances dos eventos. Os desdobramentos simbólicos, os controles informais gerados pelo ambiente dos festivais e a manipulação do corpo baseada no consumo de psicoativos serão os principais focos do artigo.

O trabalho de campo aconteceu entre os anos de 2003 e 2004, e consistiu em freqüentar todos os eventos do calendário de festas e permanecer uma semana antes e uma depois da realização do evento. Partindo de um ponto de vista "mais amplo e aberto da investigação

etnográfica" (Guimbelli, 2002), inclui o maior número de fontes de pesquisa possíveis para que a etnografia não se restringisse apenas ao trabalho de campo. Apesar do dispositivo da observação participante ser a principal fonte de dados, este recurso teve que dialogar com outras fontes para entender e expor como funciona a transmissão simbólica do evento em questão. Entrevistas,[3] documentários, o pouco material bibliográfico sobre o fenômeno,[4] vídeos e fotografias ajudaram a compor o material etnográfico.

O objeto é composto de festas que acontecem ao ar livre, longe dos centros urbanos, em lugares conhecidos por suas belezas "naturais" por possuírem praias, cachoeiras, vales e chapadas. Através de acontecimentos e casualidades ocorridos nos últimos trinta anos, observa-se o desenvolvimento de festas que se transformam e se orientam a partir de um conjunto de símbolos e práticas. A trajetória dos festivais no Brasil e no mundo tem como referência um dos mais importantes movimentos de contracultura do século XX, o movimento *hippie*. Segundo o mito de origem dos festivais estudados, integrantes deste movimento saíram dos mais variados países, principalmente dos EUA, para se reencontrarem na praia indiana de Goa. O motivo da saída e do posterior encontro foi a "busca por uma espiritualidade perdida" baseada em discursos e práticas orientais previamente traduzidas para o Ocidente, como por exemplo, os ensinamentos de Osho.[5] A "busca espiritual" proporcionou o surgimento de reuniões festivas ao ar livre, idealizadas por seguidores dos ensinamentos orientais que se misturavam a turistas que visitavam a região e traziam novas características para o evento, a principal delas um tipo de estilo sonoro.

No Brasil o movimento se propagou a partir de viajantes que procuraram o sul do litoral baiano para a realização de seus eventos. A comum característica dos primeiros divulgadores é o fato de pertencerem a grupos de contracultura. Os dois italianos envolvidos na trajetória dos festivais no Brasil, Michelli e Max, percorreram diferentes partes do mundo escolhendo o lugar mais adequado para desenvolver um estilo de vida "alternativo" e, posteriormente, buscando novos "palcos" para produzir festas. Os brasileiros envolvidos, Alba e Kranti, são igualmente seguidores de discursos e práticas de contracultura, o principal destes o Saniasi, e desempenham suas tarefas cotidianas em mercados de "Nova Era". Para Maluf (1998) a dimensão política derivada desta espiritualidade se assemelha com aquela dos movimentos de contracultura: "mudar o mundo e mudar a si mesmo".

Os festivais de música eletrônica combinam assim fatores de forte carga simbólica que desembocaram num tipo de performance onde a busca de êxtase é considerada o principal objetivo comum. Através do relacionamento de estímulos sensoriais, performance e consumo de substâncias psicoativas,[6] os participantes experimentam fortes sensações que os induziriam a este estado particular de euforia.

Neste movimento cria-se uma festividade globalizada, com símbolos que transcendem fronteiras nacionais originando redes e mercados articulados aos eventos. Uma marcante característica do imaginário proposto é a multiplicidade de discursos e práticas encontradas

entre seus freqüentadores. Em folhetos explicativos, em pequenas oficinas que são oferecidas, em motivos de decoração e em conversas informais ou pontos-de-encontro na rede mundial de computadores, notei a proliferação de um conjunto de idéias que parecem constituir o imaginário da festividade: uma proposta de mudança na contagem dos dias e meses do ano, através do Calendário da Paz ou Calendário Maia, uma forma de relacionamento baseado em "paz, amor, união e respeito", *peace, love, union e respect*; e a questão de "sacralização" da natureza que é representada pelo cuidado excessivo que se tem com o ambiente natural onde o evento é realizado, através de uma conscientização apropriada e serviço de coleta de lixo para reciclagem entre outras coisas.

Deste modo são organizadas festas de longa duração que podem variar de três dias a uma semana, reunindo milhares de pessoas de diferentes partes do Brasil e do mundo. No Brasil os festivais aparecem distribuídos ao longo do ano com intervalos temporais que variam de dois a quatro meses. O calendário tem início com a festa Universo Paralello, que acontece no Ano Novo na praia de Pratigi no estado da Bahia, continuando a temporada de verão, nas paisagens de Trancoso,[7] no litoral sul deste estado. Posteriormente, acontece, no feriado da Semana Santa, a Celebra Brasil, em Parati Mirim no Rio de Janeiro. Em julho se realiza nas proximidades da Chapada dos Veadeiros, em Goiás, a Trancendence. Finalmente, ocorre a *Earthdance* em setembro, voltando ao início do calendário.

A grande maioria do público de um festival de música eletrônica no Brasil é composta por jovens com uma faixa etária de vinte a trinta anos com um alto poder aquisitivo. O caráter excludente e "elitista" destes eventos é marcado pelo elevado custo para o participante, que além de pagar entre duzentos e trezentos reais pelo convite da festa, tem que arcar com as despesas pessoais durante o evento e o transporte até o local, o que quadruplica o ingresso da festa.

A manipulação do corpo em busca da obtenção de êxtase

Os dados etnográficos demonstram que o bem comum vivenciado e experimentado por este rito urbano seria um estado de êxtase. O próprio nome *rave* que qualificaria de forma abrangente os eventos é derivado do inglês e está relacionado com a idéia de exaltação e euforia, referindo-se a um estado diferente do cotidiano.[8] Os nomes de algumas festas referem-se também a este estado particular, como é o caso da Trancendence e Universo Paralello. As entrevistas e os depoimentos colhidos no período de pesquisa, no entanto, mostram que os símbolos e práticas do evento não expressam uma definição precisa do que seria este estado, podendo variar de pessoa para pessoa:

> É uma coisa muito estranha de se falar. Quando você fecha o olho dançando e não consegue distinguir entre o que é seu corpo, a música, o lugar e as pessoas, tornando tudo uma mesma coisa, é uma sensação realmente maravilhosa (E., 29 anos, participante).
>
> Imagina você dançando na companhia de milhares de pessoas lindas e de cabeça aberta, numa praia paradisíaca no litoral da Bahia, ouvindo um som maravilhoso e com sua cabeça um pouco diferente do normal, é uma sensação de liberdade, de bem estar. O tempo parece parar, fica um momento inesquecível (C., 21 anos).
>
> O êxtase ocorre quando alguns fatores harmonizam o seu ego com os demais elementos, como lugar e música e se entra num estágio *uno* onde não podemos distinguir o que é matéria ou não, onde as coisas entram em sintonia e constituem um momento único, exatamente aquele buscado pela meditação (Kranti, organizador).

Apesar de não haver uma definição nativa precisa para o termo, pode-se afirmar que o estado que se busca através do rito é produzido a partir da harmonização dos diferentes referentes simbólicos, com a experiência subjetiva e corporal, de modo que comuniquem ao espectador o êxtase. A eficácia ritual realiza a ligação e aproximação de elementos que ganham sentido nos dias do evento.

Entre os signos oferecidos pelos festivais de música eletrônica, encontra-se uma particular manipulação do corpo. É no corpo que os signos incidem diretamente e que a eficácia simbólica deste rito urbano está baseada. A busca pelo êxtase deve passar necessariamente pelo corpo através de três formas distintas: alterando seu metabolismo através da intoxicação por substâncias psicoativas, por movimentos repetitivos e cadenciados, ou ainda através do "jogo de sentidos" que se estabelece. Qualquer indivíduo poderá experimentar parte das sensações e experiências induzidas pelo ambiente dos festivais a partir do corpo. Os três momentos de modelagem e construção do corpo em busca do êxtase apresentam-se como mecanismos momentâneos, e ao alcance de todos, de se atingir o objetivo comum de forma rápida e imediata.

O "Jogo dos sentidos"

O "jogo de sentidos" que se estabelece nos festivais está relacionado com os diversos estímulos que os diferentes sentidos do corpo humano recebem simultaneamente. Percebemos que a visão e a audição são áreas sensoriais bastante exploradas na busca pelo estado de êxtase. O estímulo destes sentidos trabalharia o corpo para produzir um estado de êxtase e indicaria um transe específico, resultado de técnicas corporais também específicas. Se entendermos os usos nativos dos sentidos, poderemos entender também os diferentes mecanismos de obtenção deste estado particular.

Através da visão temos um bom exemplo de como elementos se relacionam para estimular um sentido. Os lugares onde são realizados os eventos oferecem um primeiro estímulo à visão, funcionam como o "cenário" da festividade. O início do calendário prevê a realização dos festivais nas praias e falésias da paisagem de Trancoso, na Bahia. Entre Trancoso e Arraial da Ajuda encontram-se aproximadamente três quilômetros de praias desertas que durante o mês de janeiro abrigam pequenos eventos de música eletrônica. No mês de abril, Parati Mirim, no estado do Rio de Janeiro, abriga um grande festival numa pequena ilha de

pescadores. No mês de julho, o cenário dos festivais é a Chapada dos Veadeiros, em Goiás; no centro de um vale rodeado de cachoeiras cristalinas é realizada a Trancendence. A pista de dança é construída no topo de uma pequena montanha que tem ao seu redor as grandes formações rochosas da Chapada dos Veadeiros. No mês de setembro, o cenário é a Serra do Cipó, no estado de Minas Gerais. O evento acontece próximo a uma cachoeira de oitenta metros que pode ser vista dos diferentes ambientes da festa e apresenta-se como uma das principais atrações do evento com inúmeros participantes ao seu redor. O evento do fim de ano acontece numa fazenda de côco com cinco quilômetros de extensão, onde há somente praias não habitadas. A Universo Paralello se realiza em Pratigi, na Bahia.

Como pude observar, a escolha da localidade oferece um estímulo à visão, compondo um cenário distinto daquele encontrado no cotidiano. Cachoeiras, praias paradisíacas, chapadas e cerrado constituem, assim, fatores simbólicos que atuam no corpo com o objetivo de estimular e provocar o estado de êxtase. O estímulo à visão deve acontecer a partir do estímulo de sentidos, apresentando paisagens contrastantes ao cenário urbano. Quanto mais afastado dos centros urbanos for o local do evento, maior a possibilidade de sucesso da festa. Conversando com organizadores percebi como a escolha do local é decisiva:

> Ficamos entre um lugar no interior de São Paulo e Parati, no Rio. Quando estive em Parati senti a energia do lugar e decidi vai ser aqui, não tem como um evento dar errado neste paraíso natural, aqui não tem problema, é afastado de tudo e com praias desertas (Organizador da festa Cellebrabrasil, 19/07/2002).

> Um festival de cinco dias de música, arte e cultura na Chapada dos veadeiros, no coração do Brasil. A região é famosa pela exuberante natureza que esconde cenas mágicas, as belas paisagens, as formações rochosas, as cachoeiras, as minas de cristal, as flores do cerrado e a energia que emana do solo (Panfleto de divulgação da festa Trancendence, 2003).

Nos festivais a pista de dança é localizada de tal forma que contemple belezas naturais do lugar proposto. Entre os participantes percebemos a importância deste elemento:

> É mesmo algo de outro mundo dançar, completamente alucinada, na beira de uma praia paradisíaca com coqueiros que se movem no mesmo ritmo da música e das ondas, é realmente algo fantástico **[...]** Até mesmo quando você tem uma *bad trip*, não tem problema, você senta próximo à cachoeira, olha aquele visual a água cristalina e em dois minutos você esquece de tudo e já está dançando de novo (C., freqüentadora, 10/07/2003).

Outro importante estímulo à visão ocorre na parte noturna dos festivais onde as belezas naturais não podem ser mais contempladas. Neste momento surge uma mistura cintilante de cores fortes iluminadas por luz azul ou luz negra. Esta particularidade constitui um traço característico da decoração dos festivais de música eletrônica. Um membro de um famoso grupo de decoração afirmou que:

> O importante é deixar o ambiente o mais psicodélico possível, transformá-lo em algo completamente diferente do que se viu de dia. A luz negra quando incide em cores fluorescentes emite um brilho que ajuda as pessoas a transcenderem (T., decorador de festas de música eletrônica, 20/06/2003).

Conhecida pelos freqüentadores dos festivais como decoração *flúor*, esta consiste em gerar um tom cintilante, com brilho, a partir da iluminação produzida pela luz azul em cores

fluorescentes, dando um tom futurista e induzindo o participante à percepção de um outro tipo de realidade. Os diferentes painéis com motivos espirituais como *Shiva* ou *Ganesha,* figuras geométricas ou símbolos do calendário Maia, as diferentes estruturas da pista de dança, as armações que enfeitam o evento, nas vestimentas e acessórios dos participantes – onde notamos cores como o amarelo, o laranja ou o verde –, ao entrarem em contato com este tipo de luz emitem uma luminosidade particular.

Os diferentes produtos oferecidos pelos pequenos artesões como brincos, colares, bolsas e camisas, possuem como principal característica o contraste apresentado. A parte noturna da festa indica um tipo de decoração baseado no estímulo visual "psicodélico". Outro curioso elemento da decoração é o uso de mandalas. Estas podem ser vistas em camisas, tatuagens, acessórios, painéis, folhetos informativos e materiais de divulgação. Trata-se de um desenho geométrico que tende ao infinito, onde formas básicas como triângulo, quadrado, losango, retângulos se multiplicam em diversas outras formas. Vistas de longe, mostram uma figura única e coesa enquanto, se forem observadas de perto, tem-se à impressão de que o desenho tende para o infinito.Assim comenta um dos participantes:

> É muito bom viajar nas mandalas, elas parecem estar com o mesmo estado de consciência que você (L., 23 anos, freqüentador).

Ou, ainda, um pequeno artesão, que diz:

> Se você for fazer uma mandala careta, esquece vai sair algo parecido com seus desenhos geométricos do ginásio. Você tem que tomar um ácido, ai sim você viaja no bagulho, aí sim (L., 29 anos).

Através da música, notamos como a audição é um outro sentido amplamente estimulado. A música é o grande atrativo dos festivais e constitui traço marcante entre os símbolos oferecidos. Conhecida como *psychoadelic trance*, ou transe psicodélico, esta vertente da música eletrônica teria surgido no final da década de noventa e seria o resultado do encontro de elementos musicais distintos que num dado momento convergiram e geraram este novo movimento musical. Quando as primeiras festas eram realizadas em Goa, a música executada era o *rock n roll psicodélico* dos anos setenta, a típica música dos *hippies*. Como a região era famosa pelas praias paradisíacas e pela busca espiritual dos ocidentais, muitos europeus passavam férias ou temporadas na região litorânea da Índia. No início dos anos noventa os viajantes incorporaram um novo elemento às festividades, a música eletrônica, um estilo sonoro que traria para a cena musical computadores e sintetizadores e que ganhava espaço na Europa.

Trata-se de um estilo musical caracterizado por batidas bem marcadas e cadenciadas que dificilmente excedem ou diferem da escala de 130 a 150 batidas por minutos ou *bpm*.[9] São batidas retilíneas que permanecem no compasso 4/4. As músicas são compostas em modernos programas de computadores como o *Cubase* e o *Sonar,* que trabalham com faixas de áudio digital, chamados de *multitrackers,*[10] descartando a dimensão analógica dos instrumentos musicais.[11] Com a precisão dos sistemas operacionais, as batidas se alinham matematicamente

aos demais elementos, sem ter a necessidade de um profundo conhecimento da teoria musical. Junto com as batidas, é desenvolvida uma linha de sons graves que constitui um interessante traço deste estilo. O som grave é sintetizado de tal forma que atinja freqüências diferentes daquelas capitadas pela audição humana, inferior à freqüência de 30hz. Quando esta freqüência é executada em alto volume, acima de 100.000w, o corpo humano não consegue reconhecer o som pela audição, mas sim pelo tato. O recurso, conhecido como *sub grave*, faz com que o som não seja mais ouvido e sim sentido. A baixa freqüência que escapa aos ouvidos humanos será capitada pelo resto do corpo. O alto volume provoca um deslocamento de ar que, em contato com o ar da caixa torácica do participante, transmite a sensação de que o som grave esta "preenchendo" o corpo. No caso apresentado, a energia é transformada em deslocamento de ar provocado pelo alto volume. Neste contexto, a música além de ser ouvida é sentida. Acompanhando esta dupla rítmica, a faixa de áudio recebe progressões de acordes ou pequenas melodias que são submetidas a filtros digitais que alteram suas freqüências, dando o tom "futurista" desta música, os conhecidos "barulhinhos". Os sintetizadores modificam o som através de diversos efeitos que são adicionados e dos inúmeros filtros que modificam sua freqüência original.

A principal característica do estilo musical executado nos festivais consiste em propor outros padrões para a audição, que variam entre 30 até 120.000hz, através dos recursos tecnológicos dos computadores e sintetizadores. Estes modificam os sons a ponto de ultrapassar a faixa auditiva e desafiar os limites da audição humana. O desafio não ocorre somente na composição das músicas, mas também em sua execução. Para captar as sensações transmitidas pelo *sub grave*, as caixas de som devem ser suspensas e colocadas estrategicamente na pista de dança, de modo que ocupem as laterais do evento. Isto acontece para que o efeito *stereo* apareça nitidamente, ou seja, a "passagem" de um som do lado direito para o lado esquerdo da caixa de som.

É interessante notar como alguns conceitos se modificam e tornam-se particularidades do estilo sonoro. Um *dj* de *psy trance* não diria que "compôs uma música" e sim que "produziu uma *track*". Neste caso, a música estaria mais ligada à produção e à programação do que a alguma "inspiração" de um compositor. O resultado desta produção seria uma *track*, uma faixa de áudio. Para executar e produzir esta "música" particular temos um dos personagens mais importantes e que constitui outro grande atrativo do evento: o *dj*. O *dj* é aquela pessoa que não permite que o som pare durante o período da festa. Sua apresentação dura em média duas horas. Nas apresentações com cd, é utilizado um aparelho chamado *cdj*, que é composto por dois aparelhos de cd e uma mesa de mixagem, onde os *dj's* misturam uma música com a outra dando a impressão de que o som não para. Nas apresentações ao vivo, utilizam-se alguns sintetizadores na forma de teclado e um pequeno computador na forma de um *lap top*. Este tipo de apresentação requer um maior conhecimento e experiência do artista e atrai a atenção

do público. Cada *dj* é conhecido pelo seu estilo de misturar as músicas e pelo tipo de *psy trance* que executa, se é mais lento (130bpm) é conhecido como *progressiv* e se é algo mais rápido (150bpm) é conhecido como *full on*. Num festival temos a presença de aproximadamente quarenta *dj's* que se revezam durante os dias de festa e não deixam que o som pare no período diurno e noturno do evento.

A eficácia do "jogo dos sentidos" baseada no consumo de substâncias psicoativas

O corpo deve ainda sofrer alterações em seu metabolismo para que o "jogo dos sentidos" atinja o objetivo de êxtase. A alteração acontece mediante a ingestão de substâncias psicoativas que levariam o participante para um outro estado de consciência. O consumo de drogas (lícitas e ilícitas) é bastante difundido e principal fator de estigma frente a outros grupos urbanos e, de um modo geral, frente aos órgãos governamentais**.** Desde o mito de origem da festa, que assume uma certa continuidade com o movimento *hippie*, percebemos como as drogas em geral se tornam elementos importantes no imaginário deste novo movimento musical**.** Nos anos 1970, a descoberta pelo químico Albert Hoffman do ácido lisérgico veio de encontro à busca "espiritual" dos *hippies*. O LSD tornou-se um importante meio de se alcançar esta "espiritualidade perdida pelo ocidente" (Bellah, 1977). Timoty Leary talvez tenha sido o maior defensor do uso desta substância com fins espirituais e de expansão da mente. Em seus experimentos como psicólogo buscava sempre atingir expansão da consciência via o ácido lisérgico.[12] Desta forma, Leary desenvolve uma espécie de "cultura da droga" que teria como principal objetivo o alcance de um lado extra-material. A cultura *hippie,* que tinha como uma de suas características mais importantes a busca por uma "espiritualidade perdida", propagandeando o desapego da vida material e a necessidade de um contato mais íntimo com a "natureza", renegando às vezes certos valores urbanos, ganhou um novo impulso com o surgimento do LSD. O desenvolvimento da indústria química proporcionou, também, o aparecimento de novas substâncias que foram desenvolvidas e criadas, originalmente, sem fins recreativos, mas que viriam ao encontro de anseios e expectativas gerados por esta nova fase cultural e lúdica do contexto histórico ocidental.

Apesar dos freqüentadores dos festivais de música eletrônica fazerem uso de todos os tipos de substâncias para atingir o estado de êxtase, o sintético ou a "droga" conhecida como *ecstasy* seria o de maior aceitação e que viria de encontro aos valores expressos pelos símbolos e performances da festividade. As entrevistas mostram que o *ecstasy* levaria o participante a um estado de consciência onde os diferentes fatores se harmonizariam e formariam um contexto extraordinário.

> Nossa, é muito sinistro, quando tomo uma bala consigo entender cada barulhinho que o *dj* faz, é incrível (C., 30 anos)

> Tudo é mais lindo depois da bala, a pessoa que você nunca viu vira seu melhor amigo, o lugar que você nunca esteve vira a sua segunda casa, o som que você não escuta normalmente torna-se algo agradável e excitante (D., 21 anos). O *ecstasy* te dá disposição para dançar o tempo que for necessário, enquanto tiver água, sol e praia não tem por que parar (F., 26 anos).

> Algumas drogas tem a capacidade de expandir nossa mente, de desviar sua atenção para o mundo sensorial, onde matéria e não-matéria se confundem criando algo único, uma experiência sublime, o *ecstasy* teria esta agradável característica (G., 32anos).[13]

Notei que o consumo de qualquer substância psicoativa é considerado válido na obtenção deste estado particular. Numa pequena enquête informal, constatei o uso de: maconha, ácido lisérgico, cocaína, *ecstasy,* MDMA;[14] haxix,[15] Charas,[16] inalantes, *mescalina*, antidepressivos,[17] álcool, tabaco, lsa,[18] anfetaminas, *skunk,*[19] *daime.*[20] O uso de tais substâncias cria uma cultura de consumo genericamente compartilhada pelos participantes da festa. O conhecimento abrangido por esta cultura de consumo de psicoativos diversos baseia-se tanto em experiências pessoais quanto em dados trazidos por outros, amigos, conhecidos etc. constituindo um conjunto de grandes generalizações e prescrições "nativas" sobre como usar cada substância.

Desdobramentos simbólicos decorrentes do consumo de psicoativos

Diferente do discurso médico que apontaria grandes sintomas para cada substância a partir dos efeitos que elas provocam no organismo biológico, o discurso nativo relaciona contextos e sentimentos num conhecimento único que é transmitido de modo informal e fragmentado entre os participantes, uma "lógica do concreto" (Lévi-Strauss, 1989) do consumo de psicoativos. Os sintomas de cada substância são elaborados com base em elementos comuns retirados de diferentes experiências pessoais que formam uma fonte de conhecimento sobre os efeitos colaterais de variados psicoativos. Assim, em conversas informais entre os participantes, percebe-se uma nítida distinção entre as drogas que fazem as pessoas "fritar" ou "derreter".

O termo "fritar" estaria associado com as substâncias que trariam euforia e disposição, como o *ecstasy*, a cocaína, os estimulantes e inalantes. Os participantes afirmam que a sensação que se tem ingerindo tais substâncias psicoativas no contexto dos festivais se aproximaria da sensação de estar em contato com o "óleo quente de uma frigideira" (C., 23 anos).

Segundo alguns freqüentadores, pode-se notar que uma pessoa está "fritando" quando a temperatura de seu corpo aumenta, as pupilas dilatam e inúmeros movimentos involuntários da mandíbula começam a aparecer. Neste estágio é aconselhável muita água, o uso de roupas leves e a ingestão de comidas naturais como frutas. A *fritação* estaria associada a um estilo de *trance* psicodélico mais rápido e agressivo conhecido como *full on*. Este estilo é normalmente executado na parte da manhã e teria seu ápice entre meio-dia e três horas da tarde.

> Para ouvir o som do Mack (*dj*) tem que ter disposição, ele quebra tudo. O som dele é mais fritação sem descanso, você tem que tomar uma, ou duas balas meia hora antes dele tocar para já ir entrando no clima (M., 30 anos).

> Sempre que estou fritando minha cara fica horrível, fico me mordendo toda. Mas é muito bom estar fritando e entrar naquela água geladinha da cachoeira (F., 26 anos).
>
> É realmente um momento incrível ver 4000 pessoas fritando, num cenário maravilhoso cercado de gente bonita e energia positiva (C., 25 anos).

A "fritação" é a interpretação dada aos sintomas gerados por drogas que teriam como principal característica a euforia e a disposição. Já o conjunto de drogas que provocam "viagens psicodélicas" são conhecidas como substâncias que fazem "derreter" Este estágio seria àquele em que "o corpo fica mais tranqüilo enquanto a mente está funcionando e viajando" (D., 27 anos, *dj*). O uso de drogas como o ácido lisérgico, cogumelos, etc., atuariam de forma incisiva na mente do participante, restando ao corpo a sensação de que está se "derretendo". O estado de "fritação" se diferenciaria do de "derreteção" justamente pelo primeiro trabalhar mais diretamente com o "corpo" e o segundo estimular a "mente". No estado de "derreteção" é aconselhável um estilo sonoro que desenvolva a parte criativa dos participantes. O estado descrito é indicado para o fim da tarde e a parte noturna do festival, onde é executado um estilo de "trance" melódico com inúmeros "barulhinhos" que desafiam a criatividade do participante. Este estado seria ideal para o caráter futurista que a festa assume a noite com sua decoração fluorescente e música menos acelerada. Para ir de encontro a esse estado corporal e mental dos freqüentadores, os organizadores procuram oferecer água no centro da pista de dança e disponibilizar lugares com sombra. A organização dos *dj*'s é estruturada de forma que os estilos mais rápidos fiquem na parte da manhã e as músicas menos aceleradas para o fim de tarde e noite.

> A diferença entre o Mack(dj) e o Dino(dj) é que em um você frita e no outro você derrete, mas os dois são ótimos. (F., 25 anos, participante).
>
> Quando você está derretendo a sua cabeça está a mil e todos os pensamentos vêm ao mesmo tempo e quando você se conecta com a música uma outra viajem começa e seus pensamentos são embalados por esses barulhinhos. (D., 29 anos, participante).
>
> Quando tomo um ácido é sempre assim, aquela viagem e aquela sensação de que seu corpo está derretendo e você está muito pesado, é realmente muito bom. (Dj de trance).

Paralelo a estas duas categorias existem ainda as drogas consideradas como secundárias, que acompanhariam os participantes a todo o momento. A maconha, o álcool, o tabaco, o *haxixe* e o *skunk* seriam drogas auxiliares que são compartilhadas por todos. Tais drogas são reconhecidas como inofensivas ou não oferecendo sintomas que necessitem cuidado especial por parte dos participantes, como ocorre nos casos acima. Estas substâncias seriam indicadas para qualquer período do festival, provocando o contato entre os participantes. O consumo de drogas em geral é também um dos principais fatores de interação entre os freqüentadores do evento. Na aquisição, no consumo e na troca desse tipo de substância percebi como as relações são estabelecidas. As drogas consideradas leves, que considerei como secundárias, são comumente consumidas em grupos e oferecem momentos de conversa e descontração quando é transmitido o "saber nativo" sobre o consumo de substâncias psicoativas. Este saber inclui

ainda a recomendação de um momento de descanso e repouso para aqueles que "fritaram" ou "derreteram" durante a festa.

O *chill out* está presente em todos os festivais de música eletrônica. É o lugar destinado para relaxar. Trata-se de um espaço bem afastado da pista de dança, onde inúmeras almofadas e redes compõem o cenário. O *chill out* é o espaço reservado para o descanso. Os estilos de músicas tocadas no *chill out*, normalmente, são: *ambient*. *lounge* , *donwtempo*, *brakbeat*, *étnico*, *chill out*, *groove*. Todos estes sons são agradáveis e servem como pano de fundo sonoro, não exigindo do ouvinte plena concentração por sua proposta relaxante e quase meditativa.

As manifestações artísticas neste ambiente são diversas, desde o material usado para montar as estruturas e a decoração, até o som executado, tudo depende da imaginação de quem o cria. Todos os objetos utilizados nesta área de descanso servem como decoração. Os decoradores utilizam diversas cores e temas como panos indianos e psicodélicos, armações de madeira e linha, almofadas, *puff*, esteira, velas, incenso e até mesmo fogueiras são sugeridas. O espaço reservado para o *chill out* funciona como uma vitrine para diversas manifestações artísticas. Encontrei artistas circenses, dançarinos embalados pela música criando espetáculos baseados em improviso, artesões aproveitando a tranqüilidade do lugar para produzir e expor as suas peças, murais exibindo fotos e textos sobre diferentes culturas. Encontra-se ainda um tipo de comida e bebida bem específica como o *chai,*[21] tortas e lanches vegetarianos, caldos, sucos e bolos. Existem muitas pessoas que passam a maior parte do tempo de um festival no espaço de relaxamento proposto pelo *chill out*.[22]

O consumo de substâncias e o corpo: expressividade e apresentação para o "outro"

Os trabalhos e pesquisas apresentados no Simpósio *Drogas: controvérsias e perspectivas*, organizado em setembro de 2005 pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), destacavam que o consumo de drogas é um fenômeno complexo, que envolve diversos pontos de vistas e abordagens de diferentes áreas de conhecimento. Apesar da heterogeneidade que caracteriza o estudo do tema, encontramos três eixos principais de análise. O primeiro deles é o a "droga" em si. Este tipo de análise enfoca a ação farmacológica da substância, e parece fundamentar tanto o conhecimento biomédico atual quanto outros tipos de saberes, como aqueles que orientam tradições xamânicas ou curandeiras do mundo amazônico que utilizam as plantas denominadas, por diferentes autores, de "maestras".[23] O segundo eixo seria o *set,* o estado do indivíduo no momento do uso, incluindo sua estrutura de personalidade e suas condições psíquicas, características amplamente estudadas pela psicologia e psiquiatria. O terceiro eixo é o *setting* ou ambientes socioculturais onde as substâncias são consumidas. Esta perspectiva envolve o conjunto de fatores ligados ao contexto no qual a substância é tomada, o lugar, as companhias, a percepção social e os significados culturais atribuídos ao uso.

Dos três possíveis eixos de análise apontados, o que parece até o momento menos destacado e ao qual a antropologia mais pode trazer contribuições é, justamente, o que diz respeito aos aspectos socioculturais (MacRae; Simões, 2000). Os trabalhos produzidos a partir desta perspectiva analisam distintos ambientes de consumo, como os músicos de *jazz* dos anos trinta nos EUA (Becker, 1976b), os *junkies* dependentes de heroína (Zinberg, 1984), os usuários de maconha pertencente à classe média (MacRae; Simões, 2000), ou os encontros rituais baseados no uso da ayahuasca (Labate; Sena Araújo, 2004). Mesmo com os diferentes contextos e diferentes substâncias utilizadas nos diversos ambientes, nota-se uma recorrência constante de controles informais nos *setting* de consumo. Este fato permite a utilização de substâncias ilícitas segundo um determinado padrão, através do desenvolvimento de sanções sociais, valores e regras de condutas, e rituais sociais, os quais juntos constituem os controles sociais informais (MacRae; Simões, 2000). Trilhando o caminho aberto pelos estudos clássicos sobre *setting* de consumo de psicoativos, minha contribuição é no sentido de apresentar os controles e sanções informais que se apresentam no contexto dos festivais de música eletrônica.

Na espiral de movimento e recolhimento apresentado, o corpo passa a ser o principal veículo de construção dos símbolos e suas performances. Existe uma clara preocupação com a apresentação do "eu" para os "outros", o que poderia significar um tipo de "controle" ou "limites" num ambiente aparentemente sem regras. Cheguei a esta conclusão após uma reflexão sobre a razão do uso de dois curiosos adereços usados por quase todos os participantes e que, a primeira vista, podem não significar nada, mas se forem analisados com cuidado podem dizer muito sobre os principais símbolos e as práticas destes festivais. Refiro-me ao uso de óculos escuros e do chiclete.

O primeiro destes adereços é freqüentemente usado pelos participantes, pois quando um indivíduo faz uso de alguma substância psicoativa, como o *ecstasy* ou o ácido lisérgico, seu metabolismo responde à substância dilatando a pupila ocular e em alguns casos provocando múltiplas piscadelas. Nesse estado, a luz do sol incomoda, e as pessoas recorrem aos óculos de sol. Esta seria uma explicação possível para o fato, mas a explicação nativa ressalta outro ponto curioso. Em conversas e comentários pude perceber que o uso de óculos escuros visa esconder um tipo de reação que não é aceita. Tentarei explicar meu ponto de vista com alguns depoimentos.

> Quando exagero na dose os olhos viram, as pálpebras mexem sem parar e sua pupila fica muito dilatada e não posso estar com esses olhos no meio da pista, o óculos é fundamental (M., 21 anos, freqüentadora).

> Não suporto ver gente no meio da pista (de dança) virando o olho, é horrível". O uso de óculos evita comentários no meio da pista de dança como "Nossa, como você está feio na foto (P., 25 anos, freqüentador).

O uso de chicletes também visa esconder possíveis efeitos colaterais de determinadas drogas, pois outro conhecido efeito colateral observado por consumidores de drogas sintéticas é o bruxismo. O bruxismo tem como principal característica movimentos leves e bastante

repetitivos da mandíbula, dando a impressão de que a pessoa está com muito frio. O ato de mascar o chiclete não permite distinguir se a pessoa está tendo bruxismo ou se realmente está mascando. Os comentários afirmam que:

> É muito feio ver também aquela bateção de dentes (C., 29 anos, freqüentador).
>
> Parece que ta todo mundo no pólo norte em pleno cerrado brasileiro (D., 30 anos, freqüentador).

Os dois acessórios tornam-se marcas registradas dos freqüentadores deste tipo de *rave* e nos possibilita pensar como são construídos os limites do permissível e do excesso dentro de um contexto aparentemente permissivo. O uso de chiclete e de óculos escuros nos mostra que nos festivais, onde o consumo de drogas é condição ou a maneira mais rápida e fácil para se atingir o estado de êxtase, existe um estado ideal, que não é claramente percebido e que varia de pessoa para pessoa de evitar qualquer excesso. As piscadas de olhos involuntárias, rápidas e incessantes, a dilatação da pupila e a tremedeira contínua da mandíbula são características expressas de que algum abuso foi cometido. O uso destes dois acessórios esconde formas de abuso e torna apresentáveis, isto é, ameniza os efeitos colaterais indesejados num meio onde a aparência é algo importante. O controle dos excessos é feito através de fofocas e comentários maldosos para com aqueles que os cometem. São freqüentes os comentários do tipo:

> Nossa, o que aquela menina deve ter tomado, ela esta horrível! (G., 26 anos, freqüentador).
>
> Tenho medo de dar a louca e sair correndo pela festa, ou querer tirar a roupa, e o dia seguinte? Um festival é muito tempo (C., 24 anos, freqüentador).
>
> Não posso tomar muito *ecstasy*, pois fico me mordendo todo, fico um monstro (D., 24 anos, malabarista).
>
> Não acho adequado para uma festa virar um *freak show* onde criaturas horríveis ficam perambulando (F., 30 anos, freqüentador).
>
> Não, sai daqui, não vou te dar mais bala se não você vai ficar andando bicudo por aí. Tira ele de perto do palco, ele está horrível (D., 29 anos, freqüentador).

Assim, mesmo num contexto aparentemente tolerante com relação à experimentação, o convívio entre milhares de pessoas em um prazo de poucos dias estabelece limites que se tornam características do evento. Os óculos escuros e o chiclete indicam controles que na maioria das vezes acabam por inibir formas de uso de drogas mais abusivas. A boa apresentação para o "outro", bastante presente no mundo atual e bem difundida nestes festivais, pode ser um dos fatores que influencia o controle apresentável. Mesmo num contexto de alteração da consciência e percepção não deixam de existir os limites e os controles. O estado ideal para os freqüentadores seria o "estado de êxtase" e não o abuso de drogas, que se procura evitar através de um certo tipo de controle dos efeitos dos psicoativos.

A busca por este autocontrole do corpo pode ser vista ainda na associação feita entre as festas e a cultura do malabarismo dentro do festival. O encontro ocorreu no início dos anos noventa em Trancoso, quando um grupo de argentinos que trabalhava com circo começou a

freqüentar as primeiras festas. Estas pessoas difundiram o uso de malabares, que se tornou uma das principais características dos festivais no Brasil. Malabares são vendidos durante os eventos, oficinas são oferecidas e encontros internacionais são realizados, tornando-se parte constituinte desta cultura. Os organizadores procuram contratar entre vinte e trinta malabaristas para se apresentarem durante o evento e para oferecer oficinas durante a festa. No Rio de Janeiro encontramos a *Newronio*, uma pequena empresa que gerencia malabaristas, promove encontros internacionais e fabrica peças de qualidade que são vendidas nos eventos. Segundo os entrevistados que praticam o malabarismo, o adereço traria autocontrole e direcionaria o estado alterado da pessoa. F., vinte e dois anos, que é malabarista profissional e remunerado para estar na festa, afirma que o malabar "tem que estar no ritmo da música e no ritmo da doideira".

Observando uma destas apresentações constatei que o número de vezes que a ponta do bastão passa rente ao chão é igual à metade do número de batidas por minuto da música executada, o que significa uma coerência rítmica relevante. A perfeita harmonização dos membros do corpo com o ritmo da música e com a cadência do malabar transmite a sensação de autocontrole e domínio do corpo, num momento de estado alterado de consciência. Quando o malabar realiza o efeito pirotécnico, esta harmonização aumenta, envolvendo além dos movimentos, o tato, com o calor do fogo, e a visão com sua luz. Os malabares mais comuns são: perna-de-pau, bolinhas, swing, bastão e massa.

Contexto histórico e social

O particular uso do corpo encontrado nos festivais de música eletrônica coincide ainda com movimentos de expansão da lógica econômica em contextos pós-modernos e de propagação do individualismo metropolitano (Velho, 1999). Para dividir o montante financeiro gerado, encontramos mercados que se formam a partir dos símbolos e dos usos do corpo.[24] Tomando como base o ingresso da festa, que custa entre duzentos e trezentos reais, acrescido das despesas pessoais e do deslocamento do participante ao local, pode-se afirmar que o custo médio por pessoa é de mil reais. Estima-se, assim, que a circulação financeira média por festival oscile entre quinhentos mil e um milhão de reais, considerando o público médio de quatro mil pessoas para quatro dias. Para dividir o montante total produzido encontramos diferentes mercados. O mercado musical, o de produção de eventos, o de drogas e o de turismo utilizam-se de argumentos e elementos de contracultura para difundir e expandir a lógica econômica a partir de discursos alternativos que são apropriados e re-significados para este tipo de interesse.

O movimento apresentado tem como característica a criação de laços duradouros e consistentes com o cotidiano dos envolvidos. Os mercados que se formam são responsáveis pela manutenção dos símbolos compartilhados nos momentos do evento também nos períodos em que estes não ocorrem, gerando oportunidades de comércio para organizadores, artistas

e freqüentadores. Os diferentes mercados que se relacionam aos festivais de música eletrônica implicam em novos comportamentos econômicos que, por sua vez, se ligam a novos tipos de religiosidade conhecidos como "Nova Era", que buscam uma espiritualidade baseada no consumo de bens materiais.

O reflexo da dimensão mais individual do universo em questão pode ser observado pela ausência da figura do padre, do pastor ou xamã[25] que conduziria os indivíduos e indicaria a melhor forma de se atingir o estado procurado. Desse modo, cada participante procura a própria maneira de atingir o êxtase. A partir dessa busca individual, os participantes criam grandes generalizações e precauções com relação às substâncias ingeridas no contexto, originando um peculiar "conhecimento nativo" sobre o consumo de psicoativos, que orienta e auxilia o indivíduo na obtenção deste estado extático particular.

No movimento indicado procura-se evitar os exageros para melhor se apresentar para o "outro". Num contexto aparentemente sem regras, percebi uma preocupação constante com os riscos do excesso, resultando em autocontrole e manipulação das aparências. O uso de malabares é um expressivo exemplo de como se autocontrolar num ambiente em que o corpo sofre inúmeros estímulos e alterações simultâneas. Além de comunicar os estados desejados e indesejados, o corpo serve ainda de principal instrumento de apresentação do "eu" para o "outro". Roupas, tatuagens, *piercings*, corte de cabelos, utensílios, todos estes objetos apontam para uma exacerbada preocupação com a expressividade, característica do contexto atual.

Traços do individualismo contemporâneo podem ainda ser observados a partir de apropriações e usos do corpo, encontrados no contexto festivo de música eletrônica. Assim, o corpo comunica tanto o estado que se deseja atingir, quanto o estado indesejado e não aceito - o uso de óculos escuros e chiclete indicam controles que, na maioria das vezes, procuram inibir o abuso de psicoativos e apontam para uma exacerbada preocupação com a expressividade.

Conclusão

A partir dos dados coletados no período do trabalho de campo, constatei que a busca de êxtase proposta pelos festivais de música eletrônica tem no corpo seu principal meio de comunicação e eficácia simbólica. O corpo se torna, assim, elemento central da estrutura dinâmica da festa. É através de seus usos que se atinge o estado compartilhado. O "jogo de sentidos" trabalha com os diferentes sentidos a fim de harmonizar e tornar inteligíveis e experimentáveis os elementos simbólicos. A música estimula a audição com sons repetitivos e não convencionais. O lugar e a decoração trabalham com o lado visual e o consumo de psicoativos ordena este "jogo de sentidos", interligando elementos aparentemente incompatíveis num "jogo de percepções". O todo harmonizado produzido – o êxtase – parece ser o bem implicado nos símbolos e práticas do universo estudado, um bem que tem como principal veículo de comunicação o corpo.

A sobreposição e a interseção de esferas sociais observadas no fenômeno e a alternância entre características que repudiam e confirmam a ordem social vigente, ressaltam o caráter híbrido dos festivais de música eletrônica e consagram o objeto como observatório privilegiado da atual dinâmica cultural. Assim como propôs Maria Laura Cavalcanti (2002) em seu estudo comparativo entre os ritos de carnaval e boi bumbá, procurei apreender a percepção nativa do uso dos sentidos da audição e visão, bem como sua categorização sociocultural. Partindo do contexto etnográfico das festas de música eletrônica, pretendi atingir um plano fenomenológico de significação, onde os sentidos nos conduzem a valores culturais centrais para a organização deste conjunto de símbolos e práticas.

Notas

[1] Optei por não traduzir tais conceitos, pois não gostaria de entrar na problemática de quais seriam os termos em português que transmitem melhor estas idéias. Só para se ter uma noção, o conceito *de embodiment* pode ser traduzido como corporalidade, incorporação ou encorporação.

[2] A inserção no campo se deu através de um trabalho em conjunto com a e-brigade, uma ONG que cuida da reciclagem do lixo do evento e conscientiza os participantes com relação à questão ambiental.

[3] Com trinta participantes realizei um questionário fechado, composto de cinco perguntas: "qual sua idade", "escolaridade", "quantos festivais já freqüentou", "o que é o estado de êxtase e como você o atinge". A aplicação deste questionário não seu deu nas ocasiões das festas e sim por meio de correio eletrônico, isto é, e-mails, a partir de contatos que realizei nos dias dos eventos festivos. As entrevistas aparecem no texto etnográfico de forma fragmentada e em momentos oportunos, não constando na íntegra.

[4] No Brasil quase não encontramos publicações a respeito dos festivais de música eletrônica.

[5] Este grupo é formado pelos seguidores de Bhagwan Shree Rajneesh Osho, como ficou conhecido no fim de sua vida. Os ensinamentos de Osho propõem uma mistura de auto-conhecimento, psicologia ocidental, filosofia existencialista, técnicas de meditação das quatro orientações do yoga: tantra ioga, tao, zen e sufi, psicoterapia, terapias holísticas e consumo de bens culturais ligados a esta doutrina. Os Saniasis controlam ou ocupam posições privilegiadas nos principais mercados derivados dos símbolos do evento etnografado. No mercado musical os principias dj's são os irmãos Banzi e Riktam. No mercado de produção os Saniasis fazem as principais festas internacionais. Antaro, que é dono da gravadora mais importante de trance psicodélico, organiza "o maior dos festivais de música eletrônica do mundo", a *Voov experience*, que acontece na Alemanha e atrai aproximadamente vinte mil pessoas. No Brasil, a presença de Kranti, um Saniasi que morou na Índia durante dois anos e meio e trouxe estes eventos para o nosso país, representa a importância do grupo. O núcleo Saniasi de Alto Paraíso organiza os dois mais importantes festivais do Brasil, um na Bahia e outro em Alto Paraíso, com um público médio de quatro a oito mil pessoas por edição. O desenvolvimento dos festivais possibilitou a inserção de Saniasis na circulação de um tipo particular de capital que explora uma faceta não material do sistema capitalista de trocas.

[6] Uso o termo genérico da farmacologia "psicoativo", que designa de forma abrangente substâncias que produzem alteração no estado psíquico (MacRae; Simões, 2000).

[7] Em Trancoso acontecem pequenas festas durante todo o mês de janeiro. Não é um grande festival, mas uma "temporada de verão".

[8] *To rave* - delirar, entusiasmar-se, excesso de felicidade (Dicionário de Cambridge, 1998).

[9] O bpm é medido a partir do número de batidas que a música possui por minuto de execução.

[10] Programas que editam faixas de áudio digitais.

[11] Tais programas ocupam tanto espaço na memória do computador que só podem ser executados em máquinas de última geração.

[12] Sendo expulso do departamento de psicologia da Universidade de Harvard por indicar LSD a um paciente com problemas de paranóia.

[13] Entrevistas concedidas no ano de 2003.

[14] O princípio ativo do ecstasy, encontrado em forma de pó ou cristais.

[15] Fumo com alto teor de THC.

[16] Fumo com altíssimo nível de THC.

[17] Na maioria das vezes remédios de tarja preta.

[18] É uma substância retirada de algumas plantas "trepadeiras" que provocaria alucinações.

[19] Outra espécie de *Cannabis*, a *Cannabis* indica.

[20] Cipó usado nos ritos da religião do Santo Daime.

[21] Bebida original da Índia recomendada para dias frios.

[22]Atualmente, nos Estados Unidos, alguns estados proíbem festas com *chill out* por apontar que houve consumo de drogas no evento.

[23] Anthony Henman, na sua abertura ao Simpósio "Drogas: controvérsias e perspectivas", discorreu sobre esses saberes tradicionais amazônicos acerca de plantas consideradas "maestras", as quais teriam como uma de suas principais características justamente a capacidade de apresentarem ensinamentos intrínsecos, independente dos contextos onde são consumidas e mesmo de seus consumidores.

[24] A escassez de números precisos relativos ao volume financeiro movimentado num festival acontece devido à falta de contratos por escrito e devido à indisponibilidade dos lucros e despesas efetuados pelos diferentes setores da organização do festival.

[25]A base do poder da cosmologia ameríndia sulamericana está nas experiências extáticas do xamã, que possibilitam seu papel de mediação com o mundo invisível e a sua intervenção nos eventos cotidianos. As técnicas de êxtase são várias: o uso de tabaco, plantas psicoativas, sonhos, dança, canto e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou individualmente para atingir a mediação xamânica (Langdon, 1996).

Referências

BECKER, Howard. Becoming a Marijuana user. In: BECKER, Howard. **Outsiders**: studies in the sociology of deviance. London: Free Press of Glencoe, 1976.

BELLAH, R. **The Religious consciousness and the crisis in modernity**. Berckley: University of California Press. 1977.

CAVALCANTI, Maria Laura. O Sentido do espetáculo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 22, 2002.

CSORDAS, Thomas. The body's Career in Anthropology. In: MOORE, H. **Anthropological Theory Today**. Cambridge: Polity Press, 1997.

GIUMBELLI, E. Para além do trabalho de campo: reflexões supostamentes malinowiskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 17, n. 48, fev. 2002.

GOLDENBERG, Mirian. **Nu & Vestido**: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.

JACKSON, Michael. **Things as they are Bloomington & Indianapolis**. Indiana: Indiana University Press, 1996.

LABATE, Beatriz Caiuby; SENA ARAÚJO, Wladimyr. (Org.). **O Uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LAGROU, Elsje. **Programa do curso**: o conceito de corpo e noção de pessoa na literatura etnográfica oferecido no PPGSA/UFRJ. 2004. Não publicado.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naif, 2004 (tradução de Beatriz Perrone).

_____. **O Pensamento selvagem**. Campinas: Paipurus, 1989.

MACRAE, Edward; SIMÕES, Júlio. **Rodas de fumo**: o uso da maconha entre camadas média urbanas. Salvador: EDUFBA, 2000.

MALUF, Sonia. **Les enfants du Verseau au pays des terreiros**: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1998. (v. 1)

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metarmofose**: antropologia das sociedades complexas. 2 ed.Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

ZINBERG, Norman. **Drug, Set and Setting: the basis for controlled intoxicant use**. New Haven: Yale University Press,1984.

Festival de Trance Psicodélico, Trancendence 2005 - Alto Paraíso (GO).
Foto: Murilo Ganesh

Festival de Trance Psicodélico, Trancendence 2005 - Alto Paraíso (GO).
Foto: Murilo Ganesh

Festival de Trance Psicodélico, Trancendence 2005 - Alto Paraíso (GO).
Foto: Murilo Ganesh

Festival de Trance Psicodélico, Trancendence 2005 - Alto Paraíso (GO).
Foto: Murilo Ganesh

Manifestação Psicoativa.

Foto: Ruy Ribiere Photographer

Biografia dos colaboradores

Alexandre Camera Varella nasceu em Recife (PE), em 1971. Formou-se em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) em 1993, em Curitiba (PR), desenvolvendo até 1997 pesquisa em História do Brasil (Império). Trabalhou entre 1994 e 1997 na Assessoria de Planejamento do Sesc (PR). Entre 1998 e 2003 aventurou-se pelo México, Guatemala, Peru, Bolívia e Canadá, conhecendo rotas do turismo alucinógeno e expressões do curandeirismo indígena no México e Peru. Por dois períodos, entre 2002 e 2005, foi sócio da União do Vegetal, em Curitiba. É mestre em História Social pela USP, com pesquisas no campo da História Cultural: América Indígena e Espanhola, com ênfase na História das Religiões e da Medicina. É pesquisador colaborador do NEIP.

alevarell@yahoo.com

Anthony Henman nasceu em São Paulo, em 1949, de pai inglês e mãe argentina. Formou-se e fez Mestrado em Antropologia na Universidade de Cambridge, em 1975. Realizou pesquisa de campo sobre o uso tradicional da folha de coca entre os indígenas paez que foi publicada em 1978 em Londres (Mama Coca). Foi professor desta matéria na Universidade del Cauca, Popayán, Colômbia, e no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP. Atuou como pesquisador e consultor sobre substâncias psicoativas no Conselho Estadual de Entorpecentes (CONEN-SP), no Parlamento Europeu, na Organização Mundial da Saúde, no Observatoire Géopolitique des Drogues (Paris), e no programa de prevenção da AIDS da Secretaria de Saúde do Estado de Nova York. Atualmente se dedica a uma pesquisa sobre as *plantas maestras* no Peru, especialmente a folha de coca, o cactus San Pedro (*Echinopsis spp*.) e a huilca (*Anadenanthera colubrina*). É pesquisador colaborador do NEIP.

antonil70@hotmail.com

Beatriz Caiuby Labate (Bia Labate) nasceu em 1971 em São Paulo, onde reside. Formou-se em Ciências Sociais pela Unicamp em 1996. Em 2000, obteve o título de Mestre em Antropologia Social pela mesma universidade. Sua dissertação recebeu o Prêmio de Melhor Tese de Mestrado em Ciências Sociais do Brasil em 2000, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS). É Doutoranda em Antropologia Social pela Unicamp. É co-organizadora dos livros *O uso ritual da ayahuasca* (Mercado de Letras 2002, 2004 2ª ed.), *O uso ritual das plantas de poder* (Mercado de Letras, 2005) e *Ayahuasca y Salud* (Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo), co-organizadora de uma edição especial do *Journal Fieldwork in Religion* intitulada *Light from the Forest: the ritual use of ayahuasca in Brazil* (no prelo), autora do livro *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* (Mercado de Letras, 2004), co-autora do livro *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico* e *Ayahuasca*

Religions: A Comprehensive Bibliography and Critical Essays (MAPS, no prelo). Atualmente, trabalha como uma escritora independente, consultora, palestrante e organizadora de conferências científicas e eventos culturais relacionados ao campo das drogas. É também blogueira e ativista anti-proibicionista. É pesquisadora fundadora do NEIP e editora de seu site (www.neip.info).

bialabate.net, blabate@bialabate.net

Edilene Coffaci de Lima nasceu em 1967, em Três Lagoas, (MS). Desde 1991 pesquisa entre os Katukina, da família lingüística pano, que têm suas terras localizadas no Acre. Dessa pesquisa resultaram seus trabalhos de mestrado (1994) e doutorado (2000), ambos defendidos na Universidade de São Paulo. Desde 1996, mora em Curitiba, onde é professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Publicou artigos em revistas especializadas. Dentre eles, *A onomástica katukina é Pano?* (Revista de Antropologia, 1994), *Kampu, kampô e kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina* (Revista do IPHAN, 2005) e, em parceria com Beatriz Caiuby Labate, escreveu também *Remédio da ciência e remédio da alma: os usos da secreção do kambô* (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades (Campos. Revista de Antropologia, 2007). Colaborou no livro *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, publicado pela Cia das Letras (2002). Atualmente faz pós-doutorado em Paris, vinculada ao Laboratoire d'Ethnologie e Sociologie Comparative da Universidade de Paris X e à Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne/CNRS.

edilene@ufpr.br

Eduardo Viana Vargas nasceu Belo Horizonte (MG), em 1965. Possui graduação em Ciências Sociais com área de concentração em Antropologia pela Universidade de Campinas (1986), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992) e doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (2001). Realizou pós-doutorado no Centre de Sociologie de l'Innovation da École des Mines de Paris em 2005/2006. Atualmente é professor adjunto IV de Antropologia na FAFICH, UFMG, onde coordena o Laboratório de Antropologia do Corpo e da Saúde. Foi editor da revista *Teoria e Sociedade* e é membro do comitê editorial das revistas *Teoria e Sociedade*, *Devires* (Cinema e Humanidades) e *Três Pontos*. É autor de *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais* (Contra Capa, 2000) e organizador de *Gabriel Tarde Monadologia e Sociologia e outros ensaios* (Cosac Naify, 2007), tendo publicado ainda vários artigos sobre uso de drogas lícitas e ilícitas, tema de sua tese de doutoramento. Suas áreas de atuação dentro da antropologia envolvem Teoria Antropológica, Antropologia Simétrica, Antropologia do Corpo e da Saúde, Antropologia Política e Antropologia Visual. É pesquisador colaborador do NEIP.

evvargas@gmail.com

Edward MacRae nasceu em 1946 em São Paulo, em 1968 bacharelou-se em Psicologia Social pela University of Sussex e em 1971 obteve o título de mestre em Sociologia da América Latina na University of Essex, ambas instituições da Inglaterra. De volta ao Brasil em 1976, obteve o título de doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), com a tese *O Militante Homossexual no Brasil da Abertura, uma densa etnografia a respeito dos movimentos sociais GLS na década de 70*, defendida em 1986. Desde então vem pesquisando a questão das drogas, trabalhando inicialmente no Instituto de Medicina Social e de Criminologia do Estado de São Paulo (IMESC) e no Programa de Orientação e Atendimento à Drogadependência (PROAD/EPM). Em 1995 coordenou em Salvador o I Encontro de Estudos Sobre Rituais Religiosos e Sociais e o Uso de Plantas Psicoativas, provavelmente o primeiro seminário internacional realizado no Brasil abordando o uso da ayahuasca. Foi membro do Conselho Estadual de Entorpecentes de São Paulo. Atualmente é membro do Conselho Nacional Antidrogas, e participou como antropólogo do Câmara de Assessoramento Técnico-Científico e do Grupo Multidisciplinar de Trabalho Sobre Ayahuasca dessa instituição, o que lhe deu a possibilidade de debater sobre a normatização do uso religioso da ayahuasca, além de outros temas. É membro do Conselho Consultivo da ONG Dínamo - Informação Segura sobre Drogas e do Conselho Fiscal da Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas (ABRAMD). É professor associado do Departamento de Antropologia e Etnologia e pesquisador associado do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD), ambos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde ministra cursos de graduação e pós-graduação em torno de temas relacionados a socioantropologia das drogas. É autor de mais de 40 artigos e livros em português, inglês, francês e espanhol sobre temas como sexualidade, movimentos sociais, o uso socialmente integrado de substâncias psicoativas, redução de danos associados ao uso de drogas, uso religioso de ayahuasca e *Cannabis sativa*, entre outros assuntos. Entre seus livros podem ser destacados, *A Construção da Igualdade - Identidade Sexual e Política no Brasil da Abertura* (Unicamp, 1990); *Guiado pela Lua - Xamanismo e o Uso Ritual da Ayahuasca* (Brasiliense, 1996); *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña* (Abiayala, 2000); e *Rodas de Fumo - o uso da maconha entre as camadas médias urbanas* (EDUFBA, 2000), esse último em co-autoria com o antropólogo Júlio Simões, além da edição uma edição especial do *Journal Fieldwork in Religion* intitulada *Light from the Forest: the ritual use of ayahuasca in Brazil* (no prelo), co-organizada com a antropológa Beatriz Caiuby Labate. É líder do Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Substâncias Psicoativas (GIESP) - http://www.giesp.ffch.ufba.br/ e pesquisador fundador do NEIP.

macrae@uol.com.br

Fernanda Eugenio nasceu em 1978. É doutora (2006) e mestre (2002) em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e bacharel em Comunicação Social (1999) pela PUC-Rio. No mestrado (*Crianças Cegas. Uma etnografia das Classes de Alfabetização do Instituto Benjamin Constant*) trabalhou com a construção social da pessoa entre crianças cegas. No doutorado *(Hedonismo Competente. Antropologia de Urbanos Afetos*), voltou-se ao estudo

das poéticas afetivas contemporâneas e dos processos de subjetivação entre jovens freqüentadores das cenas eletrônicas cariocas. É professora adjunta do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio e pesquisadora do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Universidade Candido Mendes (CESAP/UCAM), onde integra a equipe realizadora da pesquisa *As Substâncias e as Cenas: culturas jovens e espaços interativos*, que entre 2003 e 2006 investigou o consumo jovem de *ecstasy* no Rio de Janeiro. Tem diversos artigos publicados em livros e revistas acadêmicas, é autora de *Corruptelas o livroblog* (Multifoco, 2007) e co-organizadora de *Culturas Jovens: novos mapas do afeto* (Zahar, 2006) e *Comunicação, Consumo e Espaço Urbano: novas sensibilidades nas culturas jovens* (PUC/Mauad, 2006). O CESAP é uma instituição parceira do NEIP.

fe.eugenio@gmail.com

Henrique Soares Carneiro nasceu em 1960, em São Paulo, onde reside. É historiador, bacharel, mestre e doutor em História Social pela USP. Realizou estágios acadêmicos na França e na Rússia. Foi, durante cinco anos (1998-2003), professor na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atualmente é professor na cadeira de História Moderna no Departamento de História da Universidade de São Paulo (USP). Publicou seis livros, entre os quais *Comida e Sociedade: uma História da Alimentação* (Campus, 2003) e *Pequena Enciclopédia da Históra das Drogas e Bebidas* (Campus/Elsevier, 2005) e diversos artigos para jornais e revistas acadêmicas. Sua linha de pesquisa atual aborda a história da alimentação, das drogas e das bebidas alcoólicas. É pesquisador fundador do NEIP.

henricarneiro@uol.com.br

Júlio Assis Simões nasceu em 1957, em São Caetano do Sul (SP). Formou-se em Ciências Sociais pela USP, em 1980. Participou do Programa Interdisciplinar de Formação de Quadros Profissionais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), de 1987 a 1989. Recebeu o título de Mestre em Antropologia Social pela Unicamp, em 1990. Sua dissertação de mestrado foi premiada pela ANPOCS e publicada com o título *O dilema da participação popular* (Marco Zero/ANPOCS, 1992). Doutorou-se em Ciências Sociais pela Unicamp, em 2000. Foi professor de Antropologia na PUC-SP (1986) e na Escola de Sociologia e Política (de 1990 a 2001). Desde 2002, é professor e pesquisador do Departamento de Antropologia da USP. É também pesquisador colaborador do PAGU, Núcleo de Estudos de Gênero, da Unicamp. Pesquisou e publicou trabalhos sobre participação política, movimentos sociais, uso de maconha, história das ciências sociais no Brasil, aposentadoria, envelhecimento e sexualidade. É pesquisador fundador do NEIP.

juliosimoes@uol.com.br

Laércio Fidelis Dias nasceu na cidade de São Paulo em 1968, onde reside. É bacharel em Ciências Sociais, mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, professor da Diretoria de Ciências Sociais, Comunicação e Artes na Universidade Nove de Julho (Uninove) e pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP). Na última década tem se dedicado à pesquisa acadêmica entre os grupos indígenas Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Galibi de Oiapoque localizados no extremo norte do Estado do Amapá, município de Oiapoque. O doutorado, com tese intitulada *O bem beber e a embriaguez reprovável segundo os povos indígenas do Uaçá*, defendido em 2006, no Departamento de Antropologia da USP, com a orientação da Profa. Dra. Lux Boelitz Vidal, abordou os significados simbólicos associados ao consumo de bebidas alcoólicas. O mestrado, intitulado *As práticas e os cuidados relativos à saúde entre as famílias Karipuna*, de 2001, tratou dos itinerários terapêuticos das famílias Karipuna considerando os episódios concretos de doença e as diferentes escolhas terapêuticas dos pacientes. Tem escrito artigos sobre saúde, educação, consumo de bebidas alcoólicas e teoria antropológica. Dentre eles, *As práticas e os cuidados relativos à saúde entre os Karipuna do Uaçá* (*Cadernos de Campo*, 2000), *Curso de formação, treinamento e oficina para monitores e professores indígenas da reserva do Uaçá*, na coletânea organizada por Maria Aracy da Silva e Mariana Kawall Leal Ferreira intitulada *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena* (FAPESP/Global, 2001), em parceria com Juliana Rosalen, *Uma Discussão em torno da Noção de Excesso: 'Alcoolismo' e 'DST' (Doenças Sexualmente Transmissíveis),* organizado por Dominique Tilkin Gallois no título *Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas* (Editora Humanitas, FFLCH/USP, no prelo) e *Diálogo entre Antropologia Interpretativa e Pós-Modenidade* (*Cenários da Comunicação*, 2005). Também tem prestado assessoria e consultoria antropológicas na área de saúde. Além disso, é pesquisador colaborador do NEIP.

laerciofidelis@yahoo.com

Maria Isabel Mendes de Almeida é doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e professora adjunta do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio. É Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Candido Mendes e coordenadora do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Universidade Candido Mendes (CESAP/UCAM), onde coordena a equipe realizadora da pesquisa *As Substâncias e as Cenas: culturas jovens e espaços interativos*, que entre 2003 e 2006 investigou o consumo jovem de *ecstasy* no Rio de Janeiro. Tem diversos artigos publicados em livros e revistas acadêmicas, é autora, dentre outros títulos, de *Noites Nômades. Espaço e Subjetividade nas Culturas Jovens Contemporâneas* (Rocco, 2003; com Kátia Tracy), e co-organizadora de *Culturas Jovens: novos mapas do afeto* (Zahar, 2006) e *Comunicação, Consumo e Espaço Urbano: novas sensibilidades nas culturas jovens* (PUC/Mauad, 2006). O CESAP é uma instituição parceira do NEIP.

isabelmendes@bighost.com.br

Maria Lucia Karam nasceu em 1949 no Rio de Janeiro, onde reside. É juíza aposentada. Exerceu a magistratura no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro de 1982 a 1995 e na Justiça Militar Federal de 1996 a 2000, tendo sido ainda defensora pública no Estado do Rio de Janeiro de 1979 a 1982. Autora dos livros *De Crimes, Penas e Fantasias* (Ed. Luam, 1993, 2ª ed.); *Competência no Processo Penal* (Ed. RT, 2005, 4ª ed.); e *Juizados Especiais Criminais – A Concretização Antecipada do Poder de Punir* (Ed. RT, 2004) e de diversos ensaios publicados em revistas jurídicas e outros periódicos, é membro do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCrim), do Instituto Carioca de Criminologia (ICC), da Associação Juízes para a Democracia (AJD) e da Law Enforcement Against Prohibition (LEAP).

malu@centroin.com.br

Maurício Fiore nasceu em 1977 em São Paulo, onde reside. É bacharel em Ciências Sociais pela USP e mestre em Antropologia Social pela USP. Dedica-se, entre outros temas de pesquisa, à questão do consumo e do debate público sobre substâncias psicoativas. É autor do livro *Uso de "drogas": controvérsias médicas e debate público* (Mercado de Letras/FAPESP, 2007) e de outros artigos sobre o tema. É doutorando em Ciências Sociais na Unicamp e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), além de pesquisador fundador do NEIP.

mauriciofiore@yahoo.com.br

Norberto Luiz Guarinello nasceu em 1959, em São Paulo, onde reside. Fez graduação, mestrado e doutorado na USP e pós-doutorado na Brown University (1998) e na Universidade de Oxford (2003). É professor no Departamento de História da USP, especialista em Arqueologia Histórica, especialmente Romana e Etrusca. Publicou diversos livros e artigos para jornais e revistas acadêmicas.

guarinel@usp.br

Renato Sztutman nasceu em 1974, em São Paulo (SP), onde reside. É professor de Antropologia da Universidade de São Paulo, mestre e doutor pela mesma universidade na área de etnologia comparada de povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Sua tese, *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (2005), tratou da relação entre as chefias de guerra e o profetismo entre os povos de língua Tupi, antigos e atuais. Sua dissertação, *Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena (2000)*, aborda o problema do contato interétnico e da vida ritual entre os índios Wajãpi da Guiana Francesa. Publicou artigos em revistas especializadas e como capítulos de coletâneas. Dentre eles, *Lévi-Strauss e o desafio americanista* (*Novos Estudos Cebrap,* 2001), *Comunicações alteradas: festa e xamanismo nas Guianas* (*Campos*, 2003), *Jean*

Rouch, um antropólogo-cineasta (Edusp, 2004) e Sobre a ação xamânica, em *Redes de relações nas Guianas, organizado por* Dominique Gallois, publicado por NHII/Humanitas em 2005). Desde 1995, é pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII/USP), coordenado por Dominique Tilkin Gallois, e do Grupo de Antropologia Visual (GRAVI/LISA/USP), coordenado por Sylvia Caiuby Novaes, ambos da USP. É fundador e co-editor, desde 1997, da revista *Sexta-Feira* (Editora 34) e pesquisador colaborador do NEIP.

sztutman@uol.com.br

Sandra Lucia Goulart é doutora em Ciências Sociais pela Unicamp e mestre em Antropologia Social pela USP. Na sua tese, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca* (2004), realizou um estudo comparativo sobre as três principais religiões brasileiras que utilizam a ayahuasca. A sua dissertação, *As Raízes Culturais do Santo Daime (1996)*, analisa as origens históricas e culturais do culto do Santo Daime. Organizou, com Beatriz Caiuby Labate, o livro *O Uso Ritual das Plantas de Poder* (Mercado de Letras, 2005). Atualmente reside em São Paulo, é professora de Antropologia da Faculdade Cásper Líbero, e pesquisadora fundadora do NEIP.

sgoular@uol.com.br

Stelio Marras nasceu em 1970, Poços de Caldas (MG). É Cientista Social, Mestre em Antropologia Social e Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Em 2003 ganhou o prêmio nacional de Melhor Tese de Mestrado pelo Concurso Brasileiro Cnpq-Anpocs de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais. Publicou em 2004 *A propósito de águas virtuosas: formação e ocorrências de uma estação balneária no Brasil*, Editora da UFMG/IMS/Anpocs. Seu doutorado em curso versa sobre Antropologia da Ciência e da Modernidade, com trabalho de campo em laboratórios de Biologia Molecular e Genética. É pesquisador colaborador do NEIP.

smarras@usp.br

Thiago Rodrigues nasceu em 1977, em São Paulo, onde reside. É bacharel, mestre e doutor em Relações Internacionais pela PUC-SP, pesquisador no Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol) do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, coordenador do curso de Relações Internacionais da Faculdade Santa Marcelina (SP), professor no Curso de Pós-graduação Lato sensu Política e Relações Internacionais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) e foi professor-substituto no Departamento de Política da PUC-SP (2006/2007). Publicou *Política e drogas nas Américas* (Educ/FAPESP, 2004) e *Narcotráfico, uma guerra na guerra* (Desatino, 2003). Organizou, entre outros, *A ONU no século XXI: perspectivas* (Desatino, FASM, 2006) e *Olhares ao leste: o desafio da Ásia nas*

relações internacionais (Desatino, FASM, 2005). Em poesia, publicou *velúdico* (Com-Arte, 2002), *Langue lounge* (Eter Panji, 2003) e *O ovo do novo* (Magma Livros, 2005). É pesquisador fundador do NEIP.

th.rodrigues@gmail.com

Tiago Coutinho Cavalcante é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2005 defendeu a sua dissertação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde abordou o consumo de susbstâncias psicoativas tomando como exemplo etnográfico os grandes festivais de música eletrônica. Atualmente é doutorando do Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia da UFRJ e correspondente da rede Abaete do Museu Nacional/UFRJ. É pesquisador colaborador do NEIP.

tiagocoutinho80@yahoo.com.br

Este livro foi publicado no formato 17x24cm
Com as fontes *GarmdITC BkCn BT* no corpo do texto e *Trebuchet MS* nos títulos
Miolo em papel 75 g/m²
Tiragem 1800 exemplares
Impressão de e acabamento: Cian Gráfica e Editora

www.neip.info

A literatura que aborda a "questão das drogas" não costuma ir além do estreito campo que vai das obras médicas (mais ou menos conservadoras), passando pelos livros jurídicos até os descartáveis e sensacionalistas livros-reportagem. O campo das ciências humanas até muito recentemente foi um espaço ocupado por poucas e corajosas iniciativas de pesquisa sobre "drogas" circundadas por um expressivo silêncio. O livro *Drogas e Cultura: novas perspectivas* é um importante registro de pesquisadores que ousam, alguns há muito tempo, tratar desse tema a partir de referenciais que escapam às leituras tradicionais voltadas à biomédica.

Trata-se de um livro de referência para quem não se conforma com o que já está divulgado sobre as "drogas" e se incomoda o suficiente para buscar outros ângulos, miradas e percepções.

Thiago Rodrigues

Autores dessa obra

Alexandre Camera Varella
Anthony Henman
Beatriz Caiuby Labate
Edilene Coffaci de Lima
Eduardo Viana Vargas
Edward MacRae
Fernanda Eugenio
Henrique Soares Carneiro
Júlio Assis Simões
Laércio Fidelis Dias
Maria Isabel Mendes de Almeida
Maria Lucia Karam
Maurício Fiore
Norberto Luiz Guarinello
Renato Sztutman
Sandra Lucia Goulart
Stelio Marras
Thiago Rodrigues
Tiago Coutinho Cavalcante

VENDA PROIBIDA

978-85-232-0504-1