

Drogas: Clínica e Cultura



fumo de Angola

canabis, racismo, resistência
cultural e espiritualidade



FUMO DE ANGOLA

CANABIS, RACISMO, RESISTÊNCIA
CULTURAL E ESPIRITUALIDADE

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor
João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor
Paulo César Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor
Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Ninõ El-Hani
Cleise Furtado Mendes
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria Vidal de Negreiros Camargo

CONSELHO EDITORIAL DO CETAD/UFBA

Luiz Alberto Tavares (Coordenador)
Ana Rita Cordeiro de Andrade
Antônio Nery Filho
Edward MacRae
George Hamilton Gusmão
Maria Eugenia Nunes
Jane Cohim

Ministério da
Cultura

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PÁTRIA EDUCADORA

fapesb
Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado da Bahia



Edward MacRae
Wagner Coutinho Alves
(Org.)

FUMO DE ANGOLA

CANABIS, RACISMO, RESISTÊNCIA
CULTURAL E ESPIRITUALIDADE

Salvador, 2016
EDUFBA

Drogas: Clínica e Cultura
CETAD/UFBA

2016, Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas – CETAD/UFBA
Direitos para essa edição, cedidos à Editora da Universidade Federal da Bahia.
Feito o depósito legal.

Projeto Gráfico da Coleção e Capa
Yure Aziz e Karime Salomão

Editoração Eletrônica e Arte Final da Capa
Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

Revisão e normalização
Paulo Bruno Ferreira da Silva/Sandra Batista

Crédito das imagens do capítulo "Maconha, erva maldita: um filme de Raul Roulien"

Conservação do Nitrato: Cinemateca Brasileira

Digitalização de fotografias: Caio Brito/Rafael Morato Zanatto/Cinemateca Brasileira

Tratamento: Vanessa Moura Afonso

Crédito imagem capa: Telva Barros

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Fumo de Angola : canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade / Edward
MacRae, Wagner Coutinho Alves (Org.). ; [apresentação, Luiz Mott]. - Salvador:
EDUFBA, 2016.
565 p. - (Coleção Drogas: clínica e cultura CETAD/UFBA)

ISBN 978-85-232-1509-5

1. Maconha. 2. Maconha - Aspectos sociais. 3. Maconha - Aspectos religiosos.
3. Drogas - Abuso. I. MacRae, Edward. II. Alves, Wagner Coutinho. III. Série.

CDD - 616.86

Editora filiada a



Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas - CETAD/UFBA
Extensão Permanente da Faculdade de Medicina da UFBA
Rua Pedro Lessa, 123 – Canela, CEP: 40110-050 – Salvador-BA
Tel: (71) 3283-7180 Fax: (71) 3336-0466
www.cetadobserva.ufba.br

Editora da Universidade Federal da Bahia - EDUFBA/UFBA
Rua Barão de Jeremoabo s/n, Campus de Ondina, 40170-115 – Salvador-BA
Tel/fax: (71) 3283-6164, www.edufba.ufba.br. E-mail: edufba@ufba.br



Para Anthony Henman,

Pioneiro, inspirador e modelo para
tantos antropólogos antiproibicionistas.

Dizô!

AGRADECIMENTOS

A cannabis começa a “sair do armário” no Brasil. Tomam-se menos precauções para ocultar o seu uso. Apesar de alguns setores ainda considerarem seu uso como “coisa de maloqueiro”, ela se elitiza. Surge até um novo mercado, potencialmente milionário, de produtos de jardinagem voltado aos pequenos plantios domésticos que possibilitam, a alguns, o acesso a uma ampla variedade de plantas com efeitos sutilmente diversos, ao mesmo tempo em que evitam qualquer contato com o perigoso mundo do tráfico ilícito de drogas.

Nisso, refletimos desenvolvimentos em países que até agora têm liderado o combate a uma série de substâncias psicoativas, entre as quais a cannabis tem aparecido com papel destacado, devido à ampla disseminação de seu cultivo e do seu uso pelo mundo.

No Brasil, neste novo contexto cultural, onde se começa a questionar a “guerra às drogas”, tomamos como nossas as narrativas construídas em outras regiões, onde questionamentos a respeito das políticas de drogas se desenvolvem há mais tempo. No Brasil, deixamos de atentar para as peculiaridades de nossa própria história e ignoramos o papel que a perseguição oficial aos usuários de maconha desempenhou na estruturação de formas de controle sobre setores da população vistos como “perigosos” pela elite. Em diferentes momentos, diferentes setores foram incluídos entre os mais visados pelas operações de controle. Na época da ditadura civil-militar, os contestadores da contracultura foram eleitos como alvo importante, mas, desde os primórdios da legislação voltada para o combate ao uso da maconha, foram sempre os pobres, majoritariamente negros, antigamente escravos e hoje moradores das periferias e zonas degradadas das cidades, os mais frequentemente enquadrados pela legislação proibicionista.

Foi com a intenção de chamar atenção para esse aspecto da história e suas importantes implicações para a sociedade brasileira contemporânea que, há vários anos, nós, organizadores da presente coletânea, temos falado sobre a necessidade de um trabalho desse tipo. Mas, ao contrário do que ocorreria há poucos anos, quando a discussão sobre

a maconha era tabu, encontramos muito apoio em nossa empreitada e gostaríamos, assim, de fazer aqui alguns agradecimentos.

Começamos por agradecer a todos os autores que participam desta coletânea e aos organizadores de outras, como Bia Labate, Sandra Goulart, Anthony Henman, Osvaldo Pessoa Junior, Marcos Baptista, Marcelo Santos Cruz e Regina Matias, que permitiram a reedição aqui de artigos já publicados por eles anteriormente. Agradecemos também as autorizações para publicar obras do nosso querido e saudoso Glauco, tiras e hino, cedidas por Beatriz Veniss.

Somos também muito gratos ao Ministro da Cultura, Juca Ferreira, e aos membros de sua equipe, especialmente Armando Almeida e José Murilo Junior, por seu apoio nesta edição e pelo seu auxílio em promover o livro. Ficamos especialmente honrados com o texto de abertura do próprio ministro Juca Ferreira e aplaudimos sua disposição em reconhecer a importância de se abordar um tema polêmico como esse.

Muitos outros indivíduos e instituições também nos deram diferentes formas de apoio pelas quais somos muito agradecidos.

Assim, lembramos aqui a Fundação de Apoio à Pesquisa da Bahia (Fapesb), pelo auxílio publicação concedido através de edital em 2015.

A Cinemateca Brasileira, em especial a Olga Futemma, Gabriela de Queiroz e a Caio Brito pela digitalização e disponibilização dos fotogramas dos filmes *Maconha, erva maldita* (1949), de Raul Roulien e *Maconha* (1953), de Alceu Maynard.

Telva Barros, pela gentil oferta do desenho usado na capa do livro.

Luiz Mott, um dos pioneiros da historiografia da maconha no Brasil Colônia, pela sua apresentação.

Antonio Nery Filho, George Gusmão e Luis Alberto Tavares, do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas da Universidade Federal da Bahia (Cetad/UFBA), pelo incentivo e apoio à edição deste livro dentro da coleção *Drogas: Clínica e Cultura*.

Bia Labate, por indicar o texto de Lourdes Baez Cubero, Josué Silva Abreu Junior, Thiago Barbosa, Ras Fernando Alves e Lucas Kastrup, por ajudar com as partituras dos hinos de Santa Maria. Agradecemos especialmente a Rafael Zanatto e Maurício Becerra, pelo acesso a fotos antigas de diambistas. Lembramos também Luis Fernando Tofoli, que nos chamou a atenção para o artigo do *O Cruzeiro*, com suas incríveis fotografias, que tão bem retratam os estereótipos da década de 1940. A

ilustração cedida por J. R. Bazilista nos pareceu ilustrar perfeitamente a perseguição a diferentes elementos da cultura negra.

Finalmente, não poderíamos deixar de agradecer a Flávia M. Garcia Rosa, diretora da Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba), assim como a Susane Barros e Angela Dantas Garcia Rosa, por sua ajuda, estímulo e paciência durante o longo e complexo processo de editoração.

Salvador, 4 de janeiro de 2016

Edward MacRae

Wagner Coutinho Alves

Sumário

Prefácio	17
<i>Juca Ferreira</i>	
Apresentação	19
<i>Luiz Mott</i>	
Canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade	23
<i>Edward MacRae</i>	
Breve panorama etnobotânico sobre a maconha	59
<i>Rafael Guimarães dos Santos</i>	
Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício	65
<i>José Rodrigues Dória</i>	
Uma nova toxicomania, o vício de fumar maconha	85
<i>Júlio Cesar Adiala</i>	
Os ciclos de atenção à maconha e a emergência de um “problema público” no Brasil	103
<i>Marcelio Dantas Brandão</i>	
“São mesmo analfabetos e sem cultura”: repressão à maconha, criminalização da pobreza e racismo em Salvador, nas décadas de 1940 e 1950	133
<i>Jorge Emanuel Luz de Souza</i>	
Maconha, a planta do diabo	157
<i>Luís Alípio de Barros</i> <i>José de Medeiros</i>	
Maconha, erva maldita: um filme de Raul Roulien	167
<i>Rafael Morato Zanatto</i>	

Maconha e folclore: a investigação de Alceu Maynard de Araújo na cidade de Piaçabuçu/Alagoas.....	205
<i>Rafael Morato Zanatto</i>	
Heroísmo contra alienação ou caretice versus liberação? Drogas, esquerda e desbunde no Brasil.....	229
<i>Júlio Delmanto</i>	
A subcultura da maconha, seus valores e rituais entre setores socialmente integrados.....	261
<i>Edward MacRae e Júlio Assis Simões</i>	
Do maconheiro ao <i>canabier</i>: os autocultivos domésticos e outras domesticações.....	275
<i>Marcos Veríssimo</i>	
Diamba boa... Lembranças do uso da cannabis no Maranhão.....	297
<i>Isabela Lara Oliveira</i>	
A guerra às drogas é uma guerra etnocida.....	319
<i>Anthony Richard Henman</i>	
Maconha e xamanismo numa tribo Timbira.....	345
<i>Sergio Augusto Domingues</i>	
Avanços, retrocessos e contradições na política de drogas brasileira no século XXI.....	365
<i>Luciana Boiteux</i>	
A maconha nos cultos afro-brasileiros.....	389
<i>Luísa Saad</i>	
A folha amarga do avô grande: fluxos e refluxos do sagrado no maconhismo popular brasileiro.....	417
<i>Bruno César Cavalcanti</i>	

Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas.....	445
<i>Edward MacRae</i>	
Glauco e a devoção à Santa Maria.....	473
<i>Edward MacRae</i>	
A "Santa Rosa" e o "dom de ver" entre os otomis orientais de Hidalgo. O caso de Santa Ana Hueytlalpan.....	491
<i>Lourdes Baez Cubero</i>	
<i>Chai, Chillum & Chapati: a cultura do charas nas cordilheiras do Himalaia.....</i>	509
<i>Eric Gornik de Oliveira</i>	
Rastas, ganja e resistência na Jamaica.....	519
<i>Wagner Coutinho Alves</i>	
Sobre os autores.....	557

PREFÁCIO

A proibição de psicoativos e a estigmatização de seu uso têm sido, ao longo da história, instrumentos de marginalização de grupos étnicos ou de grupos religiosos minoritários, de modo mais intenso sobretudo após o século XX, e a organização social “moderna”.

Ao apoiar o lançamento da coletânea *Fumo de Angola: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*, organizada pelos antropólogos Edward MacRae e Wagner Coutinho Alves e editada em parceria com a Universidade Federal da Bahia, o Ministério da Cultura reafirma seu compromisso com o aprimoramento das políticas públicas sobre “drogas” em nosso país.

Insistimos quanto à importância de se considerar a dimensão cultural como determinante em qualquer avaliação que se faça do assunto. Embora haja consenso de que esta questão envolva múltiplos aspectos: biológicos, psicológicos, sociais, culturais, não é assim que geralmente ela é tratada. Tem prevalecido uma abordagem sobre o tema focada na repressão, seja no campo dos estudos, seja no campo das políticas públicas; quando bem podiam ser melhor compreendidas se avaliadas à luz da história e de uma análise política, e, principalmente, quanto ao modo como se organiza a sociedade.

Esta questão também não se revela plenamente pela farmacologia ou pela patologia do usuário. É fato inquestionável que o consumo de substâncias muitas vezes danosas fazem parte de práticas culturais corriqueiras e amplamente legitimadas pela sociedade.

A nossa cultura naturaliza a oferta de uma ampla gama de drogas, disponíveis a qualquer um no mercado informal, e formal também, sem regulação ou controle de qualidade. Este é um fato.

Por tudo isso precisamos reagir à secundarização dada aos aspectos culturais, tanto por ser ignorada enquanto campo de institucionalização de comportamentos, quanto por seu potencial transformador.

Estamos convencidos de que, em grande medida, isso se deve ao tabu imposto a discussões mais aprofundadas sobre valores, significados e práticas, sobretudo quando associadas ao uso de substâncias declaradas ilícitas. O consumo de “drogas” é uma prática a ser compreendida em sua inserção cultural. Fatores de ordem moral e cultural possuem ação determinante na constituição de padrões reguladores ou estruturantes do consumo de todos os tipos de substâncias psicoativas.

Pois é precisamente na contramão de tudo isso que aponta esta coletânea que agora vai a público.

A criminalização da maconha é muito ilustrativa de tudo o que se fala acima. Emblemático até. É a droga ilícita mais consumida pelos brasileiros, cuja posse tem vulnerabilizado um sem número de cidadãos e homens de bem, sujeitando-os a uma série de atitudes arbitrárias e a desmandos de toda espécie. O caso se agrava mais ainda quando constatamos que aqueles mais imediatamente vulneráveis fazem parte de setores e segmentos sociais majoritariamente constituídos por jovens, negros e pobres; quase sempre moradores de bairros populares, submetidos a ações repressivas que se sustentam em posturas racistas.

Não podemos, portanto, deixar de destacar nossa satisfação em ver estas questões serem abordadas com tanta seriedade nesta coletânea. Parabéns aos autores!

Brasília, 29 de agosto de 2015

Juca Ferreira
Ministro da Cultura

APRESENTAÇÃO

Luiz Mott¹

Fumo de Angola: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade é a quarta coletânea de artigos sobre maconha publicada no Brasil. A primeira obra coletiva, *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*, datada de 1951, reuniu 24 artigos, 403 páginas, iniciativa do Ministério da Saúde, por meio do Serviço Nacional de Educação Sanitária e da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, redundando, em 1956, na realização da primeira reunião nacional sobre a maconha e uma segunda edição ampliada do livro original. A ênfase desses pioneiros artigos é sobretudo descrever os efeitos patológicos da maconha nos usuários, seguindo a mesma tendência internacional conservadora de condenação radical de seu uso. Passam-se 34 anos, quando em 1985 surge uma segunda coletânea, *Maconha em Debate*, organizada pelo coletivo Maria Sabina, dentre eles 14 colaboradores, incluindo filósofos, juizes, antropólogos, advogados, escritores e deputados, que, reunidos num simpósio dedicado à canabis, discutiram temas como sua legalização, as dimensões cada vez maiores de sua utilização no Brasil, o funcionamento de seu mercado, o significado cultural do uso da droga entre nós e nas sociedades não ocidentais, com reflexões críticas e provocantes sobre o tema. No ano seguinte, 1986, surge um terceiro livro coletivo intitulado *Diamba Sarabamba, coletânea de textos brasileiros sobre a maconha*, obra organizada por Anthony Henman e Osvaldo Pessoa Junior, reunindo 8 artigos, 163 páginas. Além de reproduzir quatro artigos antológicos da coletânea anterior, agrupados sob a epígrafe “O discurso médico”, apresenta mais

1 Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Etnologia pela Sorbonne, doutor em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor titular aposentado da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Comendador da Ordem do Rio Branco e da Ordem do Mérito Cultural, cidadão de Salvador e dos estados da Bahia, Sergipe e Piauí. Autor de 18 livros e duas centenas de artigos sobre Inquisição, etno-história da homossexualidade, relações raciais e religiosidade no Brasil colonial, aids e direitos humanos.

quatro ensaios “Argumentos libertários”, onde a ênfase é abertamente liberacionista, seguindo a tendência mundial cada vez mais simpática à descriminalização da canabis. Incluo-me entre os autores dessa obra com o artigo “A maconha na história do Brasil”, pioneiro em nosso país ao abordar o tema numa perspectiva diacrônica.

Nessas coletâneas, dá-se a devida ênfase às prováveis conexões africanas para a introdução e o costume de se usar a canabis – então chamada de “pito de pango” – para finalidades lúdicas no Brasil, reproduzindo-se também os argumentos eugenistas contra essa prática de linguagem escandalosamente racista para os tempos contemporâneos. Apesar dessa forte ligação histórica entre maconha e população afrodescendente, os movimentos voltados para a luta contra o verdadeiro massacre de jovens negros, que ocorre atualmente nos bairros populares pelo Brasil a fora, em grande parte sob a justificativa da guerra às drogas, relutam em admitir a identificação do uso da maconha como mais um elemento da cultura africana no nosso país, interpretando a luta pela sua regulamentação como somente interessando a *playboys* brancos de classe média.

Passam-se mais três décadas para termos a ventura de poder desfrutar desta quarta coletânea, comparativamente às anteriores, a mais cuidada teoricamente: *Fumo de Angola: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*, composta por 23 artigos organizados por Edward MacRae e Wagner Coutinho Alves. Segundo levantamento do Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas (Cebid), dispúnhamos, já em 2003, de um total de 470 artigos sobre maconha no Brasil publicados nos séculos XX e início do XXI, dos quais 39 eram anteriores a 1955. Crescem dia a dia as pesquisas, livros, dissertações e teses sobre o tema, abrangendo novas metodologias, ampliação do diálogo interdisciplinar e posicionamento cada vez mais humanista e orgânico por parte dos estudiosos, sempre atentos e críticos às políticas públicas voltadas à legislação sobre drogas em geral e a maconha em particular.

Canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade é obra que já nasce antológica, dada a variedade dos temas tratados, sua originalidade, a atualidade de sua bibliografia e profundidade das interpretações históricas e socioantropológicas. Entre os temas tratados destacam-se as inter-relações entre maconha e racismo, religiosidade e xamanismo, como “problema de segurança pública”, etnobotânica, toxicomania, “desbunde e caretice”, cultos afro-brasileiros, autocultivo doméstico, incluindo etnografias sobre áreas culturais diversas: Jamaica, México

e Himalaia. Nesta nova coletânea, é apontado de forma bastante clara a maneira como a proibição da maconha e outras drogas tem servido de pretexto para que se exerça um controle político e social sobre segmentos considerados “perigosos” em diferentes momentos da história. Grande destaque é dado à maneira como a proscrição do uso da maconha vem servindo para tornar qualquer jovem negro morador de bairros periféricos automaticamente suspeito de ser traficante de drogas, sujeitando-o às piores arbitrariedades dos poderes repressivos.

Tive meu primeiro contato com a *marijuana* em 1967, numa festa meio *hippie* em Harvard, quando desfrutava de uma bolsa de verão para lideranças universitárias brasileiras. Os Estados Unidos estavam em plena guerra do Vietnã. Na USP, entre 1965 e 1968, seja na ultra esquerdista Faculdade de Filosofia Maria Antonia, seja na Cidade Universitária, anos iniciais da ditadura, nunca senti o cheiro da maconha. A mesma ausência também na Sorbonne, entre 1969 e 1971, coincidentemente no mesmo ano do badalado festival internacional de *rock* Woodstock, onde a canabis rolava solta. Depois, como professor de Antropologia na Unicamp, na década de 1970, convivi com muitos alunos e colegas professores que faziam uso recreativo da canabis, assim como em Salvador, na UFBA, a partir dos anos 1980. Uso discreto, doméstico, em festinhas, não como hoje em dia, quando diariamente podem ser vistas pequenas rodas de fumo em diversos espaços públicos dentro do *campus* e praças públicas pelo Brasil a fora.

Estigmatizada e vilipendiada por uns como erva maldita, louvada e defendida por outros como erva dos sonhos, a maconha atravessa nossa história e ganha cada dia mais adeptos em todas as classes sociais, malgrado as toneladas e milhões de pés que são constantemente arrancados e queimados pelos órgãos de repressão. Apesar de se observar ainda atualmente intenso preconceito e discriminação em muitos setores da sociedade, onde o termo “maconheiro” continua a ser usado como sinônimo de ladrão ou criminoso e quando continua a abusiva perseguição policial, tudo faz crer que melhores dias virão para os apreciadores da maconha – aliás como vem ocorrendo em diversos países mais civilizados e em muitos estados da América do Norte. A campanha nacional e mundial pela descriminalização da *Cannabis sativa* para uso medicinal ou recreativo, ganha dia a dia mais adeptos e terreno. Desde 1982, quando da divulgação em São Paulo do “Manifesto pela Descriminalização da Maconha” que a história do “fumo” toma novos rumos em nosso país. Tenho orgulho de ter colaborado pioneiramente nessa luta: há 31 anos passados, aos 18 de abril de 1984, na XIV Reunião da

Associação Brasileira de Antropologia, em Brasília, apresentei a “Moção pela descriminalização da *Cannabis sativa*”, aprovada por unanimidade por mais de duas centenas de antropólogos, entre os presentes, o então decano da Antropologia do Brasil, o septuagenário prof. Thales de Azevedo, da UFBA. Eis a dita moção:

Considerando que o uso da *Cannabis sativa* é prática tradicional em diversos segmentos da sociedade brasileira, tanto entre populações indígenas, quanto na zona rural e urbana;

Considerando que pesquisas científicas nacionais e internacionais, relativas ao uso da *Cannabis sativa* não comprovam que seu uso implique em dependência nem provoque obrigatoriamente danos sociais;

Considerando que a experiência de outros países que adotaram política liberal quanto ao uso da *Cannabis sativa* revelam menos prejuízos sociais e pessoais do que nos países onde seu uso constitui crime;

A Associação Brasileira de Antropologia decide:

Promover a criação de um grupo de trabalho específico que reúna pesquisadores interessados em discutir e divulgar trabalhos sobre o uso da *Cannabis sativa* em diferentes segmentos da sociedade brasileira;

Encaminhar ofício aos órgãos governamentais encarregados da repressão ao uso da *Cannabis sativa* no Brasil, incluindo cópia desta moção, pleiteando a imediata descriminalização de seu uso.

Faço minhas as palavras do dr. Antonio Machado Lobo, médico e político de Alagoas (1954): “A maconha é um mito que precisamos acabar com ele.”

CANABIS, RACISMO, RESISTÊNCIA CULTURAL E ESPIRITUALIDADE

Edward MacRae

Os últimos anos têm testemunhado o desenvolvimento de posturas questionadoras, da parte de diferentes grupos sociais, a respeito do atual *status* ilícito do plantio, comércio e estoque da canabis.¹ Esse psicoativo, juntamente com a cocaína e seus derivados, são os principais produtos ao redor do qual gira o narcotráfico, e parece ter se impregnado com a aura de malandragem e violência que inevitavelmente se instaura em atividades comerciais, envolvendo produtos com grande demanda popular, mas que carecem de qualquer tipo de regulamentação ou supervisão oficiais. Porém a imagem estigmatizante criada a respeito dos produtores, comerciantes e usuários de canabis, em grande parte das vezes, não corresponde à realidade vivida por contingentes cada vez maiores da população. Esses contingentes não só crescem numericamente, como passam a incluir setores mais bem situados na hierarquia social e mais capazes de se fazer ouvir e promover os seus pontos de vista e anseios. Assim, presenciamos um aumento das discussões acadêmicas sobre o tema e também o desenvolvimento de movimentos sociais com metas que vão da simples descriminalização do uso da canabis à regulamentação do comércio de qualquer psicoativo, incluindo até os mais demonizados, como o *crack*. Os próprios poderes legislativo e judiciário vêm sendo interpelados para que modifiquem o *status* legal de algumas ou de todas as substâncias psicoativas atualmente ilícitas. O executivo e, em especial, a polícia, são muito criticados pela maneira discricionária com que impõem o cumprimento da Lei de Drogas, alegando-se que, mais do que visar a preservação da saúde pública,

1 Optamos aqui pela utilização do neologismo “canabis”, um aportuguesamento do termo científico *Cannabis*. Esse nome, com sua conotação erudita, tem sido considerado preferível, especialmente pelos praticantes de diferentes usos ritualísticos/religiosos da planta, desejosos de diferenciar suas práticas daquelas com propósitos essencialmente lúdicos, em relação aos quais seria mais comum o uso do vocábulo “maconha”.

as atuais políticas públicas são, de fato, voltadas para o controle de determinados setores considerados como possíveis ameaças ao sistema socioeconômico vigente.

Acreditamos que, para entender a presente situação, seja necessário fazer um recuo no tempo para observar como, ao longo da história, diferentes maneiras vêm sendo usadas com a finalidade de exercer controle sobre diversos grupos sociais – percebidos como “classes perigosas” – capazes de ameaçar o *status quo* e as elites hegemônicas. É nesse quadro que se inserem as proibições do comércio e consumo de diferentes substâncias psicoativas no Brasil, a partir da década de 1920, e a obstinada insistência na manutenção dessas medidas, mesmo em face da sua óbvia ineficácia em atingir as metas declaradas de preservar a saúde e a ordem públicas. Em relação ao tema, dentro do contexto mais amplo da política de drogas em geral, pretendemos aqui examinar e discutir o caso específico da cannabis e sua proscrição no Brasil, dando especial destaque aos usos políticos a que as diretrizes proibicionistas vêm se prestando.

Retomando rapidamente a história do uso da cannabis pelo ser humano, lembramos que ele remonta à Alta Antiguidade, provavelmente ao Neolítico. A antropóloga Vera Rubin (1975) considera que dois grandes complexos culturais se formaram ao seu redor: uma, remontando a tempos imemoriais, de natureza mais popular ou *folk*, e outra recente, de configuração restrita, originalmente disseminada entre grupos mais elitizados, para posteriormente se difundir de maneira mais ampla entre a população em geral.

A vertente *folk* seria multidimensional e multifuncional, envolvendo tanto usos seculares quanto sagrados, e geralmente seria baseada em cultivos de pequena escala, compreendendo o uso antigo para cordoaria e vestimenta, assim como empregos na culinária, na medicina, em rituais e, finalmente, para promover a euforia e sociabilidade em eventos lúdicos e festivos. Com a exceção de usos ritualísticos desenvolvidos por membros de classes sacerdotais, o uso regular com múltiplas funções teria sido geralmente confinado às classes mais baixas: camponeses, pescadores, artesões e trabalhadores manuais. Devido à sua grande presença na Índia, Rubin batiza essa vertente de “complexo da ganja”, já que ganja é o nome usado naquele país para um dos produtos derivados da cannabis.

A segunda vertente de dispersão e expansão do uso da cannabis englobaria duas correntes com diferentes funções. A primeira seria baseada no uso do cânhamo por fabricantes comerciais, valendo-se de cultivos

em larga escala, primariamente para fibras com finalidades mercantis, e se desenvolveria principalmente na Rússia, Canadá e Estados Unidos. A produção comercial do cânhamo antecederia o período colonial, embora este e o desenvolvimento do Mercantilismo tenham lhe dado mais ímpeto. A segunda corrente remonta somente ao século XIX, com o surgimento de um setor da intelectualidade interessado na exploração de sensações, percepções e estados de consciência inusitados. A formação do Club des Hachichins, na Paris de 1840, tornou-se um marco desse novo período de busca por experiências que, no século seguinte, viriam a ser denominadas de psicodélicas ou “manifestadoras da mente”. Sua difusão, em meados do século XX, na América do Norte, na Europa e entre a juventude ocidentalizada de culturas mais tradicionais, continuou inicialmente restrita às classes altas e médias antes de se difundir mais amplamente pela sociedade em geral. Essa vertente é chamada por Rubin (1975) de “complexo da maquiagem”. Os dois complexos difeririam, assim, em forma, função e composição de classe. (RUBIN, 1975)

No Brasil, podemos detectar a presença desses dois complexos. O da ganja é associado, desde os primórdios da colonização e do tráfico negreiro, à população de origem africana e indígena e era voltada para finalidades medicinais, lúdicas, religiosas e de resistência cultural. O complexo da maquiagem entre nós também é antigo e remonta às tentativas frustradas de desenvolvimento de uma produção comercial do cânhamo ainda em épocas coloniais e ao uso de remédios importados, receitados por médicos aos membros da elite até as primeiras décadas do século XX. Porém, seu grande desenvolvimento se deu a partir das décadas de 1960 e 1970, quando foi adotado por setores da juventude contestadora urbana de classe média, vindo posteriormente a sobrepor-se ao uso lúdico tradicional que era feito pelas classes subalternas.

Mas as preocupações eugenistas vigentes, que se voltavam exclusivamente para a melhoria do contingente branco da população, levaram aos decretos de 1921, que enumeravam as “substâncias venenosas” proscritas ou controladas, a se referirem somente aos chamados “vícios elegantes”, incluindo o ópio, a morfina e a cocaína. A maquiagem, vista como o “ópio do pobre”, foi deixada de lado. (ADIALA, 1986; CARNEIRO, 1992) Já em nível mundial, em Genebra, o dr. Jarbas Pernambuco, delegado brasileiro na II Conferência Internacional de Ópio, realizada em 1924 pela Liga das Nações, apoiou a inclusão da cannabis nas discussões, por considerá-la “mais perigosa que o ópio”, contribuindo assim de forma relevante para a proibição de seu uso e comércio internacional. (CARLINI, 2006)

Finalmente em 1932, a atitude indiferente das autoridades brasileiras, em relação à repressão à maconha, mudou radicalmente e a planta foi acrescentada à relação de entorpecentes de venda proibida no Brasil. Isso ocorreu antes mesmo dela ser proscrita nos Estados Unidos, tornando questionável a ideia de que as políticas proibicionistas em relação à maconha tenham sido mera importação de modelos externos. É necessário levar em conta que, nessa década, ocorria a convergência de um movimento transnacional de guerra às drogas, capitaneada pela Liga das Nações Unidas e pelos Estados Unidos com demandas internas de controle social do governo Vargas. Gerou-se, dessa forma, a criação de um aparato legal que alcançou maior desenvolvimento no decênio seguinte. Leis instituições e intercâmbios foram estabelecidos durante esses anos, tendo a maconha como foro privilegiado. Ações de repressão se voltavam aos locais de ajuntamento, trabalho e divertimento popular, afetando primordialmente a população negra e mestiça do Norte e Nordeste. (SOUZA, 2012)

Dando sequência ao processo, em 1936, foi formada a Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, o que ensejou a criação de uma burocracia específica voltada à repressão dessas substâncias e, em 1946, essa comissão estabelecia o Convênio Interestadual da Maconha, dando início à unificação nacional da luta contra entorpecentes.

O uso da maconha continuou mais ou menos restrito a estratos populares nortistas e nordestinos, geralmente formados por negros e mestiços. O historiador Jorge Luz de Souza realizou pesquisa sobre indivíduos acusados de serem maconheiros nas décadas de 1940 e 1950, na Bahia, e constatou que estes pertenciam às categorias funcionais que se encontravam na linha de frente das manifestações e conflitos sociais do momento, como os trabalhadores portuários, marítimos, gatunos, militantes contra a carestia, trabalhadores informais atingidos pelas operações de higienização urbana operadas em feiras livres e frequentadores dos locais de boemia. A persistência nesse uso tem claras conotações de resistência cultural, assim como outras práticas lúdicas ou religiosas dessa população.

O uso da maconha era retratado na imprensa como coisa de “vagabundo e arruaceiro”. Reiteradamente, enfatizava-se que seus usuários pertenceriam “à última e mais baixa escala social”. Isso teve efeito forte na maneira como essa substância passou a ser percebida pela população, reforçando a associação de seu uso à “vagabundagem”, o que persiste até hoje. Esse postulado também predeterminava uma série de características que todos os usuários de maconha portariam. O

pesquisador argumenta que a criminalização da maconha na Bahia, além de servir como pretexto para a manutenção do preconceito racial, desenvolveu um discurso salvacionista que fortalecia a discriminação de classe e fornecia pretextos para planos de intervenção disciplinar no modo de vida dos subalternos. (SOUZA, 2012)

Passados alguns anos, durante o Regime Militar (1964-1985), outros grupos sociais começaram a ser vistos como pertencendo às “classes perigosas”. Nessa época, disseminava-se um grande alarme social relacionado aos estudantes e à juventude de classe média, vistos com focos de militância na “luta armada”. Outro grupo proveniente das mesmas classes médias e que, apesar de sofrerem o desprezo dos militantes de esquerda, também mostravam uma insatisfação com o *status quo*, eram os jovens “desbundados” que esposavam os valores da cultura *hippie* americana e europeia, voltados para a liberdade sexual, o uso de drogas e a psicodelia. A reação do sistema ditatorial não tardou e, em 1968, por meio do Decreto-Lei 385/68, o artigo 281 do Código Penal foi alterado para estabelecer a mesma sanção para traficantes e usuários de drogas. Até então, o Brasil só criminalizava a conduta do traficante, ou seja, a criminalização do consumo de drogas foi uma imposição criada no período ditatorial, que tornou o uso tão grave quanto o tráfico de drogas.

Com a derrota das atividades guerrilheiras nos primeiros anos da década de 1970, cresceram as críticas ao militarismo, disciplina e conservadorismo cultural dos grupos de esquerda, destacando-se especialmente o rechaço às suas posições a respeito da liberdade sexual e do consumo de drogas. Aos jovens mais recém-chegados à arena política, restava a possibilidade de expressar seu inconformismo e resistência ao regime através de um engajamento na “contestação cultural”, colocando em questão os fundamentos morais que faziam parte importante do ideário proposto pelos militares. (COWAN, 2014) Jovens, geralmente de classe média – estudantes, artistas e “desbundados em geral” – abandonavam suas famílias, estudos ou carreiras para “cair na estrada”. Sonhavam em sair à procura de utopias comunitaristas, onde poderiam viver seus ideais de liberdade sexual, uso de drogas (majoritariamente maconha, embora desconhecessem as tradições negras desenvolvidas no Brasil em torno de seu uso), amor à natureza e misticismo fora dos padrões do cristianismo tradicional. Mesclando aspectos da cultura *hippie* dos Estados Unidos e da Europa do final da década de 1960 com tradições populares brasileiras, e até com a fina erudição vanguardista, criou-se uma “cultura alternativa”, de forte teor contestatório, que teve ampla difusão, mesmo entre aqueles menos dispostos a abandonar

suas posições na sociedade. Isso não podia deixar de ser visto como nova ameaça pelo “sistema”.

Perante certa resistência encontrada entre membros do meio jurídico para aplicar o Decreto-Lei 385/68, promulgou-se, em 1971, a Lei 5.726, onde era acolhida a orientação internacional no que dizia respeito às legislações antidrogas, passando-se a diferenciar o usuário/dependente do traficante. Essa diferenciação viria a ser ainda mais especificada em 1976 na Lei 6.368/76, que previa, no artigo 12, as sanções para o tráfico de drogas e, no artigo 16, as sanções para o usuário. (MACHADO, 2010) Essa lei era de aplicação ampla, não diferenciava entre as diversas substâncias ilícitas e continuava frágil a distinção que fazia entre o que constituiria uso e tráfico de drogas. Sintomaticamente, era modelada na Lei de Segurança Nacional, o arcabouço legal do sistema ditatorial, servindo para respaldar a repressão da juventude contestadora. Até a contestação pública desse documento era impossibilitada pela ameaça de enquadramento por “apologia ao crime”. Posteriormente, a legislação viria a tornar-se ainda mais draconiana, quando o tráfico foi classificado como “crime hediondo”, retirando dos acusados uma série de direitos de defesa; submetendo-os a regimes até mais restritivos que o dos acusados de homicídio. Todo jovem “cabeludo” tornava-se suspeito de ser “maconheiro” e ficava facilmente exposto às arbitrariedades das forças de repressão. Mais uma vez, optou-se por criminalizar práticas culturais de um grupo para assegurar um maior controle sobre ele.

Passados os anos, restabeleceu-se a democracia em 1985, e a economia e sociedade brasileiras sofreram mudanças drásticas, destacando-se os efeitos da adoção de um modelo econômico neoliberal que levou a um aumento da desigualdade social e a sérias perturbações da ordem pública. Em áreas pobres, o tráfico de drogas atualmente se apresenta como uma das poucas possibilidades de acesso às benesses da sociedade de consumo e de conquista de *status*. Sem dúvida, ocorre um aumento nessa atividade comercial, muitas vezes intercambiando entre a venda de maconha, cocaína e *crack*. Essa atividade ilícita geralmente é desempenhada por jovens moradores de áreas populares ou periféricas e a sua natureza desregulamentada inevitavelmente leva a formas violentas de resolver pendências entre diferentes bandos de traficantes ou entre estes e seus clientes. A alta lucratividade do negócio também se apresenta como séria tentação para representantes da polícia e de outros órgãos voltados para a aplicação da lei, não sendo raros os casos de envolvimento destes com o tráfico. Em consequência, vive-se um clima de insegurança que, apesar de ser especialmente agudo nas regiões

mais populares, não deixa de ser sentido até entre os mais privilegiados. Políticos, policiais e jornalistas sensacionalistas pedem leis com maior rigor punitivo para lidar com a questão, mas as causas do problema são muito mais complexas.

Inicialmente, tem-se que lidar com a estigmatização vivida pelas áreas pobres das grandes metrópoles, que são representadas pelos meios de comunicação como dominadas pelo narcotráfico. Isso é considerado justificativa para ações arbitrárias, violentas e com forte componente racista, por parte das forças policiais, ao mesmo tempo que são poucas as cobranças feitas aos órgãos estatais por deixarem de fazer outras intervenções, urgentemente necessárias nesses locais, voltadas para o saneamento, a saúde, a educação e a cultura, por exemplo.

Assim, desordens, originárias do modelo socioeconômico, são representadas como devidas à “guerra de narcotraficantes”. As ações repressivas acabam contribuindo principalmente para ampliar a desigualdade social, através da maior estigmatização dos pequenos trabalhadores do tráfico, e são de pouca valia para restaurar um sentimento de segurança coletiva. Porém, enquanto a demonização dos traficantes justificava ações repressivas da polícia das áreas pobres, crescia a consciência de que muitos meros usuários eram confundidos com traficantes, levando a lei de 1976 a perder cada vez mais sua legitimidade. Isso era especialmente sentido e manifestado quando os usuários presos eram jovens de classe média, havendo muito menos clamor quando o réu era das classes menos favorecidas. Finalmente, em 2006, foi sancionada a nova Lei de Drogas, de número 11.343/2006.

Ao ser promulgada, essa nova lei foi recebida com certo otimismo, já que os eixos centrais da nova legislação visariam: introduzir no Brasil uma sólida política de prevenção ao uso de drogas, de assistência e de reinserção social do usuário; eliminar a pena de prisão para o usuário (em relação a quem tem posse da droga para uso próprio); aumentar o rigor punitivo contra o traficante e financiador do tráfico; fazer uma clara distinção entre o traficante “profissional” e ocasional; trazer maior clareza na configuração do rito procedimental; ratificar a apreensão e leilão dos bens e vantagens obtidos com os delitos de drogas. Quando essa legislação foi aprovada, seus princípios proibicionistas e o rigor adotado contra a figura do traficante foram alvos de algumas críticas, mas alardeavam-se alguns avanços com a declaração de que as políticas de atenção em saúde voltadas às pessoas que usavam drogas deviam estar pautadas nos princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde; a lei aponta saúde como direito. Decorre disso o “fortalecimento da auto-

nomia e da responsabilidade individual em relação ao uso indevido de drogas”, expressão inscrita no capítulo que aborda a prevenção. Além disso, a redução de danos é devidamente caracterizada como forma de atenção em saúde, há um reconhecimento da condição diferenciada do usuário (inclusive do “grower” que planta para uso próprio) e do traficante. Finalmente, as atividades cotidianas dos policiais são mais regulamentadas, como, por exemplo, a garantia de que o termo circunstanciado deve ser assinado no próprio local do “delito”, desaparecendo a noção de “flagrante” quando se pensa no assunto.

Mas, passado algum tempo, persistindo a postura punitiva, que, no caso do “traficante profissional”, é até exacerbada, foi constatada uma série de problemas decorrentes dessa legislação. Para os jovens de periferia das grandes cidades, recrutados para o serviço de venda das substâncias tornadas ilícitas, decorre uma penalização muito maior e uma marginalização ainda mais severa. Nesse sentido, a lei não só não avança, como retrocede, uma vez que continua insistindo em focalizar a repressão ao tráfico a partir da penalização, detenção e confronto de todos os que trabalham na venda dessas substâncias. Manteve-se a penalização e o máximo que se consegue é a ideia de que a pessoa que usa droga deve ser alvo de uma política de atenção – e não da ideia de que ele é um cidadão de direitos.

Um estudo sobre a atuação da justiça criminal do Rio de Janeiro e de Brasília em relação ao crime de tráfico de drogas, após a vigência da nova lei, constatou que a maioria dos condenados por tráfico nas cidades pesquisadas eram ligados aos níveis hierárquicos inferiores e mais fracos do comércio de drogas ilícitas e em nada interferiam na sua estrutura final. A pesquisa demonstra uma seletividade do sistema penal em que a política de drogas atual acaba servindo para legitimar o tradicional modelo criminalizador da pobreza e da negritude no Brasil. Na prática, são os policiais os responsáveis pela montagem das provas a ser apresentadas nos processos, e quase nunca questionadas em juízo, permitindo assim a atuação arbitrária dessas autoridades, frequentemente movidas por propósitos corruptos ou simplesmente preconceituosos, especialmente em relação a raça e classe social. Assim, constatou-se que a descriminalização do usuário (como tendem a ser classificados os réus de classe média) foi contrabalançada pela maior penalização do “traficante” (o jovem, pobre, morador da periferia, negro ou mestiço), que continua a ser tratado como o bode expiatório, responsabilizado pela violência e pela falta de segurança. Deixa-se de enxergar a repres-

são como a principal fonte de conflito, embora o termo “inclusão social” apareça várias vezes no texto legal. (BOITEUX, 2009)

No relatório final de sua pesquisa sobre tráfico de drogas e a constituição, Boiteaux (2009) faz uma série de sugestões para melhorar a redação da atual lei de drogas brasileira, mas mesmo assim afirma que é o próprio proibicionismo que deve ser superado:

Porém, estas propostas são insuficientes, senão para reduzir um pouco os danos sociais – notadamente a superlotação carcerária –, e reforçar a ideia de liberdade e tolerância, além da razoabilidade e proporcionalidade violadas pelo modelo proibicionista, que precisa ser superado, por absoluta desumanidade, ineficiência na proteção da saúde individual e coletiva e inequidade, além de sua absoluta irracionalidade. (BOITEUX, 2009, p. 111)

Apesar de tais constatações, a postura proibicionista continua a constituir o senso comum da sociedade no que tange à questão das drogas. Para tanto, contribuem de forma avassaladora as opiniões emitidas por membros do que Richard Bucher chamou de “máfia antidrogas”. Esse seria todo um setor de atividades voltadas à repressão, à prevenção e ao tratamento que, no final das contas, muitas vezes, tende a ter como seu principal objetivo a sua simples perpetuação e não a resolução dos problemas apontados. (BUCHER, 1996) Somam-se a ele meios de comunicação que, no afã de capturar um público com matérias fáceis e sensacionalistas, frequentemente cometem simplificações, distorções ou exageros em seus artigos sobre usuários e comerciantes de drogas, levando à sua demonização, a pânico morais e fomentando a adoção de políticas autoritárias que trazem pouca ou nenhuma melhoria para a sociedade. Em relação à cannabis, desde a sua introdução na cultura alternativa e jovem ocorrida nas décadas de 1960 e 1970, tem-se perdido muito da lembrança do seu uso tradicional pela população afrodescendente em tempos anteriores. Persistem, porém, certos estigmas classistas e racistas. Perante o *boom* mais recente do uso da cocaína, por muito tempo considerada um costume de elite, devido ao seu preço mais alto, às vezes, a maconha é desprezada como “coisa de pobre”. Entre aqueles que desejam atribuir uma maior dignidade espiritual à planta, é também comum a opção pelo termo “cannabis”, rejeitando-se termos tradicionais como “maconha”, “liamba” ou “diamba”, associados com a marginalidade. Não por acaso, porém, esses nomes são de origem africana: “maconha” provindo do termo quimbundo “ma’kaña” e “liamba”, em si, sendo uma palavra do quimbundo. Outro nome que deixa explícita a relação africana é “fumo de Angola”.

Levando esse quadro sociocultural em conta, este livro pretende chamar a atenção para aspectos históricos, culturais e políticos que raramente são levantados quando se discutem as políticas públicas em relação à produção e consumo da cannabis. Assim, começamos por um artigo de Rafael Guimarães dos Santos “Breve panorama etnobotânico sobre a maconha” onde esse autor trata de como as espécies botânicas *Cannabis sp.*, da família botânica *Cannabaceae*, originária da Ásia Central, em uma região próxima à China, de onde parece ter se expandido para a Ásia Menor, África e, posteriormente, para a Europa, vêm sendo usadas para vários fins, desde que o ser humano desenvolveu a agricultura, há 10 mil anos, ou mesmo antes desse período. Trata-se de uma revisão geral sobre aspectos biológicos, farmacológicos, toxicológicos e socioculturais da cannabis. Composição química; efeitos; endocanabinoides e seus receptores; dependência e toxicidade são os principais tópicos abordados. Discute também dados científicos contemporâneos sobre o tema, apontando a necessidade de maiores estudos sobre esse psicoativo. Sua proposta é de uma visão multidisciplinar e mais tolerante para fazer frente à ineficácia do atual modelo internacional, que procura lidar com os problemas decorrentes do uso de substâncias psicoativas, em geral através da adoção de políticas predominantemente repressivas.

A presente coletânea pretende revisitar uma série de artigos acadêmicos e jornalísticos que foram importantes em determinar a maneira atual como se concebe o uso da cannabis, além de outros mais recentes e questionadores da atual posição. Escolhemos incluir, na presente coletânea, a reedição de um dos primeiros estudos brasileiros sobre a maconha: “Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício”. Este, embora inicialmente não tenha chamado muito a atenção, viria posteriormente a ter grande repercussão e se tornaria uma referência básica muito usada, a partir da década de 1930, nas discussões médicas e nas elaborações de políticas de repressão aos usuários de drogas. Muito respeitado como professor das faculdades de Direito e de Medicina da Bahia, seu autor, o médico, dr. José Rodrigues Dória, teve uma bem-sucedida atuação na política, chegando a ser eleito presidente do estado de Sergipe. Suas ideias científicas espelhavam sua posição social e eram fortemente influenciadas pelo evolucionismo e pelo racismo científico, noções consideradas na época como racionalistas e modernas. A maneira depreciativa com a qual trata dos índios, negros e mestiços, embora não deixe de nos causar repulsa, é interessante, por deixar tão explícitos os preconceitos que fundamentam seus argumentos, assim como dos outros

“homens de ciencia” da época. Nesse detalhado estudo, cuida-se de descrever a planta e de confirmar que a maconha encontrada no Brasil seria de fato o cânhamo, a *Cannabis sativa*, muito usada na Ásia e em partes da África, onde teria sido introduzida pelos árabes. Segundo ele, o consumo dessa substância estaria difundido entre a população negra do Norte, que, em sua época, incluiria parte do atual Nordeste e o artigo traz uma riqueza de detalhes a respeito de métodos de plantio, colheita e uso, encontrados em diferentes partes dessa região. Traz instigantes informações sobre usos fitoterápicos e religiosos, mesmo que não os entenda muito bem. Considera que a maconha possa causar loucura e seus interesses por medicina legal o levam a fazer considerações sobre a imputabilidade de quem comete um crime sob seus efeitos. Sugere também tratamentos médicos e medidas proibitivas para cessar o uso da maconha. Apesar de nossa antipatia por esse texto, devido ao seu racismo explícito, incentivamos sua leitura, não só pela sua riqueza de informações, mas por deixar tão claro de onde vêm tantos dos preconceitos atuais em relação à cannabis. O uso da maconha, assim como o candomblé e a capoeira, são tradições de origem africana que, ao longo do tempo, vêm sendo proibidas ou estigmatizadas como forma de desqualificar os contingentes populacionais de onde vêm.

Figura 1 – Página infeliz da nossa história



Fonte: Bazilista (2016, p. 16).

É com um sentimento de muita honra que trazemos nesta coletânea um artigo de Júlio Cesar Adiala (1986), um dos pioneiros em épocas contemporâneas, a chamar a atenção para a relação entre a criminalização da maconha e a repressão à população negra, principalmente no Norte e Nordeste. No estudo aqui apresentado, “Uma nova toxicomania, o vício de fumar maconha”, ele trata da definição da categoria diagnóstica da toxicomania no Brasil, que, segundo ele, seria central para a hegemonia de uma representação patologizante que viria justificar o movimento de repressão ao uso de drogas e, em particular, o uso da *Cannabis sativa*. Argumenta que foi a partir da inclusão do uso da cannabis na categoria diagnóstica da toxicomania, que as autoridades médicas, legais e policiais passaram a tratá-la como um problema social e uma ameaça à saúde da nação. Ressalta a importância, nesse processo, da obra de Rodrigues Dória, que acabou por fundamentar noções sobre a origem africana da maconha e a consolidação da associação entre toxicomania e raça negra. Esse médico sergipano iria chamar a atenção da medicina sanitarista do sul do país para a questão da maconha em um contexto onde as teses eugenistas ganhavam força na medicina e na psiquiatria, com as campanhas contra o alcoolismo e os tóxicos promovidas pela Liga Brasileira de Higiene Mental. O olhar eugenista da psiquiatria, que começava a se afirmar como especialidade médica e campo científico, aliado ao aparato policial criado pela legislação proibicionista, iria revelar a presença da maconha não apenas nos sertões distantes, mas também na capital da república. Nesse quadro, a repressão à maconha iria se destacar do combate às toxicomanias elegantes da burguesia para se juntar a outras formas de controle das manifestações culturais africanas, como seus cultos religiosos, o samba e a capoeira, integrando uma estratégia de “embranquecimento” do Brasil.

Em “Os ciclos de atenção à maconha e a emergência de um ‘problema público’ no Brasil”, o antropólogo Marcílio Dantas Brandão, chama-nos a atenção para o que considera como quatro ciclos de atenção à maconha na história do Brasil. Seus argumentos versam sobre a ordem econômica, médico-científica e jurídico-militar. Destaca inicialmente os interesses europeus e das elites brasileiras em implantar a cultura do cânhamo no Sul e Sudeste do Brasil Colonial, reportando como a certa altura esse interesse veio a ser reduzido devido à pressão de grandes corporações para substituir os derivados de cânhamo por seus próprios produtos e à repressão ao uso da planta em busca de prazer. No entanto, ainda persistem na atualidade fortes interesses econômicos, atraídos pela lucratividade de plantações, comércio e consumo da cannabis. Ao

discutir textos produzidos por médicos na primeira metade do século XX, revela como o paradigma evolucionista, conhecido como “racismo científico”, presidia seus debates e servia à lógica de “branqueamento”. O controle do comportamento das ditas “classes baixas” limitava sua presença no espaço público e visava a reduzir sua influência. O consumo da maconha era relacionado ao desenvolvimento de patologias psiquiátricas e era responsabilizado pelo envolvimento de parte da população pobre de zonas urbanas e rurais em atividades ilegais, o que viria a fundamentar medidas policiais contra produtores e usuários da planta. Mostra como, durante a Ditadura Civil-Militar, a repressão à maconha foi feita em associação à “doutrina de segurança nacional” e à repressão às drogas. Considerava-se também ser necessária a cooperação entre diferentes países para resolver o problema. Apesar de seus efeitos adversos, uma série de leis aprovadas ao longo do século XX e as diversas medidas de controle que decorrem do novo ordenamento jurídico continuam a promover e justificar a intensificação da repressão à maconha ainda vigente no país e na maior parte do mundo. Mas a pretendida extinção da planta não se efetivou. A consolidação gradual da democracia, a partir do final da década de 1970, ampliou as possibilidades de defender publicamente outras alternativas e, atualmente, diferentes grupos de interesse, incluindo médicos, usuários e produtores de cannabis reivindicam mudanças na lei que podem ser concebidas como conservadoras ou radicais. Assim, enquanto alguns médicos visam o monopólio da administração de maconha, outros, que se autointitulam antiproibicionistas, visam um regime muito mais livre para o uso e comércio da planta. Marcílio mostra também o surgimento de argumentos e práticas, indicando uma diversificação dos interesses sobre o tema. Essa análise é baseada em experiências recentes, observadas sobretudo em Pernambuco, segundo as quais a ampliação do acesso e da visibilidade de alguns usos da cannabis estariam levando à sua consolidação como “problema público” conforme princípios pragmatistas.

No texto “‘São mesmo analfabetos e sem cultura’: repressão à maconha, criminalização da pobreza e racismo em Salvador, nas décadas de 1940 e 1950”, o historiador Jorge Emanuel Luz de Souza retoma a discussão médica do início do século XX que representava o uso lúdico da cannabis como um “vício”, capaz de levar à loucura e ao crime, ameaçando contaminar o “organismo social” hereditariamente. Essa prática teria sido importada da África, pelos negros, considerados “selvagens” e “inferiores”, e agora tornava-se uma espécie de “vingança dos vencidos” contra a raça que os havia escravizado. A partir daí o perfil de classe atri-

buído inicialmente aos usuários de maconha por Rodrigues Dória ganhou popularidade e foi repetido inúmeras vezes, tanto por cientistas quanto pelas autoridades e a imprensa. Esse discurso se adequava muito bem a um momento em que as elites políticas buscavam novos mecanismos de controle para as classes subalternas, após a Abolição e, posteriormente, durante períodos de maior autoritarismo. As proposições eram eivadas de características eugênicas e racistas e visavam a instituição de mecanismos capazes de assegurar a manutenção das antigas estruturas sociais ao mesmo tempo em que apontava um meio de perseguir, encarcerar e excluir as populações pobres do país, não por acaso, em sua grande maioria, negros e pardos. Isso já havia sido sugerido por Dória, que propunha a proibição do comércio da planta com forma de restringir a sua “disseminação progressiva”. Tal medida, quando veio a ser aplicada, acabou por facilitar muito a ação de agentes legais voltada para locais de ajuntamento, trabalho e divertimento popular. Porém, mesmo esse apelo não foi inicialmente ouvido pelas autoridades, que só se interessavam pela saúde e prosperidade da fração branca da população.

Com o passar dos anos, as preocupações com o uso da maconha levaram a planta a ser proibida, no bojo de outras medidas do governo Vargas, voltadas para a ampliação e reforço do biopoder do regime no controle da coletividade. Assim, embora o ideário do combate à maconha tenha sido inaugurado na década de 1910 e o aparato repressivo constituído nacionalmente na década de 1930, na Bahia, onde seria muito aplicado, ele só começa a funcionar efetivamente nos anos 1940, com a formação da Comissão Estadual de Fiscalização de Entorpecentes. A acusação de maconheiro era aplicada a um amplo espectro de personagens identificados entre as populações nortistas pobres, predominantemente na Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Pará e Maranhão. Estes seriam, em sua maioria, “negros e pardos”. Recebiam destaque os praticantes de certas ocupações populares, como embarcações, feirantes, sertanejos, prostitutas etc., além de adeptos dos catimbós, xangôs e candomblés. Seguindo, pelas notícias da imprensa baiana da época, uma série de histórias de indivíduos desse tipo, o autor nos mostra como as vítimas da repressão pertenciam aos estratos populares, concebidos na época como “classes perigosas”. Mostra também como a criminalização da maconha no Brasil e na Bahia serviu como pretexto para o preconceito racial velado, sob o manto da salvação da saúde pública e para fortalecer a discriminação de classe, adequando-se muito bem aos planos de intervenção disciplinar na vida das populações pobres. Criou também uma série de preconceitos relacionados à uma suposta violên-

cia provocada pelo uso da maconha e à uma intrínseca fraqueza racial. Muito do senso comum alarmista, vigente atualmente sobre o assunto, teve seus alicerces nos discursos médico-biológico, jurídico e moral dessa época, amplamente divulgados pela imprensa.

Por considerá-lo um bom exemplo da criação do pânico moral em torno do uso de maconha, apresentamos a seguir o artigo “Maconha, a planta do diabo”, publicado originalmente em 1947, pela revista *O Cruzeiro*, de grande circulação na época. Nele, encontramos elementos que se repetem em outras matérias publicadas na imprensa da época e muito similares a escritos jornalísticos contemporâneos sobre a nova “droga do diabo”, o *crack*. Logo de início, destaca-se a linguagem dramática usada, o alarmismo e o chamado por uma reação dura e até violenta, “por todos os meios possíveis”. Nota-se também a atribuição da origem do “vício” à África e aos escravos africanos, que fumariam a maconha de uma maneira tradicional através de uma cabaça com água. Alega-se que, apesar dos combates travados pela polícia carioca que “não dá trêgua aos traficantes e fumadores de maconha”, o Rio de Janeiro teria se tornado o maior reduto comercial da maconha no Brasil e onde talvez houvesse o maior número de “viciados”. Esse mercado seria suprido pelas grandes plantações de Sergipe e Alagoas, principalmente, cuja produção seria distribuída pelo Brasil, em geral, por marinheiros mercantes e geraria “lucros fabulosos”.

Assim como matérias jornalísticas contemporâneas sobre temas relacionados à questão das drogas, essa de 1947 traz inúmeros erros factuais, apesar dos autores do texto e das fotos serem conhecidos frequentadores da noite carioca com toda sua boemia, onde o uso de certas drogas ilícitas certamente não seria totalmente ausente. O absurdo mais escandaloso é a inclusão da cocaína entre os alcaloides do ópio, mas ocorrem outros também, relacionados aos efeitos atribuídos à substância, como a consideração de que a maconha do tipo “Cabelo de Negro” levaria “o viciado rapidamente à loucura pelo seu alto teor tóxico”. A execração do traficante também já aparece; os “ambulantes” são considerados “os mais terríveis disseminadores do vício”, realizando “a sua obra monstruosa”. Já haveria mais de mil pessoas tomando parte nesse comércio. Novamente, como nas matérias contemporâneas sobre *crack*, uma das maneiras de assustar o público classe média, leitor da revista, é alegar que o “vício” estaria não só atingindo “as populações pobres como [...] seriamente infiltrando-se em outras classes, chegando mesmo a atingir as populações abastadas”. Devemos também lembrar que uma revista como *O Cruzeiro* era muitas vezes somente folheada,

o leitor atendo-se mais às manchetes e às fotos. Assim, as mensagens mais impactantes e duradouras eram as veiculadas nesses formatos. No caso em questão, a manchete principal é “Maconha, a planta do diabo” e as fotos retratam exclusivamente negros, em situação de miséria, desorientação ou desespero. Reforçava-se assim os estereótipos negativos correntes não só sobre a maconha e os maconheiros, mas também sobre os negros em geral.

O artigo “*Maconha, erva maldita: um filme de Raul Roulien*”, do historiador e pesquisador de cinema Rafael Morato Zanatto, revela outra manifestação de pânico moral nos últimos anos da década de 1940 e no início da de 1950. Trata-se do roteiro e cenas filmadas de um filme inacabado, mas que pretendia trazer à discussão os males que seriam provocados pelo uso e tráfico da maconha. Essas práticas seriam representadas como agentes causadores de crimes, assassinatos, prostituição, homossexualidade etc., fazendo-se uma apologia ao discurso médico e policial da época. O roteiro revela um viés higienista e eugenista bastante claro que coadunava com a concepção desses personagens de que modernizar o Brasil requeria extirpar os costumes de raças consideradas então subdesenvolvidas, como o hábito do negro de fumar maconha. O autor do projeto, o cineasta Raul Roulien, então passando por dificuldades financeiras, procurava assim conseguir recursos para seu novo filme, que pretendia inovar o cinema nacional com um, até então, inusitado enfoque no gangsterismo, à moda de Hollywood.

Via também, na política proibicionista consolidada após 1938 e amplificada após 1946, um filão a ser explorado. Ao mesmo tempo, de maneira que lembra a atuação de jornalistas sensacionalistas da atualidade, o roteirista critica os recursos jurídicos como o *habeas-corpus* que safaria criminosos da prisão. O inimigo estaria infiltrado em todos os segmentos da sociedade: na classe dominante, na periferia e até em certos gabinetes de polícia. O crime e o tráfico de drogas seriam responsáveis pela “escravatura branca, a depravação e a ruína moral”. Apelando para os preconceitos da época, o filme mostraria um deficiente físico e um negro combinando a venda de maconha, retratada como uma ameaça de degeneração da civilidade branca. Essa ameaças teriam de ser combatidas sem trégua e, para sua segurança, a sociedade dependeria da intervenção das forças policiais.

Pretendendo que o filme fosse “ultrarrealista”, dizia-se que era baseado em “fatos verídicos dos arquivos do Departamento Federal de Segurança Pública” e que contava com a colaboração da Agência Nacional. Retratando a sociedade como atravessada pelo crime e pelo tráfico de

drogas, o filme mostraria a maconha como a causadora de alucinações e degradação moral, assim como fonte de violência no subúrbio. Até a homossexualidade poderia ser fomentada pelo seu uso. As pretensões “ultrarrealistas” do roteiro levaram até à inclusão de uma cena de lesbianismo, onde uma traficante degenerada seduziria uma jovem inocente.

Felizmente o financiamento para o filme nunca chegou e o filme representou o último fracasso de seu idealizador. Não teve, assim, a oportunidade de disseminar ainda mais o pânico moral que o consumo de maconha, associado a crimes, degeneração e loucura, já despertava entre a sociedade branca.

Apesar da hegemonia da visão negativa e repressiva difundida pelos meios de comunicação nem todos estavam de acordo. No artigo seguinte, “Maconha e folclore: a investigação de Alceu Maynard Araújo na cidade de Piaçabuçu/Alagoas”, o historiador Rafael Morato Zanatto volta agora sua atenção para a pesquisa feita por um exímio folclorista/etnógrafo realizada entre usuários tradicionais de maconha na região do São Francisco. Zanatto aborda principalmente documentário *Maconha* (1953), que ganhou as telas da televisão nos primeiros anos da década de 1950, e do apêndice “Maconha”, publicado no livro *Medicina rústica* (1961), ambos produzidos por Maynard Araújo e focando elementos da cultura canábica daquele tempo.

Nessas obras, o folclorista registrou os rituais de consumo, os instrumentos, as canções entoadas nas reuniões às relações comerciais clandestinas que organizavam sua produção, circulação e consumo, os mitos disseminados pelas autoridades etc. Essas revelações de uma cultura clandestina foram feitas no intuito de reativar no Brasil o conhecimento das terapias tradicionais, como aquelas que utilizavam a canabis, na esperança de que viessem a ser incluídas entre as práticas médicas reguladas pelo instrumental sanitário. Adotando uma perspectiva modernista, remanescente daquela adotada por Mario de Andrade, Maynard Araújo acreditava que tradições como essas eram patrimônio material e espiritual do povo brasileiro, e precisariam ser preservadas.

A pesquisa de campo sobre o uso da maconha também o levou a abordar o problema da corrupção das forças policiais e da formação de um mercado controlado pelo crime organizado. Para Maynard Araújo, a repressão policial irregular do comércio e cultivo de maconha motivava a formação e expansão das plantações clandestinas. Considerava que a proibição dessa planta tradicional estava colaborando com a formação de atividades criminosas que ampliavam seus rendimentos com a

proibição da planta, inclusive o poder econômico das forças públicas designadas para sua repressão.

O artigo “Heroísmo contra alienação ou caretice *versus* liberação? Drogas, esquerda e desbunde no Brasil”, do jornalista e historiador Júlio Delmanto, aborda a divisão que ocorria entre diferentes vertentes da contestação ao sistema e aos valores estabelecidos pela Ditadura Civil-Militar vigente no Brasil entre 1964 e 1985. De um lado, estavam os militantes das diferentes organizações clandestinas de esquerda que visavam a queda do regime pela deflagração de uma luta armada, através da atuação de pequenos grupos guerrilheiros dotados de férrea disciplina e dispostos aos maiores sacrifícios pessoais para cumprir suas linhas partidárias coletivistas. Concentrados numa visão essencialmente informada pelo marxismo e pelo leninismo, esses militantes deixavam de lado qualquer consideração sobre questões de ordem mais existencial ou psicológica, como as relacionadas à sexualidade e ao uso de drogas. Do outro, estavam os “desbundados” que, acreditando na “morte da política convencional”, defendiam uma nova concepção de engajamento, envolvendo processos individuais, de autorrevolução, de aprofundamento na descoberta de si mesmos e de busca de uma revolução psicológica e comportamental, “sem *script* prévio”. A “cultura da droga” e a exploração de outros estados de consciência levava à noção de que seria possível criar uma cultura diferente. Surgiam aqui os embriões de agendas culturais que futuramente iriam tornar-se de grande importância: a defesa do meio ambiente, as lutas das mulheres e dos homossexuais, as questões negra e indígena, a expansão da consciência, pelos mais diferentes métodos.

Mas essas opções eram percebidas na época como mutuamente excludentes e os militantes esquerdistas eram especialmente desdenhosos, considerando todos que não aderissem às suas concepções como “alienados” e recomendando o distanciamento e até o combate àqueles que, ao adotarem “soluções individualistas”, abandonavam a luta “para ficar em casa puxando maconha”. Chegava-se a argumentar que a chamada contracultura era uma “cultura do desespero” e que seria, de fato, promovida veladamente pelo próprio regime como maneira de enfraquecer a resistência a ela. Essa ideia era negada, pelos seus aderentes, ao argumentarem que a contracultura havia surgido não por causa da ditadura, mas apesar dela. De fato, tanto os militantes políticos quanto os “desbundados” eram alvo de dura repressão. (COWAN, 2014) Embora direcionasse a sua pior selvageria repressiva aos esquerdistas, o sistema ditatorial não deixava de considerar os dissidentes culturais

como subversivos, montando campanhas rigorosas contra jovens vestidos de maneira *hippie* e portadores de cabelos longos. Além disso, já em 1968, é promulgada a lei mais dura da história para o combate às drogas. Mesmo assim, nos piores momentos de “fechamento” do regime, a cultura seguiria sendo “um lugar privilegiado de resistência”, o que explica a importância assumida pelos movimentos tropicalistas e pós-tropicalistas no período e sua maneira de enfrentar a dura realidade de então, debochando tanto da direita quanto da esquerda.

Durante o ano de 1987, Júlio Simões e eu realizamos uma pesquisa antropológica nas cidades de São Paulo e Salvador, com a intenção de fazer uma descrição do uso da maconha por indivíduos de classe média, socialmente bem integrados. Seus achados são resumidos no artigo, “A subcultura da maconha, seus valores e rituais entre setores socialmente integrados”. Partindo da constatação de que o uso da cannabis teria feito parte da cultura negra de grande parte do Norte e Nordeste do Brasil, desde os tempos da escravidão, traçamos a trajetória de seu uso, apontando para as maneiras como sua associação às práticas das classes subalternas levou à sua estigmatização como coisa de “vagabundo arruaceiro” e até de perigosos bandidos. Para a medicina, tratava-se de doença mental. Durante a Ditadura Civil-Militar, como comentado anteriormente, foi aprovada uma nova e severa legislação sobre entorpecentes que visava alcançar melhor os jovens de classe média, que promoviam uma resistência cultural ao regime que incluía a adesão aos modos de se usar drogas, desenvolvidos originalmente nos Estados Unidos e na Europa nos finais da década de 1960. Na década de 1980, após a redemocratização, o uso recreativo e discreto da cannabis difundiu-se largamente entre setores da classe média, mas a maior parte da pesquisa e da discussão oficial sobre o assunto continuou a se concentrar nos usuários problemáticos, geralmente adotando abordagens patologizantes ou penais.

Buscando trazer mais informação sobre o então largamente difundido uso não problemático da maconha, feito por adultos socialmente bem integrados, procuramos uma abordagem biopsicossocial e cultural da maconha, tomando como base teórica as obras do sociólogo Howard Becker e do psiquiatra e psicanalista Norman Zinberg. Enfatizamos a natureza social da produção de efeitos, tanto em nível individual quanto social, e apontamos para o surgimento de uma “subcultura da maconha” que é resultado do entrelaçamento de experiências através de redes informais de comunicação entre usuários. Ela se constitui a partir de controles sociais informais, técnicas de uso, percepção e apreciação

dos efeitos e da elaboração de conceitos que justificam e mantêm, para o indivíduo, o seu padrão de consumo.

Apesar das diferenças históricas e culturais entre as cidades onde o estudo foi realizado, foi encontrada grande similaridade entre os usuários de maconha pesquisados e poucos vestígios das antigas tradições africanas. Constata-se que as subculturas da maconha, no que tangia às técnicas de consumo e a terminologia adotada, eram muito parecidas em ambas as localidades e seguiam os padrões encontrados na “cultura jovem internacional” originária da Europa e dos Estados Unidos e amplamente difundida no Brasil no final do século XX. Entre os diferentes controles sociais informais do uso, foram observadas as sanções e os rituais sociais, incluindo os modos de aquisição e de consumo. Detectou-se uma crescente tendência ao abandono da tradicional “roda de fumo” em direção a um uso mais individual. Os usuários relataram que estabeleciam seu próprio quadro referencial de sanções relativas ao uso da maconha, com base na vivência pessoal e na inter-relação com outros consumidores, e não reportaram nenhuma ansiedade particular na falta do produto. Em suas considerações finais, enfatizamos as desvantagens do regime proibicionista que tem se mostrado incapaz de controlar o uso da maconha, emprestando-lhe, ao contrário, uma aura de rebeldia, mesmo que superficial, em relação a certos valores hegemônicos da sociedade. Mais grave ainda, a criminalização do uso sujeitaria uma grande parcela da população, em sua maioria cidadãos honestos e produtivos, a todos os riscos decorrentes do confronto com as arbitrariedades das forças de repressão.

No artigo “Do maconheiro ao *canabier*: os autocultivos domésticos e outras domesticações”, Marcos Veríssimo nos traz um relato de sua pesquisa antropológica sobre a “cultura canábica”, com especial destaque para os autocultivos domésticos. Neles, identifica um novo personagem: o “canabier”, termo que visa aproximar os círculos de apreciadores de cannabis oriundas de autocultivos domésticos e os círculos de conhecedores de vinhos finos (*sommeliers*). Em suas descrições da jardinagem canábica, levada a cabo por esses novos peritos, ele destaca a ocorrência de um duplo processo, onde aquele que se põe a domesticar a planta (por motivos que podem ser os mais variados) não deixa de conhecer sua própria domesticação. Isso porque tratar os plantios domésticos de cannabis seria descrever um universo estruturado por controles, técnicas, cuidados e, principalmente (segundo o receituário dos próprios canabicultores), pelo amor à planta.

O autor mostra como, optando por evitar o mercado clandestino, com seus aspectos de instabilidade, ganância e desrespeito aos direitos humanos, o canabier adere a um sistema de crenças onde sua dedicação e sua paciência (assim como, por que não dizer, sua domesticação) serão recompensadas, no fim. A cultura canábica, tal qual descreve, tanto no Rio de Janeiro quanto em Buenos Aires, foge dos estereótipos e imagens preconcebidas do “maconheiro” que vive “doidão”, o “sequelado”, incapaz de abandonar a “névoa” de seus dias esfumaçados, preguiçoso e imprevidente. O canabicultor típico, como nos mostra, é um sujeito que domina sofisticadas técnicas de cultivo, as quais executa com planejamento metódico, e não raro, embasado em princípios filosófico-religiosos e políticos ligados à difusão dos cultivos da planta. Decorre, assim que o autocultivo serve como importante técnica de redução de danos não só propondo alternativas de acesso à cannabis, mais atraentes que as apresentadas pelo narcotráfico, mas trazendo uma interessante disciplina para a domesticação da planta que também acaba por domesticar os sujeitos que se dedicam a domesticar as plantas, engendrando novas subjetividades, refinamentos, bandeiras e postulados.

“Diamba boa... Lembranças do uso da cannabis no Maranhão” volta-se para uma região famosa por ter um uso amplo e disseminado da cannabis, muito conhecida localmente pelo nome de “diamba”. Lá, a planta figura de maneira destacada na cultura popular, onde foi e é usada por indígenas, pescadores, praticantes da medicina popular e até já constituiu base para um importante empreendimento da indústria têxtil. Devido a essa longa história de uso tradicional, muitos ainda consideram a diamba como uma planta boa, com vários usos medicinais, constituindo ainda parte dos hábitos cotidianos de diversas comunidades de pescadores ou de índios. Mesmo ilícita, continua a ser usada com certa naturalidade. Para entender melhor esses usos e as maneiras como a diamba é vista na região, a pesquisadora Isabela Lara Oliveira realizou uma série de entrevistas com pessoas significativas da cultura local, além de conversar informalmente sobre o tema com várias outras que encontrou durante sua pesquisa. Empreendeu também um levantamento documental nos arquivos públicos de São Luís. Esse estudo a levou a constatar a presença, na atualidade, de um imaginário positivo sobre a planta no Maranhão, que considera como sendo devido à ampla disseminação de seu uso entre diferentes populações, sua inserção dentro de algumas práticas importantes da cultura popular e ao relativo isolamento em que o estado se encontra em relação aos grandes

centros urbanos do sul do país, o que teria favorecido a preservação da sua cultura popular.

A autora nos informa que, no Maranhão, comumente acredita-se ser proveniente dos índios a prática de usar a planta, algo que outros pesquisadores tendem a rejeitar, defendendo a ideia que a planta teria sido introduzida na região pelos negros escravizados, assim como pelos colonizadores portugueses que pretendiam implantar aí plantações e beneficiamentos do cânhamo. Esse posicionamento, porém, não seria unânime, havendo estudiosos que continuam a defender que a cannabis estaria presente em solo americano desde tempos pré-colombianos. De toda forma, até hoje, o consumo maranhense da diamba é comum e bastante semelhante ao que se sabe ocorrer entre indígenas e na cultura popular nordestina. Seu uso para “inventar histórias”, em rodas de fumantes, teria desempenhado um importante papel na construção do imaginário social e das práticas culturais maranhenses. Os efeitos psicoativos da diamba seriam até responsáveis pelo colorido fantástico de numerosas lendas do folclore maranhense. O uso da planta entre participantes de festejos folclóricos, como o Bumba-Meu-Boi, é notório, assim como entre os do Tambor de Mina e do Tambor de Crioula, embora seja geral a negação do seu uso nos rituais propriamente religiosos.

Além do seu uso lúdico, a diamba teria um papel importante na fitoterapia popular, sendo usada para diversos fins. O conhecimento sobre as propriedades curativas da planta é considerado como uma herança indígena, fazendo parte de um saber tradicional mais amplo envolvendo o uso de diferentes plantas medicinais. Devido às maneiras preconceituosas com que eram vistas as culturas negras e indígenas, essas práticas eram consideradas “macumba”, tornando-se alvo de perseguição oficial.

No século XIX, os portugueses também teriam feito a sua contribuição para a cultura da cannabis, ao tentarem criar uma indústria têxtil baseada na planta, construindo em São Luís uma fábrica de sacos de cânhamo que pode ser vista até hoje, funcionando agora como um ponto turístico. Muitos nem sabem, porém, que cânhamo e maconha são a mesma planta. Vemos, assim, que, apesar de seu amplo e bastante aceito uso, a cannabis no Maranhão adquire diferentes significados e representações no imaginário popular. Mesmo a estigmatização que seu uso pode, às vezes, sofrer seria mais devida ao preconceito dirigido às práticas indígenas e negras do que à planta em si.

Cientistas sociais, com algumas raras exceções, não têm dado muita atenção à questão do uso tradicional da maconha no Brasil e até

recentemente pouco se questionou o modelo do uso da maconha como doença epidêmica. O antropólogo Anthony Henman, com seu artigo “A guerra às drogas é uma guerra etnocida”, inicialmente publicado em 1986, é uma dessas exceções. Trata de um caso que recebeu certa cobertura jornalística na época, quando um índio da etnia tenetehara foi barbaramente torturado durante uma operação da Polícia Federal em 1977, contra o plantio e consumo da maconha em áreas indígenas do Maranhão. Baseado em visitas ao campo e em pesquisas bibliográficas, pretendia, na época, chamar atenção para os efeitos nefastos de campanhas contra o uso de drogas e, no caso específico, de suas conotações etnocidas. Buscava apontar uma mensagem implícita na prática indígena de que as plantas psicotrópicas não eram maléficas em si, mas que o seu aproveitamento adequado dependeria de uma precisa contextualização cultural.

Henman relata como o coronel responsável pela operação contrariava a posição oficial da Fundação Nacional do Índio (Funai) com relação ao uso da maconha entre os indígenas tenetehara. Esta reconhecia o importante papel que a planta cumpria nos seus costumes tradicionais, sendo por essa razão protegida pelo Estatuto do Índio, exigindo-se somente que não produzissem cannabis para o comércio clandestino. Inevitavelmente, tal posição encontrava forte resistência por parte da alta cúpula da Polícia Federal e do *establishment* de saúde pública da época. Para Henman, a ênfase dada aos aspectos supostamente “místicos” do uso da maconha entre os tenetehara, que ele considerava in-existentes, teria menos a ver com a percepção dos próprios índios sobre o efeito dessa substância do que com a tentativa do governo de apresentar o costume indígena como um inofensivo traço cultural idiossincrático sem nenhuma vinculação com a temática de “loucura e morte”, associada ao uso da mesma droga no contexto urbano. Subjacente a essa lógica, estariam estereótipos arraigados do índio inocente, quase infantil, colocada em contraposição à do “viciado” desesperado das grandes cidades, negando qualquer respeito ao considerável entendimento das propriedades da planta evidenciado pelos tenetehara.

O autor aponta também para a coincidência entre as campanhas do Departamento de Polícia Federal, no interior do Maranhão, com um período de repetidas invasões do território indígena, empreendidas por fazendeiros e pequenos posseiros, que vinham sendo expulsos das terras circundantes por grandes projetos agropecuários. Apesar de questionar aspectos ritualísticos atribuídos ao uso da cannabis pelos tenetehara, o artigo sugere que ele não pode ser simplesmente considerado

uma reprodução periférica da cultura tradicional nordestina e chama atenção para elementos que indicam uma clara especificidade indígena no aproveitamento dessa planta, como a existência de termo na língua tradicional de uma expressão para descrever o efeito da maconha, implicando na criação de uma categoria inédita em algum momento do passado. Além disso, a cannabis teria sido assimilada à extensa lista de plantas utilizadas por esses índios para favorecer a caça e teria se inserido facilmente nas suas práticas agronômicas.

Seguindo os passos de Henman, o antropólogo Sergio Domingues traz, em relato inédito de 1989, “Maconha e xamanismo numa tribo timbira”, as experiências de um indigenista, junto a um grupo de índios krahô-mankraré, habitantes do Bico do Papagaio, no extremo norte de Tocantins, onde vivem relativamente próximos a Araguaína, a maior cidade da região. Esse centro garimpeiro e pecuário é também importante ponto de circulação de outros grupos indígenas. No resultante embate cultural, a maconha teria desempenhado um papel central em determinado momento, devido ao seu cultivo e uso por alguns grupos indígenas. Assim como entre os teneteharas, o combate à produção, circulação e consumo dessa planta tem servido de pretexto para frequentes invasões das terras krahô-mankraré por parte da polícia. Ocorreram diversos episódios de violência contra seus habitantes durante esses esforços repressivos, apesar da política oficial de tolerância da Funai em relação ao “consumo de plantas tóxicas pelos índios”. Isso também não parece ter impedido uma série de arbitrariedades por parte de funcionários daquela fundação, sob o mesmo pretexto. Em consequência, os informantes dizem ter parado de fumar, para evitar que os brancos lhes “molestem” a vida. Temem que possa haver outro massacre, como aquele ocorrido na década de 1940, contra um levante liderado por um waiká, um tipo de xamã, que se dizia inspirado pela cannabis.

Nesse clima repressivo, é difícil obter informação em relação ao uso da planta. Os informantes afirmam que hoje não plantam nem consomem a maconha, embora no passado fumassem no pátio, nos rituais sagrados, nas caçadas, na e em várias outras oportunidades. A primeira atividade reportada foi em relação ao seu uso no passado pelos waiká para finalidades xamânicas. Foram também relatados outros empregos medicinais da erva. Como outras plantas de poder, a cannabis é considerada como possuidora da propriedade de “instruir” e pode ser usada em qualquer circunstância onde se necessite uma compreensão maior da situação ou uma inspiração para resolver um problema.

Mas a questão do uso da maconha pela população ainda confunde as autoridades, algumas optando por uma atitude tolerante para com o que consideram ser tradição indígena, enquanto outros buscam a sua erradicação, alegando ser esse um adquirido dos um dos pontos centrais da discussão gira justamente em torno da questão de seu uso ritual e na definição do que seria essa ritualização. Domingues aponta que a canabis é considerada pelos krahô de uma forma diferente daquela da sociedade envolvente; enquanto esta a associa a tudo que é baixo e marginal, eles a concebem como proveniente de uma alta fonte: *Pàà-pã* (Deus). Para o antropólogo, estamos perante uma questão de valores. É o direito pensado por duas civilizações que fundamentam os seus princípios jurídicos em valores diversos e que trilharam caminhos opostos na formulação de um pensamento médico e religioso, acerca dessa planta.

A professora de Direito e pesquisadora Luciana Boiteux discute em seu artigo, “Avanços, retrocessos e contradições na política de drogas brasileira no século XXI”, a atual política de drogas brasileira, enfocando as ambiguidades e possibilidades de avanço e reforma a partir da promulgação da Lei n.º 11.343/2006. Inicialmente, faz uma retrospectiva da lei precedente, a n.º 6.368/1976, editada durante a Ditadura Civil-Militar, dotada de fortes características repressivas e um impaciente apelo eugênico-moralista. Essa lei previa internação hospitalar obrigatória como pena, aludindo ao “perigo social da droga” e levava o traficante de drogas a ser considerado como “inimigo interno”. No período, a “disseminação” das drogas era vista como uma tática subversiva, sendo a lei uma forma de intensificação do controle penal sobre a juventude, identificada como a resistência ao regime. Mesmo após a redemocratização, manteve-se uma política criminal autoritária, e, ao contrário do que se esperava, houve um movimento de intensificação da repressão penal em relação a vários delitos, mas especialmente no caso do tráfico de drogas ilícitas. A velha “ideologia da segurança nacional” se reapresentou como “ideologia da segurança urbana”, com o reforço do controle social sobre as classes mais baixas, sendo o delito de tráfico de drogas um dos instrumentos mais utilizados para ampliar o controle sobre a população mais vulnerável.

Mesmo após o final do período ditatorial, essa legislação foi usada para reprimir as primeiras tentativas de se instituir programas de redução de riscos e danos ainda na década de 1980. Em 2006, foi aprovada uma nova Lei de Drogas, já na vigência da Constituição de 1988. Em comparação com a lei anterior, parecem ter havido certos avanços,

relacionados à despenalização (mas não à descriminalização) da posse de drogas e à rejeição da pena de tratamento. Garantiu-se também a possibilidade de uso terapêutico e medicinal, assim como religioso. Na perspectiva da prevenção, foram abertas possibilidades legais para a implementação de políticas públicas progressistas e humanitárias, com destaque para a redução de riscos e danos.

Porém, em relação ao tráfico de drogas, a nova lei deu tratamento penal bastante rigoroso, com significativo aumento de pena. O conteúdo ambíguo da lei levou a uma disputa interpretativa na aplicação prática de seus dispositivos pelos tribunais, prevalecendo uma interpretação repressiva e ortodoxa na jurisprudência. Embora o usuário tenha sido despenalizado, na aplicação concreta do dispositivo pelos operadores jurídicos, a realidade é seletiva e preconceituosa, havendo indícios de que usuários pobres (com destaque para jovens negros) podem estar sendo presos como traficantes. Perante um aumento da visibilidade do *crack* ocorrido no Brasil a partir da década de 1990, a reação governamental tem sido midiática, simbólica e alarmista: adotando-se uma política repressiva e higienista, com preponderância da internação forçada de usuários de *crack*.

Ao mesmo tempo, intensificam-se os movimentos alternativos reformistas promovidos pela sociedade civil organizada. Apesar da predominância das posições conservadoras, tanto de origem parlamentar quanto judiciária, surgem propostas para a regulamentação da venda de cannabis, especialmente em relação ao seu uso medicinal, e o Supremo Tribunal Federal tem dado passos progressistas julgando sobre penas alternativas para o delito de tráfico e liberando a realização das Marchas da Maconha, além do debate ainda em curso sobre a inconstitucionalidade da criminalização da posse de drogas para uso pessoal.

Ao avaliar as políticas de drogas, Boiteaux (2009) constata que atualmente predomina no Brasil a lógica da criminalização da pobreza, com seu forte viés racial, assim como a violência policial, que se reflete na legitimação da política repressiva de drogas sob sua forma militarizada, nas intervenções em comunidades pobres, com a justificativa de “combate ao tráfico”. Sua esperança é que, a partir da ampliação do debate público, aberto e democrático, seja possível que o Brasil avance nos próximos anos, aproveitando a conjuntura latino-americana favorável e a ampliação do debate internacional nas críticas aos tratados atualmente em vigor.

Apesar de seus usos espirituais registrados entre diferentes culturas ao longo da história humana, ainda persiste uma grande desqua-

lificação do emprego da canabis em contextos religiosos. Assim vale ler os artigos seguintes onde essa questão é abordada. Luísa Saad, em seu artigo “A maconha nos cultos afro-brasileiros”, procura desvendar um pouco da história do uso religioso-ritualístico da canabis desde a África, e como os descendentes dos africanos buscaram adaptá-lo ao contexto brasileiro. Seu interesse fundamental é entender como a perseguição a determinadas práticas religiosas das populações negras e a criminalização da maconha tiveram muito em comum e são praticamente inseparáveis. As informações que traz ao longo de seu texto apontam para a utilização da canabis em situações que, por diversos motivos, aproximam-se da ideia de cultos religiosos, assim como o fato de que a repressão à erva seguia junto à repressão aos cultos de origem africana. A crescente perseguição à planta e a repressão às religiões de matriz africana se misturam e se explicam ao mesmo tempo. A medicina, por um lado, perseguia os curandeiros – por não serem diplomados e por buscarem a cura através das plantas – e, por outro, condenava o uso da maconha, tanto como remédio quanto como elemento de tradição negra e, portanto, incivilizada. O contexto deixava claro: os negros, suas práticas culturais, suas tradições e qualquer elemento trazido pelos africanos eram vistos como representando um obstáculo para o rumo que a nação precisava seguir. As religiões de matriz africana, assim como a “planta africana”, por suas origens degeneradas, causariam a loucura, a ignorância, a vadiagem e todos os males que seriam decisivos na formação da “raça nacional” tão sonhada. Quanto à questão de se haver retirado ou não a canabis dos rituais, como forma de facilitar o reconhecimento e legalização das religiões de matriz africana, a autora sugere que a busca por mais informações deve ser cautelosa: necessitando mais de observações do que de perguntas.

O texto “A folha amarga do avô grande: fluxos e refluxos do sagrado no maconhismo popular brasileiro”, do antropólogo Bruno Cavalcanti, também se preocupa em entender como as formas, modelos ou padrões da adoção cultural de experiências com maconha no Brasil puderam encaminhar-se para ritualizações místicas, mágicas e/ou religiosas. Para tanto, além de revisitar modelos culturais de sua sacralização, chama a atenção para fontes pouco utilizadas sobre um tema que tem tido o foco analítico centrado preferencialmente em sua larga difusão profana, marginal e organizada pela economia ilegal do tráfico, no Brasil e no mundo. A abrangência de sua pesquisa bibliográfica torna este trabalho especialmente rico como fonte para pesquisadores que estão iniciando seus estudos desse campo.

Inicialmente, constata que a condição invariável que aproxima diferentes níveis de envolvimento com a maconha é a prevalência do caráter secreto. Nesse sentido, o segredo das ervas e seu emprego ritual no conhecimento de religiões afro-brasileiras ou ritualizações específicas em grupos ameríndios, por exemplo, são aspectos capitais de um interesse desse tipo. Mas como e onde se deram as antigas vinculações da maconha com o sagrado? Quais as dificuldades do esclarecimento sobre esses vínculos? E de que modo usos sagrados da maconha aportaram e/ou foram criados, reelaborados e utilizados no Brasil? Cavalcanti tem dois objetivos: primeiro, buscar evidências do consumo sagrado de *Cannabis sativa* no Brasil, particularmente no que concerne aos agrupamentos religiosos de vinculações afro-brasileiras, ameríndias e afro-ameríndias; e, em segundo lugar, observar como se deu a recepção desses vínculos prováveis da cannabis na literatura antropológica dedicada a esses segmentos sociais.

Assim, investiga a prevalência negro-africana do maconhismo popular brasileiro, baseando-se em diversos autores como Quirino, Freyre, Cascudo e Ribeiro. Constata que, após a proscricção da maconha no Brasil, não apenas aquilo que se poderia interpretar como uso epidêmico seria alvo de restrições, mas, na verdade, toda e qualquer forma de uso da cannabis receberia a desaprovação institucional dos Estados moderno-industriais. Isso acabou comprometendo as formas de legitimidade cultural da utilização da planta. A presença da maconha nos cultos afro-brasileiros não é registrada sem incômodos da parte dos etnólogos nacionais. Alguns autores retratam a entrada da maconha na vida religiosa afro-brasileira como um movimento marginal, uma espécie de elemento externo penetrando em certas práticas da macumba banto ou em aproximações com o catimbó. A ambiguidade marcaria, cada vez mais, as citações dos pesquisadores subsequentes; em outros casos, promulgava a afirmação contundente do caráter alienígena dessa presença ante uma presumida tradição “pura”, levando à “degradação” da “tradição” herdada da África. Isso parece ter ocorrido desde a década de 1930, num contexto de formação de federações de cultos afro-brasileiros e do incremento da repressão policial a esses mesmos cultos, quanto começaram a ser implementadas políticas do Estado de combate ao consumo de maconha no país. Assim, o que se divulga de uso religioso da cannabis é relacionado às formas mais sincréticas, representadas pelo chamado candomblé de caboclo e pelo catimbó.

Quanto a usos rituais indígenas da canabis, esses têm sido relatados por autores como Darcy Ribeiro e Anthony Henman. Igualmente, vários registros da literatura folclórica e da etnografia de populações “caboclas” mencionam um uso lúdico e/ou medicamentoso da planta, adotado anteriormente ao proibicionismo generalizado e resistindo em algumas zonas pioneiras do maconhismo nacional até algumas décadas. As dificuldades para a etnografia sobre o tema não nos permitem avaliar a real dimensão alcançada pela introdução da maconha em comunidades nativas. Cavalcanti termina por considerar que a canabis – e isso vale para as comunidades afro-brasileiras, agrupamentos indígenas e populações caboclas das regiões Norte e Nordeste – encontrava-se em processo de sistematização simbólica, de construção ritual dos usos possíveis, inclusive sagrados, quando a campanha proibicionista do século XX alcançou essas populações. Isso teria inviabilizado ou empurrado esses usos para o espaço unicamente profano e marginalizado. Atualmente, o vazio deixado pela extinção histórica da via sagrada no maconhismo brasileiro tende a funcionar como forte empecilho à legitimidade cultural reivindicada por esses usos contemporâneos, o que torna mais problemática alguma forma de aceitação social.

Em “Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas”, eu abordo a questão do uso religioso da canabis dentro de contexto “ayahuasqueiro”. A *ayahuasca* é uma bebida de origem amazônica, dotada de fortes características psicoativas e usada dentro de diferentes contextos religiosos e rituais. Em relação ao seu uso e o da canabis, trago algumas reflexões em torno do tema da eficácia dos controles sociais formais e informais incidindo sobre o uso de substâncias psicoativas em geral. Especialmente instigante é a comparação entre o uso religioso dessa bebida, agora plenamente lícito e regulamentado pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas, e as dificuldades que surgem quando se procura realizar um uso sacramental da canabis, cultuada pelos seguidores de uma das linhas “ayahuasqueiras”, o Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris).² Trata-se da “consagração da Santa Maria”, como dizem seus devotos. Devido ao seu *status* ilícito e ao forte preconceito vigente contra “maconheiros”, o uso ritual e religioso da canabis encontrou muita dificuldade em se estabelecer, apesar do desenvolvimento de

2 Embora ainda muito conhecida pelo seu antigo nome, essa vertente do Santo Daime adota atualmente o nome de “Iceflu”, significando Igreja do Culto Eclético da Luz Universal.

toda uma série de procedimentos rituais estabelecendo os momentos e condições considerados corretos para seu uso, plantio e preparo. A perseguição movida contra esse uso da cannabis veio a ser percebida como ameaça à legitimidade do próprio uso religioso da *ayahuasca*, o que levou os “ayahuasqueiros” que não compartilhavam dessa prática específica a censurarem vigorosamente os devotos da Santa Maria. Consequentemente, acabou-se por banir oficialmente esse uso, até entre membros do Cefluris que continuavam a crer que a cannabis seria capaz de promover experiências espirituais de igual intensidade e validade que a *ayahuasca*. Tal situação, esdrúxula e incoerente, fez com que muitos continuassem a fazer um uso doméstico e privado da cannabis, mas sem poder contar com os suportes da estrutura organizacional e ritualística do grupo religioso. Tem também servido para tumultuar o campo “ayahuasqueiro”, onde uns insistem em considerar o sacramento psicoativo de outros como “droga”. Isso dificulta o estabelecimento de consensos entre os diferentes grupos religiosos que seriam importantes para a efetivação de políticas públicas mais favoráveis a essas religiões, ainda genericamente percebidas, por muitos, como “seitas do barato”.

O artigo da pesquisadora Lourdes Baez Cubero, “A ‘Santa Rosa’ e o ‘dom de ver’ entre os otomis orientais de Hidalgo. O caso de Santa Ana Hueytlalpan”, trata de um uso religioso indígena mexicano. Ela nos traz relatos sobre efeitos psíquicos e físicos que impressionam por sua força e são raramente atribuídos ao uso da cannabis em outros contextos socioculturais. O estudo é voltado principalmente à práxis xamânica desenvolvida entre os índios otomis no povoado Santa Ana Hueytlalpan. Lá, os badis, homens considerados como dotados do “dom de ver”, desempenham importante função de intermediários entre o mundo dos vivos e o das divindades e dos ancestrais. Através de suas “viagens” ao “outro mundo” e do conhecimento que adquirem, são considerados capazes de lidar com os desequilíbrios que afetam aqueles que vivem neste mundo, desempenhando importante papel terapêutico, entre outras habilidades. Seus “dons” tradicionalmente têm sido atribuídos a um chamado que recebem de entidades espirituais e a um aprendizado realizado através do uso de plantas sagradas, ou enteógenos, em especial a chamada Santa Rosa. Ela, serviria de veículo para levar o xamã ao outro mundo, mas é também em si uma divindade realizadora de curas.

O uso de plantas de natureza psicoativa é encontrado largamente na cultura tradicional indígena mexicana, mas, devido à perseguição secular movida pela Igreja, tem sido feito de maneira clandestina ou oculta, o que tem dificultado a difusão do conhecimento a seu respeito,

mantido geralmente como segredo. Assim, Baez argumenta que, tradicionalmente, a planta usada no povoado era o *toloache*, nome indígena para a *Datura stramonium*, cujo uso ritual no passado já foi observado por outros pesquisadores na região. Mas, há pouco tempo, possivelmente há uma década, os xamãs de Santa Ana Hueytlalpan passaram a substituir essa planta, que “pega muito forte”, pela *Cannabis indica*, cujos efeitos são muito menos tóxicos para o organismo. Nisso, seguiriam o exemplo de otomis de regiões vizinhas, que, assim como os índios tepeuhas, há muito tempo, usam-na em suas práticas rituais. Como eles, passaram a chamá-la de Santa Rosa. Continuam, porém, a ingeri-la oralmente e a manifestar os mesmos sinais de despersonalização e possessão provocados pela *Datura stramonium*.

Entre 2009 e 2014, Eric Gornik de Oliveira, biólogo com fortes interesses pela etnobotânica e pelos problemas do meio ambiente, realizou uma longa viagem pela Ásia, pesquisando usos tradicionais de diferentes psicoativos. Sob o título de “*Chai, Chillum & Chapati: a cultura do charas nas cordilheiras do Himalaia*”, trazemos aqui apontamentos feitos por ele durante sua expedição a uma região do norte da Índia, situada nos Himalaias, perto das fronteiras com a China e com o Nepal. Esse é o sagrado Vale de Parvaty, onde a canabis é encontrada em abundância, seja crescendo naturalmente, seja cultivada. Lá, após exercer todas as suas habilidades para se fazer comunicar e para obter a aceitação dos desconfiados moradores, consegui que lhe ensinasse o caminho a Malana, a mais famosa vila do vale, conhecida por sua produção de charas. Nessa aldeia, a maior e mais bela estrutura é o templo dedicado a Shiva, deus fortemente associado à canabis ou “ganja”. Nessa e em outras regiões do país, apesar da sua proscrição oficial e da perseguição aos seus produtores e comerciantes, a planta continua a ser usada ritualmente por numerosos grupos religiosos, como auxílio em suas cerimônias de contemplação e na busca de estados de transe. Seus poderes terapêuticos também são tidos em alta estima.

O relato prossegue então, detalhando aspectos do seu cultivo e do preparo, a partir de sua resina, do charas, um tipo de haxixe, considerado de qualidade superior e muito apreciado ao redor do mundo, apesar dos preços inflados cobrados dos seus compradores finais. O autor descreve também os elaborados rituais de consumo, onde a resina, misturada com tabaco, é fumada em cachimbos especiais chamados de *chillums*. Estes fazem parte integrante da cultura local, onde a tradição é começar o dia com um copo de chá indiano (*masala chai*), composto por especiarias, chá preto e leite; um bom *chillum*, recheado

de charas e por fim um pedaço de pão indiano não fermentado (*chapatí*). Essa é considerada a melhor maneira de saciar a sede e a fome, do corpo e da alma.

Embora o uso de penteados em estilo *dreads*, o sucesso da música *reggae* e o culto ao seu interprete maior, Bob Marley, façam parte notável da cultura jovem contemporânea, pouco se tem escrito no Brasil sobre os rastafáris. Os autores que têm tratado do tema são reticentes ao lidarem com a questão do seu uso cerimonial da cannabis, apesar do senso comum brasileiro ter essa como uma de suas principais noções sobre a cultura jamaicana, o que é reforçado pela ubiquidade da imagem de Marley fumando um *spliff*. Assim, é de grande relevância a contribuição do antropólogo Wagner Alves, “Rastas, ganja e resistência na Jamaica”, que nos traz os resultados de sua pesquisa de campo na Jamaica, onde observou os adeptos da crença rastafári e seus usos de cannabis, entre outros aspectos de sua cultura. Segundo nos mostra, a crença rastafári é um misto de tradições religiosas africanas, ritos hindus e tendências de negritude e pan-africanismo da primeira metade do século. O protestantismo, especialmente o pentecostal, e o judaísmo também seriam influências marcantes. Apesar de fundamentar-se em escrituras sagradas, como a bíblia e textos da igreja copta, que lhes servem de referência e guia, a doutrina rasta é de grande fluidez e seus seguidores têm a liberdade de interpretá-la da forma que melhor lhes convir. Consequentemente, os rastas não formam um grupo homogêneo, apresentando diferenças na interpretação dessas escrituras e nas condutas pessoais recomendadas. Assim, enquanto, para muitos, barbas longas e *dreadlocks* simbolizam a juba do “Leão Conquistador da Tribo de Judá” e sua força, outros preferem manter uma aparência mais convencional.

Outro grande ponto de discordância é relacionado ao uso da cannabis, conhecida por eles pelo nome indiano “ganja”. Esse legado dos imigrantes indianos, levados à Jamaica, no século XIX, para trabalhar na lavoura, difundiu-se entre a população negra que aprendeu a usar essa planta para finalidades lúdicas, medicinais e espirituais. Prevalentes entre as camadas mais pobres da sociedade, essas práticas eram estigmatizadas e, ao serem proibidas em 1913, adquiriram um forte caráter de resistência à ordem social, antes mesmo da formação de grupos rastafári. Embora, para muitos rastas, esse *status* de ilicitude contribuísse ainda mais para tornar a ganja um símbolo de seu inconformismo com a sociedade jamaicana, dominada pelo capitalismo racista do *babylon system*, outros, por diversas razões, preferiam

não usá-la. Para fazer face aos estigmas e para melhor inserir o uso da cannabis na sua vida cotidiana, desenvolveram-se entre os rastas códigos de conduta que, entre outras, tinham a função de estabelecer as posturas consideradas adequadas aos momentos de consagração da erva sagrada.

REFERÊNCIAS

- ADIALA, J. C. *O problema da maconha no Brasil: ensaio sobre racismo e drogas*. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1986. (Estudos, n. 52).
- BAZILISTA, J. R. Cannabica: queimando mitos acendendo fatos, *Cannabica*, São Paulo, n. 2, dez. 2016. p. 16.
- BOITEUX, L. (Coord.). *Tráfico de drogas e constituição: um estudo sobre a atuação da justiça criminal do Rio de Janeiro e de Brasília no crime de tráfico de drogas*. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 2009. (Pensando o Direito, v. 1). Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/main.asp?>>. Acesso em: 23 dez. 2013.
- BRASIL. Decreto-Lei n.º 385, de 26 de dezembro de 1968. Dá nova redação ao artigo 281 do Código Penal. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 27 dez. 1968.
- BUCHER, R. A função da droga no (dis)funcionamento da sociedade. in: BUCHER, R. *Drogas e sociedade nos tempos da AIDS*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1996.
- CARLINI, E. A. A história da maconha no Brasil. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Rio de Janeiro, v. 55, n. 4, p. 314-317, 2006.
- CARNEIRO, B. H. S. Desvarios da paulicéia: a vertigem dos venenos elegantes. *D. O. Leitura*, São Paulo, p. 6-7, 1 ago. 1992.
- COWAN, B. Homossexualidade, ideologia e “subversão” no regime militar. In: GREEN, J.; QUINALHA, R. (Org.). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: EduFSCar, 2014. p. 27-52.
- MACHADO, N. B. C. Usuário ou traficante? a seletividade penal na nova lei de drogas. In: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, 19., 2010, Fortaleza. *Anais...*, Fortaleza, 2010. p. 1098-1111.
- RUBIN, V. *Cannabis and culture*. The Hague: Mouton; Chicago: Distributed in the USA and Canada by Aldine, 1975.
- SOUZA, J. E. L. *Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil republicano*. 2012. 194 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2012.

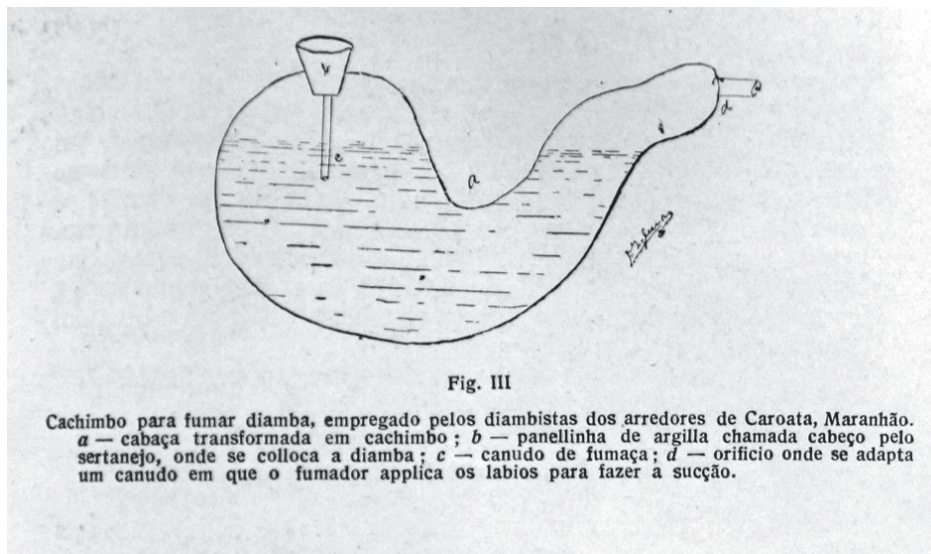
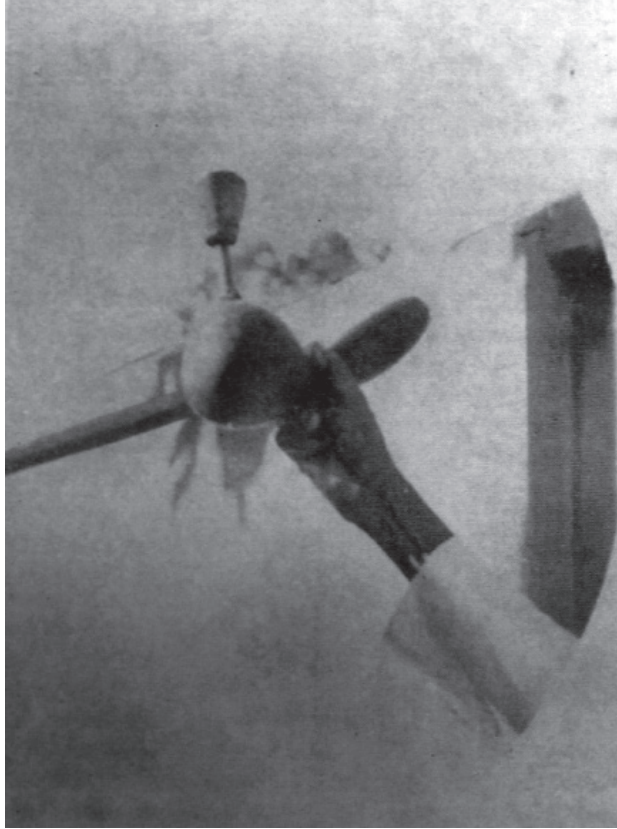


Fig. III

Cachimbo para fumar diamba, empregado pelos diambistas dos arredores de Caroata, Maranhão. *a* — cabaça transformada em cachimbo ; *b* — panellinha de argilla chamada cabeça pelo sertanejo, onde se colloca a diamba ; *c* — canudo de fumaça ; *d* — orificio onde se adapta um canudo em que o fumador applica os labios para fazer a sucção.





BREVE PANORAMA ETNOBOTÂNICO SOBRE A MACONHA¹

Rafael Guimarães dos Santos

INTRODUÇÃO

No presente texto, apresentarei um breve panorama sobre alguns aspectos etnobotânicos relacionados à maconha, descrevendo a relação que o homem vem estabelecendo com essa planta ao longo do tempo, incluindo seus usos médicos, religiosos e industriais. Especificamente, descrevo o caminho percorrido pela maconha desde sua origem na Ásia até sua expansão para as Américas.

DA ÁSIA ÀS AMÉRICAS

As espécies botânicas *Cannabis sp.*, da família botânica *Cannabaceae*, são mais conhecidas no Brasil como maconha ou cânhamo. Esses nomes fazem referência a três diferentes espécies: *Cannabis sativa*, *C. indica* e *C. ruderalis*, que se diferenciam por seus hábitos de crescimento, aspectos morfológicos e pela quantidade de princípios ativos. (FURST, 1994; HENMAN; PESSOA JUNIOR, 1986; SCHULTES; HOFMANN, 1992; SPINELLA, 2001)

A maconha é originária da Ásia Central, em uma região próxima à China, de onde parece ter se expandido para a Ásia Menor, África e, posteriormente, para a Europa.

1 Trata-se de um resumo da palestra intitulada “Algunos aspectos etnobotánicos del Cannabis”, apresentada no Foro del Cânhamo y las Tecnologías Alternativas “Expocannabis Sur”, no dia 21 de maio de 2010, no Palacio de Ferias y Congresos da cidade de Málaga, Espanha. Uma versão anterior do presente texto foi previamente publicada no *Guía del Cânhamo de España y Portugal 2011* (<http://www.cannabismagazine.es/guia2011/>) e na *Cannabis Magazine – La revista de los Profesionales y Amantes del Cânhamo* (<http://www.cannabismagazine.es/revistasweb/revista86/index.html>). A presente versão é uma tradução revisada do texto original.

O homem conhece a maconha provavelmente desde a descoberta da agricultura, há 10 mil anos, ou mesmo antes desse período. (SCHULTES; HOFMANN, 1992) O uso da maconha parece remontar ao período neolítico, com evidências de seu uso em rituais xamânicos no noroeste e centro asiático (2700 a.C.), em uma região onde atualmente se encontra a China. Fibras e cordas de cânhamo foram encontradas na China (4000 a.C.) e no Turquestão (3000 a.C.). (MACRAE, 2004; SCHULTES; HOFMANN, 1992)

Na China, existem registros do uso da maconha pelo imperador Shen-Nung, no compêndio de ervas medicinais denominado *Pen-Tsao Ching*, que data de 2737 a.C. Em um tratado médico chamado *Nei-Ching*, de 2698-2599 a.C., e atribuído ao imperador Kwang-Ti, também existem evidências do uso da maconha, bem como no tratado médico chinês denominado *Rh-Va*, de 1500 a.C. (ABANADES, 2005; CAVALCANTI, 2005)

Os Vedas, textos religiosos do hinduísmo que datam de aproximadamente 2000 a.C. e que são considerados alguns dos textos religiosos mais antigos do mundo, relatam o uso da maconha como um néctar divino e atribuem à planta propriedades relacionadas à alegria, felicidade, coragem, libertação, boa sorte e aumento da libido. (GODLASKI, 2012; MACRAE, 2005; ROBINSON, 1999) No hinduísmo, a maconha é consagrada ao deus Shiva e é considerada a bebida favorita do deus Indra. Alguns grupos de sadhus, homens santos que vivem uma vida dedicada à espiritualidade, muitas vezes vivendo em cavernas ou selvas, fumam a resina da maconha em seus *chillums*, uma espécie de cachimbo. *Bhang* é um dos termos mais comuns para se referir à maconha na Índia, e se refere a uma bebida à base de maconha, leite e ingredientes como noz moscada, pimenta, canela e mel. O *bhanga* é amplamente consumido durante grandes festivais religiosos na Índia. (GODLASKI, 2012; MACRAE, 2005; ROBINSON, 1999)

Ainda na Ásia, a maconha é associada à espiritualidade no budismo tântrico, onde seria utilizada para intensificar a meditação e para elevar a consciência. Entre os tibetanos, a maconha é considerada uma planta sagrada, e, no budismo mahayana, afirma-se que, durante suas práticas de ascetismo, que culminariam em sua iluminação, Buda teria vivido com uma dieta à base de sementes de maconha. (CAVALCANTI, 2005; GODLASKI, 2012; ROBINSON, 1999; SCHULTES; HOFMANN, 1992)

Entre alguns grupos muçulmanos, a maconha é considerada parte essencial da prática religiosa, enquanto na Pérsia existem evidências de que a preparação chamada *haoma*, central na mitologia do zoro-

astrismo, poderia ser uma preparação à base de maconha. Também existem referências sobre o uso da maconha no judaísmo, taoísmo e xamanismo chinês, no xintoísmo, e mesmo no cristianismo, com alguns pesquisadores sugerindo que certas passagens da Bíblia poderiam estar referindo-se à maconha. (CAVALCANTI, 2005; GODLASKI, 2012; ROBINSON, 1999; SCHULTES; HOFMANN, 1992)

No século VIII a.C., a maconha foi utilizada pelos citas, na região onde hoje se encontram países como China, Rússia, Mongólia e Cazaquistão. A maconha pode ter sido uma das primeiras substâncias a ser utilizadas como incenso, ainda no século IX a.C., pelos assírios. (MACRAE, 2005) Alguns estudos sugerem que os citas foram os responsáveis pela difusão do uso da maconha na Europa, quando gregos e romanos conheceram as propriedades da planta. Demócrito relatou o uso da maconha, associada ao vinho e à mirra, entre gregos e romanos. Segundo Galeno, por volta de 200 d.C., era comum servir preparados à base de maconha aos convidados, para promover hilaridade e contentamento. (MACRAE, 2005; USO, 2005)

A partir da Ásia Menor, a maconha também se expandiu para a África, possivelmente por influência do islamismo (por volta de 600 d.C.). A maconha foi incluída na farmacopeia e na vida espiritual de vários grupos africanos, sendo chamada *kif*, *grifa* ou *dagga*. Evidências indicam que a maconha foi utilizada como medicamento e como substância sagrada por grupos como os pigmeus, zulus, balubas, hotentotes, bosquímanos, mfengus e sothos. Em alguns grupos buiti, culto religioso que utiliza a planta alucinógena *iboga* (*Tabernanthe iboga*) como sacramento, e que está presente em países como Gabão e Congo, fumam-se cachimbos de maconha em alguns rituais. (CAVALCANTI, 2005; SAMORINI, 2005; USO, 2005)

De maneira geral, nos séculos seguintes, o uso da maconha parece haver sido limitado a usos medicinais (extratos) e industriais (cânhamo). (MACRAE, 2005; USO, 2005) Com a expansão desses usos na Europa, entre os séculos X e XVI, e com as grandes navegações às Américas, países como México, Chile, Peru, Canadá e Estados Unidos conheceram os usos medicinais e industriais da planta. A maconha foi levada pelos espanhóis para o México, Chile e Peru no século XVI, e levada pelos franceses e ingleses para o Canadá e Estados Unidos, respectivamente, no século XVII. Nesses países, o uso da maconha limitava-se ao uso medicinal e industrial. No século XIX, houve um grande interesse médico, filosófico, literário e artístico relacionado aos efeitos da maconha,

influenciado principalmente por intelectuais franceses como Charles Baudelaire. (MACRAE, 2005; USO, 2005)

Com o passar do tempo, alguns grupos indígenas presentes nas Américas incorporaram o uso de maconha em suas práticas medicinais e religiosas. Tribos indígenas como os cuna do Panamá, e os cora, tepehuas e tepecanos do México, usam a maconha em seus rituais religiosos. Os tepecanos, de Veracruz, chamam a maconha de “Rosa Maria” e a utilizam ocasionalmente em seus rituais como substituta do cacto alucinógeno peiote (*Lophophora williamsii*), quando este não se encontra disponível. Indígenas dos estados mexicanos de Veracruz, Hidalgo e Puebla chamam a maconha de “Santa Rosa” e a utilizam em cerimônias de cura e como intercessora junto à Virgem. (FURST, 1994; MACRAE, 1998, 2005; ROBINSON, 1999; SCHULTES; HOFMANN, 1992)

As fibras de cânhamo foram introduzidas no Brasil pelos portugueses em meados do século XVIII. (CARNEIRO, 2002; CAVALCANTI, 2005) Além do uso industrial da planta introduzido pelos portugueses, diferentes pesquisadores sugerem que, durante os séculos XVII e XVIII, a maconha foi introduzida no Brasil pelos escravos vindos da África, que traziam consigo tradições de usos medicinais e religiosos da planta. (CARNEIRO, 2002; HENMAN, 2005; MOTT, 1986)

No início do século XX, o uso ritual da maconha foi observado em manifestações religiosas afro-brasileiras, como o candomblé, e afro-indígenas. (CAVALCANTI, 2005; HENMAN, 1986, 2005; RODRIGUES; CARLINI, 2005) Existem relatos do uso de maconha por grupos indígenas não identificados na região do rio São Francisco (1915); entre os mura do rio Madeira (1923); entre os fulniô de Águas Belas, Pernambuco, que chamam a maconha de *Sewlihokhlá Sedayá*, que poderia ser interpretado como “folha amarga do grande avô” (1930); entre os saterê-mawê do Amazonas (1954-1976); entre os guajajara ou tenetehara do Maranhão, que chamam a maconha de *petem-ahê*, que significa “fumo bravo” e também “tabaco silvestre,” e que consomem a planta para trabalhar no campo e para favorecer a caça (1980); entre os timbira (1988); e recentemente entre os krahô, do Tocantins, que chamam a maconha de *iamhõ*. (CAVALCANTI, 2005; HENMAN, 1986, 2005; RODRIGUES; CARLINI, 2005)

Nas décadas de 1970 e 1980, alguns grupos do Santo Daime, uma religião brasileira que utiliza a bebida alucinógena *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*, *Psychotria viridis*) como sacramento, utilizaram por certo tempo a maconha em alguns de seus rituais, chamando a planta de “Santa Maria”. Devido ao fato de que a maconha é uma planta controla-

da segundo as leis brasileiras, o uso ritual da maconha por membros do Santo Daime foi oficialmente encerrado na década de 1980. (MACRAE, 1992, 1998)

Por fim, alguns membros do rastafarianismo, uma manifestação religiosa baseada em interpretações da Bíblia que surgiu nas décadas de 1920 e 1930 entre os afrodescendentes da Jamaica, e que hoje está presente em vários países, inclusive no Brasil, utilizam a maconha com finalidades políticas, medicinais e espirituais. (ROBINSON, 1999)

COMENTÁRIOS FINAIS

A partir das décadas de 1960 e 1970, o uso da maconha se disseminou entre os jovens universitários dos Estados Unidos e da Europa no contexto dos movimentos de contracultura. Posteriormente, esse uso se expandiu para todo o mundo e para todas as classes sociais, tornando a maconha a droga ilegal mais consumida no planeta.

Devido à associação do consumo da maconha com a população negra, indígena, seus descendentes e sua cultura medicinal e religiosa, associação esta vinculada à marginalidade, malandragem, feitiçaria, violência e crime, cresceu na sociedade brasileira e, de maneira geral, no mundo como um todo, um grande preconceito relacionado aos consumidores dessa planta, que continua existindo até os dias atuais.

REFERÊNCIAS

ABANADES, S. Cannabis terapêutico. In: CANNABIS. Madrid: Amargord, 2005. p. 31-44.

CARNEIRO, H. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã Ed., 2002.

CAVALCANTI, B. C. A folha amarga do avô grande: fluxos e refluxos do sagrado no maconhismo popular brasileiro. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 489-518.

FURST, P. T. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

GODLASKI, T. M. Shiva, lord of bhang. *Substance use and misuse*, New York, v. 47, n. 10, p. 1067-1072, Aug. 2012.

- HENMAN, A. A guerra às drogas é uma guerra etnocida. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba Sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 91-115.
- HENMAN, A. *Mama coca*. Lima: Juan Gutemberg Editores-Impressores, 2005.
- HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba Sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986.
- MACRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca nos cultos do Santo Daime*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.
- MACRAE, E. Santo Daime and Santa Maria: the licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a brazilian amazonian religion. *International Journal of Drug Policy*, Amsterdam, v. 9, n. 5, p. 325-338, Oct. 1988.
- MACRAE, E. *Redução de danos para o uso da cannabis*. Apresentado ao Programa de Orientação e Apoio a Dependentes de Drogas (PROAD) – Escola Paulista de Medicina/Unifesp, São Paulo, 2004. Mimeo.
- MACRAE, E. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 459-485.
- MOTT, L. A maconha na história do Brasil. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba Sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 117-135.
- ROBINSON, R. *O grande livro da Cannabis: guia completo de seu uso industrial, medicinal e ambiental*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- RODRIGUES, E.; CARLINI, E. A. Ritual use of plants with possible action on the central nervous system by Kraho Indians, Brazil. *Phytotherapy Research*, London, n. 19, p. 129-135, 2005.
- SAMORINI, G. Buiti: religião enteogênica africana. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 301-318.
- SCHULTES, R. E.; HOFMANN, A. *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Rochester: Healing Arts Press, 1992.
- SPINELLA, M. *The psychopharmacology of herbal medicine: plant drugs that alter mind, brain and behavior*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- USO, J. C. Historia y evolución del consumo de cannabis en España. *CANNABIS*. Madrid: Amargord, 2005. p. 23-30.

OS FUMADORES DE MACONHA: EFEITOS E MALES DO VÍCIO¹

José Rodrigues Dória

*Actuellement dans la plupart des pays du monde, l'homme, a quelque rang de la société qu'il appartienne, fait usage pour sa satisfaction personnelle de certaines substances toxiques, particulièrement excitantes pour son système nerveux. Cet usage remonte aux époques les plus reculées, se perpétue de génération en génération en se transformant parfois suivant les caprices de la mode, et va souvent jusqu'à l'abus occasionnant alors les troubles les plus variés comme formes et comme intensité.*² (DR. ROGER DUPOUY - *Les Opiomanes*)

Os chineses, vencidos em 1842 pelos ingleses, tiveram de se submeter à ganância comercial dos brancos civilizados, que os obrigaram a abrir de novo os seus portos e consentir na importação do ópio, que tanto tinha estragado e deteriorado milhões de filhos do Celeste Império. O vício de fumar a droga não ficou, porém, limitado àqueles povos orientais; acompanhou os usurários desse comércio nefasto, e hoje faz as suas devastações em vários países da Europa, especialmente na Inglaterra e na França, onde se encontram, em maior profusão, as casas de fumar o *chandoo* ou o *dross*. “E o vencido que se vinga do seu vencedor”, diz o professor E. Regis, no prefácio de *Les Opiomanes*, do dr. Roger Dupouy, “inoculando-lhe sua perigosa paixão atávica, o que Brunet soube com propriedade chamar uma avaria do Extremo Oriente”.

Outro tanto podemos também dizer: os nossos antepassados, ávidos de lucro, fizeram o baixo tráfico da carne humana, no começo da

1 Memória apresentada ao II Congresso Científico Pan-Americano, reunido em Washington D.C., 27 de dezembro de 1915.

2 “Atualmente, na maior parte dos países do mundo, o homem, não importando a camada social à qual pertence, usa para a sua satisfação pessoal certas substâncias tóxicas, especialmente excitantes do sistema nervoso. Esse uso remonta às épocas mais remotas, perpetuando-se de geração em geração, às vezes, transformando-se segundo os caprichos da moda e chega muitas vezes ao abuso, ocasionando então os mais variados dos problemas em relação às suas formas e intensidades.” (DR.ROGER DUPOUY-Os Opiomanes)

nossa formação até 1851, quando foi decretada a proibição de importar os pretos africanos, arrebatados à fruição selvagem das suas terras, para serem aqui vendidos, como escravos, que as leis assim os reconheciam. Em 13 de maio de 1888, por entre alegrias e festas, foi promulgada a lei que aboliu a escravidão no Brasil e integrada a nacionalidade com os libertos, tornados cidadãos; mas no país já estavam inoculados vários prejuízos e males da execrável instituição, difíceis de exterminar. Dentre esses males que acompanharam a raça subjugada, e como um castigo pela usurpação do que de mais precioso tem o homem – a sua liberdade –, ficou-nos o vício pernicioso e degenerativo de fumar as sumidades floridas da planta aqui denominada fumo d’Angola, maconha e diamba, e ainda, por corrupção, liamba, ou riamba.

A palavra fumo, que quer dizer propriamente os gases mais ou menos densos que se desprendem dos corpos em combustão, substituiu no Brasil, quer no comércio, quer em outras relações, o vocábulo tabaco para designar a *Nicotiana tabacum*, seja a planta viva, sejam as folhas preparadas para serem fumadas, como quando são enroladas em corda, ou dispostas em manocas – expressão brasileira dada aos molhos (manojos) de folhas próprias para a confecção dos charutos. A analogia do uso das folhas da diamba e da *Nicotiana* certamente determinou a denominação de fumo d’Angola, derivada ainda dessa parte da África Ocidental, possessão portuguesa, de onde naturalmente nos veio a planta. Por esse nome, ouvi muitas vezes chamar o vegetal em Sergipe e Alagoas, nas margens do rio São Francisco.

Nos dicionários da língua portuguesa de Adolpho Coelho, Aulete, Silva Bastos e outros, lê-se que a palavra “liamba”, o mesmo que *pango*, indica erva do Brasil, da família das myrtaceas (*Cannabis sativa*), “de cujas folhas, diz Moraes, os negros usam como tabaco, que fumam em cachimbos, e lhes produz o efeito pernicioso do ópio; por isso, foi em tempo a sua venda proibida por posturas municipais da Câmara da Cidade do Rio de Janeiro; também lhe chamam liamba e riamba.”

A planta não é entretanto brasileira, como pensam os primeiros lexicógrafos citados, e informam alguns fumadores, que dizem ter sido primitivamente usada pelos índios. Minha atenção foi chamada para a maconha, e seu uso no Brasil, depois da leitura de um trecho da obra de Bentley – *A manual of botany* –, no qual, tratando da família das Cannabináceas, e referindo à *Cannabis sativa*, e a sua variedade *indica*, diz o autor: “Esta planta é igualmente conhecida sob o nome de *liamba*, na África ocidental, onde é empregada para fins intoxicantes sob os nomes de *maconia*, ou *makiah*.” Consequentemente, o fato de ser o vegetal

largamente usado pelos pretos africanos nas antigas províncias, hoje Estados, onde eles abundavam, a paridade dos nomes que aqui sofreu ligeira modificação, mudança apenas de uma letra – maconha, liamba ou riamba –, e o apelido de fumo d'Angola, indicam bem a sua importação africana. Em 1910, quando estive na presidência do estado de Sergipe, pude fazer a identificação da maconha com o cânhamo, cultivando ali a planta com sementes adquiridas nas margens do rio São Francisco.

É principalmente no norte do Brasil onde sei achar-se o vício de fumar a maconha mais espalhado, produzindo estragos individuais e dando por vezes lugar a graves consequências criminosas. Nessa parte do país, primeiramente se desenvolveu a lavoura da cana de açúcar, e foi grande a importação de escravos, que mais tarde, com o aumento grandemente remunerador do plantio do café, nas províncias de São Paulo e Rio de Janeiro, eram vendidos para o sul. Os índios amansados aprenderam a usar da maconha, vício a que se entregam com paixão, como fazem a outros vícios, como o do álcool, tornando-se hábito inveterado. Fumam também os mestiços, e é nas camadas mais baixas que predomina o seu uso, pouco ou quase nada conhecido na parte mais educada e civilizada da sociedade brasileira. “Na África, diz Charles Eloy (*Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, artigo ‘Haschich’), das margens do Mediterrâneo até o Cabo da Boa Esperança, é vulgar o emprego da *Cannabis indica*, e nas diversas partes da Ásia mais de duzentos milhões de homens são escravos deste habito”. A esse número pode-se acrescentar o de centenas, ou antes, de milhares de brasileiros.

A África já havia recebido a planta da Ásia, onde nasce espontaneamente ao pé das montanhas além do lago Baikal, e em outros sítios, e com a qual preparam o *haschich*. Tais são os seus efeitos perniciosos, que dele deriva a palavra *assassino*, vinda do árabe *hachich*, ou pó das folhas do cânhamo, com que ele é preparado (Adolpho Coelho). O dicionário da língua inglesa de Webster consigna essa mesma etimologia. Conta-se que, na idade média, entre 1090 e 1260, os príncipes do Líbano, especialmente Hassam-ben-Sabak Homairi, apelidado o “Velho da Montanha”, fazia os seus soldados usarem a planta, para fanatizá-los, e, com furor, assassinares os inimigos, e a legenda chamou-o príncipe dos haxixinos.

O cultivo da maconha, ou do cânhamo, entre nós, não é largamente espalhado, por não ser aqui utilizada a liamba na indústria das fibras têxteis, e somente empregada como “planta da felicidade”, causando as delícias dos que a fumam pelo êxtase em que entram. Esse cultivo é acompanhado de práticas fetichistas, que bem fazem lembrar a celebrada

mandrágora da antiguidade. Os mistérios que cercam os cuidados com a planta concorrem para lhe dar mais valor, exaltar as suas virtudes, excitando a imaginação dos ignorantes, sugestionando-os. Os meus colegas e amigos drs. Aristides Fontes, clínico em Aracaju, e Xavier do Monte, em Propriá, atendendo bondosamente às minhas solicitações, fizeram em Sergipe, nas suas respectivas cidades, inquéritos que muito me vão auxiliar na confecção deste ligeiro e desprezioso trabalho.

A planta, da família das Cannabináceas, é herbácea, anual, atingindo em Sergipe, como verifiquei, mais ou menos um metro e meio de altura, dioica, com folhas inferiores opostas, e alternas as superiores, estipuladas, de limbo profundamente fendido, com cinco e sete lóbulos, de bordas serrilhadas, como se vê nas figuras juntas. A inflorescência feminina é em espigas compostas; as flores são regulares, na axila de uma bráctea persistente, que envolve o fruto, o qual é um achênio, amarelo escuro, com venulações claras. As inflorescências ocupam os vértices das hastes.

Dizem os cultivadores que o vegetal macho não atinge o crescimento, nem tem a abundância de ramificação da planta fêmea, e são mais delgados os seus ramos. Isso talvez devido aos cuidados maiores que têm com a fêmea, empregada de preferência em todos os misteres, exceto, na medicina popular, quando dão em infusão contra as cólicas uterinas. Somente nesse caso, recomendam as inflorescências e folhas da planta masculina.

É sem a menor dúvida o vegetal cultivado e usado no Brasil sob a denominação de maconha, fumo d'Angola e diamba, nada mais do que o cânhamo – *Cannabis sativa*, ou a sua variedade *indica*, que, nos países quentes, adquire propriedades mais ativas e enérgicas, e com a qual os asiáticos preparam o haxixe e outras misturas, e cujas folhas, colhidas na época da floração, e dessecadas, são por eles fumadas, sob a denominação de *gunjah*.

Quando a planta atinge certo desenvolvimento, tende a se ramificar, em um processo da “capação”, que consiste em cortar o olho ou o rebento terminal para provocar o desenvolvimento de olhos laterais, e, portanto, produzir maior ramificação, à semelhança do que fazem os cultivadores da *Nicotiana*.

Essa operação, efetuada no segundo mês da vegetação, não deve ser feita em presença de mulheres, que não podem tocar o vegetal, principalmente em ocasião das regras, pois isso faz “machear” a planta, isto é, esta produzirá inflorescências masculinas, que são as menos apreciadas. Essa lenda a respeito da mulher menstruada é bem velha, e já

Plínio, o Antigo, dizia que tão violenta era a toxicidade do sangue menstrual que seu contato, ou mesmo o seu vapor, podia azedar o vinho, tornar estéreis as sementes, queimar as plantas novas, matar os enxertos, secar os frutos, e diversas coisas mais. Durante a operação feita sobre o fumo d'Angola, o operador deve ter o cuidado de não dizer obscenidades, nem assoviar, o que comumente fazem os lavradores durante o trabalho do campo, porque acarretariam os mesmos resultados que a aproximação ou o contato de uma mulher durante o catamênio.

A colheita se faz na maturidade da planta, e são usadas, de preferência, ou quase exclusivamente, as inflorescências femininas, com os involúculos florais e brácteas. Essas partes são dessecadas à sombra, expostas a correntes de ar, e depois deixadas algumas noites ao relento para receberem o sereno e ficarem “curtidas”, ou sofrerem fermentação, o que as torna, dizem, mais agradáveis ao fumar, modificando nesse processo a acidez da planta e abolindo as suas propriedades nauseabundas.

A maconha é ordinariamente fumada pura, ou misturada às vezes ao fumo – *Nicotiana* – em cigarros, cujo involúculo é feito de brácteas de milho (*Zea mais*) das mais centrais, por serem mais delgadas e macias, ou em cachimbos, depois de separados os frutos, o que fazem colocando as inflorescências na palma de uma mão e com a outra imprimindo um movimento rotatório sobre a massa. O forninho do cachimbo é na maioria dos casos de barro, grosseiramente confeccionado, e enegrecido, depois de cozido com a fumaça de certos vegetais resinosos, que os torna luzídios exteriormente. Nas margens do rio de São Francisco, fazem também o cachimbo de pedra. A capacidade do forninho é igual à dos cachimbos comuns de gesso, ou de espuma, aos quais são adaptados um tubo de desprendimento da fumaça, feito de madeira. Escolhem para isso ramos de um vegetal a que denominam “canudeiro”, pau de cachimbo ou canudo de pita – *Carpotroche brasiliensis* Endl, *Bixaceae* –, em virtude de ter o caule fistuloso e do mesmo diâmetro em grande extensão. Com um furão aquecido ao rubro, removem os restos da medula, e às vezes enfeitam toscamente com anéis e riscos, exteriormente, feitos a fogo (pirogravura). Alguns servem-se também dos ramos da coirana – *Cestrum laevigatum*, *Schlecht*, da família das Solanáceas. Para mitigar a ação irritante da fumaça que provoca tosse, e às vezes faz espirrar, adaptam o cachimbo a um dispositivo, em imitação ao cachimbo turco, e pelo qual a fumaça é lavada, deixando na água, segundo dizem os fumantes, o sarro, e ficando mais fresca, agradável, aromática e ativa. Esse dispositivo consiste numa garrafa comum, ou em uma cabaça, que é o fruto de uma cucurbitácea, *Lagenaria vulgaris*, do qual extraem

as sementes e a polpa por um furo no ponto da inserção do pedúnculo. Esse fruto tem a perspectiva de “8”, sendo o bojo inferior muito maior do que o superior. Chamam-no também de grogoiô, nome proveniente de *grogoli*, que quer dizer “vaso cheio d’água em que se emerge o tubo dos cachimbos para resfriar o fumo”. (Silva Bastos, Dic. Português) Como se vê dos desenhos, introduzem o tubo do cachimbo, que tem uns 30 centímetros, mais ou menos, pela boca da garrafa, até mergulhar na água, que em certa porção está no interior. Esse é o dispositivo mais rudimentar, e fumam aplicando os lábios diretamente sobre a boca da garrafa que não fica de todo obturada, e onde chupam, precisando um certo exercício para conseguirem aspirar bem a fumaça. Uma dupla tubuladura, sendo um dos tubos curvos para embocadura, já é um aperfeiçoamento. No dispositivo da cabeça, fazem um orifício no bojo menor, onde colocam um pequeno tubo de taquari, *Merostachys claussemi*, gramíneas, onde chupam, puxam a fumaça, como se exprimem os praticantes. Às vezes, aspiram diretamente, pondo os lábios sobre a cabaça. Esses cachimbos constituem um arremedo do narguilé ou cachimbo turco, usado nas casas de fumar o ópio, ou nos bazares árabes onde se fuma o haxixe. Ao cachimbo com o dispositivo da garrafa ou da cabaça dão, na gíria dos fumantes (Aracaju), o nome de “maricas”. Os mais refinados no vício fazem no tubo do cachimbo, na parte que fica fora da garrafa ou da cabaça, um pequeno furo para se desprender um pouco da fumaça que não foi lavada, e provocar espirros, irritando a pituitária, e constituindo isso um epifenômeno poético do vício. O maricas é companheiro inseparável dos canoeiros e barceiros. É também apreciado entre eles o burburinho que ao atravessar a água produz a fumaça sorvida em profundos e esforçados tragos.

O uso do cânhamo é muito antigo. Heródoto fala da embriaguez dos citas que respiravam e bebiam a decocção dos grãos verdes do cânhamo. No livro de Botânica do dr. J. M. Caminhoá, que foi professor dessa matéria na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, lê-se que o famoso remédio das mulheres de Dióspolis, bem como o *nepenthes* de que fala Homero, e que Helena recebera de Polimnésio, era a *Cannabis indica*. Os Cruzados viram os efeitos nos muçulmanos. Marco Polo observou nas cortes orientais entre os emires e os sultões. É muito usado no Vale do Tigre e Eufrates, nas Índias, na Pérsia, no Turkestan, na Ásia Menor, no Egito e em todo o litoral africano. Com o cânhamo, prepara-se o haxixe, como já foi dito, e ainda pouco conhecido na sua manipulação; o povo do Oriente fuma o pó das folhas e flores no narguilé.

Entre as diferentes misturas em que entra a planta formando a sua base, e que tem nomes diversos, os mais usados são o *dawamec* (da Arábia), o *mapouchari* (do Cairo), e o *maoou* (de Calcutá). Naquelas partes, os *hachahs*, comedores, bebedores e fumadores, consomem o haxixe em estabelecimentos especiais ou *maschechels*, semelhantes às casas de fumar o ópio.

Entre nós, a planta é usada, como fumo, ou em infusão, e entra na composição de certas beberagens, empregadas pelos feiticeiros, em geral pretos africanos ou velhos caboclos. Nos candomblés – festas religiosas dos africanos, ou dos pretos crioulos deles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé –, é empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas danças selvagens dessas reuniões barulhentas. Em Pernambuco, a erva é fumada nos catimós – lugares onde se fazem os feitiços, e são frequentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade. Em Alagoas, nos sambas e batuques, que são danças aprendidas dos pretos africanos, usam a planta, e também entre os que “porfiam na colcheia”, o que entre o povo rústico consiste em diálogo rimado e cantado em que cada réplica, quase sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas últimas palavras do contendor.

Dizem que a maconha os torna mais espertos, e de inteligência mais pronta e fecunda para encontrar a ideia e achar a consonância. Vi algumas vezes, quando criança, nas feiras semanais de Propriá, minha terra natal, à noite, ao cessar a vendagem, indivíduos se entregarem à prática de fumar a erva nos dispositivos rústicos já descritos, dos quais muitos se servem promiscuamente, sorvendo em austos profundos a fumarada apetecida, depois do que entrava o desafio ou o duelo poético; alguma vez a contenda tomava feição diferente, e exigia a intervenção da polícia para apaziguar os contendores exaltados. É fumada nos quartéis, nas prisões onde penetra às escondidas ou em reuniões apropriadas e nos bordéis. Muitos fumam isoladamente à semelhança do uso do tabaco.

Os sintomas apresentados pela embriaguez da maconha são variáveis com a dose fumada, com a proveniência da planta, que pode conter maior quantidade dos princípios ativos, com as sugestões, e principalmente com o temperamento individual. Um estado de bem-estar, de satisfação, de felicidade, de alegria ruidosa são os efeitos nervosos predominantes. É esse estado agradável de euforia que leva a maior parte dos habituados a procurar a planta, a cujo uso se entregam com mais ou menos aferro. As ideias se tornam mais claras e passam com rapidez diante do espírito; os embriagados falam demasiadamente, dão estrepitosas gargalhadas; agitam-se, pulam, caminham; mostram-se amáveis,

com expansões fraternais; veem objetos fantásticos, ou de acordo com as ideias predominantes no indivíduo, ou com as sugestões do momento. Dizem que a embriaguez da maconha mostra o instinto do indivíduo, como se atribuem ao vinho – *in vino veritas*. Algumas vezes dão em beberagem para obterem a revelação de segredos. A esse estado segue-se às vezes sono calmo, visitado por sonhos deliciosos. Há na embriaguez da maconha o fato interessante de, após a dissipação dos fenômenos, lembrar-se o paciente de tudo o que se passou durante a fase do delírio.

O dr. Aristides Fontes, que conversou com pescadores habituados a usar a maconha, ouviu que, quando se encontram no mar em canoas ou jangadas, fumam em grupos para se sentirem mais alegres, dispostos ao trabalho, e menos penosamente vencerem o frio e as agruras da vida do mar. Denominam “assembleia” a essa reunião, e começam a “sessão” fumando no cachimbo maricas, no qual puxa a sua tragada, na frase por eles empregada, para exprimir o esforço que exige o cachimbo tosco e a quantidade maior da fumaça que procuram absorver. Depois de algumas fumadas, tocados pelo efeito da maconha, tornam-se alegres, conversadores, íntimos e amáveis na palestra; uns contam histórias; tais fazem versos; outros têm alucinações agradáveis, ouvem sons melódiosos, como o canto da sereia, entidade muito em voga entre eles. Um desses, caboclo, robusto, de 43 anos de idade, fumando a erva há mais de 20 anos, sem apresentar perturbação da saúde, informou que a usava, quando se sentia triste, com falta de apetite e pouca disposição para o trabalho, principalmente à noite, quando ia para a pescaria, ficando satisfeito, disposto e podendo comer copiosamente. Dizem que faz cessar as câimbras que experimentam ao entrar n’água, à noite. Ao dr. Xavier do Monte, referiu L.S., a quem conheço, homem de 45 anos de idade mais ou menos, robusto, que fumou a maconha, como experiência, sentindo-se alegre, achando graça em tudo, dando estridentes gargalhadas a todo propósito, como um louco e tinha muita fome. Comeu desmesuradamente, e após cessou o delírio, entrando em sono profundo e calmo. Dizem que o açúcar de cana faz cessarem os fenômenos da embriaguez. Alguns misturam-no com as folhas no cachimbo.

Já Merat et de Lens aconselhavam o uso do cânhamo na hipocondria, na morosidade e no *spleen*.

É também notado por toda a parte esse aumento de apetite, que faz empregar a planta como aperitivo, exceto nos iniciantes, que às vezes têm náuseas e vômitos. Kaempfen menciona a fome “canina” como sintoma do haxixismo. O apetite, porém, perde-se e embota nas intoxicações intensas e na forma crônica.

Villard, citado por Charles Eloy, observou no Cairo, entre os fumadores do haxixe essa erupção de alegria retumbante, palrice, com grande volubilidade, gestos rápidos e gargalhadas. Notou que as alucinações se relacionam, nas casas de fumar a erva, com as figuras pintadas nas paredes, e muita vez refletem as ideias dominantes na pessoa e daí o estado de beatitude, de sensações indivisíveis de felicidade, de languidez, com criações imaginativas bizarras dos orientais.

Em uma nota do livro *Les Opiomanes*, já citado, lê-se a seguinte descrição de Sachs:

O haxixe produz os efeitos seguintes: O ar se adelgaça e parece conter suaves perfumes. Tudo é belo e radioso. Sente-se prazer em viver. Sob sua influência fiz passeios soberbos; meu arrebatamento foi além de toda expressão. Sua influência depende do temperamento de quem o usa. Faz alegria; produz gargalhadas pelo motivo o mais fútil. Exagera o apetite, torna eloquente, gracioso, encantador. Sob sua influência durante duas horas me exprimi em versos livres; as rimas eram ricas e as ideias perfeitamente sensatas e seguidas. Seus inconvenientes são a sensação de um estrangulamento mais forte do que no ópio, uma tinta lívida, esverdinhada, uma fome que nada aplaca, algumas vezes desejos sexuais loucos, com requintes impossíveis de sexualidade [...].

Nas experiências de Villard, as ideias sucedem-se com rapidez, contradizem-se, entrechocam-se, as palavras se comprimem para exprimi-las, e tornam-se incoerentes. O intoxicado ouve o murmúrio de uma fonte, julga-se no meio do mar, transportado, embalado em um barco, ao lado de belas mulheres; assiste a um fogo de artifício, tendo a cabeça cercada de uma auréola brilhante, a brincar com os anjos. Wood diz que, para o “haxixado”, a duração de um minuto representa um século, um estreito aposento alarga-se até a imensidade; transpõe mares, continentes, atravessa os ares, seu espírito perde o sentimento da extensão.

O quadro sintomático pode ser diverso. É conhecido nos lugares, onde abusam da maconha, o delírio, a loucura transitória e mesmo definitiva, causadas pela planta, e com fisionomia perigosa. Os embriagados tornam-se rixosos, agressivos, e vão até a prática de violências e crimes, se não são contidos. Um trabalhador, pardo, de 30 anos, robusto, referiu ao dr. Xavier do Monte ter fumado a maconha como remédio para dores de dentes, e logo sobrevieram-lhe suores frios e abundantes, a língua pesada, pegajosa, e delírio. Tudo o amedrontava, via-se perseguido pelo povo, sentia fome devoradora, e depois de ter comido uma porção de batatas doces e farinha de mandioca, foi melhorando, até voltar ao estado normal.

Do inquérito feito pelo dr. Aristides Fontes, que é médico da Escola de Aprendizes Marinheiros de Aracaju, ouviu a um sargento da mesma escola, contando 28 anos de idade, que, quando aprendia na Escola de Maceió, aos 16 anos, vendo frequentemente um preto velho africano fumar a maconha no maricas, experimentou a erva em cigarro, sentindo-se logo tonto e vendo tudo girar ao redor de si. Por mais baixo que lhe falassem, ouvia as vozes em alta tonalidade; tinha alucinações auditivas e visuais, ouvia cantos de pássaros, e via vagalumes no ar. Tinha a impressão de que tudo ia cair sobre ele e estendia os braços para se amparar. Sentia as pernas pesadas, fatigadas, e a impressão de que estava a subir uma ladeira; as ideias eram confusas. Adormeceu, e quatro horas depois despertou, sentindo fome intensa, chegando a comer seis pães de 200 gramas cada um.

Um preto carregador, de 39 anos, de disposição alegre e risonha, fumou a maconha, e sentiu forte excitação, deu para pular, correr; depois dormiu e sonhou coisas maravilhosas, passando mais ou menos nesse último estado por dois dias. Diz ter melhorado de câimbras e dores reumáticas de que sofria.

Essa incessante necessidade de locomoção é referida por Henri Cazin, que diz tê-la visto seguida de prostração e síncope.

Um magistrado de Sergipe referiu o fato de um estribeiro seu, rapaz de 16 anos, mais ou menos, de modos humildes, o qual teve delírio furioso, agressivo, tendo sido trancado em um quarto, onde entrou em sono profundo, do qual despertou, sentindo cansaço e languidez.

Referiu o farmacêutico militar Cândido Correia que, em Óbidos, no estado do Pará, onde estacionava o 40º batalhão de artilharia, um soldado, aliás de boa conduta, foi submetido ao conselho de guerra, e sofreu penas, por haver fumado a diamba, pela primeira vez, e entrado em delírio furioso, tentando matar um capitão, em cuja casa entrou, armado de faca, tendo ferido uma outra pessoa. Também referiu-me o farmacêutico Mafiei, que funcionou na Comissão Militar, a qual, nesses últimos três anos, traçou os limites entre o Brasil e Venezuela, ter visto meterem em camisa de força dois soldados, em delírio furioso, por terem fumado a erva.

Os comandantes dos batalhões, nos estados do Norte, são forçados a ter uma grande vigilância, para evitar que a maconha entre nos quartéis, pelas consequências desastrosas, como brigas, agressões e crimes.

Em Penedo (Alagoas), para evitar perturbações que se davam nas feiras, as autoridades policiais, rigorosamente, proibiram a venda da maconha.

A loucura pode ser a consequência do uso da erva. Oficiais do 33º batalhão de infantaria, que já estacionou em Aracaju, referiram que o soldado João Baptista, de 30 anos, moreno, entregava-se ao vício de fumar a liamba, e tinha exaltações megalomaniacas, dizendo-se general, Deus etc.; desenhava, no passeio do quartel, navios, nos quais, em mares tempestuosos, fazia longas viagens. Uma vez tentou agredir um oficial, acabando na loucura que o fez excluir do exército, sendo metido em custódia.

Utilizam-se às vezes da droga os soldados que querem dar baixa, para simular a loucura e iludir a inspeção médica.

“A alienação mental, escreve Charles Eloy, é um dos fenômenos terminais do vício.” No Egito, o número de alienados aumentou paralelamente ao uso do haxixe, e a loucura tem a forma monomaniaca com alucinações.

No livro *Les Opíomanes*, já citado, lê-se que, ao contrário do que se observa na intoxicação pelo ópio, em certas formas do haxixismo agudo, a embriaguez é muito mais povoada de alucinações, mais barulhenta, e Pouchet descreveu-a do seguinte modo: “Alguns indivíduos são tomados de delírio furioso que obriga a amarrá-los, para pô-los na impossibilidade de ofender; dão gritos estridentes, reviram e quebram tudo o que se acha a seu alcance; têm os olhos fixos, a face injetada, a anestesia completa.” Os malaios e os javaneses chamam a esse estado de fúria “amok”, porque assim gritam os intoxicados: *Amok! Amok!* (mata! mata!). “Se se interrogar, diz Roger Dupouy, esses indivíduos, ao saírem de uma crise de *amok*, dizem que viam tigres, javalis, veados, cães, diabos, que eles queriam matar. Etiológica e clinicamente, o *amok* deve ser imputado ao haxixe, e não ao ópio. Eles misturam o cânhamo ao ópio e, segundo Jeanselme, o *bang*, que é uma mistura de folhas e frutos do cânhamo, é no Oriente frequentemente associado ao ópio, e provoca uma agitação particularmente violenta. O *chang* ou *gunjah* dos índios, o *esrar*, o *kif* dos árabes (extrato de cânhamo destinado a ser fumado), o *chira* da Tunísia, não são outra coisa senão preparados do haxixe, diz o mesmo autor, destinados a ser fumados; são às vezes misturados ao ópio, e seus efeitos são mais nocivos.”

O uso da maconha, em doses moderadas, estimula a circulação, aumenta o calor periférico, e acalma as gastralgias, despertando o apetite, e excita os órgãos da locomoção. As doses altas, mormente nos novços, produz náuseas, vômitos, languidez, peso nos membros.

Sobre os órgãos sexuais parece exercer uma ação excitadora, que pode levar a grande lubricidade. A maior parte dos fumadores ouvidos

disse que a erva corrige “os estragos da idade”. Um soldado contou ao dr. A. Fontes que, quando fumava a maconha, sentia efeitos afrodisíacos, tinha sonhos eróticos, e poluções noturnas. Esse efeito se estende às mulheres. O dr. Alexandre Freire, médico que exerceu a clínica em uma vila do interior de Sergipe, referiu ter visto uma mulher embriagada pela maconha de tal forma excitada que, no meio da rua, não mostrando o menor respeito ao pudor e fazendo exhibições, solicitava os transeuntes ao comércio intersexual. As prostitutas, que às vezes se dão ao vício, excitadas pela droga, quando fumam em sociedade, entregam-se ao deboche com furor, e praticam entre elas o tribadismo ou amor lésbico. Villard viu em um bazar, no Cairo, uma mulher que se fazia notar pelas excêntricas, manifestando uma grande excitação: rosto vermelho, olhos brilhantes, cabelos em desordem, ria sem motivo e falava sem cessar, agitava-se, fazia meneios, e soltando de vez em quando um “ah” prolongado, que os árabes presentes imitavam, e que entre eles é indício de uma profunda voluptuosidade.

O abuso da substância tem efeito oposto; todas as funções nervosas se deprimem. Os inveterados e os insaciáveis no vício podem entrar em um estado de caquexia, que não permite viver muito tempo. Emagrecem rápida e consideravelmente, adquirem cor térrea amarela, dispepsia gastrointestinal, fisionomia triste e abatida, depressão de todas as funções, bronquites. Nesse estado, quase sempre a morte sobrevém em pouco tempo, e diz o povo haver uma tísica da maconha, de forma aguda e rápida, exterminando a vida em dois ou três meses. Nesse estado de “maconismo” crônico, o vício é imperioso, dominante e tirânico. Villard observou, nos bazares árabes, os viciosos irreduzíveis “acocorados a um canto, estranhos ao que ali se passava; rosto sombrio, olhos fixos, traços repuxados, só despertando para de novo tomar o narguilé, onde aspiravam bruscamente alguns sorvos, para em seguida deixar cair a cabeça pesada sobre os joelhos”. Saem um instante do torpor, olham embrutecidos ao redor, e apenas respondem aos que os interrogam. Nesse estado, perdem toda aptidão profissional, toda habilidade. Os nossos arruinados pelo vício voltam ao cachimbo logo que se vai dissipando o delírio, e despertam do torpor.

A embriaguez causada pela fumaça da maconha pode se estender a outras pessoas que não a fumam, e apenas respiram o ar dela impregnado. Contou-me o farmacêutico C. Correia, já mencionado, ter visto, em Óbidos, cair em narcose a senhora de um médico militar, que se achava perto de um fumante na mesma sala.

São citados os fenômenos de atordoamento e vertigens causados pelas emanações das culturas do cânhamo, e que são favorecidos por um sol ardente. Provavelmente, são efeitos da canabina ou seu princípio volátil que se derrama na atmosfera.

Entre nós, esse efeito não é mencionado em virtude de serem limitadas as plantações do cânhamo, somente com o fim de ser fumado, não se conhecendo a utilidade industrial das fibras do liber, devendo aliás à atividade da planta, aqui produzida, ser grande. O cânhamo obtido na Inglaterra, diz Bentley, varia tanto em atividade que não são certos os seus efeitos, e por isso não é muito empregado. Na Suécia, não tem efeito embriagante, e, na Rússia, os frutos, de albúmen oleoso, são empregados na alimentação das aves, e mesmo do homem.

Na medicina popular, é entre nós empregada a maconha como fumo, e raramente em infusão; é dada na asma, onde aliás a tosse provocada pela fumaça faz revelar um uso mais extenso na moléstia; nas perturbações gastrointestinais, nas nevralgias, nas cólicas uterinas, e finalmente como afrodisíaco. Pereira chama o cânhamo hilariante, inebriante, fantasmagórico, hipnótico ou soporífico, e estupefaciente ou narcótico, tais são os efeitos múltiplos por ele produzidos.

Como devem ser considerados os atos praticados pelo indivíduo em estado de embriaguez pela maconha, ou pelo cânhamo?

Qual o grau de imputabilidade que lhe pode atribuir, e, consequentemente, a responsabilidade pelos crimes cometidos nesse estado?

Qual a capacidade para exercer os atos da vida civil?

O Código Penal brasileiro, de referência à responsabilidade, diz: “Artigo 27. Não são criminosos: § 4.º – Os que se acharem em estado de completa privação de sentidos e de inteligência no ato de cometer o crime”.

Conquanto a redação defeituosa desse parágrafo já tivesse dado ocasião ao redator do código de declarar que, por um erro tipográfico, figura a palavra sentido em vez de senso, compreende-se bem que a lei penal não pode tornar responsável pelos crimes cometidos aquele que, no momento da ação, acha-se em estado de não conhecer o valor do ato praticado e suas consequências, e não esteja em estado de liberdade de praticá-lo, condições essenciais ao dolo e à culpa. “Qualquer ato”, diz o professor Ziino, “que esteja além da esfera racional, volitiva e moral, não pode ser imputável, e quem o pratica não é obrigado a responder por ele diante da justiça dos tribunais. *Crimen enim contrahitur si et voluntas nocendi intercedat. Const. 1.º ad, L. Corneliam de cicar., C. IX, 16*”; ou como ensina Pellegrino Rossi: “1.º que o agente tenha podido conhecer

a existência do dever e a natureza do ato em si; 2.º que tenha compreendido que o seu ato teve por índole violar o dever; 3.º que seja livre de cometê-lo, ou de se abster.”.

Aos crimes praticados durante a embriaguez pela diamba, devem-se aplicar as disposições penais, relativas à embriaguez alcoólica em um estado de loucura ou insônia, que o privam da consciência e da liberdade necessárias à responsabilidade; mas pode-se, a respeito dessa embriaguez, racionar como o professor Charles Mercier acerca da embriaguez alcoólica: “É perigoso admitir em absoluto a escusa da embriaguez na justificação do crime; e quem voluntariamente bebe até o ponto de se tornar um perigo para a sociedade, deveria ser punido em toda a plenitude por qualquer ofensa praticada no estado a que o reduziu o seu próprio abandono.” O sentimento de justiça, porém, opõe-se à punição sem as condições da imputabilidade acima referidas. A lei inglesa não admite a embriaguez como escusa do crime; coloca-se, portanto, num dos extremos da questão, desde que por si só a embriaguez já é considerada um delito. A lei penal brasileira, sem deixar de admitir a escusa do que pratica um crime no estado de delírio que traga a abolição da consciência e da liberdade, qualquer que seja a causa, fez da embriaguez uma circunstância atenuante dos crimes, somente quando ela é acidental, e não procurada para infundir coragem, ou é habitual e turbulenta.

O § 10 do art. 42, que enumera as circunstâncias atenuantes, assim reza: – “Ter o delinquente cometido o crime em estado de embriaguez incompleta, e não procurada como meio de o animar a cometer o crime nesse estado, não sendo acostumado a cometer crimes nesse estado.”

Essa disposição pode ser perfeitamente aplicada ao embriagado pela maconha.

Relativamente aos atos da vida civil, a embriaguez aguda, transitória, não justificaria medidas de interdição, aliás, perfeitamente aplicadas à embriaguez crônica, tal como a descreveu Villard. Todavia, o estado de euforia que o indivíduo, não dominado e perturbado permanentemente pelo vício, sente ao fumar a erva pode conduzi-lo, nas suas expansões, a praticar atos da vida civil, que lhe tragam sérias obrigações, como contratos, doações, vendas, assinatura de letras, os quais não devem subsistir, provado o estado em que se achava o indivíduo no momento de assumir essas obrigações, sendo até certo ponto comparável esse estado ao da primeira fase, ou ao período médico-legal da paralisia geral.

O testemunho do indivíduo intoxicado pela maconha não pode ter valor. É empregada pelos africanos para obter declarações, confissões,

revelações de segredos, a abrandar resistências em matéria de amor (filtro).

De que meios se pode lançar mão para extinguir ou dominar o vício?

Extraordinária é a fascinação que exercem as drogas estimulantes e narcóticas sobre o organismo humano, muito principalmente se o terreno está preparado para o bom desenvolvimento do hábito, se alguma tara degenerativa existe congenitamente, ou se vícios anteriores predispueram a economia a novos vícios; são frequentes as associações do alcoolismo com outros vícios, e com o hábito de fumar a maconha. Do inquérito a que tenho procedido a respeito do uso de fumar as sumidades floridas da planta que faz o objeto deste trabalho, é ele muito disseminado entre pessoas de baixa condição, na maioria anal-fabetos, homens do campo, trabalhadores rurais, plantadores de arroz nas margens do rio de São Francisco, canoieiros, pescadores, e também nos quartéis pelos soldados, os quais ainda entre nós são tirados da escória da nossa sociedade. Todos os soldados que estacionaram no Amazonas, Pará, Maranhão, e nos outros estados do norte até Sergipe, mas principalmente nos primeiros mencionados, e com quem conversei sobre o assunto, declararam-me ter visto fumar a maconha, e os seus efeitos deletérios. Várias pessoas têm-na usado por muitos anos, moderadamente, sem inconvenientes palpáveis, experimentando apenas a sensação de uma ligeira euforia. São os sóbrios, como os há em relação ao álcool, que parcimoniosamente usado, pode até ser uma necessidade, no pensar do professor Charles Mercier, para fazer desprender as energias latentes após o esgotamento das fadigas do dia, assim como faz o açúcar que se ajunta às águas gasosas, provocando novo despreendimento de ácido carbônico.

O sistema nervoso, no seu aperfeiçoamento evolutivo até o homem, paralelamente com as vantagens adquiridas, como uma inteligência penetrante, sensibilidade apurada, tomou-se mais exigente pelos estimulantes, e por isso mais inclinado e sujeito aos hábitos perniciosos como o vício da morfina, da cocaína, do álcool, o tóxico rei, ao qual Shakespeare achou mais apropriado o nome de diabo (*devil*), da *Nicotiana*, do cânhamo, e outros. “Em relação à moral”, diz W. A. Holis, “na história da vida dos animais inferiores há sem dúvida muitas outras feições, que seria vantajoso copiar.” Nos degenerados e tarados, nos descuidados, o hábito se estabelece, e com o hábito o embotamento do sistema nervoso, que reclama novos e cada vez mais fortes estímulos, e conseqüentemente maior dose do veneno.

“O gosto do homem pelos tóxicos embriagantes, escreve o prof. E. Régis, querido ou instintivo, é, em todo caso, tão velho quanto o mundo.” Sujeito às dores físicas, como todos os outros animais, e ainda às penas morais, diz Botta, o homem se esforça por escapar à sua existência real, e procura em um mundo imaginário a felicidade fictícia de seus insaciáveis desejos.

Na penitenciária de Aracaju, onde, de alguns anos para cá, é proibida a entrada da maconha, por causa dos distúrbios por ela motivados entre presos, os sentenciados se entregavam ao hábito de fumá-la “para aliviar o espírito acabrunhado pela prisão, e terem por esse modo momentos de distração e alegria”.

A dor física é muitas vezes a causa do vício. As nevralgias dentárias, as dores reumáticas, as gastralgias, as cólicas uterinas em estados dismenorreicos, determinam muitas vezes o emprego da planta pelos seus efeitos narcóticos e analgésicos; e obtido o resultado benéfico, não hesitam os pacientes em voltar à erva em um segundo acesso, ou como preventivo, e daí se gera com facilidade o hábito e o vício de fumar a maconha.

Os pesares são outra causa frequente do vício: para esquecer, embora transitoriamente, incômodos morais, suavizar a dureza de uma vida atribulada, e passar momentos alegres, distraídos, esperançosos, acalentados na fantasia álaque que os embala no espaço, como as espirais voltejantes do fumo traçoeiro, os abandonados da sorte se entregam ao domínio da erva; se não é um forte, o naufrágio é irremediável, principalmente se à dor moral está associada à tara orgânica.

A imitação é frequentemente uma causa do hábito, especialmente nos jovens. Como ocorre com a *Nicotiana*, de uso universal hoje, muitos se entregam ao vício de fumar a maconha por ver fumar aos outros, que por sua vez influem aos inexperientes, contando-lhes com entusiasmo os gozos inefáveis e os prazeres encantadores que a erva proporciona. Dá-se coisa semelhante ao que se passa com o vício do ópio, somente aqui não são instruídos e letrados os propagandistas, como os de que fala o professor E. Régis, nos seguintes termos: “Coisa curiosa, todo letrado que aspira os vapores da droga (o ópio) se julga na obrigação, sincera ou não, de glorificar publicamente os seus encantos; todo fumante torna-se um tentador; por um requinte de volúpia perversa, esse pecador tem necessidade de arrastar outros em seu pecado.” É um sentimento geral do homem não querer estar só na queda, e esse sentimento egoísta se exprime bem no rifão popular: “Mal de muitos consolo é”, quando consolo e satisfação devem ser o bem de todos.

O amor dos prazeres e da sensualidade, uma vida indisciplinada e descuidosa, sempre ávida de novas e estranhas sensações, que é o apanágio dos gozadores e sibaritas, conduz igualmente os desregrados a procurarem no vício a felicidade e os gozos, que artificiais e passageiros lhes causa o êxtase produzido pela absorção da fumaça da planta maravilhosa.

Uma instrução bem dirigida, reforçada por princípios de sã moral e o conhecimento claro do mal, necessariamente revigora e fortifica o ânimo para a resistência ao vício de qualquer natureza; não obstante espíritos lúcidos, geniais, instruídos, como T. de Quincey, Coleridge, Edgard Poe, Baudelaire, e outros, entregaram-se ao uso do ópio, que tanto exaltaram nas suas produções literárias. Recentemente, tem-se chamado a atenção, na França, para o vício de fumar o ópio, espantosamente disseminado, sendo as casas de fumar a droga frequentadas por pessoas de certa instrução, como os oficiais da armada, nos portos de Toulon, Marseille, Brest etc. Conquanto o uso de fumar a maconha, no Brasil, ainda esteja, como foi dito anteriormente, limitado às classes ignorantes, tenho notícia de alguns fumadores com um grau de instrução regular, e de um funcionário público, bastante inteligente, dominado pelo vício. Como quer que seja, creio na instrução e na educação como bons preservativos do hábito pernicioso, incumbindo aos poderes públicos melhor cuidarem desse magno problema, tão descuidado entre nós, onde o analfabetismo é a regra.

A proibição do comércio da planta, preparada para ser fumada, poderá restringir a sua disseminação progressiva. Sei que, em alguns estados do Norte, as violências cometidas durante a embriaguez da maconha têm levado as autoridades policiais a proibir a vendagem da erva nas feiras. Em Penedo, segundo informações que me deram, essa proibição tem dado resultado, quase extinguindo as brigas provenientes da embriaguez pela maconha.

A cura individual depende da capacidade revigorante do ânimo do vicioso e da disciplina de sua vontade, sem a qual nada se pode obter. A respeito desse vício, têm perfeita aplicação as palavras de Lydston, com relação à embriaguez alcoólica. Exaltando a educação como elemento poderoso no tratamento da embriaguez, acrescenta: – “o elemento psíquico deve ser sempre tomado em consideração, pois sem a sua cooperação todo tratamento é fútil”.

E é assim que nada existe sobre a terra absolutamente bom ou absolutamente mau: compete ao homem, no seu aperfeiçoamento, utilizar-se da primeira face, dominando e tornando ineficaz a segunda. Os dons

da natureza podem se transformar em verdadeiras calamidades quando mal empregados. As mais notáveis e maravilhosas descobertas do gênio e do saber do homem, por maiores vantagens e proveito que possam trazer à espécie, muitas vezes se transformam em arma destruidora e fatal. No processo da evolução, não chegou ao homem a capacidade de voar, que parou em certos répteis, no dragão voador (*Draco volans*), o qual, no dizer de W. A. Hollis, “reteve a arte de deslizar através do ar”. A vida de peixe por sua vez desaparece no momento em que a criatura humana se destaca do seio materno para viver vida própria. “E esse primor da arte que é o homem”, na frase inimitável e sublime do autor do Hamleto, “nobre em sua razão, infinito em suas faculdades, expressivo e admirável em sua força e em seus movimentos, semelhantes ao anjo pela ação, pelo pensamento semelhante a Deus”, corta-se os ares nas asas dos seus inventos surpreendentes, fazendo a viagem das águas, que perderam o domínio das alturas atmosféricas; ou quando corre debaixo das ondas, espantando os peixes no seu viver aquático; nem sempre estão colhendo benefícios ao bem-estar de seus irmãos na superfície da terra: esses portentosos engenhos de seu incomparável talento, quais são o dirigível ou o aeroplano, e assim também o barco submarino, estão atualmente empregados exclusivamente no funesto mister da destruição, da exterminação do que os povos europeus, empenhados na maior guerra que jamais o mundo viu, têm de mais esperançoso e forte.

No terreno da terapêutica, os resultados esplendentes que fornece, nas mãos prudentes e práticas do médico, essa goma concreta das papoulas – o ópio –, o rei da dor, e sob cuja ação maravilhosa cessa esses sofrimentos físicos, que tanto perturbam o curso das moléstias, tem o seu reverso no hábito nefasto de comer ou fumar a droga. A cocaína, de recente descoberta, que causa estupenda admiração pelos seus efeitos analgésicos locais, permitindo sem dor a realização de delicadas operações cirúrgicas a que assiste, quase como um estranho, o próprio paciente, tem se tornado entre os povos civilizados e nevros-tênicos um flagelo.

E o quanto se poderia dizer do mais antigo talvez dos vícios, da intoxicação por excelência, da embriaguez alcoólica?

A raça preta, selvagem e ignorante, resistente, mas intemperante, se em determinadas circunstâncias prestou grandes serviços aos brancos, seus irmãos mais adiantados em civilização, dando-lhes, pelo seu trabalho corporal, fortuna e comodidades, estragando o robusto organismo no vício de fumar a erva maravilhosa, que, nos êxtases fantásticos, fazia-lhe rever talvez as areias ardentes e os desertos sem fim

de sua adorada pátria, inoculou também o mal nos que a afastaram da terra querida, roubaram-lhe a liberdade preciosa, e sugaram-lhe a seiva reconstrutiva; e, na expressão incomparável do grande e genial poeta americano, o mavioso Longfellow, a raça espoliada, como o Sansão da Bíblia:

*The poor, blind slave, the scoff and jest of all,
expired, and thousands perished in the fall.*³

(Bahia, Brasil, novembro de 1915)

NOTA

Só após a minha volta do Congresso Científico Pan-Americano foi que recebi o resultado do inquérito, a meu pedido feito, pelo meu colega e amigo dr. Francisco Fonseca, clínico na cidade de Maroim (estado de Sergipe), na zona de sua prática. Essas informações confirmam pontos tratados nesta memória, e foram principalmente fornecidos por um fumante inveterado de 60 a 65 anos, robusto, musculoso, sadio, atribuindo o seu vigor ao hábito de fumar maconha, desde rapaz, no estado de Alagoas, de onde é filho, residindo há muitos anos em Pirambu, povoação e praia de banhos em Sergipe. Nessa povoação, e outras próximas, onde existem muitos pescadores, o vício é grandemente disseminado. Em lugares de Sergipe e Alagoas, nas margens do rio de São Francisco, cultivam a planta, que vendem, preparada para ser fumada, sob a denominação de pelotas, pela forma que tomam as inflorescências, e à razão de 3\$000 o quilo, e 30\$000 e 40\$000 a arroba.

Os informantes fazem as declarações com dificuldade e timidez, receosos de uma ação policial. Nesses lugares, fumam em reuniões e lugares determinados.

Indagações obsequiosamente feitas em Penedo, por obséquio do Coronel José Antônio da Silva Costa, em Vila Nova, do Coronel José Lesse, também me chegaram às mãos tarde, mas me eram conhecidas as referências feitas, e estavam exaradas no meu trabalho.

3 “O pobre escravo cego, alvo das zombarias e brincadeiras de todos, expirou e milhares morreram em sua queda.”

POSTURAS DA CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO
SEÇÃO PRIMEIRA
SAÚDE PÚBLICA
TÍT. 2.º
SOBRE A VENDA DE GÊNEROS E REMÉDIOS E SOBRE BOTICÁRIOS

.....
§ 7.º

É proibida a venda e o uso do Pito do Pango, bem como a conservação dele em casas públicas: os contraventores serão multados, a saber, o vendedor em 20\$000, e os escravos, e mais pessoas que dele usarem, em três dias de cadeia.

.....
Paço da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, em sessão de 4 de outubro de 1830.

O Presidente, Bento de Oliveira Braga, Joaquim José Silva, Antonio José Ribeiro da Cunha, João José da Cunha, Henrique José de Araújo.

UMA NOVA TOXICOMANIA, O VÍCIO DE FUMAR MACONHA

Júlio Cesar Adiala

Em *Explaining epidemics and other studies in the history of medicine*, Charles Rosenberg (1992) destaca que uma doença não existe enquanto fenômeno social até que nós concordemos que ela exista, isto é, até que ela seja percebida, nomeada e busquemos solução para ela. Essa perspectiva implica compreender a doença sempre em um contexto relacionado a um agregado de comportamentos, práticas, ideias e experiências dos médicos, dos pacientes, dos legisladores e outros, em um lugar e tempo determinados. Um aspecto importante dessa perspectiva é a identificação da doença como um fator estruturante nas situações sociais, servindo como ator e mediador nessas situações. Uma vez articulada e aceita como entidade, a doença passa a atuar em uma rede de negociações, muitas vezes conflituosas. A negociação para a definição da doença é complexa e as categorizações das patologias servem para racionalizar, mediar e legitimar relações entre indivíduos e instituições. Nesse jogo, o estabelecimento de uma categoria diagnóstica enquadra os indivíduos que são reconhecidos como portadores da doença e a coletividade que responde à articulação e aceitação de entidades definidas como doenças.

Por isso, a “definição” é crucial na constituição da doença enquanto fenômeno social, como no caso da definição da categoria diagnóstica da toxicomania, central para a hegemonia de uma representação patologizante que iria justificar o movimento de repressão ao uso de drogas e, em particular, o uso da *Cannabis sativa*, a maconha. Foi a partir da inclusão do uso da cannabis na categoria diagnóstica da toxicomania que as autoridades médicas, legais e policiais passaram a tratá-lo como um problema social e uma ameaça à saúde da nação. Esse processo de definição do uso da cannabis como uma patologia mental teve início com a divulgação do trabalho do médico sergipano Rodrigues Dória (1915), intitulado “Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício”, e seria

completado pela apropriação da questão da maconha pela psiquiatria da capital da República, especialmente pelo grupo reunido em torno do Sanatório Botafogo. Uma vez definida como nova toxicomania, teria início uma época de repressão à maconha cujo fim passaria pela redefinição de seu uso e de seus usuários.

A TOXICOMANIA NO BRASIL

A categoria diagnóstica da toxicomania surgiu a partir da preocupação médica com o crescente uso de morfina, principalmente após sua utilização pela medicina militar na Guerra Civil Americana (1861-1865) e na Guerra Franco-Prussiana (1870). A continuidade do consumo de morfina entre ex-combatentes desses conflitos teria dado origem ao termo “army disease”¹ para designar um novo hábito social que, segundo o psiquiatra George Beard, incluía um grande número de indivíduos nos Estados Unidos, chegando a 150 mil usuários. Foi no contexto da expansão do uso da morfina que, em 1878, o alemão Edouard Levinstein publicou seu livro, *The morbid craving for morphia*, onde expunha em detalhes sua teoria sobre os problemas relacionados ao uso injetável de morfina e apresentava uma nova categoria médica – a morfinomania, uma doença caracterizada pelo desejo incontrolável por injeções de morfina.

Apesar do uso de morfina não ter se disseminado no Brasil na mesma proporção que na Europa e nos Estados Unidos, o conhecimento sobre essa substância, como de outras substâncias entorpecentes, chegava para a medicina brasileira na mesma velocidade com que era produzido naquelas nações. Em 1879, o dr. Silva Lima, médico do Hospital de Caridade de Salvador e um dos fundadores da *Gazeta Médica da Bahia*, publicou um artigo intitulado “Morphinomania por abuso das injeções hypodérmicas”, onde comparava o caso de um paciente que estava sob seu tratamento com os casos de morfinomania descritos por Levinstein. O artigo fazia uma resenha do livro de Levinstein para, em seguida, relatar como, no caso brasileiro, as doses consumidas eram bem menores do que aquelas consumidas na Europa. O médico baiano também descrevia a observação do médico alemão de que haveria uma relação entre o uso terapêutico da droga e a moléstia, e explicava que a morfinomania era uma doença moderna, cuja origem estava associada ao próprio desenvolvimento da medicina e à vulgarização das injeções

1 Doença do exército.

subcutâneas de morfina com a seringa de Pravaz por parte dos médicos “Que a propagam, concedendo aos doentes este recurso em casos de moléstias dolorosas prolongadas, e também os próprios enfermos, que conhecem só o benefício do remédio, ignorando os seus perigos”. (LIMA, 1879, p. 299)

O caso descrito pelo dr. Silva Lima, possivelmente o primeiro texto brasileiro sobre a morfinomania, mostrava como a relação entre médicos e drogas era sensível, e como a disseminação do uso de drogas entorpecentes poderia representar uma questão de iatrogenia, que colocava a medicina ante o dilema de encontrar a dose certa da droga ou encontrar um remédio substituto, sem contraindicações. Essa questão seria retomada em outro artigo publicado na *Gazeta Médica da Bahia*, em 1891, onde seu autor, o dr. Coriolano Burgos, relatava um novo caso de morfinismo e afirmava que a morfinomania, o alcoolismo e outros vícios estariam relacionados ao próprio desenvolvimento da civilização, caracterizando patologias da modernidade. No caso da morfinomania, esta estaria relacionada aos avanços da medicina pelo fato de geralmente ter sua origem na clínica, pois a droga era o mais poderoso analgésico que os médicos podiam dispor no combate à dor. Sobre isso, em seu artigo, o autor faz uma reflexão sobre o dilema médico:

Deve haver escrúpulo por parte do clínico em tornar morfinomaniaco um indivíduo cuja vida está próxima do seu termo, quando é o próprio doente que reclama instantemente um prompto alívio às suas dores? (BURGOS, 1891b, p. 80)

Essa ambiguidade, que caracterizou a relação da medicina com a morfina, também caracterizou sua relação com outras drogas. Assim, o otimismo com o valor terapêutico da morfina, da cocaína e do clorofórmio convivia com a preocupação com o risco de acidentes relacionados à sua aplicação. Embora esses acidentes de envenenamento, na prática terapêutica, não fossem incomuns, inclusive com mortes de pacientes, a posição dos médicos em relação a essas substâncias era de defesa de seu uso, apesar dos perigos. Em artigo publicado em 1892, na *Brazil Médico*, o dr. Oliveira Aguiar afirmava que a cocaína era um excelente analgésico local, de que se não poderia, sob pretexto sério, proscrever o emprego na prática cirúrgica.

As preocupações médicas na virada do século estavam mais voltadas para as consequências fisiológicas das intoxicações e dos envenenamentos produzidos pelas drogas do que para questões morais ou psíquicas, como acontecia especificamente em relação ao alcoolismo, um tema

que causava grande preocupação. Isso não significava que a discussão sobre os problemas psíquicos ocasionados pelo uso não controlado dessas substâncias fosse desconhecida, porém, não havia uma preocupação manifesta na produção médica em relação ao uso de drogas fora do contexto terapêutico. Os casos de envenenamento eram catalogados majoritariamente entre os acidentes relacionados à própria prática médica, acidentes que tenderiam a ser minimizados e a desaparecer na medida em que os avanços médicos e farmacêuticos produzissem drogas menos tóxicas e mais eficazes, drogas que não apresentassem efeitos colaterais ou, ao menos, com efeitos menos fatais. Diante de tais casos, a preocupação maior era com a habilidade do médico ao ministrar tais drogas e com a garantia da pureza das drogas vendidas nas farmácias.

De todo modo, a utilização dos termos morfínismo e morfínomania revelavam uma distinção médica de duas manifestações patológicas relacionadas a uma mesma substância tóxica, como explicava o dr. Rodrigues Pinheiro (1907, p. 1):

A morfínomania é a necessidade irresistível, a paixão que o indivíduo sente pela morfina. O morfínismo é o conjunto de acidentes ou fenômenos produzidos pelo abuso prolongado da morfina. A morfínomania e o morfínismo são duas moléstias perfeitamente distintas, cada qual com uma feição que lhes atesta a verdadeira entidade. Na primeira imperam os fenômenos da paixão inexorável pela morfina; na última predomina a revelação de uma lesão somática ou psicossomática.

Segundo o dr. Pinheiro (1907), no Brasil, o número de casos de morfínomania era restrito e de “muito menor valor clínico” do que na França, Alemanha e Inglaterra, onde havia tomado proporções “extraordinárias”. Essa afirmação era confirmada pela ausência de casos de morfínomania ou de cocainomania nas internações registradas no Hospício Nacional, ao contrário dos casos de internação por consumo de bebidas alcoólicas. A produção científica sobre as toxicomanias também era quase inexistente, não aparecendo nos principais periódicos científicos nem nas teses doutorais das faculdades de medicina do Rio de Janeiro e Salvador. Até o início da Primeira Guerra Mundial, a questão das drogas esteve relacionada principalmente ao seu uso terapêutico, mas a partir daí a situação começou a mudar. Em 1914, atendendo a uma consulta do Ministério da Justiça e do Interior sobre a Convenção Internacional do Ópio, a Academia Nacional de Medicina nomeou uma comissão de médicos para elaborar um parecer sobre o assunto. Ao final de seus trabalhos, a comissão, formada pelos médicos Alfredo José

Abrantes, Augusto Cesar Diogo e Olympio da Fonseca, recomendaria ao governo brasileiro observar as disposições constantes na convenção como meios tendentes a restringir e reprimir o emprego do ópio, morfina, cocaína e seus respectivos derivados, fora dos seus fins rigorosamente medicinais.

Com o fim da guerra e a assinatura do Tratado de Versalhes, iniciou-se um período de proibição internacional do comércio daquelas drogas e a questão do seu uso passou a ser abordada predominantemente sob a perspectiva da psiquiatria, que estabelecia uma relação entre as drogas e as patologias mentais. O Decreto Lei n.º 4.294, de 1921, regulamentou no país as determinações da Comissão do Ópio e estabeleceu a proibição da venda sem autorização da morfina e da cocaína e a construção de um sanatório para internação de toxicômanos. Ao estabelecer o controle do comércio de drogas que eram utilizadas para fins terapêuticos, a legislação reforçava a institucionalização da medicina científica e de suas especialidades, em oposição ao curandeirismo e a outras práticas de cura. Ao mesmo tempo, introduzia, de forma definitiva, a questão da toxicomania nas discussões daquela geração de médicos, que estavam na linha de frente de um projeto modernizador do país.

Esse projeto modernizador, levado adiante pelo movimento sanitário, tinha seu foco centrado na ideia de que as políticas de saúde deveriam assumir um papel central no processo de construção e alargamento da presença do Estado Nacional, de modo a melhorar a constituição física e moral de um contingente populacional que era visto como um entrave à modernização do país. As ideias sanitárias representaram a inserção da medicina brasileira no movimento internacional da eugenia, a ciência criada por Galton como objetivo de melhorar as qualidades raciais das futuras gerações. Desde a criação da Sociedade Eugênica de São Paulo, em 1918, e da Liga Brasileira de Higiene Mental, em 1923, o movimento eugenista brasileiro se dedicou à promoção da higiene mental e viu nas drogas tóxicas uma das causas da decadência hereditária do povo brasileiro.

A perspectiva psiquiátrica em relação às drogas e ao álcool já estava presente no primeiro número do *Arquivos brasileiros de psiquiatria, neurologia e ciências afins*, publicado em 1905, que trazia um artigo de Juliano Moreira e Afrânio Peixoto, intitulado “Classificação de moléstias mentais do Dr. Emil Kraepelin”. O artigo trazia um resumo da classificação de Kraepelin, retirada da última edição de seu tratado, de 1904, que reunia as doenças mentais em 15 grupos, entre os quais o grupo das intoxicações, que eram definidas como psicoses determinadas pela

introdução no organismo de certas substâncias tóxicas. As intoxicações eram divididas em dois subgrupos: as intoxicações agudas e as intoxicações crônicas. As intoxicações agudas seriam caracterizadas pela presença de estados delirantes, percepções falsas, euforia e perturbações sensoriais, e seriam causadas pelo clorofórmio, *haschich*, santonina, ópio, óxido de carbono, atropina, pelas autointoxicações produzidas pelo tétano, a moléstia de Basedow, a uremia etc. As intoxicações crônicas seriam produzidas por uma “grande cifra de venenos”, porém, alertavam os autores do artigo, Kraepelin se ocupou somente daquelas voluntárias: o alcoolismo, o morfínismo e o cocainismo.

Essa tipologia nosográfica seria reafirmada alguns anos depois pela comissão responsável pela elaboração de uma classificação brasileira das doenças mentais, elaborada em 1910, que adotava a perspectiva de reunir diferentes patologias decorrentes do uso de substâncias tóxicas em uma categoria diagnóstica única, ainda que desse conjunto sobressaísse quase sempre, e com muito mais ênfase, a categoria diagnóstica do alcoolismo. A classificação brasileira das doenças mentais era claramente influenciada pela psiquiatria organicista, que enfatizava os aspectos físicos dos fenômenos psicopatológicos, abandonando qualquer conotação moral generalizante. O uso de drogas – que aparecia enquadrado na categoria das “alienações mentais por intoxicação”, em Morel, e na categoria das “intoxicações agudas e crônicas”, em Kraepelin – iria aparecer, na classificação brasileira, na classe das “psicoses heterotóxicas”.

O enfoque particular emprestado pela psiquiatria ao tema se tornaria hegemônico e passaria a fazer parte das discussões não só dos círculos médicos e psiquiátricos, mas também dos círculos jurídicos e policiais, envolvidos na repressão ao comércio de drogas. Na definição da noção médico-legal de toxicomania, foi fundamental a atuação do grupo de médicos e psiquiatras ligados ao Sanatório Botafogo, um sanatório particular criado logo após a proibição do comércio de entorpecentes que atendia toxicômanos na capital federal. O Sanatório Botafogo era dirigido por Ulysses Vianna, docente de Clínica Neurológica e Psiquiátrica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, juntamente com Antonio Austregésilo, Aduino Botelho e Pedro Pernambuco Filho. Em diversas épocas, o sanatório teve como seus médicos, Ulysses Vianna Filho, Faustino Espoel, Cincinato Magalhães Freitas, Colares Moreira, Cunha Lopes, Deusdedit Araújo, Heitor Peres e outros. A partir desse momento, esse grupo de psiquiatras passaria a atuar mais diretamente com a questão das drogas e da toxicomania, particularmente os psiquiatras Aduino Botelho e Pedro Pernambuco Filho, diretores do sanatório e docentes da Faculdade de

Medicina do Rio de Janeiro, bem como Inácio Cunha Lopes, chefe de clínica no sanatório, assistente do Hospital Nacional de Alienados e membro da Liga Brasileira de Higiene Mental. Essa geração de psiquiatras reunida no Sanatório Botafogo seria a principal responsável pela problematização do tema das drogas em termos científicos e psiquiátricos, pela publicação de vários trabalhos sobre as toxicomanias e pela definição de uma área clínica dedicada a esse problema.

Sob a expressão toxicomania, eram reunidos os diferentes vícios – do álcool, da cocaína, da heroína, da morfina e do ópio –, evidenciando um aspecto comum a todos esses hábitos sociais, a necessidade impulsiva da repetição de seu consumo. Em seu estudo sobre as toxicomanias no Rio de Janeiro, Ignácio Cunha Lopes (1924) destacava que o nome da doença teria sido uma contribuição do alienista francês Charles Féré, que, com a noção de toxicomania, designava a irresistível tendência mórbida que levaria certos indivíduos de especial constituição psicopática ao uso de entorpecentes e excitantes diversos. Essa especial constituição psicopática caracterizaria um tipo particular de degeneração, conceito que evidenciava aspectos constitucionais de determinados tipos raciais, naturalmente condenados à loucura e ao crime. Nesse estudo, Cunha Lopes (1924) trazia os primeiros dados estatísticos sobre esse novo tipo de doente mental – o toxicômano – e o perigo que esse aumento representava:

Nem é preciso ver-se com os olhos de médico especialista, ou sociólogo, para divisarmos, já bem perto, o perigo que nos ameaça. De instante a instante, o inimigo nos bate à porta. Quer nas casas de tolerância, quer nos teatros ou nos cinemas, e até nos próprios lares, um polvo insaciável vai estendendo seus multiformes tentáculos. As intoxicações de luxo, sob todas as aparências, invadem, assustadoramente, em vertiginosa carreira, sem distinção de classe, de sexo, de idade, todas as camadas sociais. Hoje é um jovem, que vive à cata de sensações novas, de prazeres extravagantes, que se prende às falsas delícias dos eufóricos, tais como o ópio ou às alucinantes excitações da cocaína e do álcool; amanhã, uma artista, que, em busca de esquecimento de pequenos males, de contrariedades, insignificantes, às vezes, cede à tentação escravizadora da morfina ou do éter, escandaloso e denunciante [...] é o médico, o advogado, o engenheiro, o comerciante, velhos e moços, que, ou afastando uma pretensa dor, ou procurando meios artificiais de gozo, se entorpecem e lentamente se suicidam. (LOPES, 1924, p. 131)

Uma questão que se colocava a partir da definição da toxicomania era a da origem social dos doentes e sua relação com as diferentes drogas.

Entre os toxicômanos usuários de morfina e de cocaína, encontravam-se indivíduos pertencentes à elite econômica e cultural do país. Não por acaso, o livro de Adauto Botelho e Pernambuco Filho (1924) intitulava-se *Vícios sociais elegantes*, uma referência ao uso da morfina e da cocaína pelas classes mais abastadas da sociedade. Uma pesquisa realizada por Pernambuco Filho entre os pacientes do Sanatório Botafogo revelou que um grande número dos internos eram engenheiros, advogados e militares, sendo que as internações de profissionais da medicina por uso de morfina eram tão significativas que ele definiu a morfinomania como uma doença médica. Em relação à cocaína, os psiquiatras identificavam seu uso por indivíduos privados de uma personalidade sólida e por isso tentados a imitação. O uso da droga, comum entre “moços ricos, vindos de países estrangeiros, onde gastaram a mocidade e dinheiro e bem assim hetairas exóticas, trouxeram na sua bagagem, além da sensualidade doentia, o vício”. (BOTELHO; PERNAMBUCO FILHO, 1924, P. 15) Segundo os autores, a cocainomania atingiria dois terços das prostitutas do Rio de Janeiro, e, apesar de ter iniciado nas classes mais elevadas, já vazara para os andares inferiores da sociedade.

Esse era o risco mais temido, a disseminação da toxicomania entre as classes baixas da sociedade, já afeitas a uma degeneração atávica. Apesar de ser desconhecida da medicina da capital da República, uma toxicomania se difundia entre aquela parcela da população que, por suas características raciais, já seria considerada pela medicina eugenista como predisposta à degeneração e a produzir um contingente de toxicômanos degenerados. A *Cannabis sativa*, a droga causadora daquela toxicomania, no entanto, não estava incluída entre as substâncias entorpecentes proibidas pela lei de 1921. É interessante notar que não apenas a cannabis era desconhecida pelos círculos médicos e psiquiátricos da capital, mas o próprio trabalho apresentado por Rodrigues Dória (1958) no 2º Congresso Científico Pan-Americano de 1915, que se tornaria um texto paradigmático sobre o tema, era pouco conhecido. Adauto Botelho e Pedro Pernambuco Filho (1924) dedicaram à planta um capítulo de seu livro *Vícios sociais elegantes*, porém as informações sobre a planta foram retiradas de um trabalho de Francisco Iglesias, diretor do Serviço Florestal, que faz uma breve referência a Rodrigues Dória, sem citar o título de seu trabalho.

À medida em que a psiquiatria carioca começou a dar importância à obra pioneira de Rodrigues Dória, o uso da cannabis também ganhou visibilidade, no Rio de Janeiro, sendo sua obra elevada à condição de referência obrigatória sobre o assunto a partir das mudanças introduzidas

na legislação de entorpecentes, durante o Estado Novo. As mudanças na legislação de entorpecentes decorreram da inclusão da cannabis na lista das substâncias proibidas na II Conferência Internacional do Ópio, em 1925, com o apoio do representante brasileiro, o dr. Pernambuco Filho. Nos anos 1920, a questão da cannabis seria abordada em teses doutorais da faculdade de medicina e se tornaria um tema bastante discutido pela Escola Psiquiátrica do Recife. Foi com a proibição da *Cannabis sativa* e com o avanço da preocupação eugenista que ganhou atenção o trabalho de Rodrigues Dória sobre aquela toxicomania, que ele chamou de “o vício de fumar maconha”. Também ocuparia as páginas de cotidianos e as delegacias, mas ganharia ainda maior destaque com a criação da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, em 1936, que iria promover uma grande campanha pela erradicação da maconha do território brasileiro.

RODRIGUES DÓRIA E A TOXICOMANIA DOS SERTÕES

Maconha é um dos nomes pelos quais é chamada a *Cannabis sativa*, também conhecida como cânhamo, planta que há muito tempo era utilizada para fins têxteis no Brasil, tendo sido seu cultivo objeto de iniciativas da corte portuguesa que buscava explorar seu aspecto econômico. É conhecida a história da Real Feitoria do Linho Cânhamo, instalada em 1783, no sul do país, região cujo potencial para o cultivo da planta foi destacado em um relatório do Marquês do Lavradio, de 1799. Do mesmo modo, a *Cannabis sativa* também se adaptou às terras do norte do país e sua cultura foi importante para o primeiro surto de industrialização do estado do Maranhão, servindo de matéria prima para uma florente indústria têxtil no final do século XIX. A tentativa de industrialização daquele estado levou ao desenvolvimento de plantações de algodão e cânhamo, que eram utilizados pela Companhia de Fiação e Tecidos Cânhamo, que entrou em funcionamento em 1893. Além do uso têxtil, também eram conhecidas aplicações terapêuticas da *Cannabis sativa*, que eram descritas em manuais médicos do século XIX, como o famoso *Formulário Chernoviz*, e publicitadas em revistas especializadas, como o *Brazil Médico*.

Apesar da longa história da planta no Brasil, seu uso para fins recreativos era praticamente ignorado. Não que tal uso inexistisse, mas essa prática era comum entre escravos africanos e seus descendentes, o que explicaria a pouca atenção dedicada a tal uso. Foi a partir do tra-

balho de Rodrigues Dória que a medicina brasileira passou a levar em consideração os perigos do uso da maconha no Brasil. O sergipano José Rodrigues da Costa Dória (1859-1938) nasceu na cidade ribeirinha de Propriá-SE e diplomou-se médico na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1882, com a tese “Das febres intermitentes complicadas do elemento tífico”. Durante três anos, exerceu clínica na cidade de Laranjeiras-SE, importante centro produtor de açúcar. Rodrigues Dória voltou à Bahia para concorrer ao lugar de adjunto à cadeira de Medicina Legal e Toxicologia, quando foi aprovado em primeiro lugar e nomeado por decreto imperial, em 1885. Com a criação da Faculdade Livre de Direito, foi indicado para exercer a cadeira de Medicina Legal e nomeado lente catedrático da cadeira de Botânica e Zoologia médicas, em 1892. Rodrigues Dória pertenceu a várias instituições culturais e científicas, dentre as quais o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e a Academia Nacional de Medicina.

Rodrigues Dória participou ativamente dos debates da medicina legal de sua época e também teve uma importante atividade política, tendo sido eleito deputado federal por Sergipe por quatro legislaturas seguidas, de 1897 a 1908, quando foi eleito e empossado presidente do estado de Sergipe, cargo que exerceu até 1911. Foi da sua experiência com a população interiorana que Rodrigues Dória tomou conhecimento do uso da *Cannabis sativa* e passou a interessar-se pelo assunto, até então praticamente desconhecido da literatura médica brasileira. Em verdade, o uso da *Cannabis sativa* já era do conhecimento de Rodrigues Dória há muito tempo, como escreveu ao *Jornal de Sergipe* contando que “desde criança via fumar a erva em Propriá e que a excitação que essa provocava muita vez desperta a veia poética de alguns, outras vezes era causa de rixas, brigas, pancadaria, intervenção da polícia”. (CASTRO, 2009) A partir de seus estudos médicos e de seu conhecimento testemunhal do uso da planta, Rodrigues Dória escreveria *Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*, em 1915, que se tornaria o texto paradigmático para a discussão do problema da maconha no Brasil.

A *Cannabis sativa*, porém, não foi imediatamente associada à maconha na obra do médico sergipano, como pode ser observado em um trabalho apresentado no VI Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia, realizado em São Paulo, em 1907. Intitulada *Toxemia e crime*, a comunicação analisava a relação entre a embriaguez provocada pelo consumo de determinadas substâncias tóxicas com a prática criminosa. A embriaguez, que na opinião de Rodrigues Dória (1907) poderia “ser tomada como sinônimo de narcomania”, é apresentada como sendo uma

“moléstia constitucional caracterizada por forte impulso mórbido para a intoxicação”. Apesar da sinonímia, Rodrigues Dória não utilizaria em seus trabalhos o termo toxicomania – que fazia referência à noção psiquiátrica da mania –, preferindo utilizar o termo embriaguez, que remetia à discussão médico legal da capacidade civil e da responsabilidade penal do indivíduo que cometia crimes sob o efeito de drogas. As drogas causadoras da embriaguez eram as bebidas alcoólicas e as drogas narcóticas, substâncias como o éter, a morfina, a cocaína e outras. Entre as outras drogas, Rodrigues Dória (1907) incluía a “ganja e o *hashisch*”, informando que o “agente principal destes tóxicos é a *Cannabis indica*, planta da família das *cannabináceas*” e que seu uso é a principal causa da loucura em Bengala e no Cairo. As referências a lugares distantes mostram que, nesse momento, Rodrigues Dória ainda não associava a cannabis com a maconha que era fumada nos canaviais sergipanos, o que iria fazer alguns anos mais tarde em seu famoso estudo sobre o vício da maconha. A argumentação que associava o vício da embriaguez à degeneração racial, no entanto, já estava presente e definida na comunicação de 1907.

Rodrigues Dória (1907) dividia as causas da embriaguez em duas classes: a das causas excitantes e a das causas predisponentes. As causas excitantes eram as formas variadas de choque nervoso, como as perturbações domésticas, comerciais e financeiras, a histeria, a puberdade, a gravidez e o esgotamento nervoso. Porém, mais importante do que essas seriam as causas predisponentes, pois essas resultavam da influência, entre outras coisas, do sexo, da idade, do temperamento, da raça, das circunstâncias pecuniárias, da ocupação, dos hábitos associados. Rodrigues Dória afirmaria, na comunicação de 1907, que o álcool e as drogas não eram um mal absoluto, podendo prestar bons serviços ao homem. O perigo resultaria principalmente do abuso da embriaguez que, nesses casos, poderia ter, além das causas internas individuais, poderosas causas externas, físicas, morais e sociais que favoreceriam os indivíduos ao crime. O enquadramento da embriaguez produzida por bebidas alcoólicas e drogas narcóticas como uma “doença social” tornava mais grave o problema, uma vez que eram “bem estreitas as conexões entre a toxemia, em geral, e o crime”. (DÓRIA, 1907, p. 1)

A ideia da existência de uma predisposição inata para o vício e para o crime, uma influência das teorias científicas baseadas nos preceitos da hereditariedade, do atavismo e da degenerescência que dominaram o debate médico da segunda metade do século XIX, levava a medicina a ocupar-se com o indivíduo e sua prole. Essas teorias, por intermédio

da categoria degeneração, viam o vício e o crime não mais como desvios morais, e sim como manifestações de um psiquismo perturbado, de uma determinação orgânica que se impunha às escolhas individuais, impossibilitando qualquer liberdade humana essencial. Loucos, perversos sexuais, homicidas, todos passavam a ser vistos como fruto de um mesmo processo degenerativo. A noção de degenerescência, associada à embriaguez alcoólica e narcótica, aproximava o consumo de bebidas e drogas à alienação mental e ao crime. Também inscrevia esses males na natureza dos indivíduos, especialmente em suas características raciais com suas predisposições inatas ao vício. Assim, para Rodrigues Dória (1907), a embriaguez alcoólica – muito comum na Inglaterra e nos Estados Unidos – estaria relacionada à “raça anglo-saxônica” devido ao “seu esforço intelectual e conseqüente esgotamento nervoso, que reclama um excitante externo” e “à vida extremamente ativa e intensa dos habitantes” daqueles países, fatores coadjuvantes da raça.

A discussão sobre a relação entre raça e vício, especificamente a relação entre a raça negra e o vício de fumar maconha, foi retomada por Rodrigues Dória em *Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*, seu trabalho apresentado no 2º Congresso Científico Pan-Americano, reunido em Washington, nos Estados Unidos, entre os dias 27 de dezembro de 1915 e 8 de janeiro de 1916. Desde o final do século XIX, os congressos médicos latino-americanos representaram um espaço de discussão e legitimação científica da medicina, reunindo centenas de médicos e concluindo com a aprovação de moções para cobrar dos governos nacionais ações sobre os temas médicos mais sentidos. Os congressos científicos pan-americanos, por sua vez, eram reuniões onde os mais variados temas eram apresentados por profissionais das mais variadas áreas do conhecimento, sendo menos seguidos pelos médicos. A comitiva brasileira que participou do Congresso de Washington era formada, além do próprio Rodrigues Dória, pelo médico sanitarista Vital Brazil e pelo inventor Santos Dumont. Um aspecto interessante da participação de Rodrigues Dória, no evento em que apresentou pela primeira vez o trabalho sobre os fumadores de maconha, foi a participação, na mesma sessão, do médico americano Harvey W. Wiley, que teve um papel importante na cruzada pela regulamentação das drogas na América e ficou conhecido como “the father of the Pure Food and Drugs Act”.²

2 Aprovada em 1906, a Pure Food and Drugs Act era uma lei que proibia o comércio interestadual de alimentos e drogas adulterados.

No texto apresentado ao congresso, Rodrigues Dória conta como sua atenção foi chamada para o uso da maconha e revela que foi somente em 1910 que ele fez a identificação da maconha com a *Cannabis sativa*:

Minha atenção foi chamada para a maconha, e seu uso no Brasil, depois da leitura de um trecho da obra de Bentley – *A manual of botany* – no qual, tratando da família das cannabinaceas, e referindo a *Cannabis sativa*, e a sua variedade indica, diz o autor: ‘Esta planta é igualmente conhecida sob o nome de liamba, na África ocidental, onde é empregada para fins intoxicantes sob os nomes de maconia, ou makiah.’ consequentemente, o fato de ser o vegetal largamente usado pelos pretos africanos nas antigas províncias, hoje Estados, onde eles abundavam, a paridade dos nomes que aqui sofreu ligeira modificação, mudança apenas de uma letra – maconha, liamba ou riamba –, e o apelido de fumo d’Angóla, indicam bem a sua importação africana. Em 1910, quando estive na presidência do Estado de Sergipe, pude fazer a identificação da maconha com o canhamo, cultivando ali a planta com sementes adquiridas nas margens do rio São Francisco. (DÓRIA, 1958, p. 2)

Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício foi explicitamente inspirado na leitura da obra *Les opiomanes*, do francês Roger Dupouy. Em seu livro, Dupouy faz um estudo dos vários usos do ópio e de alguns usuários ilustres, como especificado no subtítulo do livro – estudo clínico e médico-literário sobre comedores, bebedores e fumadores de ópio. Em seu livro, após descrever as características da morfomania, Dupouy (1912) analisa a influência do ópio na obra de alguns dos principais escritores da época, como Edgar Allan Poe, Samuel T. Coleridge, Gerard de Nerval, Thomas De Quincey e Charles Baudelaire. Sobre esse último, o autor diz que é venerado como um Deus pelo toxicômano e reprovado como um libertino odioso pelo burguês.³ O estudo de Dupouy, associando a toxicomania à literatura decadentista do fim do século XIX se enquadra claramente entre aqueles que vão contribuir para a criação do tabu da droga.

Escrevendo sobre a origem do tabu da droga e de sua proibição no mundo contemporâneo, o historiador alemão Wolfgang Schivelbusch propõe que a forte presença das bebidas alcoólicas como um componente estável da cultura ocidental, desde a antiguidade, explicaria a resistência às tentativas de sua proibição e, ao mesmo tempo, a limitação do espaço para a introdução de novas substâncias inebriantes, como o ópio. O tabu da droga também teria sido consolidado pela representação

3 “Charles Baudelaire que le fin toxicomane vénère à l’égal d’un Dieu et que le bourgeois sentencieux réproouve comme un odieux libertin”. (DUPOUY, 1912, p. 269)

particular daquelas drogas, que foi elaborada pela vanguarda artística e literária do século XIX, que igualava a produção artística à experiência da droga. Essa vanguarda romântica e decadentista proclamava o artista como figura antissocial que procurava se destacar do mundo burguês; o artista, cuja vida e obra deveriam se fundir para criar realidades belíssimas e irreais, como os sonhos produzidos pelo ópio. Contrariamente à intenção dos poetas que as criaram, dirá Schivelbusch, essas descrições de um mundo fantasioso e antissocial e a imaginação de paraísos artificiais produzidos pelo consumo de droga, que afastavam o indivíduo da moral burguesa, seriam utilizadas pelos formuladores do tabu da droga para construir a atmosfera emotiva de temor que cercou a adoção de medidas contra o consumo daquelas drogas.

Inspirado pela obra de Dupouy, Rodrigues Dória estabeleceu uma analogia entre a maconha e o ópio para criar a figura do fumador de maconha. A definição do vício de fumar maconha como uma patologia transferia a sensibilidade vivida pela vanguarda artística europeia às margens do Sena para as margens do rio São Francisco; uma sensibilidade que, no Brasil, porém, era vivenciada por uma raça condenada por sua própria natureza não à arte e à poesia, mas sim à loucura e ao crime.

Entre nós a planta é usada, como fumo ou em infusão, e entra na composição de certas bebidas, empregadas pelos feiticeiros, em geral pretos africanos ou velhos caboclos. Nos candomblés – festas religiosas dos africanos, ou dos pretos crioulos, deles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé – é empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas danças selvagens dessas reuniões barulhentas [...] Do inquérito que tenho procedido a respeito do uso de fumar as sumidades floridas da planta que faz o objeto deste trabalho, é ele muito disseminado entre pessoas de baixa condição social, na maioria analfabetos, homens do campo, trabalhadores rurais, plantadores de arroz, nas margens do rio São Francisco, canoeiros, pescadores, e também nos quartéis pelos soldados, os quais ainda entre nós são tirados da escória da nossa sociedade. (DÓRIA, 1958, p. 5)

Para Rodrigues Dória (1958), a disseminação do uso da maconha entre a população sertaneja dos estados do Nordeste representava uma ameaça, pois o seu uso “deprime consideravelmente as funções nervosas, ao ponto de levar a um verdadeiro estado de estupidez, no qual se dissolve para assim dizer a personalidade moral”, incapacitando o indivíduo para o trabalho. O vício da maconha era destacado em seus estágios, sua motivação, suas condições facilitadoras e suas consequências.

Rodrigues Dória dividia o vício em dois estágios – o agudo e o crônico –, sendo os efeitos perniciosos mais marcados neste último estágio. Os pesares, as dores e a busca de prazeres são apresentados como motivadores do vício e as taras degenerativas como condição facilitadora. Assim, a embriaguez da maconha apresentaria efeitos orgânicos e psíquicos, sendo esses últimos caracterizados por uma ordem de manifestação que passaria da sensação inicial de bem-estar ao delírio e, por fim, à agressividade, que tornava esses indivíduos “rixosos, agressivos, e vão até a prática de violências e crimes, se não são contidos”.

Rodrigues Dória foi o primeiro a defender a tese do uso da maconha como um mal externo, estranho à cultura brasileira, introduzido no país pelos escravos africanos. Ao relacionar a “origem da maconha brasileira” com a “raça negra”, Rodrigues Dória atribuía um *status* étnico à planta e, dessa associação entre planta e raça, ele fazia inferências sobre os perigos sociais inerentes ao seu consumo. Estabeleceria, assim, uma simetria entre as qualidades da maconha e as qualidades da raça negra, responsável pela introdução do vício no país. As qualidades raciais postuladas baseavam-se na crença de que cada grupo racial ocuparia um lugar determinado na história da humanidade, sendo essas posições ditadas por diferenças biológicas intrínsecas a cada grupo. Assim, enquanto a raça branca estaria em um estado de civilização, a raça negra estaria em um estado de selvageria. Esta última, como vingança por ter sido subjugada pela primeira, teria inoculado em seu meio o vício da maconha, uma espécie de “vendetta africana”:

A raça preta, selvagem e ignorante, resistente, mas intemperante, se em determinadas circunstâncias prestou grandes serviços aos brancos, dando-lhes, pelo seu trabalho corporal, fortuna e comodidades, estragando o robusto organismo no vício de fumar a erva maravilhosa, que, nos êxtases fantásticos, lhe faria rever talvez as areias ardentes e os desertos sem fim de sua adorada e saudosa pátria, inoculou também o mal nos que a afastaram da terra querida, lhe roubaram a liberdade preciosa, e lhe sugaram a seiva reconstrutiva; e, na expressão incomparável do grande e genial poeta americano, o mavioso Longfellow, a raça expoliada, como o Sansão da Bíblia: ‘The poor, blind slave, the scoff and jest of all/Expired, and thousands perished in the fall’.⁴ (DÓRIA, 1958, p. 13)

4 O pobre escravo cego, desprezado e ridicularizado por todos/Morreu e milhares pereceram na queda.

O VENENO AFRICANO CHEGA À CAPITAL

A obra de Rodrigues Dória fundamentou a criação do que chamei o mito da “origem africana da maconha brasileira” e o estabelecimento da associação entre toxicomania e raça negra. Sua obra iria chamar a atenção da medicina sanitarista do sul do país para a questão da maconha em um contexto onde as teses eugenistas ganhavam força na medicina e na psiquiatria, com as campanhas contra o alcoolismo e os tóxicos promovidas pela Liga Brasileira de Higiene Mental. O olhar eugenista da psiquiatria, que se afirmava como especialidade médica e campo científico, aliado ao aparato policial criado pela legislação proibicionista, iria revelar a presença da maconha não apenas nos sertões distantes, mas também na capital da República. Nesse quadro, a repressão à maconha iria se destacar do combate às toxicomanias elegantes da burguesia para se juntar a outras formas de controle das manifestações culturais africanas, como o candomblé, o samba e a capoeira, integrando uma estratégia de “embranquecimento” do Brasil.

Eduardo Mamede, no artigo intitulado “Maconha: ópio do pobre”, afirma que somente em 1933 os anais da polícia do Rio de Janeiro registraram as primeiras prisões em consequência do comércio clandestino de maconha, ocorrida no morro da Gamboa, um dos lados da colina onde surgiu a favela original. Na mesma época, a imprensa carioca também passou a registrar a presença da maconha, o novo vício que se juntava aos vícios elegantes da cocaína e da morfina no Rio de Janeiro. Um dos primeiros casos foi a descoberta de um fumador de maconha em uma penitenciária carioca, o que deflagrou uma série de reportagens de *O Globo* sobre o “veneno africano”. Segundo os especialistas entrevistados pelo jornal – “o dr. Juliano Moreira, diretor da assistência aos alienados; o dr. Pernambuco Filho, representante brasileiro na Conferência do Ópio, em Genebra; o dr. Rodrigues Dória, autor do primeiro estudo sobre a maconha”–, o vício foi trazido para o Rio de Janeiro por soldados vindos do norte do país.

As reportagens destacavam a associação da maconha com a criminalidade e, para demonstrar a facilidade como a droga era obtida, o jornal incumbiu um de seus motoristas de comprar a droga em um herbário, o mesmo onde havia sido adquirida a maconha encontrada em poder do detento:

Incumbimos, então, de tentar a realização do negócio um dos ‘chauffers’ do Globo, o qual, enquanto o esperávamos nas imedia-

ções, com a máquina fotográfica, entrou no herbário e pediu as folhas africanas, dando-lhe a mesma denominação que estava escrita no embrulho, isto é, ‘canhamo’. Uma senhora, atendendo-o não lhe fez nenhuma pergunta. Todavia, a vendedora, assim como os outros empregados da casa, olhou com uma certa curiosidade o nosso chofer’. Momentos depois o empregado do Globo saía do herbanário com um embrulhinho na mão e era apanhado num precioso flagrante pela nossa objetiva. Acabamos assim, de comprar por 4\$000 uma porção da planta de efeitos tão terríveis como os do ópio e da cocaína. (O GLOBO, 1930, p. 2)

Como foi dito no início deste texto, ao analisarmos a doença como fenômeno histórico, percebemos como esta é um fator estruturante de determinadas situações sociais, servindo como ator e mediador nessas situações. De um lado, a definição do vício de fumar maconha como uma toxicomania comprovava as teses eugenistas sobre os perigos dos tóxicos e reforçava a institucionalização da psiquiatria e da medicina legal como especialidades médicas; de outro lado, a definição da doença possibilitou o enquadramento de determinados grupos na política de controle social e racial do Estado Novo. No caso dos vícios elegantes, prevaleceu o controle médico dos comportamentos desviantes, um controle que de certo modo manteve protegida a elite que se deixava seduzir pelo fascínio das drogas, cuja identidade permanecia oculta no “segredo dos sanatórios”, como escreveu o jornalista Benjamin Costallat (1924).

No caso do vício deselegante da maconha, sua definição como toxicomania serviria para legitimar a existência de um aparato repressivo e o controle policial que se voltou contra a população pobre. O “vício de fumar maconha” deixaria pouco a pouco de ser uma categoria diagnóstica para se tornar cada vez mais uma categoria acusatória utilizada para justificar a repressão à população negra e aos grupos desviantes. O que começara como um caso da ciência acabava como caso de polícia.

REFERÊNCIAS

ADIALA, J. C. *Drogas, medicina e civilização na Primeira República*. 2011. 184 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2011.

AGUIAR, O. A propósito de accidentes produzidos pela cocaína. *Brazil Médico*, Rio de Janeiro, 1892.

BOTELHO, A.; PERAMBUCO FILHO, P. *Vícios sociais elegantes*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1924.

- BURGOS, C. Ligeiras considerações sobre um caso de morfinismo. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, n. 1, p. 23-29, 1891a.
- BURGOS, C. Ligeiras considerações sobre um caso de morfinismo. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, n. 2, p. 78-81, 1891b.
- CASTRO, D. Dr. José Rodrigues da Costa Dória. *Gazeta de Propriá-se*, maio 2009. Disponível em: <<http://gazetadepropri.blogspot.com.br/2009/05/dr-jose-rodrigues-da-costa-doria.html>>. Acesso em: 20 maio 2011.
- COSTALLAT, B. *Mysterios do Rio*. Rio de Janeiro: Benjamin Costallat e Miccolis, 1924.
- DÓRIA, J. R. C. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 1-14.
- DÓRIA, J. R. C. Toxímia e crime. In: VI CONGRESSO BRASILEIRO DE MEDICINA E CIRURGIA, 6., 1907, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 1907.
- DUPOUY, R. *Les opiomanes, mangeurs, beveurs et fumeurs d'opium: étude clinique et médico-littéraire*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.
- IGLESIAS, F. A. Ação tóxica da diamba. In: VI CONGRESSO BRASILEIRO DE MEDICINA, 6., 1918, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 1918.
- LEVINSTEIN, E. *Morbid craving for morphia: (die morphiumsucht)*. London: Smith, Elder & Co., 1878.
- LIMA, J. F. S. Morfinomania pelo abuso das injeções hipodérmicas. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, p. 297-310, 1879.
- LOPES, I. C. As toxicomanias no Rio de Janeiro. *Archivos Brasileiros de Neuropsiquiatria e Psiquiatria*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 130-136, 1924.
- MAMEDE, E. B. Maconha - ópio do pobre. *Neurobiologia*, [S.l.], tomo III, n. 1, 1945.
- MOREIRA, J.; PEIXOTO, A. Classificação de moléstias mentais do Dr. Emil Kraepelin. *Arquivos Brasileiros de Psiquiatria, Neurologia e Ciências Afins*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 204-216, 1905.
- O GLOBO. Rio de Janeiro: Infoglobo Comunicações, 1930. Diário
- PINHEIRO, A. R. *Morphinomania*. 1907. Tese (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1907.
- ROSENBERG, C. *Explaining epidemics and other studies in the history of medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- SARDINHA, C. G. V.; SARDINHA, A. H. L. A industrialização no Maranhão ao final do século XIX e início do século XX: a era têxtil (1890-1970). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão*, São Luís, n. 36, p. 152-156, mar. 2011.

OS CICLOS DE ATENÇÃO À MACONHA E A EMERGÊNCIA DE UM “PROBLEMA PÚBLICO” NO BRASIL

Marcílio Dantas Brandão

Revisando documentos que destacam interesses europeus de implantar a cultura do cânhamo no Sul e Sudeste do Brasil Colonial, bem como textos produzidos por médicos na primeira metade do século XX, retomo a discussão sobre as origens das transações com maconha no país. Em seguida, apresento argumentos e práticas que indicam que os interesses sobre o tema se diversificaram. Ao tratar de argumentos, concentro-me sobre a ordem econômica, médico-científica e jurídico-militar. A análise sobre a diversificação dos interesses é baseada também em experiências recentes, observadas sobretudo em Pernambuco. Em conclusão, sintetizo quatro ciclos de atenção à maconha, destaco a ampliação do acesso e da visibilidade de alguns de seus usos e, finalmente, postulo sua consolidação como “problema público” conforme princípios pragmatistas.

DE CÂNHAMO À MACONHA, PASSANDO POR CANNABIS

A espécie vegetal descrita por Lineu, em 1753, sob a denominação *Cannabis sativa L.* tem aplicações diversas e muitos sinônimos conhecidos há milênios. Utilizo prioritariamente o termo “maconha” por tê-lo observado com maior frequência na literatura que analiso. A planta tem diferentes subespécies nas quais se altera a concentração de fibras, canabinoides e tetrahydrocannabinol. Todas as variedades contêm elementos psicoativos e suas denominações mudam de acordo com o momento histórico em que são empregadas, mas também com o espaço e a função a que se referem. Entre negros, ribeirinhos e indígenas brasileiros, a grande diversidade lexical contrasta com as aplicações industriais que geralmente adotam os termos “canabis” ou “cânhamo”. Em estudos

científicos, pude também notar uma ampla variedade, mas predomina a denominação adotada por Lineu, considerada científica. A palavra "maconha", frequentemente apresentada como oriunda de línguas africanas, é também um anagrama de "cânhamo". (CORRÊA, 1926)

Os derivados têxteis do cânhamo chegaram ao que hoje é Brasil nas primeiras embarcações portuguesas, cujas cordarias eram feitas com esse material. (PINHO, 1975) Nos primórdios da colonização, os portugueses conheciam o uso recreativo da planta, como demonstra relato de Garcia Orta sobre usos que observou em Goa, no século XVI. (ORTA, 1891) Dois séculos se passaram até que a Coroa Portuguesa resolvesse estimular oficialmente a produção e o beneficiamento da planta no Brasil; o Império promoveu testes de cultivo nas regiões de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no século XVIII. (CORRÊA, 1926) Menz (2005) relata estímulo semelhante no Rio de Janeiro, à mesma época. Além disso, as missões jesuíticas já cultivavam a planta para a produção de tecido. (MIRANDA NETO, 2010)

A Real Feitoria do Linho Cânhamo, instalada em 1783 no extremo sul do Brasil-Colônia, está relacionada ao esforço de um império que buscava substituir o cânhamo que importava da Espanha, França e Rússia. O empreendimento demonstra também interesse português de povoar e consolidar seus domínios ao sul da América (BENTO, 1992), especialmente onde os jesuítas – expulsos em 1759 – haviam experimentado maior sucesso. (MIRANDA NETO, 2010) Essa produção agrícola foi oficialmente apoiada em outra região:

aos 4 de agosto de 1785 o Vice-Rei enviava carta ao Capitão General e Governador da Capitania de São Paulo recomendando o plantio de cânhamo por ser de interesse da Metrópole remetia ao porto de Santos 'dezesseis sacas com 39 alqueires' de sementes de maconha. (FONSECA apud CARLINI, 2005, p. 7)

Contudo, não é possível afirmar que as iniciativas jesuíticas ou portuguesas tenham sido pioneiras em terras brasileiras. Não negligenciando a possibilidade dos escravos terem plantado e consumido canabis nessas terras desde o século XVI, ressalto que europeus estabelecidos na região podem também ter introduzido transações com a planta no mesmo período.

Anos mais tarde, uma efusão da planta parece ter sido utilizada na corte portuguesa com finalidade terapêutica. O fato é apontado por Cintra (apud CARLINI, 2005; HUTCHINSON, 1975), que afirma que a imperatriz Carlota Joaquina consumia a efusão e a teria solicitado para

aplacar suas dores pouco antes de falecer. A literatura farmacêutica destaca benefícios à saúde humana. Os “cigarros índios”, feitos com *Cannabis indica*, eram importados da França com essa finalidade entre meados do século XIX e início do XX. (CARLINI, 2005) Os produtos europeus importados à época tinham custo elevado sendo, portanto, de uso restrito a parcelas ricas da população.

Como tentarei indicar na próxima seção, os interesses e a difusão de informações produzidas por médicos na primeira metade do século XX consolidaram a hipótese de que a planta foi introduzida clandestinamente por escravos e seu uso estaria concentrado no Norte e Nordeste. Além disso, os médicos difundiram a denominação “maconha” para o uso que se faz da planta com finalidade psicoativa. No entanto, as plantações no Sul e Sudeste do Brasil-Colônia, a Real Fitoria de Linho Cânhamo, bem como a importação de cigarros franceses e outros medicamentos contendo canabis, impulsionam-nos a questionar a história da maconha postulada por esses primeiros cientistas que se interessaram pelo tema.

REMÉDIO JURÍDICO PROPOSTO POR “HOMENS DE CIENCIA”

Os usuários da maconha, tratados como aliciadores, foram apresentados em 1915 pelo médico José Rodrigues da Costa Dória, como “raça selvagem e ignorante [...] [que] inoculou também o mal nos que a afastaram da terra querida, lhe roubaram a liberdade preciosa, e lhe sugaram a seiva reconstrutiva”. (DÓRIA, 1915, p. 16) Segundo esse autor, a prática de fumar maconha fora legada por africanos que rapidamente a difundiram entre indígenas e, em menor medida, passaram a viciar também os brancos. Para justificar a hipótese de “importação” da África, Dória (1915) se apoia nos sinônimos que encontrou (maconha, liamba, riamba e fumo d’Angola) e se refere a estudos botânicos realizados naquele continente e na Ásia. Apesar de enumerar aplicações na medicina popular, o autor não menciona os remédios importados e contesta a existência de efeitos terapêuticos. Ressalta que, no Nordeste, a planta era fumada principalmente em grupos, por meio de diferentes tipos de “maricas” (cachimbos). Ainda segundo Dória (1915), sem nenhuma finalidade industrial no Brasil, a planta teria seu consumo concentrado no norte do país (o que à época incluía também sua região de atuação: o Nordeste). Os que utilizavam a planta por meio do fumo ou de efusões estariam em busca de alucinações, excitação, sorte, bem-estar e felici-

dade que, em caso de abuso, poderiam se reverter em depressão das funções nervosas. Dentre os efeitos ordinários, Dória (1915) destacou o aumento de apetite.

Sabendo-se que o supracitado médico foi um político importante e professor da Faculdade de Medicina da Bahia, não surpreende que suas ideias tenham sido bem recebidas. O prestígio científico provavelmente contribuiu para que ocupasse os cargos de conselheiro municipal de Salvador, deputado e governador de Sergipe (1908-1911). O artigo resultante de conferência proferida em Washington, em 1915, é conhecido como pioneiro na análise do consumo de maconha no Brasil e expressa a doxa científica segundo a qual características somáticas separam os seres humanos em raças, impactam seus comportamentos e atestam uma hierarquia de qualidades. Entre os que propagavam esses pressupostos que chamarei de "racistas", destacavam-se professores da prestigiosa Faculdade de Medicina da Bahia. (SCHWARCZ, 1993) Os ensinamentos ali recebidos foram importantes para médicos, como José Lucena, que se formou entre Salvador e Rio de Janeiro, nos anos 1920 e, como veremos adiante, dedicou especial atenção ao estudo sobre os efeitos da maconha para a saúde de quem a fuma.

Tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro, os futuros médicos eram formados sob princípios semelhantes de transposição e adaptação criativa de preceitos darwinistas para a análise de problemas sociais. De acordo com Schwarcz (1993), essas faculdades de medicina (as primeiras instaladas no país) concentravam a produção de sujeitos que se afirmavam "homens de *sciencia*" e contribuíam com os institutos históricos, os museus etnográficos e as faculdades de direito para a difusão da ciência na virada de século XIX-XX. Assim, sabemos que os primeiros estudiosos desse tema tinham o prestígio de uma carreira profissional respaldada pela ciência e pelo Estado. Dória, em 1915, representou o estado da Bahia, a Faculdade de Direito, o Instituto Histórico e Geográfico e a Sociedade de Medicina Legal e Criminologia da Bahia no II Congresso Científico Pan-Americano, realizado em Washington. Na ocasião, ele apresentou o pioneiro texto ao qual tenho feito referência: *Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*. (DÓRIA, 1915) O artigo apresenta a prática de fumar maconha como uma sorte de vingança da "raça preta" para com seus "irmãos brancos, mais avançados em civilização". O hábito seria, ainda segundo Dória, um vício pernicioso e degenerativo.

Representando o Brasil na II Conferência Internacional sobre o Ópio, organizada pela Liga das Nações em 1924, em Genebra, dois mé-

dicos – segundo Lucena (1934) – teriam conseguido a proibição da venda de maconha. Sabe-se que de fato a substância foi incluída em 1925 pela primeira vez na classificação internacional de entorpecentes difundida pela Liga das Nações. A afirmação de que a maconha era “pior do que o ópio”, proferida pelo dr. Pernambuco Filho, durante a conferência de 1924, foi um dos pontos importantes para classificá-la como entorpecente. (LUCENA; CARLINI, 2005) Ainda segundo Lucena (1934), o referido médico afirmou haver tratado mais de uma centena de viciados e a autoridade de um profissional tão experiente não foi questionada. O país era então apresentado internacionalmente como grande consumidor de maconha e o interesse inicial de produzir e beneficiar cânhamo para contribuir na consolidação de domínios coloniais e no desenvolvimento econômico, já suplantado pelo risco de degenerar a raça brasileira, passava à condição de problema de saúde que alguns médicos afirmavam poder tratar.

Para conter o que afirmavam ser um “vício perigoso”, um remédio que os médicos encontraram foi de ordem jurídica. Propagando a necessidade de criar e fazer cumprir leis repressivas, alguns desses profissionais se aplicaram bastante na tarefa que aqui enfoco sob o prisma da “legalização”, por entender que isso significa produzir leis sobre práticas precedentemente realizadas à revelia de enquadramento legal. O país conhece limitações legais ao uso da planta desde 1830, quando a Câmara Municipal do Rio de Janeiro proibiu sua venda e uso, punindo vendedores com multa de 20 mil réis e usuários com três dias de detenção. (DÓRIA, 1915; CARLINI, 2005; VIDAL, 2009) Contudo, ao longo do século XIX, a *intelligentsia* jurídica e a elite político-administrativa não demonstrou grande preocupação com o tema. Nessa primeira lei brasileira relativa à maconha (“postura municipal” do Rio de Janeiro, datada de 1830), a pena de prisão para o usuário contrasta com a multa ao vendedor, demonstrando a convivência do policiamento dos costumes com um certo liberalismo econômico. Apesar das interdições se repetirem em Santos (1870) e Campinas (1876), as detenções só se multiplicaram depois das três primeiras décadas do século seguinte (VIDAL, 2009), quando alguns desses “homens de *sciencia*” tinham bastante apoio nas Forças Armadas.

Desde então, as normas legais têm se multiplicado e a legalização das transações com drogas levou à criação de um novo órgão, à adaptação de agências preexistentes e ao engajamento de profissionais que, enquanto representantes do Estado, assumiram a missão de tentar fazer cumprir o novo ordenamento legal. Operando pelo menos três anos antes

de ser regulamentada, a Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes (CNFE) foi instalada em 1939 com a finalidade de “fixar a cooperação de todos os órgãos encarregados da fiscalização do comércio e uso de entorpecentes e da repressão do seu tráfico e uso ilícitos”. (CASTRO, 2009, p. 375)

“MACONHISMO” OU “CANABISMO”, DOENÇA DE PSQUIATRA

Ao longo da primeira metade do século XX, a denominação continuava incerta, mas os médicos haviam sido reconhecidos como os principais estudiosos da planta em questão. A primazia desses atores era tanta que botânicos aclamados no Brasil e no exterior, como Pio Corrêa, não tiveram textos selecionados para a publicação organizada na década de 1950 pela CNFE. Farias (1958), que presidiu essa comissão por aproximadamente 20 anos, entre as décadas de 1930 e 1950, indica cinco prioridades das quais destaco a que estimula os médicos a estudar a “maconha sob o ponto de vista social”. Esse corte corporativista indica que os especialistas reconhecidos pela comissão eram os médicos apreciados como sendo os principais profissionais autorizados a produzir um saber de valor científico que justificasse a fiscalização e a repressão.

Na elaboração e difusão do discurso científico sobre o tema, o pernambucano José Lucena desempenhou importante papel. Produzindo a partir do mesmo local que Gilberto Freyre, Lucena assumiu em 1932 o cargo de médico da Assistência aos Psicopatas de Pernambuco e tomou um rumo diferente de seu conterrâneo no que diz respeito ao que estou chamando de “racismo científico”. Deslocando seu raciocínio do esquema da “degenerescência” para o da “doença”, publicou seus primeiros textos em 1934 e 1935 nos *Arquivos da Assistência aos Psicopatas*. Mesmo que seus métodos e finalidades sejam distintos, os resultados corroboram ideias de Dória (1915) e contestam o que se difundia na imprensa. Segundo Cavalcanti (1998), entre as duas Guerras Mundiais, os jornais difundiram bastante a ideia de que o uso da maconha impulsionava o crime.

Considerando os primeiros textos de Lucena (1934, 1935), destaca-se a menção à multiplicidade de denominações que levam-no a inferir que a planta teria sido introduzida na região por africanos. Apresentando o perfil dos usuários que observou, o autor afirma que a maconha era usada predominante por homens, menores de 25 anos, pobres,

analfabetos, mestiços e negros. Os dois textos apresentam seu método de investigação, baseado na observação direta e na própria experiência de consumo.

Em estudos posteriores, Lucena (1939) ratifica que fumar cigarro preparado à base dessa planta gera “desordens perceptivas” e está “associado ao desenvolvimento de psicoses”. Anos depois (LUCENA 1948, 1950), relativiza suas primeiras conclusões e indica a necessidade de pesquisa suplementar. Lucena (1968) analisou ainda as relações entre “canabismo e reações delituosas” por meio do estudo de 269 casos de “maconhistas” privados de liberdade em Pernambuco, concluindo que fumar maconha não impele ao crime, mas “libertaria o indivíduo de suas inibições e as ações resultantes seriam tão variadas quanto as personalidades subjacentes”.

Os textos de José Lucena indicam que, ao longo do século XX, a associação entre maconha e doença mental estava se difundindo entre especialistas e a ideia de que maconheiro era pobre se consolidava para grande parte da população que acessava as hipóteses dos médicos ou da imprensa. Lucena é somente um dos muitos psiquiatras que seguiram a hipótese de relação entre maconha e doença mental, porém seu destaque nessa corporação profissional esclarece a difusão dessas ideias. Em 1933, ele iniciou sua atividade de professor na Faculdade de Medicina do Recife sem se afastar dos serviços que prestava à Assistência aos Psicopatas de Pernambuco, onde viria a exercer as funções de diretor do Manicômio Judiciário e diretor geral. Nos anos 1950, realizou pós-graduação nos Estados Unidos e na França (para onde voltaria como profissional convidado na década seguinte). Participou da criação da Associação Brasileira de Psiquiatria, a qual presidiu durante três anos da década de 1970 e onde consta como um dos “grandes nomes” no Museu da Psiquiatria Brasileira. Sendo internacionalmente reconhecido por sua produção relacionada às drogas, ele foi nos anos 1980 perito da Organização Mundial de Saúde para o tema da dependência às drogas. Seu último texto sobre a questão (LUCENA, 1987), assinala que a psicoddependência do consumo de drogas é um estado mórbido de cujo tratamento a psiquiatria deve se ocupar.

“O QUE É BOM PARA OS ESTADOS UNIDOS É BOM PARA O BRASIL”

Deslocando minha atenção para as redes em que estavam envolvidos dois outros médicos fortemente atuantes entre os anos 1940 e

1960, destaque primeiramente Eduardo Bizarria Mamede. Formado pela Faculdade de Medicina da Bahia, em 1930, foi professor dessa faculdade, deputado estadual durante os anos 1940 e 1950, secretário estadual de educação, saúde e assistência social da Bahia (1963-1967). Seu estudo sobre maconha, publicado em 1945 em revista científica do Pernambuco sob o título "Maconha, ópio do pobre", traça um histórico da repressão:

De poucos anos a essa parte, ativam-se providências no sentido de uma luta sem tréguas contra os fumadores de maconha. No Rio de Janeiro, em Pernambuco, Maranhão, Piauí, Alagoas e mais recentemente Bahia, a repressão se vem fazendo cada vez mais enérgica e poderá permitir crer-se no extermínio completo do vício. [...] No Rio, em 1933, registravam as primeiras prisões em consequência do comércio clandestino da maconha. Em 1940, a Polícia Bahiana detia alguns indivíduos. (MAMEDE, 1945 apud CARLINI, 2005, p. 10)

Ratificando que a repressão seria o caminho adequado à erradicação do vício, Mamede afirmou a necessidade de concentrar esforços para combater a maconha e não outras drogas. O raciocínio expresso pelo autor evidencia uma proposta para-cirúrgica de supressão dos "fumadores de maconha" do corpo social; a operação deveria ser realizada por policiais que deveriam expurgar a sociedade de seus usuários e comerciantes. Os indivíduos que utilizavam a substância já vinham sendo apresentados como escória da sociedade e seu hábito fora apartado dos demais consumos de drogas na capital nacional pelo menos duas décadas mais cedo, quando Botelho e Pernambuco Filho (1924) apresentaram o vício em drogas como fenômeno considerado elegante, exceto pela maconha que afirmavam ser consumida principalmente pelas "classes baixas". Entretanto, Mamede demonstra que não havia mais espaço (pelo menos nos discursos) para comerciantes da substância; estes também passavam a ser objeto de perseguição policial.

Finalizando as menções biográficas desta seção, volto ao dr. Roberval Cordeiro de Farias, primeiro presidente da CNFE. Esse médico, nascido no Rio de Janeiro em 1893, teve pai e quatro irmãos que seguiram carreira militar. Quando as ações da CNFE se iniciaram em 1936, ele foi o nome de consenso entre os oficiais militares que se ocupavam das relações exteriores e os médicos que comandavam a área de saúde do Ministério da Educação e Saúde. Anos depois, tornou-se diretor geral do Departamento Nacional de Saúde e assumiu interinamente o comando do ministério em 1946, durante o governo Dutra. A coletânea

de artigos sobre maconha organizada pela CNFE, nos anos 1950 (MA-CONHA..., 1958), deve-se a seu empenho em difundir uma concepção que também servia de justificativa para reprimir hábitos e ideias de uma parte da população. Entre os 31 artigos da coletânea, Farias (1958) assina três e se mostra empenhado em reprimir o que considerava um vício perigoso. Relatando missão de 1943 nos estados da Bahia, Alagoas e Sergipe, afirma que até recentemente não havia repressão à planta e seu uso era corrente entre “indivíduos da classe baixa, desamparados de assistência social e menores abandonados, os chamados ‘maloqueiros’ [...] criminosos e reclusos nas penitenciárias”. Segundo o autor, o uso que se fazia entre o povo brasileiro era devido à ignorância dos riscos à saúde e os plantadores desconheciam a lei que impedia tal cultivo. Porém, Farias (1958, p. 112) indica a existência de:

[...] intermediários, que sabem o valor da planta pelo lucro que proporciona e que incentivam a sua cultura junto aos nossos ingênuos sertanejos, aos quais pagam uma ninharia para revendê-la aos viciados, por bom preço e exportá-la em contrabando para outros pontos do país e para o estrangeiro [...].

Segundo Farias (1958), o lucro dos contrabandistas era elevado devido à situação de guerra que levava à instalação temporária no Brasil de estrangeiros de “categoria social mais elevada” que consumiam a planta. Citando o major Pulcherio, secretário de segurança da Bahia, o autor relatou que os estrangeiros, ligados à marinha mercante e de guerra dos Estados Unidos, pagavam preços elevados pelo produto e atraíam para o tráfico novos vendedores que ansiavam lucro fácil.

Contudo, o raciocínio do ilustre médico seria refutado por um dos marinheiros norte-americanos que, anos depois, tornar-se-ia antropólogo. Trata-se de Harry William Hutchinson, que foi um dos assistentes de Charles Wagley em pesquisa financiada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) sobre relações raciais no Brasil no início dos anos 1950. Hutchinson investigou o tema em comunidades rurais no interior da Bahia, tendo posteriormente se dedicado ao estudo da medicina tradicional dessa região. Wagley partilha com Eduardo Galvão (1949) a condição de primeiro antropólogo que tratou do consumo de maconha entre índios brasileiros e Hutchinson (1975) voltaria a tratar do tema em artigo que investiga os padrões de uso da maconha na região que estudava há aproximadamente duas décadas. O antropólogo apresentou diferentes modos de uso da planta, questionou se ela teria realmente sido introduzida por negros escri-

vizados, discorreu sobre a sinonímia e apresentou uma nota pessoal afirmando que ele

[...] era membro do grupo de estrangeiros que teria supostamente usado maconha em meados dos anos quarenta, enquanto estava numa região do nordeste do Brasil com a Marinha. [...] Durante aqueles dois anos, não me aproximei do uso de *cannabis* nem do vocabulário relacionado ao tema.

O meu primeiro trabalho no campo antropológico foi feito numa comunidade rural de cultivo de cana-de-açúcar no estado da Bahia entre 1950 e 1951. Retornei às minhas anotações de campo e não encontrei nenhuma menção aos sinônimos de *cannabis* em nenhuma das receitas farmacêuticas populares que eu coletei. Nem tampouco fumei conscientemente ou vi qualquer pessoa fumar *cannabis*. (HUTCHINSON, 1975, p. 173)

Assim, passados mais de 20 anos, a afirmação relatada por Farias (1958) é apontada como perjúrio por um dos sujeitos envolvidos no caso. Isso demonstra, a meu ver, que os dados em que se apoiava a CNFE estavam eivados de um certo "higienismo social" e da ideologia securitária que se consolidou no país após o final da Segunda Guerra, sob influência e financiamento da administração norte-americana.

O movimento militar, iniciado na década de 1920 com um levante de tenentes que demandavam mais celeridade na progressão de patentes, repercutiu e tomou contornos ideológicos importantes a partir da ascensão de Vargas e dos militares que o apoiaram em 1930. Um irmão do dr. Roberval Cordeiro de Farias participou de todas as tentativas revolucionárias protagonizadas por militares entre 1922 e 1964, foi chefe de polícia no contra revoltoso estado de São Paulo em 1931 e, depois de controlado o levante paulista, foi interventor federal na administração do Rio Grande do Sul. Em 1945, voltando-se mais uma vez contra um antigo aliado, Osvaldo Cordeiro de Farias participou do golpe que afastou Vargas e extinguiu o Estado Novo. Depois de trabalhar no exterior e estagiar na Escola do Estado Maior do Exército Norte-Americano, participou da criação da Escola Superior de Guerra e foi seu primeiro comandante em 1949. Consolidava-se então o que viria a ser conhecido como "doutrina de segurança nacional"; o general Cordeiro de Farias assumia papel importante na formação e condução de uma elite militar disposta a alterar a ordem socioeconômica. (CAMARGO; GÓIS, 1981)

Tendo postulado em 1950 a presidência do importante Clube Militar do Rio de Janeiro, o general Farias representava os defensores da participação de estrangeiros (supostos detentores de capital técnico e

financeiro) na exploração do petróleo em território brasileiro. Suas posições se tornaram evidentes ao renunciar ao governo de Pernambuco para assumir, em 1958, a presidência da Comissão Mista Brasil-Estados Unidos, cargo que ocupou por dois anos até ser nomeado chefe do Estado-Maior das Forças Armadas e se envolver com o golpe que depôs João Goulart e levou mais uma vez os militares ao ápice da administração nacional. Dessa corrente, também faziam parte o ex-presidente Dutra e alguns generais golpistas, como Jurandir Bizarria Mamede, irmão de outro médico supracitado.

O general Mamede ganhou notoriedade em 1955 quando, no enterro de um ex-ministro da guerra, discursou ressaltando a resistência anti-Vargas que o falecido protagonizara e conclamando as Forças Armadas a impedir a posse de presidente e vice-presidente eleitos. A campanha pelo respeito à legislação nacional, capitaneada pelo marechal Lott, assegurou o mandato de Juscelino Kubitschek, mas nada deteria os golpistas. Alguns anos depois, levaram Castelo Branco à presidência da República e muitos generais ao comando de ministérios, incluindo Cordeiro de Farias, três futuros presidentes e o também general Juracy Magalhães, que presidiu a Petrobrás e proferiu a célebre frase que, para muitos, simbolizou a tendência militar que governou o país entre 1964 e 1984: “O que é bom para os Estados Unidos é bom para o Brasil”.

Pelo suposto perjúrio em relação aos estrangeiros maconheiros, parece-me bastante provável que os interesses da doutrina de segurança nacional tenham influenciado também a CNFE. A hipótese de que havia uma intenção premeditada de associar a maconha produzida no Brasil com o tráfico internacional visou produzir a impressão de que era necessário fortalecer as agências da “lei e ordem”, especialmente as Forças Armadas. O revestimento de intriga internacional para as transações com maconha reforçou a ideia de que a cooperação entre diferentes nações seria indispensável para enfrentar o problema em uma época em que a repressão às transações com essa droga se destacava justamente nos Estados Unidos.

Os interesses que aqui agrupo em volta da ideia de “segurança” são provavelmente os mais presentes nas ciências sociais que se ocupam de investigações relacionadas com maconha no Brasil. Entretanto, esse ciclo de atenção é, paradoxalmente, um dos mais obscuros. A literatura que acessei não analisa as relações entre médicos e generais, mesmo que seus vínculos sejam estreitos e que a maioria dos estudos indique que a repressão à maconha se acentuou sob governos militares.

SÍMBOLO DE RESISTÊNCIA

O ciclo de atenção repressiva é marcado também por efeitos contrários àqueles esperados por seus proponentes. As medidas restritivas de liberdade que caracterizaram a ditadura iniciada em 1964 foram acompanhadas da emergência de novos interessados na maconha. Frente aos limites impostos pelo governo militar, alguns usuários reforçaram um aspecto de sua prática fazendo da droga um emblema da luta por respeito às liberdades individuais e coletivas, como atesta o testemunho de um professor da Universidade de São Paulo (USP) em referência ao período:

Como rigorosos militantes fumávamos desbragadamente todos os dias, da aurora ao crepúsculo, do banheiro à cozinha, da mesa à cama, da roupa à nudez, cavalgando em loucura nossos sonhos visionários. Militantes rigorosos e corajosos em contestação permanente, cada fósforo aceso como ato de protesto contra tudo e todos. Na verdade, dávamos prosseguimento, da forma possível, às fracassadas tentativas de existência e organização política de toda uma geração. Prosseguíamos no mesmo combate, transfigurando-o. (FORTES apud MACRAE; SIMÕES, 2000, p. 21)

A prática de fumar maconha, relatada como um meio de resistência cultural de afro-brasileiros (FREYRE, 1937) e indígenas (HENMAN, 1980, 1986; WAGLEY; GALVÃO, 1949), manteve-se sob o ideário ao qual Gilberto Freyre a tinha associado de forma pioneira, contudo passou a envolver diferentes classes sociais. O que era antes considerado como prática concentrada no Nordeste se difundiu entre camadas médias da população de diversas regiões – o que tentarei demonstrar na próxima seção. Entretanto, ressalvo que a maior parte dos detidos pelo envolvimento com essas transações são homens, jovens, negros. (RODRIGUES, 2011)

Em que pese a relativa limitação do símbolo de resistência cultural ou política no conjunto de representações da sociedade brasileira sobre a maconha, considero que a associação do uso dessa planta a esses tipos de resistência indica que a controvérsia ultrapassou os círculos médicos, botânicos e militares. De forma conflituosa, sob a Ditadura Militar, o debate se ampliou para diferentes setores da sociedade, quer fossem favoráveis ou contrários. Outras formas de expressar opinião se somaram às discussões, outros atores passaram a comunicar suas ideias sobre maconha para grandes audiências, outras ciências passaram a se interessar pela questão que assim foi

se tornando mais visível. As táticas e estratégias de que os militares se utilizaram para reprimir tiveram o efeito adverso de estimular resistências e contribuir para o crescimento da atenção à maconha, bem como impulsionaram a diversificação dos discursos e dos atores interessados pelo tema.

DIVERSIFICAÇÃO DE INTERESSES

Nos anos 1970, o consumo de drogas por camadas médias urbanas do Rio de Janeiro foi objeto da tese de Velho (1975) que constitui um marco dos estudos antropológicos sobre transações com drogas em grandes cidades brasileiras. Preservando o anonimato, o autor atesta que o consumo de maconha e cocaína era comum entre jovens da classe média carioca, contribuindo para a definição de padrões e hierarquias no interior dessa geração. As publicações de cientistas sociais sobre o tema se multiplicaram após o fim do governo militar. O interesse parece ter se consolidado nas ciências sociais a partir dos anos 1980, como atesta uma significativa lista de estudos publicados à época. (ADIALA, 1986; HENMAN, 1986; MAGGIE, 1985; MISSE, 1985; PESSOA JUNIOR, 1986; RONCA, 1987; VELHO, 1985)¹ Apontando a prática de fumar maconha como sendo tradicional para diversos segmentos da sociedade, tanto em zonas rurais quanto urbanas, a Associação Brasileira de Antropologia, interpelada por Luis Mott, em 1984, aprovou por unanimidade “a criação de um grupo de trabalho específico que reúna pesquisadores interessados em discutir e divulgar trabalhos sobre o uso da Cannabis”. (MACRAE; SIMÕES, 2000, p. 111) Embora de forma menos expressiva, pode-se afirmar que, nessa época, alguns atores do campo jurídico também se debruçaram sobre o tema. (BATISTA, 1985; COSTA, 1985; SILVA, 1985; TORON, 1986)

Nos anos subsequentes à Ditadura, casos envolvendo maconha repercutiram nacionalmente e contrastaram com experiências anteriores cuja visibilidade foi bastante limitada à esfera local de cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Recife. (VALENÇA, 2010) A partir dos anos 1980, o país consolidava seu processo de redemocratização e testemunhava a disseminação e diversificação dos usos da

1 O estudo *Rodas de fumo* de Edward MacRae e Júlio Simões, embora somente editado em 2000, foi realizado em 1987. (nota dos organizadores)

planta. Os estudos de Velho (1975) no Rio de Janeiro, de Simões em São Paulo, de MacRae em Salvador (MACRAE; SIMÕES, 2000) e Cavalcanti (1998) nas cidades de Recife, Olinda e Maceió apontam a diversidade de seus usos em grandes cidades. O levantamento realizado em 107 cidades brasileiras com população superior a 200 mil habitantes apontou que 6,9% dos entrevistados, oriundos de diferentes classes socioeconômicas, declaravam já ter fumado maconha, enquanto 1% afirmava usar frequentemente (pelo menos duas vezes por semana). (CARLINI; GALDUROZ, 2001) Misse e Vargas (2010) mencionam também discursos legislativos que, desde os anos 1970, postulam que o tráfico e o uso de maconha e cocaína têm se expandido em diversos segmentos sociais.

O político Fernando Gabeira é um dos que apresentavam publicamente seus questionamentos; ele foi interpelado pela Polícia Federal em 1996 por ter importado 5,5 kg de sementes de cânhamo visando estudar sua aplicação na indústria têxtil. No mesmo ano, o grupo musical Planet Hemp vendeu 150 mil cópias do álbum intitulado *Usuário*, cujo grande sucesso é a canção "Legalize Já". Os músicos foram detidos sob acusação de "apologia às drogas", o que motivou declarações contrárias à prisão e foi bastante difundido pela imprensa. (MUNDIM, 2006) Por meio de um *habeas-corpus*, os artistas foram liberados alguns dias depois. Mantendo a polêmica, lançaram um segundo álbum, em 1997, (*Os cães ladram mas a caravana não pára*) que vendeu mais de 250 mil cópias e provocou uma nova detenção. Outro caso bastante conhecido é o da jornalista conhecida como Soninha Francine, demitida da TV Cultura em 2001, depois de ter declarado que fumava maconha.

Segundo Szasz (1992), o processo de legalização da maconha teria se iniciado nos Estados Unidos na segunda década do séc. XX. Para o autor, a legalização ocorre quando há tentativa de restringir, impedir ou regular determinadas atividades por meio da criação de leis. No caso brasileiro, esse processo antecede a proibição da venda e do consumo do "pito de pango" no Rio de Janeiro, em 1830. Contudo, as reivindicações recentes que postulam a abolição de penas para transações com maconha representam uma iniciativa de legalização bastante distinta das precedentes e conectada a demandas que se multiplicam também em outros países. (ROCCO, 1996) Além dos mencionados casos bastante mediatizados, as declarações de uso e demandas de legalização se ampliam e diversificam a partir dos anos 1980.

NOVAS DEMANDAS DE LEGALIZAÇÃO

Segundo Valença (2010, p. 290), a primeira manifestação pública pela descriminalização da maconha no Brasil ocorreu em 1976, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Ademais:

Ainda no final dessa década [1970], estudantes de Ciências Sociais da UFRJ editaram o jornal de teor antiproibicionista, O Patuá. Também foi emblemático o Primeiro Manifesto Brasileiro pela Legalização da Cannabis que ocorreu na Faculdade de Filosofia da PUC de São Paulo no começo da década de 80, assim como o Primeiro Simpósio Carioca de Estudos sobre a Maconha, o ‘Maconha em Debate’, que teve curso no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. (VALENÇA, 2010, p. 291)

Alguns *campi* universitários foram palco para demandas de mudança de normas que representam a origem do que eu postulo como sendo mais um ciclo de atenção. O momento de diversificação de interesses foi marcado pela emergência de outros tipos de contestação e, permanecendo como contravenção às leis, o ato de fumar maconha perdeu muito da imagem revolucionária a que o professor Salinas Fortes fazia referência. (MACRAE; SIMÕES, 2000) É provável que, assim como indica Becker (1963) para o caso norte-americano, os policiais brasileiros tenham passado a considerar o uso dessa droga como um problema menor e menos importante do que muitos outros que devem conter. Não havendo forte pressão para fazer cumprir as leis que impedem o uso da droga, a “luta contra os fumadores de maconha” foi perdendo vigor ao final do período de Ditadura Militar e a repressão ao uso foi concreta e progressivamente limitada a situações em que se identifica a “perturbação da ordem pública” ou o “tráfico”. Mesmo que a configuração dessas situações dependa da interpretação feita primeiramente por agentes da ordem (policiais) e, em última instância, pelos interpretadores oficiais da lei (juízes), parece-me razoável postular que a prática de fumar essa droga em muitas grandes cidades brasileiras se aproximou do que Goffman (1971) denomina de “aparência normal”:

Quando o mundo que cerca o indivíduo não insinua nada que fuja do ordinário, quando parece que este mundo lhe permite dar continuidade a seus hábitos..., pode-se dizer que o indivíduo sente as aparências como ‘naturais’ ou ‘normais’. Então, para o indivíduo, as aparências normais significam que não há perigo em dar continuidade às atividades que vem realizando [...]. (GOFFMAN, 1971, p. 239)

Entretanto, no período de redemocratização do país, consolidou-se uma inversão das prioridades relativas à maconha e outra transação passou a ser considerada alvo prioritário: o tráfico. Nesse contexto em que o consumo deixa de simbolizar uma grave transgressão, consolidou-se um movimento internacional em defesa das transações com essa droga. Reivindicando não somente mudanças legislativas, a "Global Marijuana March" ou "Million Marijuana March" (MMM) surgiu em Nova Iorque, em 1998, e tem se difundido em diversas partes do mundo. Enfatizando a diversidade dos atores reunidos pela intenção de mudar normas relativas à maconha, a continuidade da MMM no Brasil se apoia na afirmação do direito à livre expressão de opinião. Esses defensores de mudanças se esforçam para destacar a legalidade da causa. Mesmo que suas manifestações tenham sido judicialmente impedidas em diversas cidades, o movimento experimenta um relativo vigor e engaja cada vez mais apoiadores do direito a reivindicar novos direitos. Motivando processo judicial, a MMM se fortaleceu com a decisão tomada pelo Supremo Tribunal Federal, em 15 de junho de 2011, que declarou por unanimidade a legalidade de manifestações como a Marcha da Maconha cujo foco seja a reunião pacífica para difundir opinião.

Como em todos os lugares onde o MMM se faz atuante, os brasileiros agregaram particularidades. De início, a denominação e o calendário foram modificados. O movimento se tornou "Marcha Mundial da Maconha" e as datas de manifestação têm sido frequentemente deslocadas do dia mundial de luta pela descriminalização da cannabis (primeiro sábado de maio) por causa do Dia das Mães, das finais de campeonatos estaduais de futebol, mas sobretudo devido às medidas impeditivas apresentadas aos poderes judiciários que, por diversas vezes, seguiram o raciocínio de que essas manifestações representavam uma apologia ao ato ilícito de consumir ou realizar qualquer transação com maconha. As medidas judiciais eram geralmente apresentadas poucos dias antes da data planejada para a realização de uma manifestação, assim os organizadores não tinham tempo suficiente para organizar sua defesa. De acordo com a Associação Brasileira de Estudos Sociais sobre o Uso de Psicoativos, em 2008, a Marcha da Maconha foi interdita por juizes regionais em Belo Horizonte, Brasília, Cuiabá, Curitiba, Fortaleza, João Pessoa, Rio de Janeiro, Salvador e São Paulo. Em 2009, novas interdições judiciais impediram a marcha em Curitiba, Fortaleza, Goiânia, João Pessoa, Salvador e São Paulo.

Os anos seguintes registraram novos impedimentos, mas, em Recife, a marcha segue ininterrupta desde sua primeira edição em 2008.

No ano seguinte, o Ministério Público (MP) de Pernambuco tentou impedir a manifestação, mas o juiz responsável pelo caso foi favorável aos manifestantes. Segundo o magistrado, sua decisão apoiava-se no direito de realizar “reunião pública pacífica” e no direito à “livre expressão de opinião”, assegurados na Constituição Federal e em acordos internacionais. (CARVALHO FILHO, 2009) Em 2011, nova tentativa de interdição foi iniciada por religiosos, que se congregaram em torno de um vereador e de um deputado estadual, para apresentar a demanda ao MP. Entretanto, a experiência anterior desse órgão parece ter desencorajado os que tentavam cercear a MMM e provavelmente foi um dos motivos de sua ausência no momento de produzir um “Termo de Ajustamento de Conduta” que adiou a manifestação em uma semana devido ao fato de haver uma ampla reunião pública planejada pela prefeitura municipal para o mesmo horário e local previsto pelos organizadores da marcha.

Assim, Pernambuco emerge como um caso paradigmático do que estou chamando de novo ciclo de interesses relativos à maconha. A consolidação democrática que o país tem vivido desde a derrocada da Ditadura foi acompanhada da ampliação do espaço para a expressão de diferenças e potencialização de conflitos. Nesse estado, as diferentes posições relativas ao tema são bem representadas e coexistem principalmente na capital. Juntamente com o restante do sertão do São Francisco, Pernambuco é reconhecido como principal zona de produção nacional dessa droga, que atualmente é apontada como alternativa econômica para a região. (IULIANELLI; FRAGA, 2011) Esse potencial foi referido durante a marcha em Recife, em 2011. Os militantes entoaram que “O latifúndio é uma vergonha, libere a terra pra plantar maconha!”. Assim, o cultivo, o beneficiamento e o comércio de maconha têm voltado a ser publicamente tratados sob interesses econômicos. Contudo, as finalidades já não se limitam à aplicação têxtil.

Conhecendo inúmeras “terapias de substituição” – como as que têm sido experimentadas em Paris na Organização Não Governamental coordenada pela pernambucana Lia Cavalcanti –, a maconha também aparece nas manifestações recifenses como sendo um importante agente terapêutico no tratamento da dependência a outras drogas que são apresentadas como potencialmente mais danosas. Ela é indicada como agente redutor de danos decorrentes do uso de *crack*.

A ascensão de um novo governo estadual, em 2007, foi marcada por amplas discussões sobre o futuro da região. A discussão sobre o plano de segurança pública do Pernambuco, intitulado “Pacto pela Vida”, culminou em plenária presidida pelo governador que contou com

participação de 15 representantes do Estado (incluindo executivo, legislativo e judiciário) e 15 indivíduos escolhidos por organizações da sociedade civil. Em aproximadamente 8 horas de reunião, o governador leu as 158 propostas que compunham o plano e cada passagem em que encontrou divergência foi discutida visando à produção de consensos que só não foram possíveis em dois casos: erradicar o plantio de maconha do Pernambuco e dismantelar as redes de comércio ilícito de drogas por meio da prisão de seus líderes. A resistência se sustentou na hipótese de que essas medidas agravariam o problema porque impulsio-nariam traficantes a se armar para defender seus negócios e, sobretudo, porque as transações com essa planta e seus derivados gerariam menos danos que drogas comercializadas legalmente como álcool e tabaco. Os que propuseram suprimir as propostas mencionadas trataram como urgente a discussão sobre o tema, acrescentando que o governo deveria estimular o debate. Esses argumentos foram defendidos por apenas dois participantes da plenária, ambos representantes da sociedade civil. Os representantes dos poderes públicos ressaltaram o papel das agências do Estado na manutenção da ordem, tal como estabelecida em lei. Outros participantes tentaram ajustar o texto sem alterar os aspectos substanciais das propostas. Assim, não houve consenso e o resultado foi 2 votos favoráveis à supressão, 25 contrários e 3 abstenções.

Essa arena a que chegou o debate em Pernambuco é reveladora da importância da questão que já havia sido discutida por parlamentares, operadores do direito e estudiosos, no ano 2000, na Comissão Parlamentar de Inquérito estadual do narcotráfico. (IULIANELLI; FRAGA, 2011) O "Pacto pela Vida" envolveu não somente atores tradicionalmente relacionados com a segurança pública, mas também as secretarias de educação, de saúde e de cultura, bem como representantes de associações civis ligadas a essas e outras áreas, como mulheres, negros e jovens. O debate revelou um respeito mútuo que permitiu a expressão de controvérsias oriundas de três polos geradores de argumentos sobre a maconha: um focado na noção de desvio que deve ser extirpado da sociedade; outro apoiado na importância econômica e no direito individual do cidadão bem informado decidir se deve ou não se envolver com maconha e, por fim, um terceiro polo enfatizou o potencial terapêutico da planta.

Junto a forças religiosas-moralizadoras e agências promotoras da "lei e ordem" que defendem o respeito à legislação em voga e aos ditos "bons costumes", poderíamos talvez situar, por meios diferentes, os sujeitos que se beneficiam das atuais condições em que as transa-

ções acontecem. O plantio de maconha representa uma alternativa de esconderijo e de manutenção econômica para cidadãos que se sentem banidos do seu meio de origem por alguma contravenção anteriormente praticada. Quanto àqueles que atualmente a comercializam, a mudança de leis pode alterar bastante seu “meio de vida”. As práticas de corrupção, que atravessam notadamente a produção e o comércio de maconha em zona rural e urbana, indicam a existência de atores que se beneficiam com a atual legislação. Se considerarmos as diversas “mercadorias políticas” que integram essas transações, podemos postular que esses sujeitos provavelmente não se interessam em mudar as normas que disciplinam a questão.

Por outro lado, alguns atores organizam novas demandas de legalização que partem da constatação de que as atuais formas de enfrentar dificuldades relacionadas com a maconha não alcançam o êxito pretendido e agravam problemas. Contando com importante suporte de coadjuvantes que colaboram com argumentos, informações e outros recursos necessários à ação, a MMM congrega uma boa parcela dos insatisfeitos com o atual ordenamento legal e social. Esse movimento propaga uma contestação diferente dos tempos de ditadura, suas manifestações dão visibilidade a sujeitos e argumentos favoráveis a mudanças, bem como facilitam o acesso de novos atores ao debate. Os manifestantes afirmam que a possibilidade de expressar diferentes opiniões acerca dos problemas relacionados ao tema é indispensável à ordem democrática. Esse processo repercute em diversos espaços públicos, inclusive nos meios de comunicação de massa e nas instâncias judiciais que buscam dar visibilidade a opiniões contrárias e assim contribuem para tornar o debate público.

CIENTISTAS E ADVOGADOS CONTEMPORÂNEOS

Alguns organizadores das reivindicações em Recife atuam na área da saúde humana, mas não demandam o monopólio médico-farmacêutico sobre a administração da maconha. Assim, os militantes pernambucanos se distanciam da recente postulação de associações profissionais e científicas, como a Associação Médica Brasileira, a Associação Brasileira de Psiquiatria, a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência e a Ordem dos Advogados do Brasil, que ratificaram a conclusão final de simpósio promovido em 2004 pelo Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas (Cebrid) e pela Secretaria Nacional An-

tidrogas: "mesmo sendo retirada a maconha da lista IV [da Convenção Única de Narcóticos de 1961], [...] não implica, sob nenhuma hipótese, em sua legalização ou descriminalização". (CENTRO BRASILEIRO DE INFORMAÇÕES SOBRE DROGAS PSICOTRÓPICAS, 2004)

Tendo aprofundado estudos que iniciou nos anos 1960 e difundindo informações inovadoras sobre os efeitos da maconha, bem como coordenando o Cebrid, o dr. Elisaldo Carlini representa bem a reivindicação do monopólio médico sobre a administração da droga e de seus derivados. Diferentemente dos militantes da Marcha da Maconha, Carlini e outros pesquisadores com quem trabalha reiteram a importância de mudanças em acordos internacionais visando ao emprego dessa planta em medicamentos que reduzam a dor e a inapetência em alguns casos de doenças graves, como o câncer. (CARLINI, 2005) No entanto, o médico se posiciona pessoalmente contrário ao que se convencionou chamar de "legalização da maconha". (MACRAE; SIMÕES, 2000; MARCOLIN; ZORZETTO, 2010) Ele ressalta que a substância porta riscos à saúde e não deve ser regulada por princípios econômicos ou recreativos; defende assim a liberação e o apoio à pesquisa científica, bem como a legalização da produção e do beneficiamento para fins médico-terapêuticos.

O campo de direitos em que se incluem os organizadores do movimento Marcha da Maconha tem outro ponto de partida e visa a um fim que inclui medicamentos à base dessa planta, mas também muitos outros produtos sobre os quais a decisão de usar não dependeria da prescrição de alguém que, por ser formado em medicina, deveria ser reconhecido como mais poderoso para decidir sobre a relevância do uso e a dimensão da dose.

Entre cientistas sociais, o interesse pelo tema se consolidou a partir do final da Ditadura Militar. Sociólogos, historiadores e antropólogos têm demonstrado que as ciências humanas participam da produção de conhecimento sobre drogas. Nesse campo, destaco três frentes de pesquisa. No Rio de Janeiro, o Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana, fundado em 1999 a partir de iniciativa do sociólogo Michel Misse que, desde os anos 1970, investiga fenômenos à margem da legalidade. Reunindo antropólogos, historiadores e sociólogos, mas também psicólogos e advogados, formou-se em 2001, em São Paulo, o Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, que se dedica ao "problema das drogas". Por fim, o Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Substâncias Psicoativas, formado na Bahia, em 2005, por pesquisadores de humanidades e biomedicina, dedica-se ao estudo do consumo dessas substâncias. Esses grupos difundem perspectivas inovadoras.

Trabalhando notadamente sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro, Misse (1985, 1997, 2010) aponta diferentes configurações sociais que interferem tanto quanto (ou talvez mais) as leis para caracterizar uma transação como ilegal. Anthony Henman, por sua vez, teve importante papel de estímulo à ação do grupo paulistano que investiga problemas relativos a drogas, a publicação que ajudou a organizar nos anos 1980 demonstra a multirreferencialidade dos estudos com que se envolveu. (HENMAN; PESSOA JUNIOR, 1986) Do grupo paulistano, ressalto o trabalho historiográfico que revela o longo passado de drogas como a maconha, sua importância econômica e difusão em diferentes camadas sociais. (CARNEIRO, 2002) Na Bahia, o antropólogo Edward MacRae e o médico Antonio Nery Alves Filho têm contribuído para o trabalho de pesquisadores que, como eles próprios, revelam diferentes valores e sentidos das transações com esta substância. (NERY FILHO et al., 2009)

Voltando aos médicos, ressalto ainda o interesse pelo potencial terapêutico da planta. Segundo alguns neurocientistas, há evidências de que o corpo humano dispõe de moléculas análogas ao “canabinoide”, um dos componentes da cannabis. Essas moléculas são produzidas naturalmente e são denominadas “endocanabinoides”. Segundo esses estudos:

Nesse início de século XXI, acredita-se que os canabinóides estejam envolvidos na remodelação dos circuitos neuronais, na extinção de memórias traumáticas, na formação de novas memórias e na proteção de neurônios. [...] A desregulação do sistema canabinoide pode estar envolvida nas causas da depressão, dependência psicológica, epilepsia, esquizofrenia e doença de Parkinson. (MALCHER-LOPES, RIBEIRO, 2007, p. 8-9)

Assim, tais estudos parecem contestar a hipótese de que a maconha possa atrofiar ou destruir neurônios, visto que ela seria portadora de substâncias de efeito neuroprotetor, ou seja, substâncias cujo uso protegeria e contribuiria para a manutenção da atividade cerebral.

CONCLUSÃO

Alguns aspectos de ordem econômica, científica, militar, recreativa e terapêutica conformam ciclos de atenção à maconha no Brasil. A ideia de organização em ciclos é tomada de empréstimo a Hutchinson (1975), que postula a existência de interesses econômico, científico, hedonista e legalista (*law and order*) relacionados com períodos de maior tensão cultural (*culture stress*), como guerra e depressão econômica.

Atualmente, parece-me apropriado dividir o ciclo legalista de acordo com as diferentes intenções de quem reivindica medidas legais para o tema. O debate público sobre a questão nos dias de hoje revela que todos os ciclos continuam operantes e a imprensa, que nos limites deste artigo aparece somente de maneira periférica, continua se ocupando de sua repercussão de modo extremamente parcial.

O reconhecimento internacional de alguns interessados na questão merece uma análise aprofundada que espero poder realizar oportunamente. O aval internacional foi importante para a difusão de trabalhos como os de Dória (1915), bem como fundamental para produzir o efeito esperado pelos representantes brasileiros enviados à II Conferência Internacional sobre o Ópio (1924); contribuiu ainda para elevar o psiquiatra José Lucena à condição de especialista da Organização Mundial de Saúde. Considerando que o movimento antiproibicionista já se organizava no Brasil nos anos 1970, e que a repercussão midiática desse debate é mais recente, postulo que a circulação internacional continue sendo importante para atestar a relevância e difundir os propósitos dos interessados. A realização de reivindicações semelhantes em diversos países influencia a decisão de organizar marchas em muitas cidades brasileiras, bem como difunde o acesso e dá visibilidade a estudos e práticas que destacam aspectos apresentados como positivos, notadamente o potencial terapêutico e econômico. A circulação de argumentos favoráveis em arenas internacionais se faz tanto pela mobilização social quanto pela ação de cientistas, políticos e intelectuais, como Fernando Henrique Cardoso, que assumiu haver errado frente ao tema, converteu-se em militante e foi "âncora" de um filme brasileiro que o fez viajar por vários países entrevistando estudiosos, políticos e artistas favoráveis à legalização da maconha. (QUEBRANDO..., 2011) Além disso, o ex-presidente conduziu a formação de comissões de especialistas em drogas no Brasil, na América Latina e em nível global.

Para concluir, sintetizo os interesses que me parecem marcar os ciclos de atenção à maconha no Brasil que se difundiram e continuam presentes na cena nacional a partir da ação de operadores de instituições públicas (focadas na economia, na lei e na ordem), especialistas em saúde humana, cientistas sociais, políticos, militantes antiproibicionistas e jornalistas.

Economia

O cultivo de cannabis no Brasil, visando à produção de cordas para a marinha portuguesa, é fato documentado desde 1783 e constitui a

principal motivação explícita para que a Coroa Portuguesa o estimulasse no séc. XVIII em pelo menos três regiões: Rio Grande do Sul (BUENO, 1992), São Paulo (FONSECA apud CARLINI, 2005) e Rio de Janeiro. (MENZ, 2005) Os missionários jesuítas, instalados no país desde meados do século XVI, também a cultivaram, visando à aplicação têxtil, até sua expulsão em meados do século XVIII. (MIRANDA NETO, 2010) Os interesses econômicos de europeus constituem, portanto, uma das primeiras razões do desenvolvimento desse cultivo no país. O estímulo das autoridades parece ter cessado devido à pressão de grandes corporações para substituir os derivados de cânhamo por seus próprios produtos e à repressão ao uso da planta em busca de prazer. No entanto, a persistência de plantações, comércio e consumo indicam que o interesse econômico continua a gerar atenção à maconha. Outro indício da atualidade desse interesse é mostrado por aqueles que defendem que o Estado deveria reduzir despesas com medidas repressivas e se beneficiar da taxação das atividades envolvendo a planta. (COMISSÃO LATINO-AMERICANA SOBRE DROGAS E DEMOCRACIA, [2011])

Scientia

Sendo corrente o uso recreativo da maconha em determinadas regiões da África durante o período colonial da história do Brasil, os cientistas do início do século XX atribuíram sua introdução aos negros. Essa hipótese serviu aos ideais de uma época em que o racismo predominava entre os “homens de *scientia*”. O consumo de maconha por parte da população pobre de zonas urbanas e rurais foi então apontado como uma das razões para o envolvimento de membros desses extratos sociais em atividades ilegais; isso fundamentou interdições legais às transações com a planta.

As ações que se depreendiam do paradigma evolucionista, conhecido como “racismo científico”, presidiam o debate dos ditos “homens de *scientia*” e serviam à lógica de “branqueamento” hegemônica nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX. O controle do comportamento das ditas “classes baixas” limitava sua presença no espaço público e visava a reduzir sua influência. As questões socioeconômicas e afetivas foram minimizadas nos primeiros estudos acerca da maconha. Em seguida, médicos e psiquiatras ecoaram a afirmação de que o consumo dessa droga estaria relacionado com o desenvolvimento de patologias psiquiátricas. Mais uma vez, uma parcela significativa de variáveis foi minimizada na produção desses “homens de *scientia*”. Os experimentos realizados por esses profissionais envolveram seus pares

e assistentes ou indivíduos que enfrentavam processos judiciais. Não sendo exclusividade dos profissionais de saúde nem comum a todos os membros dessa corporação, os argumentos que embasam esse ciclo de atenção provêm desse círculo profissional e têm sido utilizados em diversos momentos históricos. Atualmente, essas ideias parecem orientar quem afirma que fumar maconha é um problema de saúde que deveria ser descriminalizado para encorajar a busca de assistência médica.

Segurança

A presença de médicos irmãos de generais que participaram do Golpe Militar de 1964, na condução das iniciativas governamentais de repressão à maconha, sinaliza a associação entre a "doutrina de segurança nacional" e a repressão às drogas. A criação da CNFE, em 1939, vinculada ao Ministério do Exterior, bem como o provável perjúrio relativo aos marinheiros americanos que estavam na Bahia em 1943, quando a CNFE realizava missão oficial naquele estado, conduzem-me à hipótese de que havia uma intenção premeditada de associar a maconha produzida no Brasil com o tráfico internacional. Dentre os efeitos dessa operação, destaco a impressão de que seria necessário fortalecer as agências da "lei e ordem", especialmente a CNFE e as Forças Armadas.

O revestimento de intriga internacional para as transações com maconha no Brasil reforça também a ideia de que a cooperação entre diferentes países seria indispensável para enfrentar o problema. As novas leis aprovadas ao longo do século XX e as diversas medidas de controle que decorrem do novo ordenamento jurídico promoveram a intensificação da repressão à maconha que continua vigente no país e na maior parte do mundo. No entanto, esse processo teve também efeitos adversos, sobretudo no que diz respeito à emergência de contestações.

Liberdade

Por motivações econômicas, recreativas, políticas ou ritualísticas, a maconha não deixou de ser cultivada, comercializada e consumida no Brasil. A pretendida extinção da planta não se consolidou. A consolidação gradual da democracia, a partir do final da década de 1970, ampliou as possibilidades de defender publicamente outras alternativas. As leis consolidadas em acordos supranacionais asseguram o direito de manifestar opiniões e mantêm o caráter de restrição a certas drogas. Nesse ambiente democrático, formaram-se e continuam se formando grupos de interesse, como médicos que reivindicam alterações legais que lhes assegurem o monopólio da administração de maconha; religiosos e con-

servadores da atual legislação, que continuam a ver a questão pelo ângulo do “vício muito perigoso”; plantadores e comerciantes de quem se pressupõe o interesse em manter a situação inalterada e, por fim, os que se intitulam antiproibicionistas. Estes últimos mobilizam diversos argumentos para afirmar o que vi escrito em uma das faixas na Marcha da Maconha, em Recife, em 2011: “O abuso de drogas é ruim, mas a guerra às drogas é pior”.

Pelo exposto, afirmo que a expressão dos diversos interesses relativos à maconha configura o que Dewey (1927) denomina de “problema público”. Entre as características de um problema público segundo essa acepção, destaco que as pessoas que se sentem afetadas tomam parte em iniciativas de resolução, passando a investigar causas, efeitos, responsáveis e alternativas de mudança, bem como se esforçando para tornar suas opiniões visíveis, audíveis e sensíveis para o maior número de pessoas e instituições. Tendo passado a essa condição no Brasil, a maconha foi tematizada inicialmente por médicos e cientistas que influenciaram a adoção de uma legislação proibitiva. Em seguida, a relação de médicos com autoridades militares nacionais e internacionais contribuiu para o recrudescimento das leis e a multiplicação de penas em situações de contravenção legal envolvendo a substância. Contudo, a repressão alimentou resistências que, desde o final dos anos 1970, ocupam cada vez mais espaço público. Os interesses se diversificaram e a maconha ultrapassou os círculos médicos, econômicos e militares, ganhando publicidade tanto pela via do debate acerca de seus efeitos quanto pelas sensações decorrentes do cheiro, da audição e da visão de transações que a envolvem e são atualmente praticadas com menos esforço de se esconder e, às vezes, com vontade de se mostrar.

REFERÊNCIAS

- ADIALA, J. C. *O problema da maconha no Brasil: ensaio sobre racismo e drogas*. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1986.
- BATISTA, N. A penalização do prazer. In: MACIEL, L. C. (Org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 107-117.
- BECKER, H. S. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press, 1963.
- BENTO, C. M. *Real Fitoria do Linho cânhamo do Rincão do Canguçu, 1783-89*. Canguçu, RS: Prefeitura Municipal, 1992.

BOTELHO, A.; PERNAMBUCO FILHO. *Vícios sociaes elegantes: cocaína, ether, diamba, ópio e seus derivados etc - estudo clínico, médico-legal e prophylatico*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1924.

CAMARGO, A.; GÓES, W. *Meio século de combate, diálogo com Cordeiro de Farias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

CARLINI, E. A história da maconha no Brasil. In: SIMPÓSIO CANNABIS SATIVA L. E SUBSTÂNCIAS CANABINÓIDES EM MEDICINA, 1., 2004, São Paulo. *Anais...* São Paulo: CEBRID, 2005. p. 4-13.

CARLINI, E.; GALDURÓZ, J. C. F. *I Levantamento domiciliar sobre o uso de drogas psicotrópicas no Brasil: estudo envolvendo as 107 maiores cidades do país*, 2001. São Paulo: CEBRID: UNIFESP, 2002.

CARNEIRO, H. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.

CARVALHO FILHO, A. *Despacho Processo 001.2009.109617-1, 24/04/2009*. Recife: 2ª Vara Criminal dos Feitos Relativos a Entorpecentes, 2009.

CASTRO, F. M. de O. *Dois séculos de história da organização do Itamaraty (1808-2008)*. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

CAVALCANTI, B. C. *Danças e bandeiras: um estudo do maconhismo popular no nordeste do Brasil*. 1998. 319 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.

CENTRO BRASILEIRO DE INFORMAÇÕES SOBRE DROGAS PSICOTRÓPICAS. Ainda sobre a Maconha: afinal ela é ou não uma droga “particularmente perigosa”? Discussão ocorrida no Simpósio Internacional “Cannabis sativa e substâncias canabinóides em medicina”. *Boletim CEBRID*, São Paulo, n. 52, abr./jun. 2004.

COMISSÃO LATINO-AMERICANA SOBRE DROGAS E DEMOCRACIA. *Drogas e democracia: rumo a uma mudança de paradigma*. [S.l.], [2011].

CORRÊA, M. P. *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1926. v. 1.

COSTA, Á. M. Da necessidade de reformar as leis. In: MACIEL, L. C. (Org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DEUXIÈME CONFÉRENCE DE L'OPIUM. 2., [entre 1924 e 1925], Geneva. *Actes...* [Genebra: Journal de Genève, 1925]. 2 v.

DEWEY, J. *The public and Its problems*. Denver: Allan Swallow, 1927.

DÓRIA, J. R. C. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: CONGRESSO CIENTIFICO PANAMERICANO, 2., 1915, Washington. *Anais...* Washington, 1915.

- DOWNS, A. Up and down with ecology - the 'issue-attention cycle'. *The Public Interest*, New York, v. 28, p. 38-50, 1972.
- FARIAS, R. C. Relatório apresentado aos senhores membros da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 105-113.
- FREYRE, G. *Nordeste: aspectos da influencia da canna sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1937.
- GABEIRA, F. *A maconha*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GETTMAN J. B. *Crimes of Indiscretion: marihuana arrests in the United States*. Washington: NORML, 2005.
- GOFFMAN, E. *Relations in public*. New York: Basic Books, 1971.
- HEMP for Victory. Direção de Raymond EVANS. United States: Department of Agriculture, 1942. (16 min.)
- HENMAN, A. War on drugs is war on people. *The Ecologist*, Cornwall, v. 10, n. 8-9, p. 282-289, Oct./Nov. 1980.
- HENMAN, A. A guerra às drogas é uma guerra etnocida: um estudo do uso da maconha entre os índios Tenetehara do Maranhão. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre maconha*. São Paulo: Ground, 1986. p. 91-116.
- HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre maconha*. São Paulo: Ground, 1986.
- HUTCHINSON, H. W. *Patterns of marihuana use in Brazil*. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. The Hague: Mouton, 1975. p. 173-183.
- HOWLETT, M. A dialética da opinião pública: efeitos recíprocos da política pública e da opinião pública em sociedades democráticas contemporâneas. *Opinão Pública*, Campinas, v. 6, n. 2, p. 167-186, 2000.
- IULIANELLI, J. A.; FRAGA, P. C. P. Plantios ilícitos de 'cannabis' no Brasil: desigualdades, alternativa de renda e cultivo de compensação. *Dilemas: revista de estudos de conflito e controle social*, Rio De Janeiro v. 4, n. 1, p. 11-39, 2011.
- LINNAU, C. *Species plantarum*. Holmiae: Impensis Laurentii Salvii, 1753.
- LUCENA, J. Algumas mudanças atuais do estilo de dependência de drogas. *Neurobiologia*, Recife, v. 50, n. 2, p. 69-88, 1987.
- LUCENA, J. Alguns novos dados sôbre fumadores de maconha. *Arquivo da Assistência a Psicopatas*, Recife, v. 1, n. 2, p. 197-207, 1935.
- LUCENA, J. Canabismo e reações delituosas. *Anais da Faculdade de Medicina da UFPE*. Recife, n. 28, 1968.

- LUCENA, J. Dados psicotécnicos sobre um pequeno grupo de fumadores de maconha. *Neurobiologia*, Recife, v. 11, n. 2, p. 81-130, 1948.
- LUCENA, J. Os fumadores de maconha em Pernambuco. *Arquivo da Assistência a Psicopatas*, Recife, v. 4, n. 1, p. 55-96, 1934.
- LUCENA, J. Maconhismo e alucinações. *Revista Neurobiologia*, n. 2, p. 110-120, 1939.
- LUCENA, J. Maconhismo e alucinações. *Jornal Brasileiro Psiquiatria*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 8, p. 218-228, 1950.
- LUCENA, J. Súmula dos estudos brasileiros sobre alterações mentais no maconhismo agudo e crônico. *Neurobiologia*, Recife, v. 21, n. 1, p. 14-26, 1958.
- MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.
- MACRAE, E.; SIMÕES, J. A. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias*. Salvador: EDUFBA, 2000.
- MALCHER-LOPES, R.; RIBEIRO, S. *Maconha, cérebro e saúde*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2007.
- MAGGIE, Y. Ocidente, maconha e misticismo. In: MACIEL, L. C. (Org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 63-67.
- MARCOLIN, N., ZORZETTO, R. Entrevista: Elisaldo Carlini: o uso medicinal da maconha. *Pesquisa FAPESP*, São Paulo, n. 168, p. 8-13, fev. 2010.
- MELLO, C. (Rel.) *Arguição de descumprimento de preceito fundamental 187 Distrito Federal – ADPF 187*. Brasília, DF: Supremo Tribunal Federal, 2011.
- MENZ, M. M. Os escravos da feitoria do Linho Cânhamo: trabalho, conflito e negociação. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 32, p. 139-143, 2005.
- MIRANDA NETO. A utopia possível: uma experiência de desenvolvimento regional, séculos XVII e XVIII. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, ano 171, n. 447, p. 95-143, abr./jun. 2010.
- MISSE, M. Sociologia e criminalização. In: MACIEL, L. C. (Org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 49-62
- MISSE, M. As ligações perigosas: mercado informal ilegal, narcotráfico e violência no Rio. *Contemporaneidade e Educação*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 93-116, 1997.
- MISSE, M.; VARGAS, J. D. Drug use and trafficking in Rio de Janeiro: some remarks on harm reduction policies. *Vibrant: virtual brazilian anthropology*, Brasília, DF, v. 7, n. 2, p. 88-108, 2010.
- MUNDIM, P. S. *Das rodas de fumo à esfera pública: o discurso de legalização da maconha nas músicas do Planet Hemp*. São Paulo: Annablume, 2006.

NERY FILHO, A. et al. *Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2009.

ORTA, G. *Colóquios dos simples e drogas da Índia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1891.

PESSOA JUNIOR, O. A liberação da maconha no Brasil. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre maconha*. São Paulo: Ground, 1986. p. 147-163.

PFAUS, G. *Drogues et ethnologie au Brésil: débats publics et productions intellectuelles*. Lyon: Université Lumière Lyon II, [2002].

PINHO, A. R. de. *Social and medical aspects of the use of cannabis in Brazil*. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. Chicago: Mouton, 1975. p. 393-302.

QUEBRANDO tabu. Direção de Fernando Grostein Andrade. Produção de Fernando Menocci, Silvana Tinelli, Luciano Huck São Paulo: Espaço Filmes, 2011. 1 DVD (80 min.), son., color.

ROCCO, R. *O que é legalização das drogas*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

RODRIGUES, L. B. F. *Drugs and prisons: the repression of drugs and the increase of the Brazilian penitentiary population*. In: METAAL, P.; YOUNGERS, C. (Ed.). *Systems overload: drug laws and prisons in Latin America*. Washington: Washington Office on Latin America, 2011. p. 30-38.

RONCA, P. A. C. *Com-vivendo-com-a-maconha*. São Paulo: Moraes, 1987.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, T. L. A maconha e a lei. In: MACIEL, L. C. (Org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SINGLE Convention on Narcotic Drugs, 1961, as amended by the 1972 Protocol amending the Single Convention on Narcotic drugs, 1961, including schedules, final acts and resolutions as agreed by the 1961 United Nations Conference for the Adoption of a Single Convention on Narcotic Drugs and by the 1972 United Nations Conference to Consider Amendments to the Single Convention on Narcotic Drugs, 1961, respectively. New York: United Nations, 1961.

SZASZ, T. *Our right to drugs: the case for a free market*. New York: Praeger, 1992.

TORON, A. Alguns aspectos sócio-jurídicos da maconha. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre maconha*. São Paulo: Ground, 1986. p. 137-146.

VALENÇA, T. *Consumir e ser consumido, eis a questão! (parte II): outras configurações entre usuários de drogas numa cultura de consumo*. 2010. 230 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

- VELHO, G. O consumo da cannabis e suas representações culturais. In: MACIEL, L. C. (Org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- VELHO, G. *Nobres e anjos: um estudo de tóxico e hierarquias*. 1975. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1975.
- VIDAL, S. A regulamentação do cultivo de maconha para consumo próprio: uma proposta de redução de danos. In: NERY FILHO, A. et al. *Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 61-96.
- WAGLEY, C.; GALVÃO, E. *The tenetehara Indians of Brazil: a culture in transition*. New York: Columbia University Press, 1949.

"SÃO MESMO ANALFABETOS E SEM CULTURA": REPRESSÃO À MACONHA, CRIMINALIZAÇÃO DA POBREZA E RACISMO EM SALVADOR, NAS DÉCADAS DE 1940 E 1950

Jorge Emanuel Luz de Souza

O processo de condenação moral e médica dos usos da maconha é iniciado no Brasil pelo médico sergipano José Rodrigues Dória, em 1915, quando viaja a Nova Iorque para apresentar num congresso científico *Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*, texto que viria a ser o principal alicerce do discurso proibicionista por aqui. Formado pela Faculdade de Medicina da Bahia, tornou-se professor de Medicina Legal e Toxicologia nessa instituição ainda no período imperial, seguindo também carreira política, os passos naturais de um “doutor” naqueles tempos.

Dória forneceu os principais argumentos da campanha repressiva antimaconha no Brasil. A partir do seu artigo, o uso psicoativo da planta seria considerado uma “toxicomania”, um “vício imperioso, dominante e tirânico” que gerava loucura, incitava a prática de crimes e contaminava o “organismo social” hereditariamente. Os usuários, além de criaturas impotentes diante do entorpecente, estariam apenas nas “camadas mais baixas da sociedade”, sobretudo, entre as regiões Norte e Nordeste. E não sendo a planta nativa do país, tem sua origem encontrada na África: foi trazida pelos negros, considerados “selvagens” e “inferiores”, para vingarem-se dos brancos, “mais adiantados em civilização”, por terem sido escravizados por estes.

Para o professor de Toxicologia eram “analfabetos”, “homens do campo”, “canoeiros”, “pescadores”, enfim, todos os grupos que considerava a “escória da nossa sociedade”. Tal perfil de classe definido pelo médico em relação ao consumo de maconha também foi bastante reproduzido e explorado, tanto pelos especialistas que depois escreveram sobre a questão quanto pelas autoridades que foram imbuídas da repressão. Se vasculharmos a bibliografia produzida entre as décadas de

1930 e 1940, por exemplo, período de maior produção científica sobre a maconha na primeira metade do século XX, encontra-se com facilidade a relação maconha-pobres-Norte/Nordeste. Bem como, se observarmos as fontes, perceberemos o quanto a ação dos agentes legais foi voltada para locais de ajuntamento, trabalho e divertimento popular.

Esse discurso foi construído no momento em que as elites políticas e econômicas da Bahia e do Brasil se debatiam para criar novos mecanismos de controle para as classes subalternas, não mais sujeitas, como antes, aos limites da ordem senhorial. Sendo assim, as proposições do médico tomam feições eugênicas e racistas, buscando instituir mecanismos capazes de assegurar a manutenção das antigas estruturas sociais ao mesmo tempo em que apontava um meio de perseguir, encarcerar e excluir as populações pobres do país, não por acaso, em sua grande maioria, negros e pardos.

O médico ainda vai além, sugerindo a "proibição do comércio da planta" como forma de "restringir a sua disseminação progressiva". (DÓRIA, 1958, p. 12) Interpreta o parágrafo 4 do Artigo 27 do Código Penal de 1890, em voga na época, para considerar a existência de culpa dos que praticassem crimes no "estado de embriaguez pela maconha", visto que a "escusa do crime" não se aplicaria quando a embriaguez fosse "procurada", apenas quando fosse "acidental". Como os usuários de maconha a fumavam intencionalmente, não poderiam, na sua lógica, ser beneficiados pela "escusa da privação de sentidos". (DÓRIA, 1958, p. 10)

De uma só vez, naturalizou o "problema", elegeu um "bode expiatório", sugeriu uma solução repressiva e apresentou um caminho legal para o acesso a esses indivíduos.¹ Em outras palavras, Dória (1958) disse que reprimir os usos da maconha poderia ser transformado em eficiente instrumento de controle das classes subalternas na Bahia, mais especificamente de negros e mestiços, considerados à época, "classes perigosas".

Porém, os apelos médicos em relação aos "efeitos e males do vício" da maconha só foram ouvidos pelas autoridades públicas quase 20 anos depois. Entre 1915 e 1932, ano em que esta foi criminalizada, o Estado se limitou a ratificar a Convenção Internacional do Ópio, realizada em Haia, em 1912 (o Decreto n.º 2.861 de 8 de julho de 1914), e editar uma

1 Como médico, o dr. Rodrigues Dória, atuou na questão como um "empresário moral". Como era membro de um grupo de prestígio na sua sociedade, sentia-se legitimado para expressar a sua perspectiva e pressionar outros grupos sociais a se aliarem à sua causa, construindo um "problema social". (BECKER, 2009; LENOIR, 1998)

lei sobre a questão das drogas em 1921 (Decreto n.º 4.294), mas nenhuma das normas se ocupava da maconha. No seu lugar, o foco incidiu sobre o ópio, a morfina e a cocaína, drogas consumidas nos circuitos sociais das elites. Segue-se então um hiato de quase duas décadas, evidenciando que medicina e Estado ainda não se entendiam muito bem nesse terreno ou, pelo menos, possuíam preocupações diferentes.

A maconha entraria na cena proibicionista em terras brasileiras na década de 1930 como parte de um largo raio de ação do governo Vargas em relação ao “problema dos entorpecentes”, que, por sua vez, integrava os projetos mais amplos de “biopoder” daquele regime, voltados para a coletividade. Foi nesse contexto que se buscou uma atualização permanente no assunto através da participação do país nas conferências internacionais sobre drogas promovidas pela Liga das Nações, a exemplo da realizada em 1936, da incorporação de suas convenções à legislação nacional, do intercâmbio com diversos países, da assinatura de acordos de cooperação para a repressão das drogas com países vizinhos, da ampliação e enrijecimento das leis brasileiras e da criação de órgãos especializados para coordenar esse trabalho, como a Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes (CNFE) e a Comissão Estadual de Fiscalização de Entorpecentes (CEFE).²

Isso se deu num contexto internacional de avanço da condenação e repressão a todo uso não científico dos psicoativos, coincidentemente o momento de maior produção e descoberta de novas drogas. Nesse plano, os papéis decisivos foram assumidos pela Liga das Nações, organismo criado em 1919, nas ressonâncias da Conferência de Paz de Paris, após o término da Primeira Guerra Mundial, para arbitrar conflitos internacionais, e pelos EUA, a grande potência mundial já naquele período. Foram os interlocutores principais do Brasil no assunto das drogas e muito influenciaram o modelo de gestão assumido pelo Estado nacional na questão. Estes foram interlocutores também com outros países da América do Sul, que, ao longo da década de 1930, também adotavam o modelo proibicionista, tais como a Venezuela, a Argentina e o Chile.³

2 Cf. BRASIL. Decreto n.º 113 de 13 de outubro de 1934. Promulga a Convenção para limitar a fabricação e regulamentar a distribuição dos estupefacientes, firmada em Genebra, a 13 de julho de 1931. *D.O.U.*, Poder Executivo, Rio de Janeiro, DF, 21 de janeiro de 1935, p. 306. AHI, 612.4 (04)/Lata 1891-Maço 36.259; BRASIL. Decreto-Lei n.º 891 de 25 de novembro de 1938. Aprova a Lei de Fiscalização de Entorpecentes. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Rio de Janeiro, DF, 28/11/1938, Seção 1, p. 23847. AHI, 612.4 (04)/Lata 1892-Maço 36.268.

3 Cf. ARGENTINA. Decreto de Reglamentación del Tráfico de Estupefacientes de 23 de febrero de 1938. *La Nación*, 24/02/1938. Arquivo Histórico do Itamaraty (AHI), 612.4

O proibicionismo brasileiro das drogas, sobretudo em relação à maconha, esteve diretamente ligado a esse movimento global. Entretanto, ao contrário do que poderia levar a crer, esse processo na década de 1930 não foi uma mera transposição de modelos externos ou uma admissão automática das diretrizes vindas de fora, mas sim uma adaptação desses ao contexto interno.

Absorvia-se as ditames do plano internacional, filtrava-se de acordo com realidades concretas e avaliava-se as possibilidades para melhor adequar esses mecanismos aos interesses dos grupos no poder, transformados em "interesses nacionais". Exemplo disso é o fato de que a maconha está ausente da lista proibitiva da Convenção Internacional do Ópio de 1931, confeccionada pela Liga das Nações numa Conferência realizada em Genebra, com participação do Brasil, e figura pela primeira vez entre as substâncias proibidas por aqui um ano depois, por meio do Decreto n.º 20.930 de 1932.

Pode-se dizer que foi a década de 1930 a "década das proibições" ou "década do proibicionismo", em matéria de drogas, no Brasil, pelo caráter organizador que apresentou. Intensificou-se a repressão a partir da formação, em 1936, da CNFE com promoção de reuniões e viagens de inspeção por todo o Brasil, bem como a divulgação de diversos trabalhos dos mais variados campos da ciência sobre a maconha. Mas, se o ideário de combate à maconha foi inaugurado na década de 1910 e o aparato repressivo foi constituído nacionalmente na de 1930, na Bahia, ele começou a funcionar efetivamente nos anos 1940 com a formação da CEFE.

Nos fins da década de 1940, a CNFE envia o médico Décio Parreiras, membro da Academia Nacional de Medicina para realizar uma visita de inspeção a alguns estados da região Nordeste com o objetivo de averiguar o estado do "problema da maconha". A autoridade produziu um extenso relatório publicado sob o título "Canabismo ou maconhismo (estudos brasileiros)". As informações sobre os usuários na Bahia contidas no documento foram fornecidas pelos doutores Antônio Simões, João Ignácio de Mendonça e Antônio Crisippo de Aguiar, membros da CEFE.

(41). Lata 1.243-Maço 27.889; VENEZUELA. *Ley de Estupefactivos*, *Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela*, Caracas, 09/08/1934. AHI, 612.4 (45)/Lata 1008-Maço 16.812; CHILE. *Dirección General de Sanidad, Proyecto de Reglamento de Estupefactivos*. 612.4(32). Lata 858, Maço 12.848, 1935.

Figura 1 – Dados sobre usuários de maconha na Bahia em 1949

- J. A. S. — pardo, 30 anos, solteiro, alfaiate, nada de anormal.
 V. A. F. — branco, 19 anos, solteiro, carpinteiro, nada de anormal.
 A. L. L. — preto, 21 anos, solteiro, carregador, apresenta-se alegre.
 A. A. S. — branco, 35 anos, solteiro, carregador, embriaguez canábica.
 M. S. A. — pardo, 20 anos, solteiro, grande fome e alegria.
 E. T. — pardo, 29 anos, soldado da Fôrça Pública, ora alegria e ora depressão.
 A. P. S. — pardo, 19 anos, solteiro, engraxate, muita fome.
 M. J. S. — preto, 25 anos, solteiro, carregador, nada de anormal.
 J. B. S. — preto, 16 anos, solteiro, vendedor ambulante, fome e vertigens.
 G. B. S. — preto, 21 anos, solteiro, paqueteiro, embriaguez canábica.
 J. M. S. — preto, 37 anos, solteiro, sapateiro, alegria, bem-estar, euforia canábica.
 D. S. L. — preto, 20 anos, solteiro, peixeiro, estado de embriaguez.
 F. S. L. — preto, 17 anos, solteiro, engraxate, animação e alegria.

Fonte: Maconha (1958, p. 257).

Dentre as profissões de 61 “maconheiros” listados no relatório do dr. Parreiras (1958), presos nas penitenciárias da capital em 1949, 50 são definidos como colchoeiro, jornalista, taifeiro, barbeiro, vendedor ambulante, engraxate, aguadeiro, carregador, funileiro, motorista, coiveiro, marítimo, mecânico, peixeiro além de tecelões, carpinteiros, pedreiros, alfaiates, açougueiros e sapateiros. Todas são ocupações das classes subalternas. Podemos encontrar também boa parte dessas categorias de trabalhadores na linha de frente das manifestações e dos conflitos sociais contra a carestia de vida ao longo de toda a Bahia republicana até então, já atraindo por esse motivo as atenções da polícia.⁴

A acusação de “maconheiro” era aplicada a um amplo conjunto de personagens sociais identificadas entre as “populações nortistas pobres” (MENDONÇA, 1958, p. 99): predominantes na Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Pará e Maranhão, seriam, em sua maioria, “negros e pardos”; poderiam ser os “canoeiros, pescadores” e todos os tipos de embarcações, acusados de serem os maiores responsáveis pela propagação do vício; poderiam ser os sertanejos, bem como os adeptos dos catimbós, xangôs e candomblés; estariam também entre o heterogêneo grupo dos trabalhadores urbanos.

O discurso condenatório da maconha será unísono, até a primeira metade da década de 1960, em considerar que “seus viciados pertencem à última e mais baixa escala social, são mesmo analfabetos e sem cultura”. (ROCHA, 1958) Por que só os da “mais baixa escala social”? Só os pobres consumiam maconha? O que se busca demonstrar a seguir é que essa acusação esteve alicerçada em concepções racistas e serviu

⁴ Sobre esse tema da história baiana, ver Santos (2001).

como instrumento de criminalização da pobreza na Bahia e no Brasil da República. Ao contextualizar essa ideia, será possível evidenciar os fatores políticos mais amplos, difusos no contexto histórico, da repetida associação entre subalternos e maconha no Brasil.

Assim como em todo o país, as formas de ganhar a vida das classes trabalhadoras soteropolitanas, os lugares que viviam e frequentavam, suas crenças, práticas de cura e estados de consciência, seus divertimentos, sua mobilidade no espaço e as relações que estabeleciam há muito eram um terreno de conflito entre esses sujeitos e o poder público. Desde o início da década de 1950 até meados da seguinte, os jornais de Salvador montaram uma imagem negativa do usuário de maconha com base nos termos do discurso proibicionista. Portanto, vamos tentar surpreender, principalmente, nas matérias que tratavam do assunto nesse decênio, elementos que ajudem a compreender por que apenas os pobres da cidade eram acusados de "maconheiros".

A década de 1950 em Salvador era tributária de processos históricos mais distantes. No período pós-1930, o Brasil levou a cabo uma expressiva reorientação dos mecanismos de controle social, para adequá-los às novas situações e sujeitos trazidos pelas profundas mudanças que o país vivia, e desenvolveu uma ampla política cultural com vistas a legitimar seus arranjos institucionais. Foi significativo desse processo o tratamento dado ao direito criminal pelo Estado, primeiro sistematizando a matéria com o Decreto 22.213 de 14 de dezembro de 1932, a Consolidação das Leis Penais, e depois instituindo uma nova racionalidade jurídico-penal com o Decreto-Lei n.º 2.848 de 7 de dezembro de 1940, o segundo Código Penal do período republicano. (ROLIM, 2010)

Na Bahia, não foi diferente. Vimos que órgãos como o Instituto de Investigação Criminal, criado em 1938, e o Museu de Criminologia, em 1943, além de eventos importantes como a I Semana do Urbanismo de Salvador, em 1935, atestam como se intensificavam as preocupações dos poderes instituídos com o espaço urbano e a segurança pública na capital.⁵ (UZÊDA, 2006) Em relação à proibição do consumo de drogas, o período possui notória centralidade: foi criada a CEFÉ, realizou-se o Convênio Interestadual da Maconha (1936) e houve duas visitas de inspeção no estado, realizadas pela CNFE na década de 1940.

Imprensa, Estado, comerciantes e intelectuais passavam a aderir à ideia de um potencial turístico de Salvador, na época, rota de passagem dos cruzeiros europeus e norte-americanos que seguiam para

5 Ver, sobretudo, o Capítulo 3, "A insânia de Nero é o sonho do urbanista", p. 52-92.

o Rio de Janeiro. Mas a cidade era definida como em tudo contrária a esse ideal e antigos problemas eram evocados. A população ainda era acusada de ser excessivamente barulhenta, lasciva e dada aos vícios, além de composta de desocupados e vadios, potenciais criminosos na mentalidade penal da época. As ruas eram consideradas estreitas, sujas, mal iluminadas e inseguras, o que aliado com a arquitetura colonial desgastada pelo tempo incomodava bastante as elites econômicas.⁶

Juntavam-se os temores do imenso contingente heterogêneo de subalternos, a constatação diária da grande propensão que estes tinham para a rebeldia e a migração para a capital de sertanejos da Bahia e de outros estados, crescente ao longo dessas décadas. Estavam dadas as condições perfeitas para a maconha, tomada como provocadora de crimes e geradora de loucos degenerados, ser transformada num “problema social”.

O aparato policial da capital nos anos 1950 foi aquele montado nessas duas décadas precedentes e contava com a Guarda Civil, a Guarda Noturna, a Polícia Militar e a Polícia Judiciária, operando em três circunscrições policiais que esquadriavam a cidade em 12 distritos, centradas nas três delegacias correspondentes às respectivas circunscrições além da Delegacia Auxiliar e de duas especializadas, a Delegacia de Jogos e Costumes e a de Furtos e Roubos. (UZÊDA, 2006) Os intelectuais, os políticos e as autoridades passaram a década buscando atualizar conhecimentos e tecnologias de repressão ao crime e gestão das populações urbanas, como demonstra a realização do III Congresso Brasileiro de Medicina Social e Criminologia em Salvador, no ano de 1958, com a participação de médicos do exterior e do dr. Garcia Moreno, da CEFÉ de Sergipe, conhecedor do “problema da maconha”. (SOLENE-MENTE, 1958, p. 3)

Nesse cenário foram diversos os grupos de pobres urbanos associados à maconha pela imprensa e autoridades públicas de Salvador nos meados do século XX. Preencheram as páginas dos periódicos os trabalhadores ligados ao comércio popular (ambulantes, camelôs e feirantes), os marítimos e aqueles da miríade de ocupações do mercado de trabalho informal. Sendo homem, seriam “capazes de uma agressão física sem o menor motivo”; sendo mulher, uma “fraca” rapidamente transformada em prostituta. A vigilância sobre o candomblé também foi reafirmada com base na relação da religião com as ervas, entre as

6 Ver, por exemplo, O lixo amontoa-se nas ruas, 1958, p. 8; Samba em plena cidade, 1947, p. 5.

quais estaria presente a maconha. Em constante conflito com fiscais e agentes de polícia, as classes subalternas eram consideradas por autoridades públicas e imprensa a fonte de "gatunos", malandros, boêmios, "larápios", "mundanas" e "decaídas".⁷ Aos olhos da ordem, eram todos criminosos inatos.

Os trabalhadores do comércio popular foram especialmente vigiados. No século passado, desde a década de 1920, o poder público da cidade recriava mecanismos de fiscalização e disciplinarização para quem exercesse o comércio popular na rua, a exemplo do Ato n.º 127 de 05 de novembro de 1920, o Código de Posturas Municipais.⁸ A atividade por eles desenvolvida sempre incomodou membros das elites econômicas da cidade, que a consideravam uma herança arcaica, um símbolo de atraso e decadência. O comércio popular, movimentado setor econômico da capital que também acabava por absorver grande parte da população economicamente ativa, expunha os desníveis sociais e obrigava-os a compartilhar do mesmo espaço, o que não agradava muito as "boas famílias". (ASSIS, 1996)

Na cidade, naqueles tempos, com ou sem maconha nos bolsos, ser camelô era viver numa guerra. Os "jornais 'associados' da Bahia" juntamente com a Federação do Comércio deflagraram "intensa campanha" contra a sua presença nas ruas:

A Prefeitura comunica que a partir de hoje os 'camelots' serão definitivamente afastados do centro da cidade, só podendo agir nas feiras públicas. A determinação que a Diretoria de Fiscalização tomou e o público espera que realmente venha agora a Prefeitura mostrar sua autoridade acabando com um problema dos mais para a cidade, uma vez que os 'camelots' estavam na realidade tomando conta da cidade, agindo de preferência no centro, obstruindo as principais vias públicas como, por exemplo, na Rua Chile, Avenida Sete de Setembro e rua Dr. Seabra. (A PRAGA, 1958, p. 3)

A federação sentia-se vítima de "concorrência desleal", alegando que o "comércio ilegal" gerava prejuízos para o seu comércio, este, "legal". Para por em prática a medida, a prefeitura deveria atuar "em perfeita colaboração com a polícia". A medida foi recebida com entusiasmo

7 Para um exemplo dos termos usados pela imprensa para se referir aos criminosos em Salvador, ver: *A Curiosa linguagem dos malandros*, (1958, p. 7) e *Os Mambos de Lia Ray às voltas com a polícia* (1951, p. 5) do jornal *A Tarde*.

8 Para uma discussão mais completa acerca do comércio popular em Salvador nas primeiras décadas republicanas e os conflitos com o poder público, ver Paim (2005).

pela imprensa, que também manifestava a satisfação dos comerciantes da federação.

A leitura da matéria dá uma ideia do tamanho das forças que se uniam em oposição a esse grupo: prefeitura, imprensa, Federação do Comércio e polícia. Não tolerariam mais a forma como ocupavam o espaço público, ou melhor, não toleravam mais a sua presença nas vias mais importantes da cidade, naquelas consideradas as suas vitrines, seus símbolos de “modernidade” e “civilização”. Afastando-os do centro e autorizando-lhes a trabalhar apenas nas feiras da cidade, o poder público tentava condicioná-los num único espaço, evitando a sua característica mobilidade e facilitando o controle.

Um desses ambulantes, às nove horas da manhã do dia 4 de janeiro de 1953, tentou burlar a vigilância da penitenciária do estado. O caso foi noticiado por *A Tarde*:

Um caso surpreendente, por que denuncia meios clandestinos de incentivação do uso de *opiáceas* na Penitenciária do Estado, senão a própria existência de uma quadrilha ou organização, que faz chegar às mãos dos presidiários o entorpecente, chegou ao conhecimento da Delegacia Auxiliar, na forma de um flagrante delito, centralizando a figura do vendedor ambulante Severino Correia Trindade [...].

O vendedor ambulante se apresentou à guarda do presídio, pedindo para visitar um preso qualquer. No momento em que era revisado, descobriram em seus bolsos um pacote pequeno, contendo folhas, que ele não explicou quais eram. Não obstante, o pacote foi apreendido e identificado, por uma pessoa da administração, como contendo maconha. Preso, o vendedor foi levado à Delegacia Auxiliar [...].

[...] Ademais, acresce a circunstância de que o vendedor pode ser enquadrado como traficante, pois, estando sem dinheiro, é provável que tivesse ido à Penitenciária vender aos presidiários o entorpecente. (LEVAVA..., 1953, p. 5, grifo nosso)

A matéria coloca o vendedor ambulante Severino Correia no centro de uma quadrilha que fornecia maconha aos detentos da penitenciária. Adverte também que o delito cometido era grave o suficiente para enquadrá-lo como traficante e, por fim, sugere que as dificuldades financeiras teriam o impelido ao tráfico da erva. Apresenta um discurso condenatório, considerando a maconha uma opiácea, caracterização não desprovida de precedente, pois a literatura médica havia relacionado os efeitos da maconha aos do ópio havia tempo.

Demonstra também conhecimento em relação à legislação que regulava a questão, considerando a posse elemento caracterizador do crime. E como o Decreto-Lei n.º 891 de 1938 equiparava diversas condutas no seu artigo 33, tais como facilitar o uso, vender, dar, ministrar, guardar, transportar e consumir substâncias psicoativas, habilmente transforma essa posse em tráfico. Isso significava, caso condenado, um a cinco anos de prisão e multa de 1000 a 5000 cruzeiros. A matéria vai buscar, então, no contexto social da época a validade para a acusação ao frisar a complicada situação econômica do vendedor ambulante, pois a carestia de vida, que atravessou toda a primeira metade do século, ainda se manifestava nesse decênio em Salvador.⁹

Essa era a situação de Severino e de um grande número de ambulantes que assim como ele trabalhavam nas ruas da cidade e aprendiam a enfrentar, burlar e negociar com os prepostos da fiscalização municipal em seu dia a dia para que não confiscassem suas mercadorias. Sendo assim, sem apresentar a versão de Severino para o ocorrido, o noticiário coloca sob suspeita não apenas Severino, mas os muitos ambulantes que também “estavam sem dinheiro” num contexto de carestia. Essa seria, segundo a matéria, a motivação para o crime e, como havia muita gente nessa condição, tornava a todos potenciais traficantes. As acusações de abusos na ocupação do espaço público e de causarem prejuízos aos grandes comerciantes era aplicada a maconheiros. Entende-se por que eram considerados uma “praga” e como se justificava afastá-los do centro.

Feiras livres também foram alvo dessa associação com a maconha na imprensa diária soteropolitana nos anos 1950. Água de Meninos e outras feiras e mercados soteropolitanos ficaram na memória da cidade, como a Feira do Sete, no areal que se estendia da Jequitaiá ao sétimo armazém do porto, a Feira do Cortume, em frente à penitenciária e, a mais recente, São Joaquim. Mas, para parte das elites econômicas da cidade, isso causava preocupação. Podia-se ler nas páginas da imprensa na época: “As feiras livres e os mercados tornaram-se o antro predileto de uma multidão de marginais”. (MERCADOS..., 1958, p. 3) Antigas concepções higienistas que classificavam as classes subalternas como “classes perigosas” misturavam controle social e saúde pública.

9 Sobre a carestia de vida na primeira metade da década de 1950, no contexto do segundo governo Vargas, ver Freitas (1985).

Figura 2 – A feira de Água de Meninos retratada pela lente do Diário de Notícias



Fonte: Agua... (1958, p. 12).

A imprensa da capital associou recorrentemente maconha às feiras livres. Em 1952, por exemplo, o jornal *A Tarde* afirmou que Salvador havia se tornado “entrepoto” de exportação de maconha vinda de Sergipe e Alagoas para Santos, Rio de Janeiro, o sul do país e até para os Estados Unidos através de um esquema que combinava os navios do Lloyd, os trens da Leste e a feira de Água de Meninos. (ESTÁ..., 1952, p. 3) Três anos depois, repetiu-se um discurso idêntico: “Aqui na Bahia a polícia já teve oportunidade de apreender maconha, vinda de Sergipe ou Alagoas na feira de Água de Meninos, presumindo-se que existe mesmo uma quadrilha que atua no porto, em harmonia com tripulantes de navios do Lóide”. (ACERTAM-SE..., 1955, p. 5) Para o periódico, a feira fazia parte de uma rota de tráfico interestadual e internacional que tinha sua origem justamente nos estados considerados pelos especialistas e autoridades do proibicionismo como os principais produtores de maconha do Brasil, Alagoas e Sergipe.

Na verdade, desde a origem da campanha contra a maconha no Brasil, feiras e mercados populares foram com frequência apontados como pontos de venda e uso:

Vi algumas vezes, quando criança, nas feiras semanais de Propriá, minha terra natal, à noite, ao cessar a vendagem, individuos se entregarem à prática de fumar a erva [...], sorvendo em austos profundos a fumarada apeteçada, depois do que entrava o desafio ou o duelo poético; alguma vez a contenda tomava feição diferente, e exigia a intervenção da policia para apaziguar os contendores exaltados. (DÓRIA, 1958, p. 5)

O testemunho é do já citado dr. Rodrigues Dória (1958), professor da Faculdade de Medicina da Bahia, principal referência do proibicionismo da maconha no Brasil. Segundo o médico, nas feiras da cidade de Propriá, em Sergipe, eram recorrentes as intervenções policiais nas ocasiões em que usuários de maconha se reuniam para fumar. Porém, o hábito parecia ser algo bastante público, pois os feirantes não estavam escondidos, mas em meio às barracas na feira “ao cessar a vendagem” e se desavenças ocorressem nessas ocasiões, aconteciam “alguma vez”. Ainda assim, Dória fornece os elementos para conformar a imagem de problema de segurança pública que tentava imprimir para a presença da maconha nas feiras.

Também marujos, marinheiros, canoieiros, pescadores, doqueiros, estivadores e todos os trabalhadores ligados ao mar, sobretudo, os que labutavam nas docas e portos do litoral, mas também os que singravam os rios interioranos, como o São Francisco, foram acusados por especialistas e autoridades do proibicionismo da maconha de serem os principais difusores da “erva da morte” no Brasil. Se o negro africano teria introduzido, foram os marítimos que espalharam. Décio Parreiras, em visita de inspeção da CNFE em 1949, tomou nota dos lugares apontados pelas autoridades baianas como preferidos para o comércio e uso da erva em Salvador: “o Mercado das Sete Portas; Água dos Meninos; Cais do Porto, principalmente junto ao Armazém 4; Praça Cayru; Cais da Alfândega e Rotunda, isto é, *nas zonas freqüentadas por marítimos, embarcações e decaídas*”. (PARREIRAS, 1958, p. 249, grifo nosso)

Segundo essas autoridades, a maconha entrava e saía de navios escondida em meio às mercadorias e, graças à falta de eficiente fiscalização nos portos, encontrava em terra seus distribuidores, alastrando-se pelas cidades. Para que o mecanismo funcionasse, argumentavam as autoridades, era necessária a participação ativa dos marítimos. Esses trabalhadores foram duplamente acusados, duplamente estigmatizados: além de fumar a “maldita”, comercializavam-na, eram “maconheiros” e “traficantes”. As propaladas consequências do uso da maconha se encaixavam perfeitamente no estereótipo pouco “civilizado” atribuído aos marítimos, historicamente pintados como beberrões, valentões e explosivos.¹⁰

O porto de Salvador, centro de um dos principais impulsos modernizadores da cidade na Primeira República, era uma região fundamental

10 Sobre a cultura dos trabalhadores marítimos, ver Silva (2004, p. 205-263) e Linebaugh (2008).

para a sua economia. Nele, dava-se a grande parte do comércio da capital e do estado em barcos de diferentes dimensões a serviço de pequenos comerciantes ou de poderosas firmas e companhias de navegação nacionais e estrangeiras. As transformações e melhoramentos na região portuária aumentaram o fluxo de pessoas, favorecendo o comércio popular e a intensificação da dinâmica cultural numa região da cidade que já apresentava grande diversificação social de longa data. (LEITE, 1996)

Os trabalhadores portuários na cidade da Bahia formavam uma imagem alarmante para as elites políticas locais, responsáveis por detonar 52 greves durante a Primeira República, juntamente com os empregados do transporte público e os operários da indústria têxtil. (SANTOS, 2001) Ainda se envolviam em manifestações populares no período posterior, como durante o amplo e pouco estudado movimento contra a carestia na primeira metade dos anos 1950. (FREITAS, 1985) Se adicionadas essas características ao comportamento reprovável que esse grupo apresentava aos olhos das elites mais conservadoras, conclui-se que não foi difícil pregar-lhes o rótulo. Parece que diferentes preocupações convergiam nos clamores para uma atenção específica ao problema da maconha nas docas.

As mulheres pobres também não ficaram de fora da repressão. A investida médica condenatória da maconha via mulheres usuárias como lascivas e prostitutas. Lembre-se que no contexto histórico de reformas urbanas, reconstrução dos mecanismos de controle social, eugenia e crescente medicalização da sociedade de inícios do século XX, um dos grupos citadinos mais visados pelas intervenções de “limpeza social” dos poderes públicos foram as prostitutas.

Médicos, autoridades e as “boas famílias” apontavam as prostitutas, grupo bastante heterogêneo, tanto culturalmente quanto na atividade que exerciam, como “viciadas” e traficantes, assim como, viam os cabarés e “casas de tolerância” como terreno fértil para a propagação dos “vícios”. (FREITAS, 1985) Assis Iglésias (1918, p. 21) afirmou que o hábito de fumar maconha estava passando dos casebres da “gente rude” para os quartos das “prostitutas”, levando “os moços elegantes a se embriagar com a diamba”. As vítimas seriam os “moços elegantes”, enquanto que o papel de vilão ficou para as mulheres.

Décio Parreiras, membro da CNFE, analisou dados levantados por João Mendonça na Bahia, concluindo que “as mulheres são menos apreciadoras da diamba e, em cem padecentes, havia uma mulher, e *esta era meretriz*, pois são mais pacíficas que o homem e de maior domesticidade [...]”. (PARREIRAS, 1958, p. 264) A mulher teria caracterís-

ticas inatas e universais que determinariam o seu menor interesse pelo consumo psicoativo da maconha. São naturalmente "mais pacíficas", mais "domesticáveis". Baseado na conhecida e antiga associação entre prostituição e uso de drogas, Parreiras (1958) afirma que a mulher que não reproduzisse esse padrão comportamental seria já considerada "viciada", uma "meretriz". As mulheres deveriam, então, continuar vigiadas, para que não concorressem consciente ou inconscientemente para o uso.

Ilustrativo desse processo foi o caso de Cleyde Maranhão, presa juntamente com Flaudísio Lopes no dia 18 de agosto de 1960, no posto policial de Campinas de Pirajá, acusados de transportar um saco de maconha em um caminhão.¹¹ (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA, 1960) O *A Tarde* publicou uma pequena nota sobre o caso, no dia seguinte, afirmando ser Cleyde bailarina de uma casa noturna, sugerindo que se prostituísse, sendo presa por envolvimento num caso de apreensão de "um saco da erva maldita". (PRESA..., 1960, p. 8)

O advogado João Maxiliano impetrou, então, pedido de *habeas-corpus* em favor de Cleyde no Tribunal de Justiça, no qual tecia diversas críticas à decisão judicial e à ação da polícia e solicitava o seu "indispensável alvará de soltura". O pedido argumentou que a moça era "apenas uma passageira do veículo" e não tinha conhecimento do transporte da droga, sofrendo uma "coação ilegal".¹² (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA, 1960, p. 2-4) O juiz da 2ª Vara, Durval Moncôrvo, então, oficia aos desembargadores e emite o seu parecer sobre o caso: a "*jovem de vida fácil*" empregou "meios para impossibilitar a descoberta e interceptar a apreensão da "erva maldita", ocultou a "erva do diabo", "encheu-se de rebeldia" contra a diligência policial e aderiu aos "escusos e ilícitos interesses" de Flaudísio, "*quem para ela não era mais do que um simples freguês do amor vadio*".¹³ (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA, 1960, p. 10-11, grifo nosso) Em acórdão, os desembargadores resolvem indeferir o pedido de *habeas-corpus* e mantêm Cleyde detida.

Na opinião do magistrado, a mesma do promotor, não havia dúvidas da culpa de Cleyde no caso, sendo-lhe justa a prisão preventiva. Embasava sua certeza considerando que a jovem atuou ativamente para atrapalhar a investigação: ocultou a droga, foi rebelde e associou-

11 Pedido de *habeas-corpus* de Cleyde Maranhão (12/09/1960). APEB, Seção República: Fundo do Judiciário. Estante 217/Cx. 52/Doc. 01.

12 Pedido de *habeas-corpus* de Cleyde Maranhão, op. cit., fls. 2-4.

13 Ibid., fls. 10-11.

-se aos atos ilegais do amante. Mas esse seria um mero “freguês do amor vadio”, pois era uma “jovem de vida fácil”. Como Cleyde se mostrava muito distante do padrão de comportamento pacífico, domesticado e religioso que acreditavam os especialistas ser natural da mulher, é considerada uma prostituta, e estas possuíam, em sua ótica, uma tendência natural para os vícios.

Sem dúvidas, a preferência das autoridades e da imprensa era pelos “vagabundos de ofício”, os transgressores da ordem e da moral pública. A literatura médica que fundamentou a repressão proibicionista da maconha deu nomenclatura própria aos malandros da Bahia, utilizando expressão famosa na pena de Jorge Amado: “capitães da areia”. Seus equivalentes em Pernambuco eram os “maloqueiros” e em Sergipe os “ratos cinzentos”. (LUCENA, 1958) No citado relatório produzido por Décio Parreiras em 1949, encontram-se elencadas dezenas de alcunhas daqueles que seriam “grandes traficantes e grandes fumadores” de maconha na Bahia: “Peixe”, “Tabaréu”, “Paulo Carão”, “Catiá”, “Neguinho”, “Aranha Preta”, “Bigode de catumba”, “Urucubaca”, “Camelinho”, “Biá Bolinha”, “Caboclo Isidoro”, “Demarré”, “Baixote”, “Buck Jones”, “Ararão”, “Negro Alfredo”, “Preto de Mola”, “Barrigão” e “Mão de seda”. (PARREIRAS, 1958, p. 251)

No raciocínio das autoridades da segurança pública, essa “multição de marginais” seria produto das classes subalternas e encontradas nos espaços que frequentavam. Por isso, o aumento ostensivo do aparelho policial na zona portuária e no bairro comercial com a consequente repressão das feiras e ambulantes; a atenção privilegiada ao Centro Histórico com suas ruas da Ajuda e do Tesouro, além das diversas ladeiras que fazem comunicação com Baixa dos Sapateiros e Barroquinha; por isso, também as frequentes “batidas” em bares, *snookers* e casas noturnas localizados nessas regiões, a exemplo do Tabaris. A estratégia foi, então, associar espaço, classe e comportamento.

A rua da Ajuda materializaria esse quadro aterrorizante, protagonizando “cenas dignas dos filmes de James Dean” e nas crônicas policiais era a “Esquina do pecado”. Nas palavras do *A Tarde*, a rua era o “ponto de confluência de indivíduos de toda espécie, lá vivendo em promiscuidade absoluta, desordeiros e boêmios, mundanas e beberrões, maconheiros e agiotas”. (ESQUINA..., 1959, p. 4) É claro que onde há pecado tem que estar o diabo, ou melhor, a “erva do diabo”: “embriagado pela maconha, a terrível erva que é vendida e fumada quase que livremente na Bahia, um viciado tentou [na rua da Ajuda] assassinar um cidadão.”. (ESQUINA..., 1959, p. 4) Note-se a oposição entre “vicia-

do" e "cidadão", totalmente em conformidade com as leis e o discurso médico da criminalização da maconha, nos quais qualquer usuário era necessariamente "viciado", sendo assim, passível de "interdição civil" e "internação obrigatória". (BRASIL, 1938) Abaixo, detalhe de jornal com foto da famosa "Esquina do Pecado".

Figura 3 – Rua da Ajuda



Fonte: Esquina... (1959, p. 4).

Uma transversal da Ajuda também era considerada "um inferno", a rua do Tesouro. A "maldita" era fumada na "Escada de Cimara", ponto de encontro de "conhecidos maconheiros". Como de praxe, a imprensa via nesses lugares apenas confusão, jogo, vício e contravenção. Os desentendimentos e conflitos entre as pessoas que frequentavam a rua do Tesouro, então, só poderiam ser "por motivos fúteis" e ter os "entorpecentes" como "estimuladores". (RUA..., 1959, p. 4) Os jornais festejavam o fechamento do *snooker* Rex, vizinho ao Banco Hipotecário Lar Brasileiro, onde em seu lugar seria instalada uma fábrica, e esperava que o mesmo acontecesse com outra "casa de tavolagem" que horrorizava as "pessoas de responsabilidade", o *snooker* Abel. Muito mais apropriado, já que o trabalho era considerado um poderoso regenerador de criminosos, malandros e decaídas.

Moradores e frequentadores desses espaços eram bastante apontados nas colunas policiais como maconheiros. Os trapeiros "Dr. Zumaêda", "Jandaia", Milton, Estevão e "Zé macaco", foram referidos e

detidos como o “grupo da maconha” em 1958. A manchete do *A Tarde* diz: “Sob o efeito da maconha três indivíduos quase assassinam um motorista na Boca do Rio”. Mais adiante, conclui: “Todos eles, segundo apuramos na referida delegacia, se encontravam sob o efeito da maconha, a terrível herva [sic] que tantos crimes tem provocado no Brasil”. (REEDIÇÃO..., 1958, p. 7) Seguindo as linhas gerais do discurso contra a maconha, a reportagem busca encontrar nos seus efeitos psicoativos a causa do comportamento violento (aparentemente desprovido de qualquer motivo) e a mola propulsora do crime.

As religiões afro-brasileiras, nas quais os pobres e negros eram maioria, também estiveram em foco quando o assunto era a repressão dos usos da maconha. O candomblé na Bahia já atraía a atenção das autoridades no período republicano desde a sua criminalização pelo Código Penal de 1890. Em meados do século, começava a adquirir *status* de símbolo cultural do estado, mas nem por isso o preconceito e a repressão deixaram de existir. O discurso proibicionista aponta desde Dória à presença da maconha no candomblé, fazendo eco a observações de etnógrafos, folcloristas e demais intelectuais brasileiros que também a observaram, tais como Gilberto Freyre, Manuel Querino e Arthur Ramos. Contudo, faz através de uma leitura racista e negativa, desprezando os significados rituais que poderia ter, baseada na ideia da “origem africana” de Rodrigues Dória (1958), na qual seria hábito de uma gente inferior, para ele os negros, e a vingança destes contra os brancos.

Atesta essa conclusão as falas do presidente da CNFE durante a segunda visita à Bahia em novembro de 1943 e de Dória em 1915. Para Roberval Cordeiro de Farias, que fazia mais uma viagem de inspeção aos estados da região Nordeste, “na Bahia, o uso da maconha é praticado por elementos frequentadores de sessões de ‘magia negra’ e ‘macumbas’”. (MEDIDAS..., 1943, p. 3, grifo nosso) Na entrevista de Farias para o jornal *O Estado da Bahia*, pode-se apreender concretamente a racialização do “problema da maconha” no Brasil. A autoridade acusa diretamente o candomblé, para ele “magia negra” e “macumba”, de possuir uma intrínseca relação com a maconha. É notória a perspectiva preconceituosa e criminalizadora de se referir à religião: vide o emprego dos termos de forma pejorativa e o desprezo pelos significados que viesse a ter o uso no contexto religioso. Antigos mecanismos de estigmatização e controle da população afro-brasileira ainda podiam ser evocados e associados à perspectiva condenatória da maconha em meados do século XX.

Roberval Cordeiro de Farias toma emprestado esse ponto de vista racista de Rodrigues Dória, para quem

nos 'candomblés' – festas religiosas dos africanos, ou dos pretos crioulos, deles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé –, é empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas *danças selvagens dessas reuniões barulhentas*". (DÓRIA, 1958, p. 6)

A opinião do médico revela uma visão etnocêntrica de cultura informada pelas teses do racismo científico, caracterizando as festas de santo como "reuniões barulhentas" permeadas de "danças selvagens". E, no que diz respeito ao uso da maconha naquelas cerimônias, limitou-se a afirmar que a erva era utilizada pelas suas propriedades alucinatórias e euforizantes, dispensando qualquer comentário sobre os significados que viesse a ter.

Não por acaso, então, reafirmou essa perspectiva o Convênio Interestadual que reuniu em Salvador autoridades representantes da Bahia, Sergipe, Alagoas e Pernambuco durante os dias 16 a 18 de dezembro de 1946 para o "estudo dos problemas relacionados com o uso e o comércio da maconha". (BAHIA, 1946, p. 1) O convênio teve como objetivo, de forma geral, desenvolver um mecanismo de repressão ao "uso ilícito" da maconha através de uma "colaboração mais estreita entre as CEFs" estaduais. (BAHIA, 1946, p. 165) Para tal, sistematizou e aprovou 19 "conclusões" definidas ao longo dos três dias de debates que apontam para um determinado perfil de usuário de maconha encontrado entre as classes subalternas. Entre elas, está a n.º 18: "Matrícula dos cultos afro-brasileiros [nas Delegacias de Jogos e Costumes estaduais] e intercâmbio policial-médico de ordem educativo-higiênica". (BAHIA, 1946, p. 174) Essa proposição estava ligada à exposição de dados estatísticos feita pelo dr. João Mendonça, que afirmava haver entre os usuários de maconha "predominância de pretos e mulatos". (BAHIA, 1946, p. 171)

Adicionada à fala do dr. Roberval Cordeiro de Farias ao jornal *O Estado da Bahia* três anos antes é possível visibilizar uma das bases sobre as quais se sustentava o projeto de repressão interestadual. A conclusão da "predominância de pretos e mulatos" transformava esses grupos em alvo das ações policiais, estendendo-se a suspeita às práticas religiosas nas quais eram a maioria. E se os negros eram vistos como os maiores usuários de maconha, as autoridades concluíram que uma religião composta por eles deveria ser vigiada de perto por um "intercâmbio policial-médico" para coibir o uso considerado "ilícito", mantendo válida uma justificativa para a intervenção desagregadora e violenta do Estado.

Ao fim da trajetória, vamos conhecer um caso que demonstra como os usuários não eram meras "vítimas do vício tirânico", passivas

diante dos efeitos do psicoativo, como possuíam seus próprios pontos de vista acerca do uso de maconha e como regulavam esse hábito no seu cotidiano. Quem estivesse em Salvador no dia 1 de julho de 1958 poderia encontrar a matéria do *A Tarde* com o padeiro Abigael:

MACONHEIRO PRESO DÁ ‘SHOW’ NA POLÍCIA: ‘SOU VICIADO E NINGUÉM TEM NADA COM ISSO’ – Sentindo ainda os efeitos de uma sôfrega tragada da ‘erva maldita’, o padeiro Abigael Pereira (solteiro, pardo, 24 anos) foi preso na tarde de ontem [...]. Levado ao xadrez mostrava-se calmo e garantia que nunca deixaria de fumá-la, pois achava aquilo uma ‘delícia’ [...].

– Não sou um criminoso – disse – nem tampouco um cachaceiro. [...] Os maconheiros deveriam ser livres. Não fazemos mal a ninguém. A maconha nos serve de alívio; conforta-nos e nos faz sonhar com coisas lindas.¹⁴ (MACONHEIRO..., 1958, p. 6)

O padeiro deixou “a bicicleta de entregar pão parada na porta” de uma garagem e decidiu entrar para fumar. Alguns instantes depois, foi surpreendido pelos policiais, mas “não ofereceu resistência e entregou o pacote da maconha”, que “havia comprado momentos antes de um tal de ‘Zezê’” por 50 cruzeiros. (MACONHEIRO..., 1958, p. 6)

Abigael era natural do Rio de Janeiro, tinha estudado até o “terceiro ano primário” e começou a trabalhar cedo. Com 17 anos, começou a fumar maconha e, na ocasião, defendia seu hábito: “Sou um viciado e adoro meu vício.”. O padeiro foi levado à delegacia e “mostrava-se calmo”, declarando que “nunca deixaria de fumá-la” e que “os maconheiros deveriam ser livres”, pois “não fazem mal a ninguém”. (MACONHEIRO..., 1958, p. 6) Os médicos e autoridades públicas devem tê-lo julgado louco e visto nele um viciado tão dominado pelo vício que se mostrava incapaz de conseguir libertar-se dele e anunciava de antemão que nunca o abandonaria. Pior, que o adorava. Tal uso representaria uma “fuga da realidade”, argumento ainda muito comum nos dias atuais para lidar com a questão. Para esses agentes do proibicionismo, Abigael era sim um criminoso. E além de criminoso, um toxicômano, um doente.

Porém, a singularidade do padeiro Abigael evidencia outra subjetividade. Interrompendo seu trabalho para “dar uma puxada”, ele nos mostra ter consciência que isso poderia conviver sem transtornos com

14 Tomei conhecimento desse ocorrido através do trabalho de Antônio José Costa Cardoso. O autor se detem sobre a matéria, abordando-a a partir da perspectiva da micro-história. Aqui, analiso o caso buscando demonstrar que os usuários eram um grupo extremamente heterogêneo e que nem todos se enquadravam no estereótipo de “maconheiro” de especialistas e autoridades do proibicionismo.

a sua vida. Não sairia da garagem e atacaria as pessoas sem motivo ou roubaria a mercadoria que vendia, caso os pães não fossem seus, pegaria a bicicleta na porta e continuaria com o seu trabalho. O padeiro não reagiu e no "xadrez" "mostrou-se calmo", quando soldados, delegado e jornalista esperavam um ataque de "loucura furiosa", tal como pregavam médicos e psiquiatras. Usa as expressões "vício" e "viciado", próprias do vocabulário proibicionista, mas lhes atribuí significados muito distantes das opiniões proibicionistas: era trabalhador e não estava a provocar desordens, "não fazia mal a ninguém". Seu hábito era um assunto de direito individual e ele insistia em afirmar sua autonomia: "ninguém tem nada com isso". Contrariando as expectativas, Abigael concluía que mesmo sendo usuário de maconha não era um criminoso, pois não se via encaixado na imagem de "maconheiro" que tentavam lhe impor.

Seguindo as histórias de feirantes, camelôs, marinheiros, gatunos, homens e mulheres em Salvador, durante a década de 1950, buscamos compreender por que reiteradamente se enfatizava que os usuários de maconha pertenciam "à última e mais baixa escala social". Isso pré-determinava uma série de características que todos os usuários deveriam possuir. A criminalização da maconha no Brasil e na Bahia serviu como pretexto para o preconceito racial velado sob o manto da salvação da saúde pública e para fortalecer a discriminação de classe, adequando-se muito bem aos planos de intervenção disciplinar na vida das populações pobres. Décadas de proibição que confunde fragmentos de discursos médico-biológico, jurídico e moral não conseguiram mais do que multiplicar os dividendos de um violento mercado ilegal, incrementar ainda mais o sistema financeiro capitalista, atentar contra a saúde coletiva e superlotar as carceragens de pobres. (BARATTA, 1992)

REFERÊNCIAS

- ACERTAM-SE medidas para o combate à maconha. *A Tarde*, Salvador, p. 5, 1955.
- AGUA de meninos: higiene zero. *Diário de Notícias*, Salvador, p. 12, 1958.
- ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. Pedido de habeas-corpus de Cleyde Maranhão. Fundo do Judiciário. Seção República. 12 set. 1960.
- ASSIS, N. R. S. S. *Questões de vida e morte na Bahia republicana: valores e comportamentos sociais das camadas subalternas soteropolitanas (1890-*

1930). 1996. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

BARATTA, A. Fundamentos ideológicos da atual política criminal sobre drogas. In: BASTOS, F. I. P.; GONÇALVES, O. (Org.). *Só socialmente: os fatores psicoativos nas relações humanas através dos tempos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p. 35-50.

BECKER, H. Empreendedores morais. In: BECKER, H. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 153-168.

BAHIA. Decreto de 14 de dezembro de 1946. Oficializa o Convênio Interestadual da Maconha. *Diário Oficial do Estado*, Secretaria de Segurança Pública, Salvador, dez. 1946, p. 1.

BRASIL. Congresso. Senado. Decreto n.º 113, de 13 de outubro de 1934. Promulga a Convenção para limitar a fabricação e regulamentar a distribuição dos estupefacientes, firmada em Genebra, a 13 de julho de 1931. *Coleção de Leis da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, p. 306, 1934.

BRASIL. Decreto-Lei n.º 891, de 25 de novembro de 1938. Aprova a Lei de Fiscalização de Entorpecentes. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, DF, 1938, Seção 1, p. 23847.

(A) CURIOSA linguagem dos malandros. *A Tarde*, Salvador, p. 7, 1958.

DÓRIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 1-14.

ESQUINA do pecado. *A Tarde*, Salvador, p. 4, 1959.

ESTÁ se exportando maconha para o sul. *A Tarde*, Salvador, p. 3, 1952.

FREITAS, M. T. M. G. *Populismo e carestia, Salvador, 1951-1954*. 1985. 312 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1985.

IGLÉSIAS, F. A. Sobre o vício da diamba. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 15-23.

LEITE, R. C. *E a Bahia civiliza-se... Ideais de civilização e cenas de anticivilidade num contexto de modernização urbana. Salvador, 1912-1916*. 1996. 161 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

LENOIR, R. Objeto sociológico e problema social. In: CHAMPAGNE, P. et al. *Iniciação à prática sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 59-106.

LEVAVA maconha para a penitenciária. *A Tarde*, Salvador, p. 5, 1953.

- LINEBAUGH, P.; REDIKER, M. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LUCENA, J. Os fumadores de maconha em Pernambuco. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 207-238.
- MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.
- MEDIDAS de Repressão ao comércio de entorpecentes. *O Estado da Bahia*, Salvador, p. 3, 1943.
- MACONHEIRO preso da show na polícia. *A Tarde*, Salvador, p. 6, 1958.
- MENDONÇA, J. Os perigos sociais da maconha. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 99-104.
- MERCADOS e feiras livres. *A Tarde*, Salvador, p. 3, 1958.
- MORENO, G. Aspectos do maconhismo em Sergipe. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 155-164.
- (O) LIXO amontoa-se nas ruas. *A Tarde*, Salvador, p. 8, 1958.
- (OS) MAMBOS de Lia Ray às voltas com a polícia. *A Tarde*, Salvador, p. 5, 1951.
- PAIM, M. R. S. *Do sete ao São Joaquim: o cotidiano de "mulheres de saia" e homens em feiras soteropolitanas (1964-1973)*. 2005. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.
- PARREIRAS, D. Canabismo ou maconhismo (Estudos Brasileiros). In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958, p. 243-282.
- (A) PRAGA dos camelôs. *Diários de Notícias*, Salvador, p. 3, 1958.
- PRESA e recolhida à detenção: bailarina maconheira. *A Tarde*, Salvador, p. 8, 1960.
- REEDIÇÃO frustrada do crime do fazer cinzento. *A Tarde*, Salvador, p. 7, 1958.
- (A) RUA do tesouro também tem a sua esquina do pecado. *A Tarde*, Salvador, p. 4, 1959.
- ROCHA, I. Prefácio à 1ª Edição. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.

RODRIGUES, T. Narcotráfico: um esboço histórico. In: VENÂNCIO, R.; CARNEIRO, H. (Org.). *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005. p. 291-310.

ROLIM, R. C. Estado, sociedade e controle social no pensamento jurídico-penal no governo Vargas, 1930-1945. *Passagens: revista internacional de história política e cultura jurídica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, p. 60-88, 2010.

SAMBA em plena cidade. *A Tarde*, Salvador, p. 5, 1947.

SANTOS, M. A. S. *A República do povo: sobrevivência e tensão*. Salvador: EDUFBA, 2001.

SILVA, F. T. Valentia e cultura do trabalho na estiva de Santos. In: BATALHA, C.; SILVA, F. T.; FORTES, A. (Org.). *Culturas de classe: identidade e diversidade na formação do operariado*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2004. p. 205-263.

SOLEMENTE instalado o III Congresso de Medicina Legal. *Diário de Notícias*, Salvador, p. 3, 1958.

UZÊDA, J. A. *O aguaceiro da modernidade na cidade do Salvador (1935-1945)*. 2006. 319 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

MACONHA, A PLANTA DO DIABO¹

Luís Alípio de Barros

José de Medeiros

A história que vamos contar aqui é uma história de espantar. Uma história triste, cruel, verídica e trágica. Uma história que contaremos cruamente, sem ligar para estilo literário ou frases bonitas e certas. Ela deve ser contada sem artificios, mas com veemência, e deve ser repetida por todas as bocas, passada adiante, levada a todos os cantos dos Brasil, de norte a sul, de leste a oeste. Uma catástrofe se anuncia para este Brasil tão sofredor e cheio de defeitos. Essa catástrofe precisa ser evitada. Não é uma história nova, não é um caso ou problema nascido ontem. O problema é velho, tem muitos anos de existência e já foi atacado, às vezes mais, às vezes menos violentamente. Mas o problema agora está tomando forma assustadora: impulsionado por forças poderosas, o problema, até agora sem maior amplitude, pretende tornar-se de âmbito nacional se não se reagir duramente, se não se reagir violentamente, atacando-o por todos os meios possíveis. É imperioso resolvê-lo o mais rápido possível; para o bem desta terra, ele deve ser extinto. Vamos contar aqui uma história trágica. Vamos contar o drama da maconha.

O QUE É A MACONHA?

A maconha é um narcótico de efeito semelhante ao do ópio. A maconha ou *Cannabis sativa* (espécie de cânhamo) é também conhecida pelos nomes de diamba, liamba, riamba, moconha ou fumo de Angola. No Nordeste e no Norte, há três tipos de maconha: “Paim”, “Pixaim” e “Cabelo-de-Negro”, esta última a mais perigosa, pois leva o viciado

¹ Texto originalmente publicado pela revista *O Cruzeiro*, de 22 de fevereiro de 1947, e reproduzido aqui a título de exemplo do tratamento estigmatizante e de conotações racistas que era dado à maconha e seus usuários pela imprensa da época.

rapidamente à loucura pelo seu alto teor tóxico. Suas folhas e flores são fumadas, aqui no Brasil, em cachimbos especiais ou em forma de cigarro. No interior do Norte e do Nordeste, fuma-se ainda a maconha em cachimbos feitos de uma “cabaça”, na qual uma das partes leva uma panelinha de barro onde se colocam as folhas da “diamba” como uma brasa. Na outra parte, fixa-se um canudo por onde se aspira a fumaça, fumaça esta que, antes de chegar à boca, é lavada e resfriada na água que se põe dentro da “cabaça”. Mas o uso do cachimbo está desaparecendo. O cigarro, mais fácil de ser fumado, tem agora as preferências dos viciados.

Vício, ao que parece, originário da África, a diamba ou maconha está tomando um vulto assustador no Brasil. Não é um vício novo; ao contrário, é bem velho. Fuma-se a maconha no Brasil desde os tempos em que para cá vieram os escravos africanos. Combatida pelas autoridades policiais, a maconha jamais deixou de funcionar de todo. Às vezes, a polícia, em campanhas bem organizadas, consegue, se não extinguir, pelo menos diminuir ou estagnar a ofensiva do vício. A polícia carioca, por exemplo, não dá trégua aos traficantes e fumadores de maconha. Mas o Rio de Janeiro é apenas o maior reduto comercial da maconha no Brasil e talvez onde o número de viciados seja mais numeroso. As grandes plantações de maconha ficam no Nordeste, principalmente em Sergipe e Alagoas, sendo os municípios alagoanos de Penedo e Piassabuçu um dos núcleos agrícolas mais fortes. Não podendo cortar o mal pela raiz, a polícia carioca, apesar de ter sempre trabalhado, através dos seus departamentos competentes, vê sempre o seu esforço frustrado.

As plantações nordestinas alimentam bem os comércios sulinos, e principalmente o carioca. Se a polícia prende os traficantes e os viciados, não interessa. O Nordeste manda maconha e novos traficantes aparecem para levar aos ouvidos dos fracos e dos incautos o segredo maravilhoso dos lindos sonhos que um simples cigarro pode oferecer.

O vício da maconha atingiu ultimamente o seu ápice aqui no Brasil. Os países do Oriente – destacando-se a China – foram açoitados pelo furacão do vício do ópio. A papoula reinou e ainda reina tragicamente na terra dos mandarins. Os alcaloides derivados do ópio – cocaína, morfina, heroína e outros – chegaram até às cidades civilizadas americanas. No Rio de Janeiro, o ópio e seus derivados têm um grande campo de ação. O vício da maconha, entretanto, numa campanha autenticamente nacionalista, está aos poucos desbancando os outros vícios irmãos.

O comércio da maconha no Rio de Janeiro é muito amplo. Grandes carregamentos do poderoso entorpecente provêm dos estados do Norte e

do Nordeste do Brasil. Mercadoria que deixa lucros fabulosos é trazida para o Rio de Janeiro e distribuída para outros recantos do Brasil em geral pelos marinheiros mercantes. O grosso do comércio é alimentado pelos marinheiros, que compram barato nos estados produtores e vendem a peso de ouro aos varejistas, que por sua vez conseguem grandes lucros vendendo muito mais caro aos viciados. Para se comprovar os lucros fantásticos que deixa o comércio da maconha, basta notar-se que um simples cigarro é vendido pelos ambulantes num preço que varia de 5 a 10 cruzeiros. São os ambulantes os mais terríveis disseminadores do vício. Comerciando com cigarros à primeira vista tão inocentes e tão fáceis de iludir a polícia, os ambulantes vão estendendo a sua obra monstruosa. Segundo uma estatística policial, mais de mil pessoas tomam parte no organizado comércio de entorpecentes. Um número expressivo, terrivelmente expressivo. E outro detalhe importante: se nos estados do Norte e do Nordeste, o vício da maconha atinge apenas algumas populações menos afortunadas, e em geral de pobreza extrema; no Rio de Janeiro, ao contrário, o vício não somente atinge as populações pobres como está seriamente infiltrando-se em outras classes, chagando mesmo a atingir as populações abastadas. Maconha no Rio de Janeiro não é somente vício de pobre; é vício de rico também. Copacabana, a rainha do “pif-paf”, está abandonando o seu jogo predileto. Existe agora um passatempo mais refinado, mais chique; o vício da maconha. Temos informações de que já se organizam em apartamentos seções de maconha. E, mesmo em alguns restaurantes de Copacabana, os frequentadores não perdem a oportunidade de fumar um cigarro mágico. É comum se ver hoje, em Copacabana, nos bares, nos restaurantes ou passando nas ruas, rapazes, senhores e mesmo mulheres “baratinados” (gíria para pessoa embriagada por um entorpecente).

O vício

O vício nasceu com o homem. E o vício dos entorpecentes nasceu como todos os outros. A mesma pessoa que afoga suas mágoas no álcool pode escolher a maconha para esquecer suas desditas. Outros “se entregam à maconha em busca da felicidade suprema, da aventura superior, da ilusão da felicidade”. Procurando o mundo de sonhos que a maconha oferece, sonhos, fantásticos de mulheres bonitas e fáceis, os insatisfeitos com as coisas que o cercam e os incapazes de compreender a ilusão de tudo aquilo, entregam-se ao vício. O vencido, de acordo com suas sensibilidades e estado físico, dá preferência ao tóxico. Outros, como se não lhes bastassem os dias para viver, procuram as drogas que

lhes proporcionem a lerdice patológica, a exaltação perene, e sobretudo a vigília de insônia, como se o sono lhes apavorasse. E outros, fracos talvez ante os reveses da vida, temendo a tristeza da realidade da existência, vão buscar no ópio e na maconha a indiferença a tudo que não seja o seu bem-estar patológico. E existem os últimos, aqueles que se entregam aos entorpecentes como se se entregassem a um divertimento qualquer. Os mais refinados de Copacabana, por exemplo, levam na troça os seus primeiros contatos com os entorpecentes. Depois, como todos os outros, eles não podem mais fugir ao vício. Perdem a individualidade, caem num verdadeiro estado de indiferença, num abatimento e numa prostração que o inibem do menor esforço para o cumprimento de um dever ou mesmo para escapar à morte. Para satisfazer seus vícios, perdem a dignidade, e chegam até a praticar crimes. São levados pelo caminho da perdição que termina sempre na cadeia, no manicômio ou no túmulo.

Efeitos da maconha

Segundos vários autores, e de acordo com declarações por nós adquiridas entre toxicomaníacos, o primeiro contato com a maconha dá ao neófito uma sensação não muito agradável. Os doutores Pernambuco Filho e Aduino Botelho dizem em um livro sobre entorpecentes:

Os efeitos da diamba são os seguintes: tomadas as primeiras baforadas, o indivíduo apresenta os olhos vermelhos, os músculos da face contraídos, dando ao rosto uma expressão estranha. A embriaguez vem logo com delírio a princípio saudável, dando um bem estar, mas vai aumentando depois, até uma grande agitação que toma formas diversas conforme o temperamento do indivíduo. Uns ficam em completa prostração, outros cantam, gritam, correm, tornam-se agressivos e perigosos.

Um viciado, interrogado na polícia, assim se manifestou sobre a sua primeira experiência com maconha: *“As primeiras baforadas senti que a cabeça latejava horriavelmente e que meus membros eram tomados por uma lassidão inexplicável, incapacitando-me para qualquer movimento. Senti depois que ao redor tudo começava a girar, sobrevivendo, então, qualquer coisa que não eu não sei explicar. Depois, perdi os sentidos”*. A mesma coisa sentiu, a princípio, um dos maiores maconheiros de Alagoas, de quem vimos acompanhando suas atividades no incrível vício durante vários anos. Começou a fumar quando jornaleiro de Maceió, com mais ou menos 15 anos de idade. Era um rapaz forte e disposto, campeão de passo (frevo) em Alagoas. Não gostou, a princípio, do cigarro

de maconha. Mas a insistência dos companheiros, que prometiam um futuro melhor, um futuro de coisas bonitas, fez com que ele experimentasse outra vez. Fumou mais uma vez e mais outra, e tornou-se um incorrigível viciado. Em seis anos de vício, ele transformou-se completamente. Do rapaz forte que era, passou a ser um cadáver ambulante. Hoje só tem um pulmão, os bacilos continuam a correr-lhe as entranhas, seus olhos estão injetados, o rosto de um amarelo esverdeado. Mas não deixa a maconha. Não pode deixar a maconha. Agora fuma somente para dormir, dormir muito, já não lhe interessam os sonhos eróticos e a planta do diabo já não lhe dá mais o tônico sexual de antigamente. Quer dormir, dormir muito.

Como o moleque que foi uma vez campeão de passo, acabam todos os viciados. O caminho é o mesmo, trágico, medonho.

Como o moleque de Maceió e como tantos outros viciados que se arrastam pelos campos e cidades do Norte e do Nordeste, ficarão os jovens e as mulheres de Copacabana e todos os fumadores de maconha de todo o Brasil. O vício aprofunda suas raízes e tende a se ampliar. É bom não esquecer jamais: somente no Rio de Janeiro, mais de mil pessoas comercializam com a maconha.

Um povo se entrega ao vício, uma raça promete entrar em desintegração. Essa é uma verdade que precisa ser dita. O Brasil, um país cheio de problemas, tem no vício da maconha um inimigo perigoso. Esse é o nosso brado de alarme.

REFERÊNCIA

O CRUZEIRO. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 22 fev. 1947. Semanal.

Legenda - página 163

MACONHA, diamba, riamba, liamba, maconha ou fumo de Angola, esta é a planta que mata, esta é a planta do diabo. Fôlhas e flores trazem a destruição para os que se entregam ao vício da maconha.

Legenda - página 166

NAS AREIAS macias das praias nordestinas, o viciado em maconha encontra um leito sempre às ordens, onde êle pode se deixar ficar imóvel, num mundo fantástico de sonhos trágicos, os sonhos trágicos que a maconha oferece. A raça se desintegrando, desaparecendo.



MACONHA

A PLANTA DO DIABO

Texto de LUIZ ALÍPIO DE BARROS

Fotos de JOSÉ MEDEIROS

A história que vamos contar aqui é uma história de espantar. Uma história triste, cruel, verdadeira e trágica. Uma história que contaremos cradamente, sem ligar para estilo literário ou fronteiras humanas e certas. Ela deve ser contada sem artifícios, mas com veemência, e deve ser repetida por todas as bocas, passando adiante, levada a todos os cantos do Brasil, de norte a sul, de leste a oeste. Uma catástrofe se anuncia para este Brasil tão sofrido e cheio de defeitos. Esta catástrofe precisa ser evitada. Não é uma história nova, não é um caso ou problema nascido ontem. O problema é velho, tem muitos anos de existência e já foi atacado, às vezes mais, às vezes menos violentamente. Mas o problema agora está tomando forma assustadora; impulsionado por forças poderosas o problema, até agora sem maior amplitude, pretende tornar-se de âmbito nacional se não se reagir duramente, se não se reagir violentamente, atacando-o por todos os meios possíveis. É imperioso ressaltá-lo a maior rapidez possível para o bem desta terra. Ele deve ser extinto. Vamos contar aqui uma história trágica. Vamos contar o drama da maconha.

UM FARRAPO HUMANO este Nordeste que outrora foi forte. Agora, olhos injetados, expressão trágica, este homem se arrasta tristemente pelas ruas da sua cidadezinha. Quase não fala, não trabalha, não tem coragem para nada. Apenas o vício o movimenta, e ele deploravelmente se enterra nos cigarros de maconha.



EM MUITAS localidades do Nordeste, e mesmo em capitais como Maceió, o vício da maconha atinge assustadoramente a juventude. Na capital de Alagoas, muitos menores aban-

22 de Fevereiro de 1947

MACONHA - A PLANTA DO DIABO (Continuação)



ESTE AQUI não pode mais fugir ao vício. Anseia pela maconha.



COMEÇA a tragar de massinho, com técnica. Devagar.



SAFORADAS longas. A maconha vai tomando conta dele.



ELE puxa mais, cada vez mais, o cigarro que embriaga.



TUDO começa a girar em redor, a vida exterior desaparece...



E ELE adormece. Um sono profundo com cheiro é morto.

O CRUZEIRO

— 64 —

22 de Fevereiro de 1947

O QUE É A MACONHA? — A maconha é um narcótico de efeito semelhante ao do ópio. A maconha, ou *cannabis sativa* (espécie de cânhamo), é também conhecida pelos nomes de diamba, lamba, riamba, mococha ou fama de Angola. No nordeste e no norte há três tipos de maconha: "Paim", "Pixaim" e "Cabelo-de-negro", esta última a mais perigosa, pois leva o viciado rapidamente à loucura, pelo seu alto teor tóxico. Suas folhas e flores são fumadas, aqui no Brasil, em cachimbos especiais ou em forma de cigarro. No interior do norte e do nordeste fuma-se ainda a maconha em cachimbos feitos de uma "cabaça" em que uma das partes leva uma panelinha de barro onde se colocam as folhas da "diamba" com umas brisas. Na outra parte, fixa-se um canudo por onde se aspira a fumaça, fumaça esta que antes de chegar à boca é lavada e resfriada na água que se põe dentro da "cabaça". Mas, o uso do cachimbo está desaparecendo. O cigarro, mais fácil de ser fumado tem agora as preferências dos viciados.

Vício ao que parece originário da África, o vício da diamba ou maconha está tomando um vulto assustador no Brasil. Não é um vício novo; ao contrário, é bem velho. Fuma-se a maconha no Brasil desde os tempos em que para cá vieram os escravos africanos. Combatida pelas autoridades policiais, a maconha jamais deixou de funcionar de todo. As vezes, a polícia, em campanhas bem organizadas, consegue se não extinguir pelo menos diminuir ou estagnar a ofensiva do vício. A polícia carioca, por exemplo, não dá tréguas aos traficantes e fumadores de maconha. Mas o Rio é apenas o maior reduto comercial da maconha no Brasil e talvez onde o número de viciados seja mais numeroso. As grandes plantações de maconha ficam no nordeste, principalmente em Sergipe e Alagoas, sendo os municípios alagoanos de Penedo e Passabeu um dos melhores artigos mais fortes. Não podendo cortar o mal pela raiz, a polícia carioca, apesar de ter sempre trabalhado, através dos seus departamentos competentes, vê sempre o seu esforço frustrado.

As plantações nordestinas alimentam bem o comércio sulino, e principalmente o carioca. Se a polícia prende os traficantes e os viciados, não interessa. O nordeste manda maconha e, novos traficantes aparecem para levar aos ouvidos dos trancos e dos incautos o segredo maravilhoso dos lindos sonhos que um simples cigarro pode oferecer.

O vício da maconha atingiu ultimamente o seu apice aqui no Brasil. Os países do Oriente — destacando-se a China — foram açoitados pelo furacão do vício do ópio. A papoia reinos, e ainda reina trágicamente na terra dos mandarins. Os alcalóides derivados do ópio — cocaína, morfina, heroína e outros — chegaram até às cidades civilizadas da Europa e depois encontraram cidades americanas. No Rio o ópio e seus derivados têm um grande campo de ação. O vício da maconha, entretanto, numa campanha autenticamente nacionalista, está aos poucos desbancando os outros vícios trancos.

O comércio da maconha no Rio é muito amplo. Grandes carregamentos do poderoso entorpecente provêm dos Estados do Norte e do Nordeste do Brasil. Mercadoria que deixa lucros fabulosos é trazida para o Rio e distribuída para outros recantos do Brasil em geral pelos marinheiros mercantes. O grosso do comércio é alimentado pelos marinheiros, que compram barato nos Estados produtores e vendem a peso de ouro aos varejistas, que por sua vez conseguem grandes lucros vendendo muito mais caro aos viciados. Para se se comprovar os lucros fantásticos que deixa o comércio da maconha basta

(CONTINUA NA PÁG. 74)



NAS AREIAS macias das praias nortestinas, o viciado em maconha encontra um luto sempre si ordena, onde ele pode se deixar ficar imóvel, num mundo fantástico de sonhos trágicos, os sonhos frágeis que a maconha oferece. A raça se desintegrando, desaparecendo.

MACONHA, ERVA MALDITA: UM FILME DE RAUL ROULIEN¹

Rafael Morato Zanatto

APRESENTAÇÃO

Na segunda metade dos anos 1940, o país sofria com a ampliação da repressão ao cultivo e comércio da *Cannabis*. Até então comprada em farmácias, a planta deixou de compor o rol dos medicamentos prescritos para se tornar o “flagelo da humanidade”. Raul Roulien viu no curso dessa política sanitária a possibilidade de captar recursos para um novo filme: assim nasceu a ficção *Maconha, erva maldita* (1949).

De *Maconha*, restaram fotografias, cenas panorâmicas do Rio de Janeiro, imagens de uma apreensão de “cigarros de feitura ordinária”, telefonistas em seu ofício, médicos em laboratórios, quatro policiais realizando a investigação de um crime, um homem que espera uma carga tarde da noite na Baía de Guanabara, operações policiais, negros sendo abordados etc.; fragmentos descontínuos significados aqui a partir da comparação ao roteiro original.

Procurando compreender o projeto inacabado de Roulien, aproximaremos o conteúdo do filme ao processo histórico de modernização da saúde e da segurança pública no Brasil, diagnosticando em que medida *Maconha* expressa a ideologia reinante nesses setores da sociedade. Roulien representa o consumo de maconha como agente causador de crimes, assassinatos, prostituição, homossexualidade etc., transformando seu filme em uma apologia ao discurso médico e policial do final dos anos 1940.

1 Agradecimentos: esse estudo não seria possível sem a colaboração de Adilson Mendes, Gabriela Queiroz, Rodrigo Archangelo, Olga Fudemma, Pedro Lopera, Rubens Machado Júnior, Henrique Carneiro, Felipe de Moraes, Máximo Barro e Elisaldo Araújo Carlini, a quem agradeço a generosidade.

Figura 1 – A luta contra o vício



Fonte: Cinemateca Brasileira.

No período, a Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, em parceria com as comissões estaduais, estabeleceria, em reunião de 12 de junho de 1947, normas que autorizavam a destruição dos cultivos de maconha encontrados pelas forças policiais, assim como o estabelecimento da padronização dos estudos sobre maconha visando propiciar seu combate, atentando à classe médica responsável pela repressão, os malefícios da maconha, além da criação dos Departamentos de Segurança Pública, tanto federal quanto estadual, especializado na repressão às toxicomanias. (PERNAMBUCO FILHO, 1958)

É nesse contexto que Roulien escreve o roteiro de *Maconha, erva maldita* (1949), parecendo ter em vista o mecenato dos poderes públicos tal qual seu filme *Aves sem ninho*, apoiado pela esposa de Getúlio Vargas. Essa hipótese pode explicar a concepção do roteiro afinado ao discurso médico brasileiro e o elogio às forças policiais, que no momento apelavam às instituições para o fortalecimento do combate à maconha, disseminando em suas publicações ou através da mídia. Esses grupos, interessados na higienização da sociedade, pautados ideologicamente na eugenia, disseminavam o que Cohen chamou de pânico moral, na imprensa e no discurso médico do período, visando ampliar sua importância política na consolidação de projetos que visavam modernizar o Brasil. Ou seja, extirpar os hábitos de raças consideradas então subdesenvolvidas, como o hábito do negro de fumar maconha:

Sociedades parecem estar sujeitas, de vez em quando, a períodos de pânico moral. Uma condição, episódio, pessoa ou grupo de pes-

soas emerge a tornar-se definido como uma ameaça aos valores e interesses da sociedade; sua natureza é apresentada de uma forma estilizada e estereotipada pela mídia de massa; as barricadas morais são tripuladas por editores, bispos, políticos e outras pessoas bem pensantes; socialmente acreditados, peritos pronunciam seus diagnósticos e soluções; formas de enfrentamento são evoluídas [...]; a condição depois desaparece, submerge ou deteriora-se e torna-se mais visível. Às vezes o objeto do pânico é bastante novo e em outros momentos é algo que tem existido por muito tempo, mas de repente aparece no centro das atenções. Às vezes, o pânico passa por cima e é esquecido, exceto no folclore e na memória coletiva; em outros momentos ele tem repercussões mais graves e de longa duração, e pode produzir tais mudanças como aquelas em política jurídica e social ou mesmo na forma como a sociedade concebe a si mesmo. (COHEN, 2011, p. 1)

Segundo Stanley Cohen (2011, p. XX), “quando tais apelos vêm de vozes de autoridade (como juízes, especialistas, profissionais, inquiridos governamentais) o pânico moral é mais fácil de manter, mesmo que apenas por pura repetição”. Segundo o autor, apesar da necessidade do depoimento de peritos (como os trabalhos médicos que analisaremos aqui) para explicar os perigos ocultos por trás do superficialmente inofensivo, como fumar maconha, eles também são problemas passíveis de serem identificados pelo senso comum. Deste modo, “[...] drama, estado de emergência e de crise; exagero; valores estimados ameaçados; objeto de preocupação, ansiedade e hostilidade; forças do mal ou pessoas para serem identificadas e interrompidas, etc.” (COHEN, 2011, p. 35) pela ação das autoridades competentes.

No filme de Roulien, a integridade moral estaria sob a ameaça de Bolinha, comerciante de drogas, cafetina e homossexual, envolvida em uma extensa rede de crimes que se estendia em distintas esferas da sociedade. Nesse sentido, Roulien se aproveita do pânico moral associado ao consumo de drogas psicoativas para viabilizar seu projeto. *Maconha* foi elaborado para captar recursos, planejado segundo o curso dos acontecimentos por um diretor arruinado, que viu na política proibicionista consolidada após 1938 e amplificada após 1946 um filão a ser explorado. Mas antes devemos responder a seguinte questão: quem foi Raul Roulien?

O trabalho de Máximo Barro (2013) recompõe a trajetória artística de Roulien a partir da década de 1930, quando deixou o Brasil para tentar carreira em Hollywood. Trabalhando para a Fox, o ator brasileiro residiu nos EUA entre 1931 e 1935, respirando a atmosfera dos últimos anos da Lei Seca. Em seu livro *A verdadeira Hollywood*, Roulien (1933)

nos fornece um retrato das festas da gente de cinema, regada a álcool, cigarros e cantorias. Sendo o bom cantor de teatro que era, encarregava-se de divertir os convidados com sua bela voz.

Em seu relato, atentamos-nos para o fato de que as festas regadas a álcool que frequentava eram realizadas ainda na época da Lei Seca. Roulien (1933, p. 28) “era hóspede de honra, nessa noite, de Hubert Wilkins, o herói polar”. Após narrar as canções que interpretou, como *Na casa branca da serra* e *Luar no sertão*, Roulien (1933, p. 31-32) sutilmente faz menção ao álcool ao relatar que “[...] um garçom atordoado deixava cair um copo de champ... [psssiu! Olha a lei Volstead!] um copo cheio de ‘água’... da que muitos americanos tomam em xícaras porque ‘água’ em xícara é café ou leite”. Provavelmente, Roulien se valeria dessas vivências para imaginar as festas na “fortaleza do vício”, que procurou representar no roteiro de *Maconha*.

Após a morte de sua esposa (Diva Tosca), atropelada pelo roteirista John Houston, que dirigia alcoolizado, Roulien move um processo judicial que lhe rende 200.000 dólares de indenização. Segundo Máximo Barro (2013, p. 22),

[...] muitos interpretaram o fim desastroso da carreira de Roulien quando pretendeu exigir a prisão do jovem bêbado pelo crime. Explicavam alguns parentes e amigos do brasileiro, que a influência do pai do americano – o grande ator Walter Houston – além de amigos como William Wyler, impuseram a lei do silêncio contra o forasteiro abusado que obtivera destaque em uns poucos filmes.

Roulien retornou ao Brasil em 1936, pretendendo aqui viver de cinema, amparado pelo prestígio que alcançou no cenário nacional ao “conquistar” o estrangeiro. Na capital do país, escreve para jornais, filma *O grito da mocidade* (1936),² *Aves sem ninho* (1939)³ e *Asas do Brasil* (1941).⁴ Fez também teatro e produziu cinejornais, até que oito anos após realizar seu último filme, Roulien se dedicou ao projeto *Jangada* (1949), superprodução para os parâmetros do cinema nacional, com o

2 Roulien trabalha no filme enquanto escreve para os jornais *A Manhã*, *Carioca* e *A Noite*. Filmado em tom realista, propõe-se ser um chamamento idealista junto à juventude universitária brasileira (estudantes de medicina), engajando-a espontaneamente em causas sociais. (RAMOS; MIRANDA, 2000)

3 Com o mecenato de Darcy Vargas, esposa de Getúlio Vargas, Roulien filma o drama social da orfandade feminina, comprometendo-se pelo tom excessivamente oficialesco e pela encenação irregular. (BARRO, 2013)

4 Máximo Barro (2013) afirma que Roulien iniciou o filme *Asas do Brasil* sobre as finalidades do Correio Nacional. Um incêndio, desta vez na Sonofilmes, coprodutora, novamente interrompe a produção.

argumento de Raquel de Queiroz sobre os jangadeiros em luta contra a escravidão. Um acidente no laboratório consumiu quase que a totalidade do nitrato, o suficiente para sepultar o projeto e impor perdas financeiras irreparáveis ao realizador. (BARRO, 2013, p. 23)

Nesse contexto, Roulien (1949) apostou suas últimas fichas em um filme policial concebido a partir de “fatos verídicos”⁵ colhidos no Departamento Federal de Segurança Pública, transportados para a tela “em caráter exclusivo”.

Figura 2 – Equipe de Maconha, erva maldita



Fonte: Cinemateca Brasileira.

A TRAMA DE MACONHA

O “enredo ultrarrealista” de *Maconha* é articulado entre dois polos centrais: temos de um lado homens da lei e famílias “de bem” e do outro, os bandidos de alta classe, gatunos, negros e migrantes, atuantes em práticas como o tráfico de drogas, assassinatos, jogo, corrupção e prostituição. O herói da trama é Sincero, policial honesto e obstinado pelo combate ao crime, com esposa e filho pequeno para sustentar. Em outro polo, temos Madame Luzia Correia dos Santos, a Bolinha, chefe do tráfico de drogas, “viciada de alto bordo, relacionada com políticos e casada pró-forma”, além de lésbica e iniciadora de viciadas incautas. Hábitos que Doutor, seu marido, apoia ao fazer parte das orgias promo-

5 Todas as citações entre aspas, quando não identificadas, são citações diretas do roteiro de *Maconha, erva maldita*.

vidas pela esposa: um capataz apropriado para coordenar as atividades ilegais da esposa, entre elas, o comércio de maconha.

Nas subdivisões seguintes temos Nazinha, garota inocente de Nova Friburgo, atraída por Bolinha, e que adota os valores imorais de sua protetora. A jovem é irmã de Garoto, um pequeno traficante associado à Perna-de-pau, assassino frio que, como seu sócio, abandonou a antiga patroa para abrir o próprio negócio. São inimigos de Amazonense, capanga de Bolinha e amante de Maria Boca-Cheia, prostituta de “baixo-bordo” e Peitão, um “crioulo assassino que mata a preço módico”. Para terminar a lista dos personagens, temos Venal, um oficial corrupto, que faz vista grossa aos negócios ilegais de Bolinha, sendo também seu informante.

Figura 3 – Abordagens policiais



Fonte: Cinemateca Brasileira.

A LUTA CONTRA O VÍCIO

Os personagens de Roulien estavam prontos para encenar o que definiu como a “luta tremenda entre o vício e a legalidade”, tarefa “cruenta e inglória” executada mesmo com a falta de meios adequados para reprimir o consumo de maconha. O diretor queria mostrar os males do que chamou de “recursos judiciais de emergência usados com frequência e facilidade, assim como as injunções políticas e tantas outras, entre as que não se exime também, membros da polícia, menos conscienciosa que entorpecem a ação de seus colegas”. Em outras palavras, Roulien estabelece uma crítica às influências políticas e aos recursos jurídicos que safam criminosos da prisão, ou mesmo policiais corruptos que obstruem o trabalho dos colegas honestos.

Logo no preâmbulo, está claro o modo como Roulien pensa os seus personagens, colocando em evidência que o inimigo está infiltrado em todos os segmentos da sociedade: na alta classe, na periferia e até nos gabinetes de polícia, como é o caso de Venal. Bolinha se esconde sob o aspecto respeitável de dama da alta sociedade enquanto faz do comércio de maconha seu fruto de renda e fonte de prazeres.

Em conjunto, Roulien pretendeu com o filme retratar a história

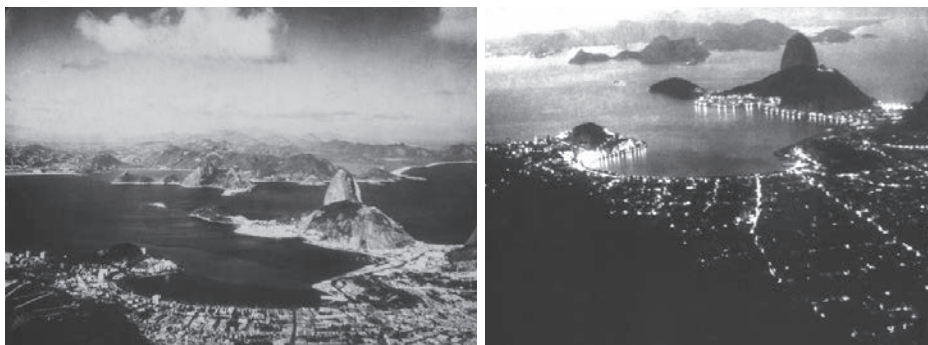
[...] das almas que se queimam na fogueira do vício, a luta da polícia, a queda das vítimas, o sofrimento dos inocentes, e a luta para tornar mais segura a vida no Distrito Federal, tratadas com toda rudeza e coragem das coisas autênticas. (ROULIEN, 1949)

Delineando seus objetivos com o fervor daqueles que levantam seu sabre contra os que exploram “as fraquezas humanas”, o cineasta coloca o cinema “a serviço do bem”, tomando partido de Sincero no combate à corrupção e degradação moral.

A NOITE CARIOCA

No roteiro de Roulien, praias paradisíacas representam o Rio de Janeiro. Após panorâmicas da cidade, ruas tomadas por automóveis e pedestres, a atmosfera luminosa dá lugar a uma cidade soturna, para demonstrar que “toda grande capital tem o seu lado triste, miserável e intranquilo”. A Baía de Guanabara é representada como o ponto de entrada de maconha da cidade. Antes do alvorecer, de um cargueiro aportado, é lançado ao mar um pacote, prontamente recolhido por um bote. Toda a ação é observada do cais por Amazonense, capanga de Bolinha.

Figura 4 – A beleza de diurna, a degeneração noturna



No roteiro, estava previsto que Amazonense esperaria a mercadoria, e não a encontrando, iria se dirigir ao “Café Paris”, vendo Garoto, o autor do furto, jogando e bebendo. Garoto, por telefone, dá as novas à Perna-de-pau: estão em posse da mercadoria de Bolinha. Amazonense mantém-se à espreita e segue o pacote pela Avenida Brasil, até que, na ponte da estrada férrea, intercepta Garoto, saltando violentamente de seu carro com um revólver em punho.

Desferindo insultos, Amazonense requisita a devolução do pacote de maconha roubado, distraíndo-se da retaguarda: Perna-de-pau se aproxima sorrateiramente. Roulien pensou uma cena de luta onde o deficiente físico é denunciado pelo ranger de sua prótese, ruído no calçamento que atenta Amazonense do ataque. Mas já era tarde para o “migrante do norte que ao Rio veio para cometer crimes”; seu revólver não bastou para evitar os golpes de navalha desferidos pelo “aleijado”. Na sequência, a locomotiva a vapor se aproxima para neblinar a tela, restando porções de maconha espalhadas pela luta. No filme, ao associar a maconha à violência, o diretor desfruta das ideias disseminadas pelo discurso médico da época. No prefácio da segunda edição de *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros* (1958), Irabus-sú Rocha, diretor do Serviço Nacional de Educação Sanitária, escreve que a maconha

[...] não é um problema nacional, é mundial. Não é um problema novo, ele se perde no horizonte do tempo. Mas aí está ele desafiando a nos todos que cuidamos da eugenia da raça. Combatê-lo frontalmente destruindo as plantações do cânhamo, parece-nos, não resolverá. Considerá-lo à margem da lei, como é, com uma intensa propaganda educativa, é malhar a ferro frio, seus viciados geralmente pertencem à última e mais baixa escala social, são mesmo analfabetos e sem cultura. Prender os traficantes, é *mister* ingente e de resultados precários, tão extensa é a rede e a trama dos maco-nheiros. (ROCHA, 1958, p. 1)

Para representar a degeneração da cidade do Rio de Janeiro durante a noite, Roulien filmou algumas fachadas de salões de samba, associando a cultura negra a comportamentos criminosos. Tão extensa era a rede de maco-nheiros e criminosos que, enquanto eles se matam antes do alvorecer, a delegacia é representada atendendo ocorrências rotineiras, como um bêbado cambaleante que ameaça os policiais, uma mulher que dá explicações de por que espancou o marido etc. Esse é o cenário que Sincero deixa para traz, ao voltar para casa.

Figura 5 – Salões de dança, símbolos da degeneração do Rio de Janeiro



Fonte: Cinemateca Brasileira.

O DIA RAIA PARA SINCERO

As atividades comerciais dos gatunos e degenerados dão lugar na narrativa ao eixo familiar de Sincero. O policial chega em sua residência ao amanhecer, encontrando sua esposa na vigília de seu filho enfermo. Conversam sobre a saúde do filho de nove anos, as dificuldades financeiras ocasionadas pelo elevado custo de vida e o baixo salário do marido. Sua esposa lhe pergunta por que ele não prospera como seus colegas e por que não muda de profissão. O protagonista de Roulien acredita que sua tarefa é ingrata, mas de vital importância para a população; o policial tem a voz para denunciar a falta de estrutura da corporação, a corrupção política e de seus próprios colegas, além de dividir a responsabilidade da segurança da cidade com “[...] as massas que poderiam trabalhar em conjunto com a polícia”. (ROULIEN, 1949) Com esse discurso heroico, Sincero se opõe a um mundo degenerado em todas as esferas, que espalha sua podridão pela noite.

O dia raia. O corpo de Amazonense é encontrado enterrado no vagão de carvão de uma locomotiva, a mesma que podemos observar nos fragmentos que sobreviveram do projeto inacabado. A imprensa se alvoroça e a polícia, ao revistar o cadáver, encontra em sua carteira “vários cigarros de feitura ordinária”: para o momento em que o legista descobre a maconha, Roulien planejava um forte acorde musical, vinculando mais uma vez a “erva maldita” ao assassinato. Sincero é convocado a contragosto, deixando seu lar em segundo plano. Apanha sua pistola, que “[...] anseia deixar de usar algum dia”, fato que demarca o teor das ideias que Roulien (1949) pretende inculcar: alguém tem que fazer esse serviço desagradável, insinuando o sacrifício do oficial honesto, que põe sua vida a serviço da sociedade.

Na delegacia, os investigadores chegam à conclusão de que o cadáver caiu da ponte que liga a Quinta da Boa Vista à Avenida Maracanã, para onde se dirigem. Sincero lamenta por sua folga e Venal, de “aspecto próspero”, retruca que “o mundo é dos espertos”. Chegando ao local, encontram um salto de sapato e restos de maconha que se espalharam rente ao meio fio, além da pistola de Amazonense e outras marcas minuciosamente fotografadas pelos peritos. Não tarda para a imprensa veicular exaustivamente o crime. Roulien pensa se valer de um procedimento técnico utilizado por Fritz Lang já nos anos 1920 e presente no cinema estadunidense à época da estada de Roulien em Hollywood: *flashes* de manchetes de jornais com fotos ligando o crime ao comércio ilegal de maconha. É interessante notar o uso semelhante por *Reefer madness* (1936), filme de Louis Gasnier, que procurou a partir dessa técnica alertar os jovens de que a maconha lhes levaria a cometer crimes, disseminando o pânico moral entre a população.

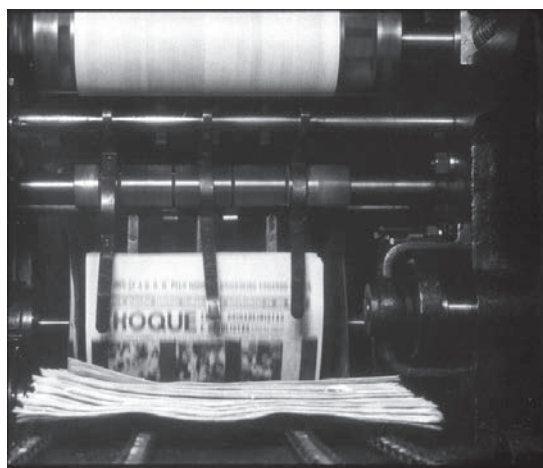
A IMPRENSA NA COBERTURA DO CRIME

Cobrir assassinatos e crimes está entre as atribuições de um jornalista, que deve apresentar o crime com gosto de mistério, ao apresentar os progressos das investigações em curso. No filme de Fritz Lang, é pela cobertura do jornal de Dusseldorf⁶ e pelos panfletos informativos que a população toma conhecimento do assassinato de suas crianças.

6 *M – O vampiro de Dusseldorf* (1929, ALE), de Fritz Lang. No filme, a população é informada dos crimes cometidos contra crianças por um *serial killer* misterioso, degenerado, louco.

Roulien retrata a imprensa a partir da tietagem que era alvo ao trabalhar em Hollywood, e quando de seu retorno ao Brasil, pelos trabalhos como jornalista para os jornais *Carioca*, *A Manhã* e *A Noite*.

Figura 6 – A imprensa na cobertura do crime



Fonte: Cinemateca Brasileira.

Outro ponto a ser discutido é o papel dos meios de comunicação retratados pelo filme, a divulgação intensiva das investigações sobre o assassinato de Amazonense e da rede criminosa que opera na capital “[...] pode ser suficiente para gerar preocupação, ansiedade, indignação ou pânico”. (COHEN, 2011, p. 10)

É pelas páginas do jornal que Doutor, marido de Bolinha, toma conhecimento do assassinato de Amazonense, seu empregado, atentando-se para os possíveis vestígios que poderiam conectá-lo ao crime. Enquanto Doutor faz o trabalho sujo, Roulien representa Bolinha em uma reunião de damas que coordenam uma instituição de “alta filantropia” – momento que recebe o telefonema de seu marido, reafirmando que o crime pára em todos os lugares. Doutor avisa à chefe do tráfico que a maconha foi interceptada, o capanga, morto e que a polícia está em posse do veículo. Informações suficientes para que a dama, ao oferecer carona às amigas, encene surpresa ao constatar que o carro desapareceu. Para reforçar seu álibi, Doutor anuncia no rádio o desaparecimento do automóvel, apelando por sua devolução – cena que restou do filme.

Infelizmente, o mesmo não acontece com a cena do necrotério, onde poderíamos ver o corpo de Amazonense, tatuado com os dizeres

“Jura-me Santarém”. O legista encontra restos de pele sobre as unhas do cadáver, caracterizando a ocorrência de uma luta violenta que deixou o corpo do finado com a ocorrência de “seccionamento da carótida a navalha, acrescido de fratura do pescoço, ocasionada pela queda”. Além dessas informações que aparecerem em destaque na imprensa, o investigador encontra junto ao corpo um recorte do jornal *Correio de Maceió*, o que insinua sua origem e uma foto com uma “prostituta ordinária”, indicando sua classe social, e sua lista de clientes, seu ofício: traficante de drogas.

Com o andamento do roteiro, percebemos que Roulien sustenta seu ultrarrealismo abrindo paralelos com o interesse simultâneo da imprensa: a ação é concebida como uma reportagem de jornal. A linha narrativa conecta todos os fatos, tal qual uma reportagem criminal, interessada em resolver um mistério montando um mosaico com os fragmentos que tem à mão. Para Siegfried Kracauer (2008), em *Los empleados*, publicado originalmente em 1924,

[a] reportagem goza [...] de um lugar preferencial entre todas as formas de exposição, pois apenas ela pode apreender a vida em toda sua fluidez. Os escritores não conhecem uma ambição maior que a de informar; a reprodução do observado é a carta triunfo. (KRACAUER, 2008, p. 117)

MACONHA, UM FILME DE GÂNGSTER?

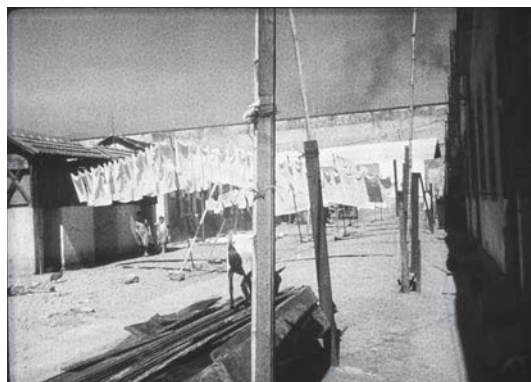
Tendo em mente informar o espectador de toda a degeneração provocada pelo crime organizado, tal qual nas páginas do jornal, Roulien retrata um Rio de Janeiro sombrio, dominado pelo crime que toma boa parte da vida da cidade. Como sabemos, Roulien trabalhou por algum tempo como jornalista na imprensa carioca, trazendo essa experiência para a dinâmica jornalística do roteiro. Não nos é difícil imaginar Bolinha, seu marido e os capangas em conflito com outra organização criminosa, seguidos de perto por Sincero, o policial destemido no combate ao crime. O encadeamento do roteiro de *Maconha* é um caleidoscópio de acontecimentos interligados por um fio que nos conduz a resolução do crime, com o desmantelamento da rede criminosa. Eis nesse ponto o principal parentesco entre o roteiro do brasileiro como os filmes de gângsteres que se proliferaram no cinema estadunidense na recessão econômica e durante a Lei Seca.

Os filmes de gângsteres falados eram escritos por jornalistas e dramaturgos, veteranos e observadores que conheciam o mundo metropolitano e seus esquadros em primeira mão. O melodrama era o ingrediente principal do ciclo mas à medida que os escritores dominaram os filmes de gangster de 1930 e 1931 formaram um mosaico documental, um panorama do crime e sua punição em uma sociedade instável. (PAIVA, 1953, p. 74-75)

Segundo Salvyano Paiva (1956), os filmes de gângsteres nasceram diretamente e sentimentalmente da Lei Seca e da injustiça penal, dois fenômenos paralelos, no tempo, da civilização norte-americana. No princípio da década de 1930, o *gangster* se tornou um herói popular porque somente um delinquente poderia encontrar sucesso no caos da crise econômica dos EUA. A prática duraria pouco, de 1931 à 1934, quando o contraventor deixa de ser apresentado como herói, cedendo paulatinamente ao policial essa posição. Ao final desse processo, os papéis se invertem por completo: o criminoso vira vilão e o policial vira herói.

Em *Maconha*, o herói é Sincero, e qualquer sentido de heroísmo ou banditismo social não pode ser atribuído a Bolinha, aos seus capangas, e à corrupção que advém da periferia – o que o distingue, em termos, da maioria dos filmes de gângsteres. Para Paiva (1956), exceto em *The public enemy* (1931), o filme de gângster sempre evitou traçar as origens sociais do crime, o que acabava aparecendo com o exaustivo detalhe naturalista, apresentando tacitamente o cortiço. Tal preocupação está presente em *Maconha*, como podemos atestar nas cenas que representam a periferia do Rio de Janeiro.

Figura 7 – O retrato da periferia carioca





Fonte: Cinemateca Brasileira.

Maconha não heroiciza os criminosos e não apresenta as origens sociais do crime, porque este domina toda a sociedade, da periferia às classes mais abastadas. Posicionando os policiais como o eixo heroico da trama em uma sociedade degenerada pela corrupção, a intenção de Roulien ao planejar *Maconha* encontra correspondência no argumento do filme estadunidense *G-Men* (*Contra o império do crime*, 1935), de William Keighley.

O filme foi o exemplo mais ilustre de uma certa classe de filmes, feitos para exaltar as empresas da polícia, como contraste e antídoto contra o florescimento de filmes sobre a delinquência, que poderiam ter parecido apologeticos, por uma sádica complacência, e envolvidos de certo romantismo. A verdade é que *G-Men* era o primeiro filme sério da nova orientação que imperava em Hollywood, um filme que pretendia mostrar a organização científica invencível da máquina repressiva americana, o odioso *Federal Bureau of Investigation* (FBI), do não menos odioso Edgar Hoover. (PAIVA, 1956, p. 93-94)

Ao exaltar a polícia e denunciar atividades criminosas no judiciário; a emissão fraudulenta de *habeas-corpus*; criminosos impunes e políticos que obstruem as investigações policiais, Roulien parece se inspirar no filme *O promotor público* (1933), no qual atuou em sua estada nos EUA, e cujo enredo tratava do

[...] corrupto advogado Tom Cardigam (John Barrymore) financiado pela máfia. [...] é noivo de June Perry (Helen Twelvetress) que tenta limpar seu passado. O mafioso Vanny Power (William Boyd) julga que Tom funcionaria mais efetivamente para a máfia no cargo de promotor. Tom avisa que nesse cargo estaria funcionando, no outro lado da mesa, nos tribunais. Para sua surpresa é elevado a promotoria com enorme facilidade. Começa a ter um caso com a filha de um político. Levado a julgamento Vince tem contra si o depoimento de June. (BARRO, 2013, p. 16)

A partir da aproximação de *Maconha* com os filmes de gângsteres, podemos encontrar a essência narrativa do filme expressa no roteiro pelo modo jornalístico que narra os acontecimentos como uma constelação de fatos, semelhante aos filmes estadunidenses do gênero. O roteiro foi escrito a partir da experiência jornalística e artística de Roulien, definindo o argumento para construir um retrato ultrarrealista do crime organizado no Rio de Janeiro.

O ULTRARREALISMO

Desfrutando das pretensões da reportagem, notamos no roteiro de *Maconha* algumas contradições perturbadoras. A tentativa de retratar a corporação policial negligenciada pelos poderes públicos é capaz de destacar quatro agentes e um comandante para investigar o assassinato de um migrante, envolvido com o pequeno tráfico de drogas. Roulien ainda vai mais longe, ao afirmar que, para concluir as investigações, seriam necessários dezenas de homens para resolvê-lo, fato que amplia ainda mais o valor dos feitos individuais do policial. Temos ainda a agilidade do departamento de trânsito, trabalhando tão rápido que a queixa de roubo é feita antes que os policiais tenham a oportunidade de bater a placa do carro encontrado na cena do crime, de propriedade de Doutor e Bolinha. Sem mencionar que o casal toma conhecimento pela imprensa, a mais rápida e dinâmica entre as unidades envolvidas no combate ao crime no Rio de Janeiro. Esse é o exército de Roulien: “cinco homens contra o incógnito, contra todo o crime pulsante na vida da grande cidade”.

Figura 8 – A equipe dedicada de Sincero



Fonte: Cinemateca Brasileira.

Em sua caçada, Roulien pretendeu compor através de cortes rápidos e narração dramática os múltiplos espaços da grande cidade, todos eles capazes de abrigar um mal que paira sobre todos os cariocas, com imagens de ônibus, igrejas, ruas, vielas, ou o que definiu como “um verdadeiro formigueiro humano [...] que se agita interminavelmente ocultando os foragidos da lei”. (ROULIEN, 1949) A perseguição prossegue aos que inundam a capital de tóxicos “difundindo a morte lenta”, sejam pelas drogas ou pelas receitas falsas aceitas nas farmácias, a “escravatura branca, a depravação e a ruína moral”, todas representadas por um caleidoscópio de imagens.

Em sua biografia, na qual retrata sua estada em Hollywood, o ator nos apresenta noções mais claras do que entende por realismo:

O realismo do filme é conseguido, paradoxalmente, com a mais imaginosa variedade de ilusões. [...] um dos problemas da câmera é dar as coisas uma verdade fotogênica: essa verdade é sempre fruto de uma mentira habilíssima. (ROULIEN, 1933, p. 127-128)

Roulien pretende criar seu ultrarrealismo a partir da experiência no cinema estadunidense, onde, segundo suas afirmações, tudo é feito em estúdio, fruto de uma mentira bem contada, como notamos no roteiro o emprego de pesados acordes para influenciar a associação dos cigarros de maconha encontrados no paletó de Amazonense ao seu infeliz destino.

Ao lado dessas “ilusões” empregadas na construção da realidade, Roulien realiza filmagens externas da cidade em sua vida normal, tanto do centro como da periferia. Um exame dos filmes anteriores de Roulien se faz necessário para traçar, dentro da produção do artista, como se deu a evolução do conceito por ele empregado. Porém, conservamos a impressão prévia de que o filme deveria combinar as filmagens em estúdio às tomadas da cidade, adequando o projeto ao pequeno orçamento que deveria dispor após o incêndio de *Jangada*, fato que nos ajuda a entender a maior incidência das tomadas externas nas cenas que restaram. Mas essas especulações apenas podem ser comprovadas com a investigação de seus filmes anteriores, assim como os fragmentos de *Jangada*, realizando o balanço entre as cenas filmadas em estúdio e as filmadas nas ruas da cidade.

Procurando fundamentar o que chama de ultrarrealismo, no roteiro e nos fragmentos do filme que restaram, aparece a seguinte cartela:

“Baseado em fatos verídicos dos arquivos do Departamento Federal de Segurança Pública”, com a colaboração da Agência Nacional.⁷

Até o momento, não sabemos medir qual foi o nível de colaboração da agência na produção do filme. Roulien pretendeu retratar em imagens uma cidade atravessada por atitudes criminosas, que em sua dinâmica abriga comerciantes de maconha, escravizando os brancos e arruinando-os moralmente, temas pertinentes ao contexto em que o filme foi idealizado, como podemos observar nas imagens abaixo:

Figura 9 – O Rio de Janeiro dominado pelo tráfico de drogas



Fonte: Cinemateca Brasileira.

7 A Agência Nacional é “herdeira” do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) (1939- 1945) e do Departamento Nacional de Informações (DNI) (1945-1946). Ambos órgãos do Governo Federal produziram o *Cine Jornal Brasileiro* (1938-1946).

A ESCRAVIDÃO BRANCA

Roulien procurou representar em seu filme uma sociedade atravessada pelo crime e pelo tráfico de drogas, responsável pela “escravatura branca, a depravação e a ruína moral”. O deficiente físico e o negro se encontram para combinar uma sociedade, visando distribuir a maconha, contribuindo para degenerar a civilidade branca. Perna-de-pau propõe-lhe que o ajude a distribuir a maconha, proposta que Peitão aceita, mesmo com o histórico de uma traição passada, que motiva um duelo de ironias e rancores. Ao pegar a mercadoria, as ameaças se sucedem: “cuidado, se houver sujeira, resolvo como no caso do Amazense”, ao que o outro responde: “cuidado você” se houver repartição de sujeira, vou fazer você usar duas pernas-de-pau. Com traições passadas, ameaças presentes, não há confiança entre criminosos, os valores estão degenerados porque os indivíduos também o são, pela cultura e pela raça vista como inferior.

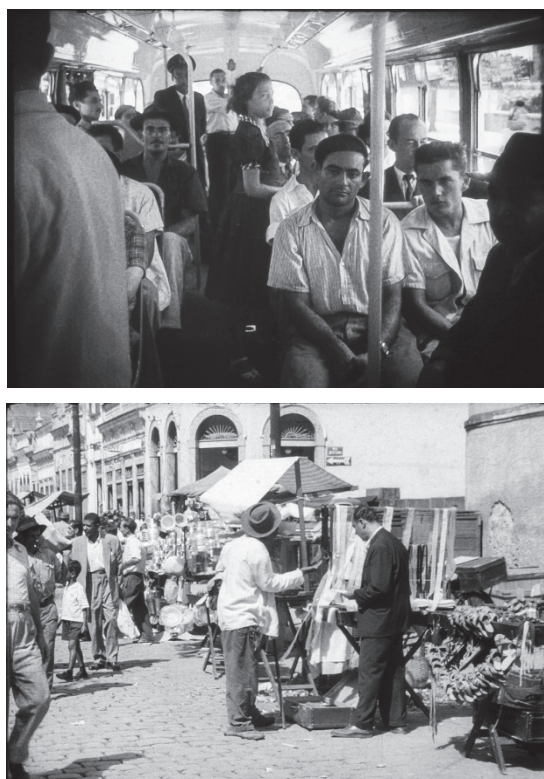
Nos trabalhos médicos brasileiros sobre a maconha, os especialistas afirmavam que era preciso cuidar da raça, já tão desgastada pela miscigenação. A questão racial, vista pela eugenia como fratura de nossa integridade biológica e subdesenvolvimento natural, encontra-se presente no estudo pioneiro: *Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*, publicado originalmente em 1915, do dr. Rodrigues Dória (1958, p. 13):

A raça preta, selvagem e ignorante, resistente, mas intemperante, se em determinadas circunstâncias prestou grandes serviços aos brancos, seus irmãos mais adiantados em civilização, dando-lhes, pelo seu trabalho corporal, fortuna e comodidades, entregando o robusto organismo no vício de fumar a erva maravilhosa, [...] inoculou também o mal nos que se afastaram da terra querida, lhe roubaram a liberdade preciosa, e lhe sugaram a seiva reconstrutiva.

A atribuição dos ditos “males” à cultura negra passa por um processo de transformação já nos anos 1920. Para Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 305), a miscigenação deixa de ser fator explicativo do subdesenvolvimento brasileiro para ser a fórmula do desenvolvimento, momento em que o “olhar médico dividirá a população entre ‘doentes e sãos’, ou melhor, entre ‘regeneráveis e não regeneráveis’”. O primeiro subgrupo deveria ser educado, incitado “a casamentos desejáveis, evitar maus hábitos e perversões”. O segundo provavelmente ocuparia um es-

paço nos manicômios judiciários. Para Schwarcz (1993), os eugenistas pensavam a nação como um corpo homogêneo e saudável, e que, para atingir esses resultados, o país deveria passar por um processo acelerado de mudança, que os autorizaria a sonhar com um país não mais de mestiços, mas de “gregos puros”, modificados e suas características físicas e morais.

Figura 10 – Mestiçagem e feiras populares: sinônimos de uma sociedade subdesenvolvida



Fonte: Cinemateca Brasileira.

Se nas primeiras décadas os higienistas estavam “habituaados a liderar amplos programas higiênicos e campanhas de vacinação compulsória”, com o controle das epidemias esses profissionais e seus pupilos precisavam de um novo campo de atuação para fomentar a continuidade de seu projeto de inserção social, que se faz com a implementação de medidas eugênicas. (SCHWARCZ, 1993, p. 310) Não é por acaso que Roulien, em 1936, realiza o filme *Grito da mocidade* (1936), cobrando

aos jovens médicos que assumam o protagonismo nas decisões de interesse nacional. Após a proibição da maconha em 1938 e a proibição do curandeirismo ou prática ilegal da medicina em 1941 (ZANATTO, 2015), os médicos removem os derradeiros obstáculos para alavancar seu projeto, assim como os setores do judiciário e da segurança pública sofreram franca expansão com a implementação dessas intervenções sobre os hábitos culturais dos setores da sociedade “mais desprotegidos e ignorantes” da sociedade, evitando que eles contaminassem a cultura europeia e civilizada.

Ao propagar os prejuízos que o vício de negros traz à sociedade branca, as ideias de Roulien encontram correspondência no trabalho do dr. Irabussú Rocha, diretor do Serviço Nacional de Educação Sanitária:

[...] muitos povos desejam a escravidão de outros e lançam mão de todos os recursos para despersonalizar o cidadão: a maconha ou o haxixe é um deles. Procuremos defender estes infelizes como defendemos a criança do mal que ameaça sua ignorância. Procuremos mostrar-lhes que a despersonalização do indivíduo é a perda de todos os sentimentos que o nobilita. É a insensibilidade diante da prostituição da esposa ou filha; é o assassinio frio, por motivo fútil, da mãe querida ou do irmão, é o latrocínio sem explicação, é a ameaça permanente à segurança da sociedade. Lutemos! (ROCHA, 1958, p. 1)

Plataforma que o filme de Roulien também visava atender. Quanto mais mergulhamos em sua história, mais nos acercamos dos objetivos do realizador, que pela catástrofe de *Jangada*, ocorrida em 1949, foi obrigado a realizar um projeto equiparado ao discurso oficial. O que nos permite tocar através de sua ficção o discurso científico do período, sendo *Maconha* um retrato ideológico do discurso proibicionista em marcha nos anos 1940.

NA UNHA DA POLÍCIA

Na história do Brasil, a proibição da maconha tem início em 1938, sendo acirrada essa política em 1943:

Desde 1943 vêm sendo tomadas, pelo Departamento Nacional de Saúde e pelos Departamentos de Saúde dos Estados, bem como pelas Comissões Nacional e Estadual de Fiscalização de Entorpecentes, medidas cada vez mais rigorosas, a fim de evitar o aumento do vício produzido pelo uso da maconha ou diamba. As autoridades policiais, federais e dos Estados, tomaram também grande interes-

se pelo assunto, agindo severamente sobre os contraventores, de modo a cercear-lhes as atividades criminosas. (FARIAS, 1958, p. 2)

O dr. Roberval Cordeiro de Farias, no prefácio do livro *Maconha*, de 1953, é entusiasta ao falar na repressão da planta:

Felizmente foi focalizado, ainda em tempo, o vício da maconha, de modo a ser evitada entre nós sua disseminação, não tendo seu uso conseguido ultrapassar as classes sociais mais desprotegidas e ignorantes dos seus malefícios. (FARIAS, 1958, p. 2)

Garoto e Perna-de-pau são os personagens da trama, oriundos das classes sociais mais desprotegidas e ignorantes, os agentes que querem corromper os brancos ao imputar-lhes os vícios dos negros, do mesmo modo que o finado Amazonense. Após o crime, Garoto e Perna-de-pau discutem sobre a provável retaliação de Bolinha. Garoto pensa em sair por uns tempos da cidade, motivando Perna-de-pau a comprar sua parte no espólio. Garoto reluta, mas aceita e foge.

Figura 11 – Perna-de-pau, o assassino frio e comerciante de maconha



Fonte: Cinemateca Brasileira.

Enquanto isso, na delegacia, Bolinha é interrogada por Sincero sobre o furto do carro. Depois de prestadas todas as explicações, o investigador questiona porque as chaves foram encontradas no carro, o que o motiva a solicitar esclarecimentos sobre os frequentadores de sua casa, conhecido lugar de festas da alta classe.

Sincero apresenta uma foto do corpo de seu capanga na esperança de que a senhora de fina estirpe o reconhecesse. Eis que titubeando Bolinha responde negativamente: “O que pretende insinuar? Sabe com quem está falando?” Sincero a detém para averiguações, mas todo seu prestígio permite que faça uso do telefone, avisando um amigo político que rapidamente consegue junto ao superior de Sincero a liberação da senhora. E de nada valeriam os protestos indignados de Sincero contra a intromissão de políticos na investigação.

Após a prensa que levou na polícia, Bolinha discute enfurecidamente com Doutor, exigindo que lhe mantenha informada dos negócios. E fica claro pela postura submissa do personagem que ele é apenas mais um instrumento do crime regido magistralmente pela chefe do comércio de tóxicos: Doutor nada mais é do que um pau mandado da mulher, outro sinal de degeneração moral. Juntos, o casal tem a certeza de que Garoto é responsável pelo golpe, e contratam Peitão, o assassino “crioulo”, frio e calculista que mata a “preço módico” – afinal, estavam prestes a receber um carregamento de cocaína.

Figura 12 – Doutor indo ao encontro de Peitão, no segundo plano do segundo fotograma



Fonte: Cinemateca Brasileira.

A "CASA CAI" PARA GAROTO

A polícia identifica o malandro pelas digitais, somando-as ao conjunto de informações reunidas pelo inquérito. A caçada têm início com a mobilização de um verdadeiro exército de agentes da lei, destacados para subir o morro em busca de Garoto – cenas que podemos apreciar entre os fragmentos do filme.

Figura13 – A digital de Garoto é identificada pela polícia na arma de Amazonense



Fonte: Cinemateca Brasileira.

As buscas no quarto de Garoto não dão resultado, fato que os motiva a procurá-lo em Nova Friburgo, casa de sua mãe. Sincero envia um agente disfarçado de vendedor de máquinas de costura para tentar ludibriar a mãe do suspeito e obter alguma informação que renda a sua captura. Para a velha senhora, seu filho é um bom moço, trabalhador, mas de quem há quinze dias não recebe notícia. Ao falar de sua família, a senhora cita sua filha (Nazinha), que recentemente havia se mudado para a capital, conseguindo trabalho em uma casa de família.

Apesar de não conseguir extrair informações da mãe de Garoto, Sincero descobre, não se sabe como, que o suspeito encontra-se nas proximidades, escondido no sítio de um amigo. Não tarda para que sua prisão seja efetivada pelo “serviço na ponte”. Antes de voltar ao Rio de Janeiro, Garoto tem a oportunidade de conversar com sua mãe, acompanhado de Sincero, aliviando a tensão ao dizer que o jovem está sendo procurado apenas para esclarecer algumas questões, omitindo a acusação de assassinato. Ao ver o sofrimento da mãe, Garoto é consumido pelas lágrimas, o que não mitiga a convicção da velha senhora: se o filho errou, “tem que pagar”, para a emoção do policial.

Ao chegar à delegacia, um exército de jornalistas os aguardam em busca de mais informações para alimentar as manchetes, sendo impedidos pelos policiais de se aproximarem do suspeito. O interrogatório tem início com Garoto acobertando seu comparsa e negando que tenha sido o autor dos golpes de navalha, versão que se contradiz à digital encontrada no revólver de Amazonense. Ao ser questionado sobre o tráfico de maconha, Garoto nega a versão dos policiais, pautada em um provável desentendimento entre ele e a vítima decorrente do tráfico de drogas. Após saber o quão grave era sua situação, ele tenta minimizá-la ao afirmar que matara Amazonense por conta de uma disputa amorosa. Irritado, Venal recomenda que “desçam o pau” em Garoto, opção descartada por Sincero, de comportamento correto, ao contrário de seu subordinado. Seria uma ocorrência normal, se Sincero não estivesse intrigado com a hipotética participação de Bolinha e Doutor.

12 NA DELEGACIA

A investigação de Sincero prossegue, e em seu gabinete estuda as provas e consegue identificar Amazonense como um antigo piloto de chata fluvial em Santarém, o que não é o suficiente para ligá-lo a Bolinha e seu marido. De súbito, Sincero se lembra de que as pegadas do assassino são de um homem com apenas uma perna, o que o motiva a pesquisar essa informação nos arquivos policiais o que o leva até Perna-de-pau. Convocado para depor, o assassino desdenha dos oficiais e nega o crime, ao passo que Peitão, seu mais novo sócio, “dá todo o serviço a Doutor”, entregando-o como o autor do golpe. O fato de Perna-de-pau estar naquele momento na delegacia depondo lhes preocupa, e Doutor dá a ordem que Peitão estava esperando: liquidar Perna-de-pau em troca de elevada soma. Na delegacia, Sincero ameaça o bandido, que

desdenha ao apresentar um *habeas-corpus* preventivo, o que emperra a ação policial.

A prisão de Garoto e a condução das investigações estabelecem o elogio às forças públicas, que mesmo com poucos recursos conseguiram por as mãos em Garoto. Sincero nunca esteve tão perto de resolver o crime, mostrando que mesmo com os recursos precários que dispunha, conseguira obter resultados. Se pensarmos que o elogio às forças policiais se faz em um momento de consolidação da política proibicionista e seu aparato repressor, iniciada em 1938 e amplificada após 1943, Roulien vê nesse processo um filão a ser explorado, desfrutando talvez do mesmo ânimo de realizadores como Dwain Esper,⁸ um dos grandes nomes do gênero *exploitation* nos anos 1930, que retratava personagens maníacos, assassinos, homossexuais; seres degradados pelo consumo de narcóticos. (SCHAEFER, 1999)

ALUCINAÇÃO E VIOLÊNCIA

Tais temas estão presentes no filme de Roulien, ao tratar de assassinatos, homossexualidade e alucinações. No roteiro do filme, estava prevista uma cena do palacete de Bolinha, onde Nazinha fuma maconha pela primeira vez. Na “fortaleza do vício”, todos bebem e fumam maconha tranquilamente, completando a iniciação da jovem, que se presta a conceder todos os prazeres no momento em que os entorpecentes começam a fazer efeito, sejam eles de Bolinha ou de seus amigos. Roulien pensou em ilustrar a embriaguez de Nazinha realizando o que chamou de sequência surrealista, procurando insinuar as alucinações com distorções fotográficas e musicais segundo o ponto de vista “psico-médico”. Por muito tempo, médicos e especialistas tentaram provar que o consumo de maconha provocava alucinações, ou como pretendeu Raoul Mourgue, “pseudoalucinações”:

É aqui que a *pseudoalucinação* se fixa antes de tudo, isto é, do caráter as vezes estranho ao seu eu e despótico de suas visões. Aqui esta a particularidade que ele coloca em primeiro momento, traduzem ainda um sentimento íntimo de automatismo e dominação. Mas as visões [...] ficam interiores e não exteriorizadas no espaço. (MORGUE apud LUCENA, 1958, p. 80-81)

8 Dwain Esper realizou filmes como *Narcotic* (1933), *Maniac* (1934) e *Marihuana* (1936), além de adquirir os direitos de exibição de *Reefer madness* (1936).

Indo pela trilha aberta por Mourgue, José Lucena, diretor do Manicômio Judiciário de Pernambuco, importou o conceito, legitimando-o na literatura nacional e aprofundando a questão nos seguintes trabalhos: *Alguns novos dados sobre fumadores de maconha* (1935), *Maconhismo e alucinações* (1939) e *Maconhismo crônico e psicoses* (1949).

No filme, a compreensão de que a maconha era o agente causador de alucinações estava presente na literatura médica da época. Talvez, sejam nesses textos que Roulien buscou informações para conceber sua história segundo o ponto de vista “psico-médico”, sendo no momento José Lucena o pesquisador brasileiro de maior expressão no assunto. Se por um lado, a maconha é mostrada como a causadora de alucinações e degradação moral, por outro, a planta é retratada como fonte de violência no subúrbio. Em seu roteiro, Roulien planejou uma cena em que Perna-de-pau agride a amante de Peitão, por se negar a informá-lo o paradeiro do amante – contratado por Doutor para dar cabo de Perna-de-pau.

Peitão espreita a casa de Perna-de-pau e descobre que este se encontra no interior. Sorrateiramente e de arma em punho, Peitão se aproxima pelo corredor. Ao ouvir o ranger do assoalho, engatilha-a, pronto para realizar o serviço. O clima de tensão se dissipa quando uma criança aparece engatinhando com um caminhão de madeira atado a mão, deslizando sob o assoalho. Ao perceber que sua vítima não está em casa, o assassino “crioulo que mata a preço módico” se retira, mas ao descer pela escada, uma perna de pau se põe no caminho, propiciando sua queda e culminando em uma luta com Perna-de-pau. Desarmado, Peitão confessa que foi pago para matá-lo: “sua voz afoga-se num degolamento invisível”.

As cenas de assassinatos e violência disseminariam, caso o filme fosse exibido, as mesmas ideias defendidas por Harry J. Anslinger, diretor do *Bureau* de Narcóticos dos EUA. Em seu pronunciamento no congresso estadunidense, que aprovou o *Marijuana Tax Act 1937*, Anslinger questionaria os congressistas: “[...] quantos assassinatos, suicídios, roubos, assaltos criminosos e atos de insanidade que a maconha provoca a cada ano, especialmente entre os jovens, podem ser conjecturadas?” (KAPLAN, 1971, p. 92)

Para a comissão, Anslinger anexou ao relatório detalhes sobre diversos casos em que os criminosos estavam dominados pelos efeitos da maconha. Em um desses casos, o diretor atesta que, no estado de Ohio, um homem de 35 anos foi sentenciado à cadeira elétrica por roubar e matar um recepcionista de hotel. Ele disse não ser culpado, alegando

insanidade temporária provocada pelo consumo de maconha. A literatura médica brasileira não precisava das histórias de Anslinger, sendo que aqui no Brasil, elas eram fartas, como a história do marinheiro Oseas, um pacífico trabalhador e marinheiro que “matara subitamente na cidade de Prado (Bahia) a um preto de quem não só ele como todos os embarcações gostavam muito”, presente no trabalho *Diambismo ou maconhismo, vício assassino*, publicado originalmente em 1947, do médico Eleyson Cardoso:

Em um dos portos de escala embarcou um passageiro que trazia diamba consigo e costumava fuma-la. Depois da camaradagem estabelecida a bordo, fez Oséas fumar. Este, sob o efeito das fumarcas da diamba, tornou-se alucinado dando gritos e fazendo ameaça a um preto hipotético que a sua imaginação, por efeito do tóxico, fazia ver. Quando os companheiros se dirigiam a ele, a alucinação como que desaparecia para reaparecer depois. [...] chegando no Prado, cerca de uma hora antes de zarpar, Oséas, com um de seus companheiros, foi apanhar cana em um canal próximo do porto. No canal encontraram o preto real que era amigo dos embarcações. Oséas ao vê-lo teve novo acesso e sacando uma faca, sem qualquer discussão prévia ou outro motivo, o matou. (CARDOSO, 1958, p. 184)

A defesa do réu sensibilizou o magistrado ao afirmar que o crime fora motivado pela embriaguez de maconha, o que lhe proporcionou a redução de pena de 24 para 6 anos de prisão, fato que despertava mais um motivo para que fossem tomadas todas as providências para retirar a planta assassina de circulação. Estava claro para médicos e para Roulien que a maconha, além de provocar alucinações, despertava no fumador uma agressividade assassina que o impulsionava a cometer assassinatos sem motivo real – tais exemplos bastavam para que John Kaplan (1971, p. 96) se convencesse de que “[...] a maconha é de fato a causa de tais crimes”.

HOMOSSEXUALIDADE

No filme de Roulien, associar a maconha a crimes, alucinações, e degenerações de ordem psíquica, como procuramos demonstrar, encontra correspondência no discurso médico brasileiro do período, assim como outra tese: a maconha desperta desejos homossexuais. Ao usar a maconha para embriagar e se aproveitar de meninas como Nazinha, jovem inocente do interior, Bolinha encarna algumas ideias correntes

sobre a capacidade da planta transformar a sexualidade de seus consumidores. Dos poucos fotogramas que restaram, Bolinha aparece em trajes masculinizados, com cabelo preso e face mal encarada, para representar a “degenerada” que usava a maconha para “des-recalcar” as taras de suas protegidas.

Figura 14 – A chefe do crime caminha tranquilamente pela cidade



Fonte: Cinemateca Brasileira.

No roteiro do filme, o diretor aborda o tema na cena em que Bolinha, entorpecida de maconha, interessa-se de pronto pelo corpo jovem de Nazinha. Enquanto explica a natureza do serviço, Bolinha observa a jovem, encarregando seu marido de levá-la à modista. Na sequência, ao se retirar para seus aposentos, a jovem é seguida por Bolinha. A criminosa acende um cigarro de maconha e oferece a jovem que, embriagada pelos vapores alucinógenos, cede aos pedidos de Bolinha e se despe, permitindo que a toque. Com o desenvolvimento da relação ao longo do filme, Nazinha, já elegante e adaptada à vida no Palacete, desperta o ciúme de Bolinha ao conversar lascivamente com outra senhora que a deseja. Após discussões e bofetadas, Nazinha e Bolinha se beijam ardorosamente.

Esta cena insinua que a maconha tem, entre suas funções, “despersonalizar” uma jovem inocente do interior, condenando-a a servir aos caprichos da chefe do crime. Mais uma vez, o tema de Roulien encontra correspondência nas ideias de Para Vicente Serer Vicens. Segundo esse autor, na esfera sexual, o intoxicado experimenta violentas excitações que o levam ao ato imoral.

Este erotismo exaltado no físico e no psíquico se torna muito perigoso e os impele a atentados contínuos contra seu próprio pudor, sua dignidade e a vida do próximo. Homossexualismo em uma grande porcentagem de maconheiros. (VICENS, 1967, p. 15)

Para Guilherme Cano Puerta (1967, p. 107-108),

[...] o homossexual por si só é um indivíduo depravado e sem escrúpulos, que frequentemente usa de todos os truques e artimanhas para satisfazer seus instintos sexuais anormais. [...] Mediante a influência da maconha, homossexuais cometem os mais atrozes atentados contra o indivíduo e a integridade de seu sexo, sem que existam barreiras de idade, hora ou lugar.

A despreocupação com os relacionamentos afetivos entre idades distintas e sexos idênticos é para Puerta sinônimo de degeneração, e a maconha acaba sendo compreendida como um instrumento usado por homossexuais para atingir seus objetivos. Para Puerta (1967), os homossexuais incitam os adolescentes a fumar maconha e, uma vez viciados na erva, transformam-nos em seus concubinos.

Este adolescente maconheiro é incitado ao homossexualismo começa a vestir-se chamativamente e a usar acessórios impróprios ao seu sexo, ficando cada vez mais extravagante, terminando como homossexual e corruptor de menores. (PUERTA, 1967, p. 107)

Seguindo essas ideias, a relação homossexual de Nazinha e Bolinha exemplifica isso, uma mulher mais velha que entorpece a jovem inocente do interior, levando-a a satisfazer seus desejos. Bolinha poderia continuar se dedicando aos prazeres da erva maravilhosa, sabendo que Sincero até o momento não possuía qualquer indício concreto que a ligasse aos crimes e “perversões” que se imaginava ocorrer em torno do comércio de drogas. Mas um depoimento colocaria a perder a paz da chefe do crime: Maria Boca Cheia, antiga prostituta e amasia de Amazonense, havia sido arrolada como testemunha. Agora amasiada com um comerciante português e fora das ruas, fica indignada com a convocação. Antes de depor, solicita telefonar ao seu companheiro de onde está, para que não suspeite que outra vez ela estava a andar com João Mecânico – o que lhe valeria outra surra. Roulien pensou a cena em tom de comédia, que no fim das contas faz a alegria de Sincero. Boca Cheia se revela uma verdadeira boca aberta e revela que Amazonense distribuía maconha a serviço de Bolinha, cuja casa é um antro de orgias e prostituição, tráfico sexual, drogadição etc.

ATAQUE AO "ANTRO" DE BOLINHA

Exultante, Sincero tem o que precisa para prender Bolinha e Doutor. Realizam os preparativos para a ação policial e saem em caravana, porém, um telefone sendo discado sugere a presença de um informante na corporação. A sugestão se consolida com a chegada de Sincero ao Palacete. Apesar dos inúmeros vestígios de uma festa recém-interrompida, o policial nada encontra, a não ser as ameaças de Bolinha, mais uma vez exercendo o uso do “sabe com quem está falando”? Nesse cenário, Sincero encontra Nazinha, que, sem portar documentos, é encaminhada à delegacia para averiguação.

Figura15 – A chefe do crime caminha tranquilamente pela cidade



Fonte: Cinemateca Brasileira.

O fracasso da operação levanta a suspeita da presença de um alcaçute, enquanto a imprensa se aproveita para escarnecer o fracasso de Sincero, que não se abala e conduz o interrogatório de Nazinha. A jovem diz que nada viu e nada sabe, seja de jogo, drogas ou prostituição, o que para Roulien indica que Nazinha está no caminho da perdição. Gozando de seu prestígio, Doutor consegue que emitam uma ordem de soltura. Sincero ignora e conduz o interrogatório, procurando sensibilizar a jovem ao dizer que conheceu sua mãe, e que, se continuasse na “senda do crime”, iria ter o mesmo fim que seu irmão. Acompanhado de seu advogado e da ordem de soltura, Doutor liberta sua protegida, que agradecida o beija.

O ASSALTO À FORTALEZA DO VÍCIO

Em conjunto, violência, homossexualidade, drogas e jogos, compõem a atmosfera do filme, cujos personagens são oficiais honestos e corruptos, negros e “aleijados” assassinos, imigrantes criminosos, jovens inocentes etc., integrantes de um mundo que apresenta uma sociedade que precisa de intervenção das forças policiais. Garoto, preso pela polícia, decide entregar seus cúmplices e inimigos para livrar sua irmã de uma possível perseguição policial. Firmado o acordo de cavalheiros, o serviço é dado: Perna-de-pau é o assassino; o carregamento era de Bolinha e sua casa é o depósito, “[...] talvez um dos mais importantes do Rio de Janeiro”, apesar da morte de Amazonense ter sido motivada por um pequeno pacote de maconha. Consumido pelo entusiasmo, “Sincero prepara a caravana para um assalto imediato à fortaleza do vício”, cenas que foram filmadas e sobreviveram, onde podemos observar um exército de agentes da lei entrando em suas viaturas.

No roteiro, Roulien prevê a cena de uma mão que disca o telefone, momentos antes da operação, mas dessa vez outra mão se sobrepõe, cancelando a ligação. Sincero surpreende Venal e o prende como cúmplice. O policial corrupto destila seu discurso cínico e fatalista: “para que levar a fama sem proveito?” A prisão de Venal demonstra que os criminosos estão em todo lugar, nos mais altos escalões do judiciário (o juiz amigo de Bolinha que impõe obstáculos à investigação concedendo *habeas-corporis* aos criminosos) até chegar ao subalterno de Sincero.

Figura 16 – Venal é impedido de avisar os criminosos da incursão policial



Fonte: Cinemateca Brasileira.

Muitos carros policiais saem para surpreender o Palacete, que no momento se encontra no auge da jogatina e da prostituição. Os policiais avançam pelo jardim da mansão e aguardam em posição, até que, com surpresa, constataam a aproximação de Perna-de-pau em busca de vingança. Ao tentarem o impedi-lo pacificamente para não por tudo a perder, o criminoso se volta fazendo fogo, o que avaliza a resposta letal dos policiais. O palacete é invadido e todos tentam escapar. Garoto, entre os primeiros a chegar, vê sua irmã nos braços de um político e o ataca, sendo interrompido por um balaço desferido por Doutor. Após efetuar as prisões, Sincero descobre em um armário uma quantidade “incrível de vários entorpecentes”. A caminho da delegacia, Garoto agoniza nos braços de Nazinha, suplicando-lhe para que volte para Nova Friburgo, pois aquela vida “não presta”.

Após fazer a promessa, Nazinha assiste o último suspiro de seu irmão. Pelos serviços prestados, Sincero é cumprimentado fraternalmente por seu superior. O *happy end* é interrompido por uma fusão que nos transporta até a casa do policial, onde poderíamos ver sua esposa em estado de choque ao constatar a morte de seu único filho, vítima de pneumonia. Terá valido a pena para Sincero sacrificar sua família em benefício do trabalho? – tema da reflexão proposta pelo narrador:

[...] E terá valido a pena? O produtor deste filme não pretendeu criar a figura de nenhum herói, ou estigmatizar as nossas organizações, ou delas fazer uma propaganda indireta. Pretende apenas deixar aqui um veemente apelo aos nossos legisladores, à nossa imprensa e às nossas autoridades para o desenvolvimento de uma ação objetiva e imparcial, de crítica construtiva e não arrasadora. Polícia é artigo de primeira necessidade. Façamo-la digna dessa classificação. Ai está a nossa cidade. Protejamo-la como? (ROULIEN, 1949)

Ainda no roteiro, Roulien planejou continuar sua narração, mas riscou-as, fato que não nos impede de reproduzirmos seu conteúdo na íntegra, o que nos ajuda a revelar suas intenções:

(Senhores Legisladores), que nos guarda o futuro da cidade? Uma vida garantida ou o paraíso do crime? O que teremos para proteger-nos, este (Venal) que simboliza a corrupção e a violência, ou este (Sincero) que ama a sua profissão e a dignifica? Prevalecerá o pistolão e a exploração política ou o estímulo através de leis que aparelhem social e psicologicamente a nossa polícia? Teremos como resultado isto que simboliza o crescimento da onda de crimes, ou veremos muitas vezes a volta ao caminho do bem, como o desta moça que vedes voltando ao lar pela estrada de Friburgo.

O que nos espera, senhores legisladores, autoridades e imprensa?
(ROULIEN, 1949)

REFLEXÕES FINAIS

Maconha, erva maldita deveria acabar com a cena de crianças alegres ao sair da escola, acompanhadas por um fundo musical crescente e retumbante, desta história de mocinhos e bandidos, de policiais honestos e corruptos, negros assassinos, “aleijados” e imigrantes responsáveis por corromper toda a sociedade carioca com a disseminação do vício assassino.

Bolinha e Doutor são os criminosos de alta classe que coordenam toda a trama, e possibilitam a entrada da droga disputada pelos criminosos do morro. Ao longo do filme, Sincero caça os criminosos e, não se contentando com a prisão de Garoto, ele vai persistir até capturar os grandes traficantes do Rio de Janeiro, mesmo que isso signifique enfrentar as forças políticas que os protegem. Sincero é um herói no sentido puro do termo, executa sua função sem transgredir a lei; ele luta de acordo com suas limitações, não tortura criminosos, não há ilegalidade alguma em suas ações, ao contrário de Venal, o oficial corrupto.

Os procedimentos jurídicos como o *habeas-corpus* são apresentados por Roulien como entraves na luta contra o crime, e não como direito do cidadão. É interessante notar o elogio do diretor às forças públicas, desde inserir no início do roteiro a nota de que o argumento de extrema realidade foi retirado dos arquivos policiais, da precariedade do trabalho policial, da miséria familiar e da absoluta dedicação ao trabalho. Um demonstrativo de como o setor estaria sendo negligenciado pelo poder público, ao contrário dos filmes de gangsteres estadunidenses a partir de *G-Men* (1935), que exaltam o poderio dos departamentos de segurança, e não sua precariedade. Tal estado de abandono das forças policiais pelos poderes públicos é apresentado como causa do crescimento vertiginoso do crime no Rio de Janeiro, cujos exemplos ele tão bem apresentou em sua trama, onde as mortes de Peitão, Perna-de-pau, Amazonense e Garoto ocorreram por conta de um mísero pacote de maconha, a erva responsável pelo banho de sangue.

É importante notar que todos os criminosos do eixo pobre terminam seus dias afogados em sangue, enquanto que os criminosos de colarinho branco são encaminhados para a prisão. Para Roulien, eles devem pagar com a vida, e os opulentos gangsteres, com o cerceamento

da liberdade, evidenciando dois pesos e duas medidas na visão do realizador. A cena em que Garoto é alvejado ao atacar o político que se aproveita de sua irmã, demonstra claramente como os poderosos se aproveitam dos desfavorecidos, disseminando a ideia de que é impossível resistir à ordem das coisas. O que podemos concluir nessa cena é que, no filme, apesar de denunciar a corrupção nos altos escalões da política, aparecem inculcados valores morais inabaláveis, como o respeito à autoridade conferida pela origem social: um jovem despossuído jamais poderia punir com as próprias mãos um político. A promessa de sua irmã em retornar ao interior traz alento a alma de Garoto, o que para os outros não foi possível. Morreram horrendamente, a golpes de navalha ou à bala, sem a chance de um último suspiro. Tais mortes encontram-se atreladas à degeneração social provocada pela maconha. Em nenhum momento, sentimos a presença de considerações que se ocupem dos aspectos sociais que os envolvem na conduta criminosa. Como demonstramos, a associação da maconha com a violência também estava presente na literatura médica nacional, aproximação que nos possibilitou posicionar as ideias de Roulien compassadas ao contexto nacional, ao observarmos a narração dos efeitos clínicos da substância, não apenas associado à violência, mas à degeneração do indivíduo, levando-o à homossexualidade e à degeneração de todos os sentimentos que o nobilita.

Para o realizador, o Rio de Janeiro escondia – sob a dinâmica de grande cidade – uma extensa malha de criminosos, responsáveis pela circulação da droga. Parece que Roulien pensou o comércio ilegal de maconha a partir de seus anos de vida nos EUA, coincidentemente nos últimos anos da Lei Seca e de Al Capone. Talvez por isso, tenha imaginado o palacete do vício regado a álcool, cocaína e prostituição, evocando as festas que havia frequentado na época da Lei Seca onde cantava para conseguir atenção de produtores e empresários. O atropelamento de sua esposa por um motociclista embriagado (John Huston) talvez tenha contribuído na crença de que, com *Maconha*, ele realmente estava a combater o que os médicos do período chamavam de flagelo da humanidade. Para compor seus personagens, existe a possibilidade de Roulien ter se inspirado nas fichas de “grandes traficantes e dos grandes fumadores” do Rio de Janeiro, como Renato Rafael Duarte, Eloiso Manaia, Aldemiro Fonseca, Emídio Mamede dos Santos e Generoso B. Gusmão; não temos, contudo, qualquer evidência do fato.

O que sabemos e que buscamos comprovar com a aproximação do filme ao discurso médico brasileiro é que o diretor viu em *Maconha*

uma oportunidade de se levantar profissionalmente após o incêndio de *Jangada*, fato que explica o profundo compasso com o discurso oficial.

A semelhança do destino de Raul Roulien ao de Louis Gasnier ao filmar *Reefer madness* (1935) é, no mínimo, curiosa. Se Gasnier, que anteriormente ao filme havia desfrutado de prestígio no cinema francês e estadunidense, dirigido ninguém menos que Max Linder, grande astro da comédia dos anos 1910, não sobreviveu após as transformações sofridas pelo cinema após o advento do sonoro (1927). É nesse cenário de catástrofe pessoal que o diretor realiza seu último filme, *Reefer madness*. Diferentemente do filme estadunidense, o financiamento para *Maconha* não veio, e o que era então uma oportunidade resultou em seu derradeiro fracasso, permanecendo como rastro de sua tentativa o roteiro, poucas fotos e quatro bobinas de cenas descontinuas. Se concluído, o filme engrossaria as fileiras de jornalistas, médicos e policiais que disseminavam o pânico moral que o consumo de maconha despertava entre a sociedade branca, associada a crimes, degeneração, loucura etc., tal qual *Reefer madness*.

Outra contribuição do trabalho é afirmar que o filme é uma ficção. Isso porque até o presente momento, *Maconha* é classificado na base de dados Filmografia Brasileira da Cinemateca Brasileira como uma não ficção⁹. Já na *Enciclopédia do cinema brasileiro*, *Maconha* é classificado como um semidocumentário. (RAMOS, MIRANDA, 2000) Ao aproximar o roteiro original das cenas que restaram, temos a certeza de que o roteiro é uma ficção escrita anteriormente às filmagens. O primeiro exemplo é a cena em que quatro policiais trabalham nos arquivos da polícia procurando pistas do responsável pelo assassinato de Amazonense. No roteiro, os quatro policiais são descritos como a pequena equipe que Sincero tem para combater o crime. A segunda cena é a do trabalho de investigação da polícia científica, que tem sob sua mesa os pertences de Amazonense, encontrados sob a ponte, assim como cigarros de maconha e sua pistola. Outro fragmento que se adequa ao roteiro é a atividade da polícia científica na identificação do assassino pelas impressões digitais.

As cenas em que Venal é surpreendido vazando informações para a chefe do crime e a panorâmica do Rio de Janeiro ensolarado que, num corte rápido, é representado durante a noite, também estavam previstas no roteiro. Essa transição recria o planejado no roteiro, ou seja, uma

9 Disponível em: <<http://www.cinemateca.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=ID=014585&format=detailed.pft#1>>. Acesso em: 21 dez. 2015.

cidade que durante o dia é esplendorosa, mas que durante a noite é tomada por todos os tipos de criminalidade e degeneração. Resta-nos falar das cenas da Baía de Guanabara, onde um homem espera a chegada do pacote de maconha; de Perna-de-pau, andando cambaleante pelas ruas do Rio de Janeiro; da polícia subindo o morro para procurar Garoto; e o grande cortejo de carros oficiais que se mobilizam para assaltar a “fortaleza do vício”. O filme, longe de ser um semidocumentário ou uma não ficção, é na verdade o plano de uma ficção parcialmente inspirada nos anos em que o Raul Roulien viveu nos EUA, na época de Al Capone e da Lei Seca.

Em nota no *Diário popular* de 3 de abril de 1952, o crítico de cinema Manuel Jorge lamentava que, depois do incêndio de *Jangada* e após a interrupção de *Maconha*, Roulien

[...] não nos trouxe nenhuma notícia animadora, quanto a terminação desses seus dois filmes que, a nosso ver, não devem em nenhuma hipótese ficar pela metade. [...] precisamos de muitos filmes, porque só a custa de quantidade é que poderemos melhorar a qualidade. (RAMOS; MIRANDA, 2000, p. 477)

Raul Roulien saiu do teatro, explorou o estrangeiro, retornou ao Brasil para reconstruir sua vida e sua carreira no cinema, mas sua sorte não virou e o incêndio que consumiu os negativos de *Jangada* foi fatal para sua carreira no cinema e o projeto *Maconha, erva maldita* (1949) acabou se transformando no epitáfio de sua carreira no cinema.

REFERÊNCIAS

BARRO, M. Raul Roulien. *Facom*: revista da Faculdade de Comunicação e Marketing da FAAP, São Paulo, n. 26, p. 8-27, 2013.

CARDOSO, E. Diambismo ou maconhismo, vício assassino. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 181-186.

COHEN, S. *Folks devils and moral panics: the creations of the mods and rockers*. New York: Routledge Classics, 2011.

DÓRIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 1-14.

- FARIAS, R. C. de. *Prefácio*. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.
- KAPLAN, J. *Marijuana: the new prohibition*. New York: Pocket Book, 1971.
- KRACAUER, S. *Los empleados*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- LUCENA, J. Alguns novos dados sobre os fumadores de maconha (1935). In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 79-84
- MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 175-180
- PAIVA, S. C. de. *O gangster no cinema*. Rio de Janeiro: Andes, 1953.
- PERNAMBUCO FILHO, P. Estudo sobre as conclusões aprovadas pelo “Convênio da Maconha”, realizado na cidade do Salvador em dezembro de 1946. In: PUERTA, G. C. *Marihuana: Yerba Maldita*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia, 1967.
- RAMOS, F.; MIRANDA, L. F. (Org.). *Enciclopédia do cinema brasileiro*. São Paulo: Ed. Senac, 2000.
- ROCHA, I. *Prefácio*. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.
- ROULIEN, R. *A verdadeira Hollywood*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos & Cia Editores, 1933.
- ROULIEN, R. *Maconha, erva maldita*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1949.
- SCHAEFER, E. *“Bold! daring! shocking! true!”: a history of exploitation films, 1919-1959*. Duke: Duke University Press, 1999.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- VICENS, V. S. *Prefácio*. In: PUERTA, G. C. *Marihuana: Yerba Maldita*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia, 1967. p. 2-15.
- ZANATTO, R. M. Comentários sobre o procedimento científico adotado por José Lucena (1935), diretor do Manicômio Judiciário de Pernambuco. *Boletim Maconhabras: Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas – CEBRID*, São Paulo, n. 1, p. 4, 2013.
- ZANATTO, R. M. A fitoterapia e a indústria: histórico de um combate desleal. *Boletim Maconhabras: Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas – CEBRID*, São Paulo, n. 4, p. 5-6, 2015.

ZANATTO, R. M. *O protagonismo da eugenia nos estudos brasileiros (1915-53)*. *Boletim Maconhabras: Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas – CEBRID*, São Paulo, n. 2, p. 5, 2014.

MACONHA E FOLCLORE: A INVESTIGAÇÃO DE ALCEU MAYNARD ARAÚJO NA CIDADE DE PIAÇABUÇU/ALAGOAS

Rafael Morato Zanatto

A história da maconha no Brasil ainda está para ser escrita, mas observações apressadas podem já focalizar a grande dimensão do problema, que se arrasta até nossos dias com o combate militar do consumo e comércio de maconha nos setores mais desprotegidos da sociedade. Um aspecto que se sustenta é a necessidade de compreender o problema a partir do diálogo da história e outras disciplinas do conhecimento. Adotando essa disposição como premissa, aqui nos valeremos da história da saúde pública, da intelectualidade, das forças policiais e das ciências sociais aplicadas ao estudo folclórico para compreendermos o trabalho do folclorista Alceu Maynard Araújo, sua pesquisa de campo e os resultados apresentados em filme, livro e registro sonoro da expedição à cidade de Piaçabuçu, no estado de Alagoas, nos primeiros anos da década de 1950.

Dos principais documentos produzidos pelo folclorista paulista em sua pesquisa de campo, trataremos fundamentalmente do documentário *Maconha* (1953), que ganhou as telas da TV Tupi nos primeiros anos da década de 1950, e do apêndice “Maconha”, publicado no livro *Medicina rústica* (1961). Ao analisarmos o conjunto documental, poderemos apreender na pesquisa de Maynard Araújo em Piaçabuçu alguns elementos da cultura canábica daquele tempo, tais como os modos de consumo, as canções (ou loas), o comércio ilegal e o uso popular da maconha no tratamento de algumas enfermidades. Defendemos aqui que esses elementos culturais, outrora atirados na lata de lixo da história, sejam reincorporados para sustentar a realocação e reconhecimento da cultura canábica enquanto patrimônio cultural do país, em seus distintos aspectos.

A iniciativa de Araújo (1952) buscava preservar nossas tradições em um momento de acelerada dissolução do mundo rural. Nesse momento da história paulista, o acelerado desenvolvimento industrial do estado atraía as populações rurais para os centros urbanos, deixando para trás os festejos tradicionais e abrindo caminho para a adesão de novos padrões culturais, associados ao progresso (*American Way of Life*). Identificando essas transformações no contexto da cultura popular, Araújo (1952) compreendeu que nossas tradições eram patrimônio material e espiritual do povo brasileiro, e precisariam ser preservadas:

Nossos bailados, danças, cantigas, rondas infantis, adivinhas, lendas, rezas, procissões tradicionais, festas tipicamente nacionais, instrumentos musicais, implementos usados nas danças, objetos de uso pessoal, pinturas, esculturas, ex-votos, bentinhos, talismãs, comidas, bebidas, remédios caseiros, rituais que acompanham o homem desde o berço através da meninice e da maioridade até o túmulo, tudo precisa ser preservado do esquecimento. (ARAÚJO, 1952, p. 7)

Antes de Alceu Maynard Araújo, o trabalho de reunião do patrimônio cultural brasileiro foi levado à frente, no contexto paulista, por Mário de Andrade e Amadeu Amaral, responsáveis pela renovação dos estudos folclóricos no Brasil. Segundo Roger Bastide¹ (1952, p. 5), esses intelectuais “[...] foram os responsáveis pela renovação do pensamento brasileiro, ultrapassando o trato literário aplicado nos estudos folclóricos pela abordagem científica”.

A partir da aplicação de procedimentos próprios da ciência, o folclore brasileiro passou a ser compreendido à luz da sociologia e da antropologia, descolando-se das considerações dedicadas aos aspectos pitorescos do folclore. Segundo Bastide (1952, p. 5), é a partir desses nomes do Modernismo que o folclore é visto como “um conjunto de instituições, de costumes, de comportamentos que mergulham num passado mais ou menos longínquo e que possui uma ‘função’ no mecanismo da vida social”.

Como demonstrou a historiadora Fernanda Moya, Mário de Andrade realizou viagens de cunho etnográfico entre 1924 e 1929, interessado em obter e reunir documentos musicais populares que, relaciona-

1 Roger Bastide, sociólogo francês, chegou ao Brasil em 1936 integrando a missão de professores estrangeiros para integrar os quadros da Universidade de São Paulo, onde ocupou a cátedra de Sociologia e pesquisou, entre outros assuntos, as religiões afro-brasileiras.

dos aos clássicos da música estrangeira, auxiliariam os compositores brasileiros a fixar as bases nacionais para a produção da nossa música artística. O acervo conservado pela Discoteca Municipal seria fundamental para a formação de músicos, compositores e público: os interessados poderiam consultar tanto as obras primas da música mundial quanto as canções tradicionais registradas pelas iniciativas de Mário de Andrade e Oneyda Alvarenga, tendo a disposição todos os recursos necessários para o delineamento da música brasileira.

A proposta modernista fundia assim a pesquisa estética, a atualização da inteligência artística brasileira e a estabilização de uma consciência criadora nacional, associada à valorização do primitivo sobre o civilizado e do natural sobre o artificial. Ao valorizar o “primitivo”, as iniciativas que se dirigiram ao interior do país acabaram por formar uma vigorosa coleção de canções populares e folclóricas, reunidas na Discoteca Pública Municipal de São Paulo. (MOYA, 2011, p. 85-87) Através do registro multimídia dessas manifestações, a Discoteca dava prosseguimento ao projeto de formação da identidade brasileira pela via cultural:

Um exemplo são as manifestações culturais que foram filmadas, gravadas e fotografadas pelos folcloristas enviados à chamada Missão de Pesquisas Folclóricas ao Norte e Nordeste do Brasil em 1938, financiada pelo Departamento de Cultura e organizada pela Discoteca Pública Municipal. (MOYA, 2011, p. 12)

Herdeiro dessa tradição, Alceu Maynard Araújo foi “[...] um destes pensadores infatigáveis que tanto fizeram para que triunfasse o ponto de vista científico sobre o ponto de vista literário, e que souberam retomar a tradição dos dois Mestres desaparecidos”. (BASTIDE, 1952, p. 5)

A valorização dos aspectos folclóricos brasileiros enquanto patrimônio a ser considerado na formação da identidade brasileira corrobora com a iniciativa de Araújo ao publicar o livro *Documentário folclórico paulista*, em 1952. Segundo Bastide (1952, p. 5), o folclorista confrontou a imagem bastante aceita de São Paulo, o “Estado dos arranha-céus, das usinas fabris, das cidades – cogumelo – em contato com aquele outro Brasil que se conservou mais rural e mais popular”.

Os estudos de Maynard Araújo permitiram catalogar e preservar, no âmbito dos estudos, o folclore paulista que, entre a década de 1940 e 1950, começava a desaparecer mediante o forte êxodo rural. Outro dos aspectos que conecta o autor à tradição modernista é a finalidade pedagógica. Maynard Araújo apresentava o resultado de suas pesquisas em

conferências, exibia suas imagens em exposições em museus, e publicava seus livros como modo de ampliar a divulgação de aspectos culturais que estavam sendo, naquele período, suplantados pelo progresso. Desse modo, seus textos, imagens e sons eram transformados em instrumentos pedagógicos no âmbito das instituições.

O DOCUMENTÁRIO MACONHA (1953)

Formado na Escola Livre de Sociologia e Política, Maynard Araújo foi aluno do etnólogo alemão Herbert Baldus (1899-1970), responsável por empreender pesquisas etnográficas entre vários grupos indígenas do país. Na instituição, ocupando a cadeira de Etnologia Brasileira, Baldus foi um dos introdutores do funcionalismo e dos estudos de aculturação dos indígenas. (PASSADOR, 2002) Sobre Maynard Araújo, o etnólogo escreveria no prefácio de *Folclore nacional* (1964) o que havia procurado incutir em seu aluno durante as aulas:

De fato, como professor procurei incutir nele a importância do empirismo e a desconfiança contra a especulação teórica. Esta orientação científica combinou-se com sua grande capacidade de entabular relações humanas, sua bondade natural, sua alegria, sua constante disposição de sacrificar qualquer conforto pessoal em prol de um ideal, seu fino senso de observador, seu dinamismo perpétuo em colher dados escrevendo, desenhando, gravando, fotografando e filmando, e, por fim, sua facilidade em elaborar e reproduzir esses dados. (BALDUS, 1964)

No trabalho de campo de Maynard Araújo, câmeras e gravadores tinham como função confirmar os documentos orais ou escritos recolhidos em suas pesquisas de campo, consolidadas enquanto ponto de partida para o estudo interpretativo. Segundo Bastide (1952, p. 5),

Alceu escolheu-a apenas como um instrumento de trabalho; ele é um folclorista que tira fotografias, e não um fotógrafo do folclore. Alguns de seus estudos mais penetrantes, dentre os vários que escreveu, acompanham o documento e dão às fotografias, aos desenhos, aos esquemas coreográficos, um comentário inteligente, cheio de sensibilidade de intuição simpática: as fotografias ficam, assim, enquadradas no seu contexto vivo, animam-se, adquirindo dimensão e profundidade científica.

Procurando diferenciar Maynard Araújo do repórter, que “corre, tira fotografias, formula algumas perguntas e não volta mais” (BASTIDE,

Figura 1 – *Maconha* (1953)



Fonte: Brasil (2011).¹

Figura 2 – *Maconha*



Fonte: Brasil (2011).

1 Conservação do Nitrato: Cinemateca Brasileira, Digitalização de fotogramas: Caio Brito/ Rafael Morato Zanatto/ Cinemateca Brasileira, Tratamento: Vanessa Moura Afonso. Agradecimentos: Gabriela Queiroz de Souza/ Alexandre Myazato/ Olga Fudemma/ Rodrigo Archangelo.

1952, p. 5), o autor afirmou que o método científico do folclorista consistia em retornar semana após semana, ano após ano, ao local da pesquisa. Para esclarecer sua afirmação, Bastide lembrou o primeiro prêmio concedido, em 1950, pelo Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, ao trabalho de Araújo sobre o *Ciclo agrícola, calendário religioso e magias ligadas às plantações*, pesquisa realizada na cidade de Cunha, de onde não saiu até ter extraído do “[...] ambiente um quadro completo e explicativo dos dados folclóricos”. (BASTIDE, 1952, p. 5-6)

Munido de equipamento, como a câmera fotográfica, cinematográfica ou gravador, Maynard Araújo se dirigiu à cidade de Piaçabuçu, no estado do Alagoas, para registrar o uso sociocultural da maconha por ex-escravos. A pesquisa rendeu o registro audiovisual e sonoro do consumo de maconha.

O registro audiovisual realizado em Piaçabuçu rendeu um documentário em 16 mm, sonoro, de pouco mais de três minutos de duração, que foi exibido no programa *Veja Brasil* da TV Tupi, em 1 de agosto de 1953, além de ser projetado por Araújo em palestras sobre o folclore nacional, a citar, na sessão especial realizada no Instituto Oscar Freire, para os médicos na Sociedade Paulista da Medicina, e nas aulas do Curso de Medicina Social, na disciplina de Antropologia e Medicina, ministrada aos alunos do quinto ano da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. (ARAÚJO, 1961, p. 319)

Como podemos observar no filme e no conjunto de fotogramas, dois senhores se dedicam ao preparo da marica para fumar a maconha. Quadro a quadro, Araújo acompanha todos os passos de dois senhores negros em seu ritual. Todas as fases do processo são contempladas pelas imagens, onde podemos ver inicialmente uma pequena planta que ainda não começou a florescer; as flores já secas e prontas para o consumo; a apresentação do mecanismo e suas peças; a fumaça densa expelida e o consumo compartilhado; processo acompanhado por Maynard Araújo, que aparece deitado ao fundo das imagens, contemplando o consumo da planta:

Além de filme, seu estudo sobre o consumo da maconha foi incorporado como apêndice do livro *Medicina rústica*,² onde publicou al-

2 O livro ganhou o prêmio “Arnaldo Vieira de Carvalho”, da Sociedade Paulista de História da Medicina, aprovado pela comissão composta pelos professores doutores Flaminio Fávero, Cantídio de Moura Campos e Antônio Carlos Pacheco e Silva. Em 1959, destacou-se no III Congresso Pan-Americano de História da Medicina, realizado em abril no Rio de Janeiro. Com a impossibilidade da presença de Araújo, a tese foi lida pelo prof. dr. Carlos Henrique Robertson Liberalli. Conforme nota de *O Estado de São Paulo*, de seu correspondente no Rio de Janeiro, de 16 de abril 1958, assim

gumas informações coletadas em sua pesquisa de campo. Temos, como primeiro exemplo, a descrição das cenas do documentário:

Se no sul os viciados fumam a maconha em cigarros, no nordeste ela é queimada os cachimbos. Cachimbos originais que nos dão a impressão de um narguilé primitivo: um vidro comum, de boca estreita, com uma porção d'água, onde está mergulhado o canudo de um cachimbo. É claro que o canudo do cachimbo não vai diretamente à boca do fumador, mas passa por um reservatório d'água para 'lavar a fumaça', como dizem os fumantes. No forninho de barro colocam as sumidades floridas da maconha, acendem-no com fósforo e tem início 'a roda de fumar'. (ARAÚJO, 1961, p. 317-18)

Como observamos no conjunto de imagens, o filme de Araújo foi realizado em ambiente privado, apenas com dois usuários de maconha que encenaram passo a passo seu ritual cotidiano, ou seja, Araújo dirigiu seus "artistas" segundo a linguagem do registro etnográfico.

AS LOAS DE PIAÇABUÇU

A utilização da câmera cinematográfica para registrar o consumo tradicional de maconha proporcionou algumas dificuldades ao diretor, talvez por ser este um instrumento invasivo e intimidador, gerando desconfiança e desconforto ao entrevistado. Talvez essas considerações expliquem o fato de, em Piaçabuçu, Araújo ter fracassado ao filmar uma grande roda de maconha. Após rever sua estratégia de aproximação, vital para a pesquisa de campo do cientista social, o folclorista substituiu a câmera cinematográfica pelo gravador, mais confortável aos entrevistados:

Foi-nos difícil conseguir filmar e fotografar uma roda de maconha. É claro que para um pesquisador de ciências sociais, acostumado ao trabalho de campo e que tem a presunção de se julgar espe-

se expressou: "O trabalho do Prof. Maynard Araújo, sobre medicina folclórica, uma verdadeira monografia, é uma das mais notáveis contribuições ao Congresso, foi comentado pelos professores Xavier Pedrosa, Luís de Pina, Arnaldo Tavares e Horácio Figueirôa". Em 30 de julho de 1958, após passar pelo crivo da comissão organizadora composta pelos professores Américo Jacobina Lacombe, Florestan Fernandes, João Fernando de Almeida Prado (Yan), Paulo Duarte e Sérgio Buarque de Hollanda, o livro foi agraciado com o prêmio "Brasiliana", instituído pela Editora Nacional, sendo publicado como o volume número 300 da Coleção Brasiliana. Por proposta de Edgard de Cerqueira Falcão, *Medicina rústica* ainda recebeu do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo a medalha Pirajá da Silva. (ARAÚJO, 1961)

cialista em estudos de comunidades rurais, uma, duas ou mais investidas não constituem derrota e sim falha na abordagem, o seu ‘approach’ está necessitando de uma revisão. E foi o que aconteceu. Um dia conseguimos filmar, noutra conseguimos gravar as célebres loas de maconha. Algumas pessoas de Piaçabuçu, Alagoas, se prontificaram fumar para que pudéssemos levar a efeito nosso estudo sociológico com bases concretas. (ARAÚJO, 1961, p. 319)

A iniciativa de Araújo associa-se diretamente ao levantamento realizado por Mário de Andrade das canções populares brasileiras, validando a consideração de Bastide ao posicionar o folclorista como herdeiro do modernismo, fato verificável ao afirmar-se enquanto cientista social e não como literato do folclore brasileiro. Valendo-se do gravador para registrar a roda de fumadores de maconha, foi com surpresa que Araújo (1961, p. 319) encontrou “[...] um ritual que consiste na reunião dos maconheiros e o uso das loas na composição poética em louvor da diamba”.

Em seu trabalho de campo, Araújo recolheu algumas loas em uma roda de maconha composta por oito fumantes. Ao passar a marica ao próximo fumador, o companheiro o faz dizendo “Ajoéie Marica” e, a seguir, profere a sua loa. O movimento é repetido por todos da roda ao passar a marica (ARAÚJO, 1961), como podemos observar no registro sonoro integral transcrito por Araújo (1961, p. 320-321):

A – ‘Ajoéia Marica,
gonga sapionga
não me meta em cipoá,
me bote em campo franco
onde eu possa me mania.’

B – ao receber a garrafa, diz ‘ajoéia Marica’ e a seguir:
‘Cinco é um ponto
quatro é um catulé
quem tem seus olhos bem vê,
engana si se engana é porque qué,
pescoço cheroso neste mundo.
só é do bicho mulé.
Ajoéia Marica.’

C – Marica, quando eu vim lá do sertão
que passei pela taquara
topei um cachorro preto
comprido como uma vara,
o sol dava pela cara
e o vento pelos ovidos
por detrais da Conceição
ouve ingrata o meu gemido,
Ajoéia, Marica.

D – Ajoéie Marica,
Eu sô um cordero manso
para onde me chamá eu vô,
só como boi de boiada
que não dá rodiadô.
Meto pau no meio de gente
seja na cabeça de quem fô.
Ajoéia Marica.

E – Marica, quando eu vim de minha terra
meu bem pegô a chorá.
dá-me um aperto de mão,
para de mim te alembrá.
Chegô Mané dos Prazê,
são volta que o mundo dá.
Ajoéie Marica.

F – Eu vô faze minha casinha
da casa véia pra lá
tem a madêra do chão
farta a madêra do á,
chegô Mané dos Prazê,
são volta que o mundo dá.
Ajoéia Marica.

G – Marica, no lugá onde vadêio
para o homem que compriende
é como uma casa nova
quando a madêra num pende,
é como a areia cavada,
quanto mais tira, mais rende.
Ajoéie Marica.

H – Marica, eu vi uma joia perdida,
dois mareante a caçá,
três embarcação no má,
quatro poeta na lida,
cinco vapô de saída,
pá carregá seis princêsa,
são sete mulé de nobreza
cunversa com oito dotô,
são nove governadô,
e déis capitá de riqueza.
Ajoéie, Marica.”

I – Marica, cum déis eu pego na casa,
cum vinte chego os esteio,
cum trinta reparto o meio,
cum quarenta eu faço a barra
cum cinquenta eu me atraso,
cum sessenta obra singela,
cum setenta porta e janela,
cum oitenta chego o barro,
cum noventa ripo e amarro,
cum cem tô dentro dela.

Segundo a interpretação de Araújo (1961, p. 319), o “ajoéie, isto é, ajoelhe, nos dá a impressão de que antigamente se fazia uma genuflexão em homenagem à diamba, ao recebê-la”, estabelecendo o ponto de

transição que garante a continuidade da roda. Jorge Luz favorece nossa pesquisa ao analisar algumas loas ou versos proferidos nas rodas de maconha, identificando-as a diversas outras da cultura popular brasileira, tais como o jongo, o repente e a embolada, manifestações culturais que poderiam ser executadas em tom de desafio ou não. (SOUZA, 2012) Alceu Maynard Araújo já estava familiarizado com o jongo, que havia registrado anteriormente em seu *Documentário folclórico paulistano*. É no registro do jongo que Araújo identifica o tom de desafio, descrevendo algumas “práticas mágicas” ligadas ao jongo:

‘Acreditam que o jongueiro derrotado, acontece-lhe uma desgraça. Quando vai enfrentar um adversário afamado, é bom enfiar uma faca num pé de bananeira’, fazendo assim ‘fundanga’ para que ele não seja capaz de desatar o ‘ponto’. [...] O jongueiro ‘tem parte’ com o demônio, assim afirmam, e todos os bons jongueiros, já se pode saber, são também entendidos na arte da ‘feitiçaria’ ou magia negra. (ARAÚJO, 1952, p. 32)

Segundo Jorge Luz de Souza (2012, p. 177), as loas eram enunciações que poderiam exaltar ou discutir características da maconha, ou tratar de “[...] assuntos do cotidiano da comunidade, da vida política, estratégias de manutenção do hábito em diferentes contextos e mecanismos de regulação do consumo”. Assentando suas considerações nessa perspectiva, o autor analisa a loa H registrada por Araújo, destacando que

[...] quando diz ‘seis princesa’ esteja se referindo a moças das elites econômicas locais, acompanhadas de mais alguém, provavelmente sua mãe, pois são ‘sete mulé de nobreza’. Estariam elas conversando com ‘oito dotô’ que são ‘nove governadô’ e possuem ‘capitá de riqueza’. Ora, ele não desconhece que, naquele contexto, ser ‘doutor’ era uma das portas de entrada na vida política. Por isso as elites econômicas, que têm capital e riqueza, mandavam seus filhos estudar nas universidades das capitais: estamos falando de oito jovens e seu padrinho político, talvez um coronel, o nono governador da história. Portanto, entre baforadas na ‘marica’ cheia de maconha, nosso trovador discute as estratégias de alianças políticas das elites econômicas locais, nesse caso através do matrimônio entre seus descendentes, bem como, de formação dos seus quadros e dos mecanismos do apadrinhamento político. (SOUZA, 2012, p. 156)

Como contraponto, é interessante relacionar as loas recolhidas por Araújo às recolhidas por Francisco de Assis Iglesias. Em sua pesquisa no Vale do Mearim, no final da década de 1910, Iglesias acompanhou

uma das reuniões do Clube dos Diambistas, registrando pela primeira vez na história brasileira as loas dedicadas à maconha.

Segundo Iglesias (1958), os fumadores se posicionam em volta de uma mesa ou deitam em suas redes. Após as primeiras baforadas, os primeiros sintomas da “perturbação mental” se manifestam: “Alguns ditos chistosos, umas gargalhadas, indicam que o pessoal começa a embriagar-se, e versos toscos, com termos africanos, saem por entre as baforadas da diamba” (IGLESIAS, 1958, p. 19):

Ó diamba sarabamba!
Quando eu fumo a diamba,
Fico com a cabeça tonta,
E com as minhas pernas zamba.

Fica zamba, mano? (pergunta um)
Dizô! Dizô! (respondem todos em coro)
Diamba mato Jacinto,
Por ser um bão fumado;
Sentença de mão cortada,
Pra quem Jacinto mato.
– Matô, mano, mato?
Dizô, dizô!...

Apesar de Iglesias pautar suas considerações em juízos de valor (versos toscos) e considerar as loas como mero reflexo das “perturbações mentais” suscitadas pela embriaguez de maconha, o engenheiro agrônomo paulista levava à frente sua pesquisa segundo os procedimentos literários empregados nos levantamentos folclóricos, período em que o pensamento brasileiro ainda não havia sofrido com as profundas transformações desencadeadas após a semana de 1922. Estabelecidas às ressalvas necessárias, Iglesias se esforça em descrever e fotografar o que observou na reunião do Clube dos Diambistas do Maranhão:

Fumando maconha em ‘assembleia’ ou ‘confraria’. Os fumantes reúnem-se, de preferência, na casa do mais velho ou do que, por qualquer circunstância, exerce influência sobre eles, formando uma espécie de clube, onde, geralmente, aos sábados, celebram as suas sessões. (IGLESIAS, 1958, p. 20)

Iglesias (1958) observou que as loas entoadas pelos membros do clube não contavam com acompanhamento musical e identificou os “tenores” da reunião, ou seja, aqueles que eram mais resistentes à ação embriagadora da diamba. Quanto aos mais fracos, observou que após “[...] uma cachimbada, (os mais fracos) caem no chão em estado de coma: ‘eles si disgraçam logo’, segundo a gíria”. (IGLESIAS, 1958, p. 19)

Do mesmo modo que Alceu Maynard Araújo compreendeu o significado da palavra que organizava o ritual (em Piaçabuçu, a palavra “Ajo-éia Marica”) em reverência à diamba, Iglesias destacou a palavra “Dizô”, tentando entender sua etnologia e significado:

Dizô deve ser um termo africano que traduz a ideia de aprovação – sim. É interessante notar como, apesar de tantos anos que nos separaram da escravatura, ainda acompanham o vício da diamba termos vindos com ela das costas africanas. O nosso matuto emprega o termo sem lhe conhecer a significação. Perguntamos a um assistente dessa sessão, o que queria dizer ‘dizô’, e ele nos respondeu textualmente: ‘dizô’, é sutaque de gente doida. (IGLESIAS, 1958, p. 19)

Iglesias (1958) se surpreendeu com o fato de que uma expressão claramente africana ainda se fazia presente no vocabulário de ex-escravos, já passados 30 anos da Lei Áurea (1888). Tal surpresa não incorreria mais tarde ao relato de Araújo, formado em bases científicas e possuidor de uma metodologia claramente estabelecida e apta a observar as manifestações culturais enquanto reflexo da sociedade em que os atores observados estavam inscritos, levando em conta processos históricos de longa duração.

MACONHA COMO MEDICINA RÚSTICA

Após a realização da reunião, Araújo (1961, p. 319) pôde observar apenas que os “artistas” comeram nada mais nada menos “[...] do que um samburá cheio de camarões ‘torrados’. E beberam muita água depois”. Observou ainda que, durante sua observação, “[...] não foi constatada uma alteração psíquica, porém, que traz fome é um fato”.

As observações de Araújo quanto aos efeitos da maconha destoam daquelas produzidas por literatas como Rodrigues Dória, Garcia Moreno, e Pedro Pernambuco, ou pelo modernismo reacionário de José Lucena, no trabalho *Alguns novos dados sobre os fumadores de maconha* (1935). Em seu artigo, Lucena (1958, p. 79) se distanciou das aná-

lises nacionais restritas às “[...] formas mais aparentes de alucinações sensoriais com projeção espacial”. Para sustentar sua tese – de que a maconha provocava o que chamou de “pseudoalucinações” –, o então diretor do Manicômio Judiciário de Pernambuco amparou conceitualmente suas observações no livro *Neurobiologie de l’Alucination*, de Raoul Morgue, concluindo que a maconha era a causadora de perturbações mentais. (LUCENA, 1958)

Procurando ao mesmo tempo debater a maconha em termos científicos e folclóricos, Araújo teve como intenção demonstrar aos médicos paulistas (e brasileiros) que a representação pejorativa não apenas da maconha, mas das terapêuticas tradicionais à base de plantas, em nada auxiliava na melhoria da saúde em nosso país.

Mediante o estudo da história da medicina brasileira que originou o livro *Medicina rústica*, Araújo (1961) identificou na medicina tradicional (ou rústica) três estágios distintos: mágico, religioso e empírico. A partir dessas divisões, o folclorista acreditava ser essa a melhor divisão para organizar e analisar o acervo recolhido na comunidade alagoana de Piaçabuçu, “[...] dividindo-o em Medicina Mágica, Medicina Religiosa e Medicina Empírica”. (ARAÚJO, 1961, p. 1-2) Maynard Araújo (1961, p. 2-3) compreendeu que

Ao estudarmos a terapêutica folclórica, ao observarmos o padrão de comportamento daqueles que buscam na Medicina Rústica a cura para doenças e mazelas, esperamos que além do nosso intento de escrevermos uma pequena contribuição da antropologia cultural à ciência de Hipócrates e à História da Medicina Brasileira, aplainar os caminhos de compreensão que os muitos médicos palmilharão ao entrar em contato com as classes destituídas, incultas de nossa sociedade, quer nas cidades grandes, quer nas zonas rurais brasileiras, para onde em geral se dirigem os recém-formados.

Desse modo, Araújo (1961) valorizava o saber popular (tradicional) sobre o civilizado (industrial), transportando para a medicina algumas lições modernistas. O autor pensava nesses termos, ou seja, pensava a formação da medicina brasileira mediante a combinação das terapias industriais (importadas) às terapias populares (a base de plantas).

Após a aprovação da Lei de Prática Ilegal da Medicina (1940), que amparou legalmente a perseguição a curandeiros e herbalistas, Araújo denunciava como os médicos encaravam a medicina tradicional, ou seja, como “superstições, exotismos e práticas abomináveis”.

Para nós, as práticas da medicina popular necessitam melhores observações e não podemos destacá-las pura e simplesmente sem estudar o seu contexto cultural, sem participar da vida, da interação daqueles que nos deram os informes ou principalmente os vimos praticando, enfim, vivendo as experiências por nós anotadas. Poderão incorrer em erro os médicos inexperientes não aceitando como ponto de partida certas atitudes de seus clientes e desprezar algumas práticas, como, por exemplo, o uso do chazinho. (MAYNARD ARAÚJO, 1961, p. 3)

Apesar disso, o exercício da medicina não era exclusivo dos médicos. Com a Proclamação da República, consta na redação da Carta Magna de 1891 a garantia do livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual. Sem amparo legal, os médicos atacavam as terapias tradicionais em sua imprensa médica. Lilia Moritz Schwarcz traz em destaque o artigo do dr. José Ribeiro Couto, de 1902, publicado na revista *Brazil Médico*, onde o doutor denuncia que “o charlatanismo invade a profissão, reduz os nossos intelectuais médicos a um verdadeiro proletariado científico”. (SCHWARCZ, 2014, p. 291) A autora entende que os médicos, na conformação de uma identidade de grupo, reconheciam nos curandeiros, práticos e herbalistas, inimigos necessários, já que, ao apontar o outro (curandeiro) melhor se reconhecia o nós (médicos). (SCHWARCZ, 2014)

Se, em 1891, nossa Carta Magna garantia o livre exercício de qualquer profissão, tendo em vista impedir a formação de monopólios, o Decreto-lei n.º 2.848, de 7 de dezembro de 1940, criminalizava as terapias tradicionais, configurando como “exercício ilegal da medicina, arte dentária e farmacêutica” o herbalismo e o curandeirismo. A promulgação da proibição da maconha e da prática ilegal da medicina entre o final da década de 1930 e 1940 foi um golpe fatal que suplantou tanto o uso medicinal da maconha quanto dos fitoterápicos. Após décadas de campanhas publicitárias em jornais e revistas (especializadas e de variedades), a disseminação ideológica removeu os últimos obstáculos que estavam no caminho da formação do mercado de medicamentos e do monopólio das práticas de cura baseadas em substâncias sintéticas, ou reguladas por medidas sanitárias controladas por esses setores.

Um dado que coaduna com nossas afirmações pode ser observado na Revisão Criminal n.º 767, datada de 1943, sob a responsabilidade do Desembargador Ademar Tavares. O processo analisou o caso de Raimundo Clemente dos Santos, consertador de caixotes de profissão, flagrado e preso na posse de 25 cigarros de feitura ordinária. Em sua apelação, o réu questiona porque a ele não cabia o direito de vender

a diamba, ao passo que nas farmácias sua venda permanecia livre na forma das cigarrilhas *Grimault*, importadas da França. Seu argumento foi sumariamente desconsiderado, mas hoje nos fornece a impressão de que, no contexto, importava menos a substância do que a consolidação do mercado de substâncias laboratoriais, atreladas à consolidação de seus representantes, os médicos e farmacêuticos.

Paul Feyerabend, no livro *A ciência em uma sociedade livre* (2011), dedicou-se a questionar a predominância lógica e da racionalidade determinista na Filosofia da Ciência, ao substituir os saberes tradicionais. Segundo ele,

[...] nunca houve qualquer competição justa entre todo o complexo de ideias e os mitos, as religiões e os procedimentos das sociedades não ocidentais. Esses mitos, religiões e procedimentos desapareceram ou deterioraram não porque a ciência era melhor, mas porque os apóstolos da ciência eram os conquistadores mais determinados e porque suprimiram materialmente os portadores de culturas alternativas. Não houve qualquer pesquisa, qualquer comparação objetiva de métodos e realizações. Houve colonização e supressão das ideias das tribos e nações colonizadas. As ideias foram substituídas, primeiro, pela religião do amor fraternal e, depois, pela religião da ciência. Alguns poucos cientistas estudaram as ideologias tribais, mas, por serem preconceituosos e insuficientemente preparados, foram incapazes de encontrar qualquer evidências de superioridade ou mesmo de igualdade (ou a teriam omitido se tivessem encontrado). Uma vez mais a superioridade da ciência não é resultado de pesquisas ou argumentos, mas de pressões políticas, institucionais e até militares. (FEYERABEND, 2011, p. 127)

Feyerabend (2011) apoia suas considerações no exemplo histórico da medicina praticada na China. Segundo o autor, a China foi um dos poucos países que escapou da dominação intelectual do ocidente até o século XIX. No começo do século XX, uma nova geração, cansada das velhas tradições e das restrições nela implícitas, e impressionada com a superioridade material e intelectual do ocidente, importou a ciência. Esta logo conseguiu marginalizar todos os elementos tradicionais. “A medicina herbórea, a acupuntura, a moxibustão, a dualidade yin/yang, a teoria do chi foram ridicularizadas e retiradas das escolas e hospitais, e a medicina ocidental foi considerada o único procedimento sensato”. (FEYERABEND, 2011, p. 127)

A atitude perdurou até 1954, quando o Partido Comunista, percebendo a necessidade de supervisão política de cientistas, ordenou que a medicina tradicional voltasse para os hospitais e universidades. A ordem restaurou a livre competição entre a ciência e a medicina tradicional.

Agora (1970) descobrimos que a medicina tradicional possui métodos de diagnóstico e de terapia que são superiores aqueles da medicina ocidental. Descobertas semelhantes foram feitas por aqueles que compararam as medicinas tribais com a ciência. A lição a ser aprendida é que ideologias, práticas, teorias e tradições não científicas podem se tornar rivais poderosos e também revelar deficiências importantes da ciência se lhes for dada uma justa oportunidade para competir. (FEYERABEND, 2011, p. 128)

No Brasil, o avanço da indústria farmacêutica e das classes médicas no cenário nacional provocou o declínio das terapias tradicionais, mas que ainda marcavam presença nas práticas culturais populares. A ausência da medicina tradicional nos currículos das escolas de medicina do Brasil provocavam uma lacuna da formação dos jovens profissionais, compreendendo-as como mitos ou superstições de ignorantes. Uma iniciativa na contracorrente desse período somou-se à de Alceu Maynard Araújo. Trata-se da pesquisa iniciada pelo professor José Ribeiro do Valle, quando, entre 1958 e 1960, iniciou alguns estudos sobre plantas medicinais, visando suscitar o interesse dos alunos, despertar seu apetite com conhecimentos que não estavam presentes nas disciplinas concentradas em terapias oferecidas pela indústria:

De fato, mais e mais alunos foram aparecendo, principalmente depois que levantei a importância da maconha (Cannabis sativa) e passei a estudá-la com eles. Isso foi em 1958/60, a maconha já despertava a atenção. No entanto, o projeto para prosseguimento do estudo que eu e Elisaldo Carlini redigimos para o National Institute of Health (NIH) foi recusado com a justificativa de que o tema não interessava. Não correram dez anos e o problema tornou-se de interesse mundial.³

Apesar do esforço de Do Valle, o ensino da medicina pautado exclusivamente nas terapias sintéticas relegava às terapias tradicionais total descrédito, provocando repulsa nos médicos inexperientes ou recém-formados nas lições amparadas pelo cientificismo industrial. Para reverter esse estado de coisas, Araújo procurou demonstrar que, apesar de ser um processo demorado, o médico deveria cultivar uma atitude de receptividade e compreensão:

3 Entrevista concedida por José Ribeiro do Valle a Luiz R. Travassos (Departamento de Micro, Imuno e Parasitologia, Escola Paulista de Medicina), Neide Lurkiewicz (Departamento de Farmacologia, Escola Paulista de Medicina) e Vera Rita da Costa (*Ciência Hoje*). Revista *Ciência Hoje*. Jan./Fev. 1988.

[...] de certos fenômenos psicológicos que têm real importância e auxiliam. O que é preciso é que haja uma certa boa vontade, interesse e simpatia para com a experiência do povo. Cabe ao cientista peneirá-la e não desprezá-la com mofas e blasonar jactando-se de seus conhecimentos científicos, de seu 'anel no dedo'. Tal atitude acentua a desconfiança da parte do paciente, afastando-o do médico, criando barreiras. Muitas descobertas revolucionadoras da medicina nasceram, por acaso, de uma observação. A penicilina por exemplo. Há quanto tempo que o nosso caboclo não vinha colocando a casca de queijo embolorado sobre as 'feridas brabas ou arruinadas'? Coube, porém, a Alexandre Fleming a glória de descobri-la. Caso algum observador, um antropólogo social ou um 'folclorista tivesse registrado esse exotismo', quem sabe há quantos anos já a penicilina não teria poupado vidas preciosas? Não será ridicularizando as 'práticas exóticas' que o médico ganhará a confiança do cliente caipira. (ARAÚJO, 1961, p. 4)

Pensando a maconha como um dos importantes fitoterápicos usados tradicionalmente no país, Maynard Araújo (1961, p. 318) descreveu em seu estudo alguns efeitos dessa planta responsável por provocar "[...] euforia, loquacidade, vontade de dançar e quase sempre uma fome intensa". Em geral, a observação de Araújo não registrou qualquer efeito psíquico, dado incompatível com as informações reunidas no compêndio *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*, publicação do início da década de 1950 e republicada em 1958, do Ministério da Educação Sanitária, que visava dar fôlego às políticas proibicionistas.

DE REMÉDIO A CASO DE POLÍCIA

Procurando compreender como uma planta de uso medicinal milenar foi excluída do *hall* das terapias disponíveis, o professor Elisaldo Carlini (1986) identificou, na série de trabalhos científicos compilados na coletânea, a associação da maconha à degeneração psíquica, ao crime e à marginalização do indivíduo, tratada pelas autoridades como questão policial desde a proibição, em 1938, e a formação de agências de combate, em 1943. (FARIAS, 1958) Nessa coletânea, a maconha é apresentada por Rodrigues Dória (1958) como responsável por despertar sentimentos homossexuais; por José Lucena (1958) como agente causador de pseudoalucinações; e por Eleyson Cardoso (1958) como causadora de assassinatos por motivo fútil; noções apresentadas por Irabussú Rocha no prefácio da edição de 1958 da coletânea. Em con-

junto, essas noções ajudaram a provocar pânico moral na sociedade que pouco conhecia dos efeitos da maconha até então.

Na contramão dessa tendência, Araújo munido de preocupação científica, realizou suas pesquisas em Piaçabuçu acompanhado do prefeito da cidade, o sr. Antônio Machado Lobo, farmacêutico diplomado pela Universidade da Bahia, de quem registrou em seu estudo o seguinte depoimento:

Não creio que haja efeito estupefaciente o que pode haver é o estupidificante tão somente para aqueles que tem a mente predisposta para as taras, para as fantasmagorias. Eu me lembro que em Salvador, quando estudava, os rapazes se reuniam para fumar maconha, preparavam por assim dizer o ambiente, eu vejo agora esta gente, estes matutos fumando e nada sentem. Pode crer que a maconha é um mito que precisamos acabar com ele. Já ouvi um professor falar a esse respeito. E esse mito ainda não se acabou porque a polícia é a maior interessada nele. Veja que é nas prisões, nas penitenciárias onde há maior tráfico com ela e quem ganha com isso? São os pernas-pretas (soldados da polícia), os tiras como dizem lá no seu São Paulo. A Maconha tem dado muito dinheiro para a policia, essa é a verdade. Agora, mais do que nunca eu estou de acordo com o professor de farmacologia – a maconha é um mito. (ARAÚJO, 1961, p. 318-319)

A pesquisa de campo conduziu Araújo ao problema da corrupção das forças policiais e da formação de um mercado controlado pelo crime organizado. O folclorista levantou o caso de um barbeiro da cidade, que recebia maconha do município de Coruripe e a distribuía tanto na cidade quanto em Penedo, cidade portuária onde a maconha era embarcada com destino ao Rio de Janeiro e Santos. Entre os relatos que colheu, procurou questionar os entrevistados se a elite local poderia ser relacionada entre aqueles que consumiam a diamba. Não conseguindo obter tal informação, Araújo (1961, p. 317) registrou em um depoimento que “[...] muita gente boa deste Estado ficou rica a custa de vender maconha. Muito grandola de comum acordo com os policiais, passam muita carga para os navios que entram pelo rio São Francisco”.

Para Araújo (1961), a repressão policial irregular do comércio e cultivo de maconha, ora “severa”, ora “acumpliciadora”, motivava a formação e expansão das plantações clandestinas localizadas nos estados de Sergipe, Alagoas, Piauí e Maranhão, ou seja, a proibição dessa planta tradicional estava colaborando com a formação de atividades criminosas que ampliavam seus rendimentos com a proibição dela, inclusive o poder econômico das forças públicas designadas para sua repressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O retrato que Alceu Maynard Araújo pintou do consumo de maconha em Piaçabuçu/Alagoas, registrou os rituais de consumo, os instrumentos, as canções entoadas nas reuniões, as relações comerciais clandestinas que organizavam sua produção, circulação e consumo, os mitos disseminados pelas autoridades etc. Mas seu objetivo principal se pautava em reativar no Brasil o conhecimento das terapias tradicionais, que poderiam se somar às práticas médicas reguladas pelo instrumental sanitário pautado na concepção industrial. Podemos pensar que, em *Medicina rústica*, Araújo aplicou a pauta modernista de valorização dos aspectos “primitivos” de nossa cultura – entre elas as terapias à base de plantas – como parte fundamental da formação de uma medicina essencialmente brasileira, que combinava as terapias estrangeiras às práticas tradicionais de cura. E a maconha entre elas.

Esta tese explica porque o folclorista se dedicou em registrar e disseminar esses conhecimentos em seminários dirigidos para médicos e demais interessados, para desmistificar as teses proibicionistas que responsabilizavam a maconha pela ocorrência de práticas criminosas e doenças mentais. Em conjunto, os estudos de Araújo procuraram preservar o passado para oferecer contornos nacionais à formação da medicina brasileira. A investigação na cidade de Piaçabuçu, em Alagoas, e os resultados apresentados inserem Alceu Maynard Araújo no *hall* dos pesquisadores brasileiros que, ao lado de Jaime Regalo Pereira e José Ribeiro do Valle, postaram-se na contracorrente das ideias que ampararam a transformação de uma planta de uso medicinal milenar em um flagelo da humanidade.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, A. M. *Documentário folclórico paulista: instrumentos musicais e implementos*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo, 1952.
- ARAÚJO, A. M. *Folclore nacional*. São Paulo: Melhoramentos, 1964. 3 v.
- ARAÚJO, A. M. Maconha. In: ARAÚJO, A. M. *Medicina rústica*. Rio de Janeiro, 1961. p. 316-322. (Brasiliiana, v. 300).
- ARAÚJO, A. M. *Medicina rústica*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1961. (Brasiliiana, v. 300).

- BALDUS, H. Prefácio. In: ARAÚJO, A. M. *Folclore nacional*. São Paulo: Melhoramentos, 1964. 3 v.
- BASTIDE, R. Prefácio. In: ARAÚJO, A. M. *Documentário folclórico paulista: instrumentos musicais e implementos*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo, 1952.
- BRASIL. Decreto-lei n° 2.848, de 7 de dezembro de 1940. O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o art. 180 da Constituição, decreta a seguinte lei. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 31 dez. 1940.
- BRASIL. Ministério da Cultura. *Cinemateca Brasileira*. São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.cinemateca.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=ID=013901&format=detailed.pft#1>>.
- CARDOSO, E. Diambismo ou maconhismo, vício assassino. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 181-186.
- CARLINI, E. A. *Maconha (cannabis sativa): mito e realidade, fatos e fantasia*. São Paulo: Ground, 1986.
- DÓRIA, R. Os fumadores de maconha em Pernambuco. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 1-14.
- FARIAS, R. C. de. Prefácio. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.
- FEYERABEND, P. *A ciência em uma sociedade livre*. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- IGLÊSIAS, F. A. Sobre o vício da diamba. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 15-24.
- LUCENA, J. Alguns novos dados sobre os fumadores de maconha (1935). In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 79-84.
- MACONHA. Direção: Alceu Maynard Araújo. São Paulo: [S.l.], 1953. 1 DVD (2 min 59 s), VHS, 16mm, 35m. (Documentário).
- MOYA, F. N. *A discoteca pública municipal de São Paulo: um projeto modernista para a música nacional*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.
- PASSADOR, L. H. *Herbert Baldus e a antropologia no Brasil*. 2002. 208 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

PERNAMBUCO FILHO, P. Estudo sobre as conclusões aprovadas pelo “Convênio da Maconha”, realizado na cidade do Salvador em dezembro de 1946. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 175-180.

ROCHA, I. Prefácio. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SOUZA, J. E. L. *Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil republicano*. 2012. 194 f. Dissertação (Mestrado Em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2012.

ZANATTO, R. M. A fitoterapia e a indústria: histórico de um combate desleal. *Boletim Maconhabras*, São Paulo, n. 4, p. 5-6, maio 2015.

HEROÍSMO CONTRA ALIENAÇÃO OU CARETICE VERSUS LIBERAÇÃO? DROGAS, ESQUERDA E DESBUNDE NO BRASIL

Júlio Delmanto

Lançado em 1970, o filme *Zabrieskie Point*, dirigido pelo italiano Michelangelo Antonioni, é dos mais famosos produtos e retratos da contracultura durante os anos 1960 nos Estados Unidos. Ao apresentar o encontro entre a jovem secretária “descolada” Daria – interpretada pela atriz Daria Halprin – e o jovem contestador *mezzo*, ativista *mezzo*, niilista Mark – interpretado por Mark Frechette –, o filme traça um panorama fragmentário daquele período social e politicamente efervescente. A trilha sonora, com Pink Floyd, Greateful Dead e Rolling Stones, e a fotografia da obra constituem uma teia psicodélica na qual colam e descolam os pedaços de trama.

Quando Daria, dirigindo um carro dos anos 1950 durante uma viagem em busca de seu chefe, e Mark, que roubara um avião e fazia voos rasantes para impressionar a moça, encontram-se pela primeira vez eles estão no “Zabrieskie Point” que intitula o filme: ponto no meio da montanha de Amargosa, no deserto de Death Valley, estado da Califórnia. Antes de fazerem sexo no meio do deserto, em uma cena fortemente marcada pela estética psicodélica então em voga, Mark e Daria conversam após a garota buscar um cigarro de maco-nha em sua bolsa, e o diálogo é bastante representativo do dilema vivido pelos jovens descontentes com o *status quo* naquele momento. Ao menos nesse diálogo, podemos encarar Mark como o representante do militante de esquerda, e Daria como a “desbundada”: de um lado, a disciplina; de outro, a crítica a uma visão que resumia tudo na dicotomia que opunha proletários e burgueses, “heróis” e “vilões”. “Você quer?”, ela oferece, mas o rapaz nega: “Você está falando com um cara disciplinado”.

Daria – E o que seria isso?

Mark – Nada sério, suponho. Mas este grupo em que estou tem regras sobre fumar, eles estão em uma ‘viagem à realidade’.¹

Daria – Que chatice. Vamos para a sombra.

Eles se sentam e ela acende o baseado.

Daria – O que você quer dizer com ‘viagem à realidade’? Ah, sim, que eles não podem imaginar. Você está de acordo com esse grupo? Por que não sai?

Mark – Eu não estava realmente no grupo, toda essa conversa me cansa. Mas quando as coisas endurecem, é preciso se escolher entre um lado e outro.

Daria – Existem milhares de lados, não só heróis e vilões.

Mark – Mas ainda existem, certo? Qual seu nome?

Daria – Daria.

Mark – O ponto é que se você não identifica esses vilões, você não consegue se livrar deles.

Daria – (apaga o cigarro) Você acha que se nos livrarmos dele teremos uma cena totalmente nova?

Mark – Por que não? Consegue pensar alguma outra maneira para nós fazermos melhor?

Daria – Nós, quem? Seu grupo?

(ZABRIESKIE..., 1970, tradução nossa)

“Os companheiros desbundavam. Desbundar naquela época significava, no jargão da esquerda, abandonar. Fulano? Fulano desbundo, dizíamos, com desprezo”. (SIRKIS, 1980, p. 142) A descrição feita por Alfredo Sirkis resume bem a principal dicotomia vivida pela juventude não alinhada ao projeto da ditadura Militar entre os anos 1960 e 1970 no Brasil: luta armada ou desbunde. Como explica Alex Polari em entrevista de 1979: “foi isso precisamente que a minha geração escolheu em 69. Desbunde, piração, ou guerrilha, já que a militância ao nível do reformismo era negada”. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 238)

Foi mais ou menos por aí (em torno de 69) que se deu essa estranha confluência, uma esquina da História, onde se abriram esses dois caminhos, cada vez mais inconciliáveis, menos por suas pos-

1 “Reality trip” no original.

sibilidades reais de virem a fazer parte de uma coisa só do que pela maneira como evoluiu a própria dinâmica social, fechando portas e estreitando possibilidades. Para a minha geração, a opção foi exatamente essa: ou pirar, viajar nas drogas, ou entrar na luta armada. Heroísmo X alienação, como era visto por nós, que optamos pela luta armada; caretice X liberação, como era visto por eles, que entraram noutra. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 238)

“Pra quem ficou no país, disposto a botar pra quebrar, só existiam duas possibilidades”, narra Lucy Dias (2003, p. 160): “curtir o barato da descoberta de si mesmo e fazer sua revolução comportamental, sem *script* prévio”, ou “roer o próprio fígado e não ver outra saída senão virar guerrilheiro, entrando de sola na contrarrevolução armada, com previsível *script* final”.

A autora define as opções como “mutuamente excludentes”, uma vez que os “desbundados” defenderiam o processo individual, de autorrevolução, como saída, ao contrário dos guerrilheiros, que “reprimiam os sentimentos pessoais, seguindo um rígido manual de conduta que desvalorizava as questões individuais em prol do coletivo e de uma revolução social que viria” – o orgasmo ficava para depois da revolução, resume Dias (2003).

Do lado que via as coisas como um embate entre heroísmo e alienação, a opção pelo desbunde era extremamente mal vista. Como aponta Herbert Daniel (1982, p. 75), “soluções individualistas, como o desbundamento, deviam ser fortemente combatidas”. Já Sirkis (1980, p. 142) relata sua posição na época frente a um antigo companheiro que “virou *hippie*”: “fingíamos compreensão, mas no fundo desprezávamos aquela fraqueza, aquela incapacidade de fazer jus ao papel histórico reservado para a nossa geração”. Ele lembra inclusive que sua organização, a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), “desaconselharia o contato com *áreas de desbundados, gente que abandona a luta para ficar em casa puxando maconha*”. (SIRKIS, 1980, p.143, grifo do autor)

O advogado Liszt Vieira participou da oposição à ditadura brasileira desde seus tempos de movimento estudantil, nos anos 1960. Antes de ser preso e mandado ao exílio em 1970, libertado em troca do embaixador alemão que havia sido sequestrado, viveu na pele essa sensação de dicotomia. Em entrevista concedida para minha pesquisa de mestrado, foi questionado se havia em sua atuação naquele momento alguma reflexão ou preocupação em relação à temática das drogas e respondeu que “não havia”. Prosseguindo, mostrou analisar a situação da juventude que discordava da ditadura nos anos 1960 a partir dessa perspectiva

dual, ao dizer que “o famoso ano de 68 no Brasil teve duas vertentes: uma revolucionária no sentido político de luta contra a ditadura militar, e outra na linha de contracultura. Eu fazia parte da primeira, que não usava drogas”. (DELMANTO, 2013, p. 124)

Questionado a respeito de possíveis conexões entre esses dois grupos, Vieira declarou que “não havia influência de contracultura no setor chamado revolucionário. São atuações distintas na época”. Também em entrevista concedida a este autor, Frei Betto coaduna com a visão de Vieira quando aponta: “não fiz parte da contracultura porque fui para a resistência”, tratando as opções como excludentes.

Em outro ponto, ambos também concordavam, já que, assim como Frei Betto (2011), Vieira também afirma que, entre os presos políticos, não havia consumo de drogas no período em que ele esteve detido. Para ele, na prisão isso “seria impossível”. Segundo Betto (2011), que, em artigo publicado no *Correio Braziliense*, declarou fazer parte de uma geração que “injetava utopia na veia e, portanto, não se ligava em drogas”, na cadeia, ele viu “muita droga”, “mas no universo dos presos comuns, sobretudo maconha. Nos meios estudantis combativos ninguém curtia droga. E mesmo os presos comuns oferecendo, jamais vi um preso político aceitar drogas”. Mesmo num ambiente de confinamento e frustração, mantinham-se firmes os ideais de disciplina e abstinência, vistos como meios para se desviar do objetivo socialista.

Já o outro lado via as coisas de forma diferente, como relata o jornalista Luiz Carlos Maciel, que definiu “essa ideia do desbunde” como um “movimento de raízes existenciais”: (HOLLANDA; PEREIRA, 1980)

Quer dizer, as pessoas chegaram num momento de suas vidas e disseram assim: ‘pô, não tenho saco para esperar que através de uma interpretação da história [...] que a história se desenvolva, através de seus fatores objetivos e subjetivos, até haver uma modificação: aí eu já vou estar morto’. É o que aquele espetáculo do *Living Theater* dizia no título: *Paradise Now*, ora, se você quer uma modificação mais imediata, naturalmente que a ação programada através de uma interpretação do movimento histórico a longo termo deixa de ter sentido. Então, não adianta nada ficar escrevendo artigos, fazendo comícios, conscientizando as massas; parte-se para o desbunde. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 100)

Maciel vê, em 1968, a consolidação dessa situação, um momento que assinalou uma “aposta alta”: “uma porção de pessoas que, naquela época, estavam nos seus vinte anos, achavam que era naquele momento ou nunca. Havia esse clima. [...] Foi uma aposta alta e quando essa

aposta foi perdida, houve, realmente, uma decepção muito grande”. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 100)

Conhecido como um dos precursores da contracultura no Brasil, Maciel vê em 1968 uma certa forma de “morte da política convencional”: “o sentimento que se tinha é que todos os esquemas tinham falhado, que a gente tinha se enganado, que não era nada daquilo, tinha que se começar do zero, e foi aí que mudou”. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 100) Ele avalia que teria mudado, inclusive, a própria concepção de engajamento, “que deixou de ser político, coletivo, dentro dos quadros, e passou a ser um engajamento pessoal, individual, existencial, psicológico”. Falando sobre o impacto que a obra de Wilhelm Reich teve em suas concepções, aponta:

A única possibilidade de uma ação efetiva seria se as pessoas mudassem a cabeça mesmo, completamente; e isso não poderia ser uma coisa intelectual, mas existencial, vivida. Aí as drogas tiveram a importância que sabemos, porque ofereciam uma possibilidade de transformar esse estado de consciência, e transformavam mesmo. O prestígio que o LSD e outras drogas tiveram era exatamente em função dessa perspectiva que ofereciam, de desmanchar a cabeça feita pelo sistema e poder fazer uma outra cabeça. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 100)

Em outra oportunidade, Maciel (1985) define a contracultura como um movimento surgido sobretudo entre a “juventude ocidental”, nos 1960, de onde nasceria uma “descoberta fundamental”: a de que “o estado de consciência prevaemente em nossa cultura não era absoluto nem obrigatório”. “A descoberta da juventude, de que havia outros estados de consciência, possibilitou uma nova perspectiva cultural, quer dizer, ficou claro que com outros estados de consciência pode-se criar uma cultura diferente”. (MACIEL, 1985, p. 13)

Autor da coluna “Underground”, no jornal *O Pasquim*, Maciel causou polêmica ao publicar nesse espaço um “manifesto hippie”, em 8 de janeiro de 1970 (AUGUSTO; JAGUAR, 2006, p. 76), o que representaria um “marco importante de articulação da contracultura como movimento social”, nas palavras de Lucy Dias. (2003, p. 53) Intitulado “Você está na sua? Um manifesto hippie”, o texto começa afirmando: “Seguinte: o futuro já começou”.

Resumindo sua argumentação e sua polêmica com os setores “engajados”, de esquerda, vistos como representantes do passado e da “velha razão”, Maciel terminou a coluna com as duas listas reproduzidas abaixo, que vinham precedidas da seguinte explicação: “A segunda co-

luna é uma resposta à primeira, item por item. O limite da velha razão engendra a nova sensibilidade”.

BOÊMIOS	HIPPIES
Cool jazz	Free jazz
Angústia	Paz
Uísque	Maconha
Neurose compulsiva	Esquizofrenia
Beatles	Jimi Hendrix
Volkswagen	Jipe
Higiene	Beleza
Amor livre	Amor tribal
Noite	Manhã
Palavrão	Nudez
Agressivo	Tranquilo
Simonal	Jorge Ben
Barbitúrico	Anfetamina
Papo	Som e cor
Ateu	Místico
Sombrio	Alegre
Lênin	Che Guevara
Brasil	Ipanema e Bahia
Panfleto	Flor
<i>Na dos outros</i>	<i>Na sua</i>
<i>Comunicação</i>	<i>Subjetividade</i>
<i>Psicanalisado</i>	<i>Ligado</i>
<i>Bar</i>	<i>Praia</i>
<i>Gravata</i>	<i>Colar</i>
<i>Martinho da Vila</i>	<i>Gilberto Gil</i>
<i>Herbert Marcuse</i>	<i>William Reich</i>
<i>Política</i>	<i>Prazer</i>
<i>Bossa Nova</i>	<i>Rock</i>
<i>Tenso</i>	<i>Relaxado</i>
<i>Violão</i>	<i>Guitarra elétrica</i>
<i>Godard e Pasolini</i>	<i>Andy Warhol</i>
<i>Samuel Beckett</i>	<i>Jean Genet</i>
<i>Pílula e aborto</i>	<i>Filho natural</i>
<i>Ego</i>	<i>Sexo</i>
<i>Discurso</i>	<i>Curtição</i>
<i>Oposição</i>	<i>Marginalização</i>
<i>Família e amigos</i>	<i>Tribo</i>
<i>Segurança</i>	<i>Aventura</i>

Além de soar estranha a presença de Che Guevara na lista dos “hippies”, salta aos olhos a crítica à política, contraposta ao prazer, este sim visto como resultado da nova sensibilidade. O discurso, arma tradicional da política tradicional, é respondido com “curtição”, assim como o ateísmo é substituído pelo misticismo² e a ação oposicionista pela marginalidade. A maconha era vista como resposta *hippie* ao uísque boêmio, e a ação coletiva (“na dos outros”) é subjugada ao engajamento individual: “na sua”.

Lembrando do início do que depois se conheceria como Movimento *Hippie*, nos Estados Unidos, na segunda metade dos anos 1960, Lucy Dias (2003, p. 100) aponta que “a guerra do Vietnã marcou profundamente nosso imaginário de esquerda”, com a marcha do combate sendo atentamente acompanhada pelos jovens brasileiros até seu desfecho, em 1973. Mas não só a guerra era marcante para alguns desses setores, como também, ou sobretudo, os que reagiam a ela, “os rebeldes da contracultura”. (DIAS, 2003, p. 101) A cultura alternativa passaria a “tomar corpo e forma” mundo afora, incluindo-se aí uma cultura de experimentação de drogas já tradicionais, como a maconha, e que ganhavam fama naquela época, como o Dietilamida do Ácido Lisérgico (LSD).

Dias (2003) descreve a “vida *hippie*” se desenvolvendo “na base do *make love, not war*” e “apoiando-se basicamente sobre o uso de drogas, principalmente as chamadas psicodélicas, usadas como porta de acesso para outro estágio de consciência”. Ela cita Maciel

Enquanto o guerrilheiro queria mudar o mundo, o hippie deixava o mundo dos caretas como estava, mas queria mudar a si próprio e a sua cabeça – e, se possível, a dos outros também. A transformação do mundo, para o hippie, era o resultado da transformação não só da mente das pessoas, mas de seu próprio sistema nervoso, esse era o verdadeiro caminho para a felicidade. (MACIEL apud DIAS, 2003, p. 101)

2 O recurso ao uso de drogas psicodélicas pode explicar, em parte, essa busca por chaves místicas de entendimento e engajamento no mundo. É o que relata, por exemplo, o cantor Ney Matogosso em depoimento a Lucy Dias (2003, p. 152): “A primeira vez que tomei LSD entendi claramente sua finalidade. Era para tomar com poucos e selecionados amigos, em lugares especiais e, de preferência, em conato com a natureza. Cheguei mesmo a desenvolver uma espécie de ritual antes de usá-lo; tomava banho e vestia uma roupa branca, numa atitude mesmo de reverência diante de uma coisa sagrada. Sagrada no sentido de me possibilitar um acesso ao divino (somente agora entendo que era ao divino dentro de mim). Mas, na época, o ácido me conduziu diretamente à percepção de Deus no universo, na natureza — um Deus acessível e manifestado. Até então, ele representava uma noção meio vaga, da qual não sentia a menor vontade de me aproximar ou tentar entender. O ácido fez com que Deus se apresentasse na minha vida. A primeira vez que tomei, compreendi o universo, meu significado neste planeta e como, na relação real, o homem não é mais importante que um grãozinho de areia ou a menor das plantinhas”.

Em artigo publicado no portal de notícias Terra, do qual era colunista, o poeta Antonio Risério (2008) identifica no Ato Institucional Número Cinco (AI-5) um marco para o despontar da esquerda armada e também da contracultura no Brasil: “Ao fechamento da ditadura, reagimos com extremismo. De uma parte, a contracultura. De outra, a esquerda armada”. Risério (2008) enveredou pela contracultura, uma vez que “para nós, naquele momento, a esquerda tradicional, assim como o intelectualismo acadêmico, era a estrada sinalizada, com barreiras e postos de vigilância ideológica a cada dezena de quilômetros”.

Apostamos na viagem mais livre, na contracultura. É bem verdade que a nossa dieta contracultural tinha muito de patafísico: acreditávamos em discos voadores e que seríamos capazes de fazer o Pentágono levitar, por exemplo. Ao mesmo tempo, muitas das lebres que a contracultura levantou, passaram a integrar as agendas sociais e políticas do Brasil e do mundo: a defesa do meio ambiente, as lutas das mulheres e dos homossexuais, as questões negra e indígena, o problema das drogas para a expansão da consciência. E há uma coisa: a contracultura aconteceu no Brasil não por causa, mas apesar da ditadura. Quando um intelectual como o Carlos Nelson Coutinho tenta reduzir as coisas, falando em ‘filosofia do desespero’, ele se esquece de que a contracultura foi um movimento internacional, acontecendo em Londres, Praga, Paris, São Francisco, Amsterdã etc. Nenhuma dessas cidades era dominada por militares brasileiros. O general Garrastazu Médici não mandava em Amsterdã. (RISÉRIO, 2008)

Risério (2008) defende a existência de “pontos de contato” entre esquerda armada e contracultura: escassos, mas importantes. Cita leituras comuns, como de Marcuse ou Franz Fanon, mas ressalta que a distância entre ambos era enorme. “O que o desbundado queria mesmo era ficar em paz, queimando seu baseado e ouvindo Rolling Stones ou Janis Joplin. Antes que alterar o sistema de poder, pretendia, através da transformação interior, erigir-se em novo ser de uma nova era, amostra grátis do futuro”, descreve caricaturalmente Risério (2008), apontando que enquanto “o terrorista queria arrombar a porta, saltando com dois pés no peito do porteiro, o desbundado estava mais interessado em cintilações lisérgicas nas águas de Arembepe, em conversas sobre revolução sexual e iluminação interior” – “É a distância entre a granada e o LSD, a pedra filosofal da contracultura. Se alguém quiser checar a dessemelhança extrema entre uma coisa e outra, basta ler o ‘Minimanual do Guerrilheiro Urbano’, de Marighella, ao som do primeiro disco dos Novos Baianos”, resume.

Se, nos Estados Unidos, a luta era contra a guerra, no Brasil, o inimigo era a ditadura. “Motivo mais do que suficiente para querer pular fora e entrar para a grande tribo, como muitos fizeram”, lembra Dias (2003), complementando: “Outros preferiram partir para as cabeças, entrando na guerrilha urbana, num confronto direto com a ditadura”. A autora também vê esses dois caminhos em oposição, definindo-os como um embate entre revolução social e revolução comportamental. “Caminhos que se excluía – quem fosse de esquerda não deveria consumir drogas, uma coisa de alienado; enquanto para o hippie, política era um jogo sujo e desprezível, e a grande missão era transformar a própria vida”. (DIAS, 2003, p. 102)

Como apontou Schwarz (1978), a ditadura instalou-se no poder em 1964, mas demorou a atacar os produtores de cultura, campo onde a esquerda seguiu tendo relativa hegemonia, situação que mudaria somente após 1968:

se em 64 fora possível a direita ‘preservar’ a produção cultural, pois bastara liquidar o seu contato com a massa operária e camponesa, em 68, quando o estudante e o público dos melhores filmes, do melhor teatro, da melhor música e dos melhores livros já constitui massa politicamente perigosa, será necessário trocar ou censurar os professores, os encenadores, os escritores, os músicos, os livros, os editores – noutras palavras, será necessário liquidar a própria cultura viva do momento. (SCHAWRZ, 1978, p. 63)

Mesmo assim, o “aperto” no contexto político mais geral era tamanho após AI-5 que a cultura seguiria sendo “um lugar privilegiado de resistência” (HOLLANDA, 1981, p. 92), o que explica a importância que tropicalistas e “pós-tropicalistas” assumem em uma análise do período.

Coelho (1990) caracteriza os grupos de esquerda que se engajaram na estratégia da luta armada para combater o regime militar como a primeira manifestação de práticas sociais alternativas ocorridas após o Golpe de 1964, situando a Guerrilha de Caparaó, liderada pelo Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) e desmantelada pelo Exército em março e abril de 1967, como marco inicial dessa tática.

O surgimento da luta armada foi caracterizado pela mudança ocorrida numa configuração específica do imaginário populista, que perdeu durante os anos imediatamente após o golpe a sua capacidade de efetivação devido às mudanças que se deram na organização institucional da sociedade ou ordem simbólica. Da impossibilidade de articulação do imaginário populista (versão brizolista) com a ordem simbólica do pós-golpe emergiu uma nova configuração imaginária, onde a luta armada assumiu a forma de guerra de

guerrilhas e se colocou frontalmente contra as instituições sociais existentes. (COELHO, 1990, p. 16)

Para o autor, que vê, nos anos de 1969 e 1970, o auge das organizações de esquerda armadas, a prática da luta armada significava uma nova configuração do uso da violência, ao qual se associaria a partir de então a capacidade de criação de uma nova sociedade, enquanto anteriormente esse uso aparecia subordinado à formação de um espaço público autônomo. “O imaginário guerrilheiro identifica o poder com a violência e desloca o poder (pensado nos modelos arendtianos) do plano da sociedade para o do Estado: é a partir deste que seria promovida a mudança social”. (COELHO, 1990, p. 72) Dessa forma, essas organizações visariam a constituição de um “aparelho de Estado alternativo”, o que sujeitaria seus militantes a um conjunto de normas e regras. (COELHO, 1990, p. 90)

Já a contracultura brasileira é definida pelo autor como

uma prática social que procurava romper com as características do processo de modernização autoritária vivido pela sociedade brasileira no período 1969-1974 (os ‘anos de chumbo’), através de um questionamento da racionalidade que estruturaria a organização social e os comportamentos individuais. (COELHO, 1990, p. 111)

Esse ímpeto de transformação surge no país em resposta ao endurecimento da repressão e como forma alternativa de contestação frente à esquerda armada, vista com “descrença” (HOLLANDA, 1981, p. 69) pelos componentes da contracultura por conta de seus ideais de disciplina e hierarquia e também por conta das “desilusões” ocorridas no plano internacional: “a invasão da Tchecoslováquia não deixa mais dúvidas quanto ao totalitarismo soviético, a atuação do PCD em maio de 68 mostra-se totalmente reacionária em sua política de alianças com o Estado, Fidel Castro intensifica a repressão e a censura às artes em Cuba, etc. A fé no marxismo como ideologia redentora é abalada pelo sentimento de que a única realidade seria o poder”, avalia Hollanda. (1981, p. 69)

Em *O que é isso, companheiro?*, Fernando Gabeira (1998) lembra-se de uma história interessante para se observar como os pontos de vista estavam longe da concordância. Conhecido antigo de Gabeira, o rapaz apelidado no livro de “Bom Secundarista” era de uma organização radical antes do endurecimento do regime e eis o relato de um de seus encontros:

Depois o encontrei quando já estava na clandestinidade, num boatequim de Copacabana. Bom Secundarista estava meio hippie, com

um olho bandeiríssimo. Era ainda 69, e quem virava hippie e puxava fumo era um pouco assim como quem virava protestante de repente. Foi bom encontrá-lo. Era hippie, estava no maior barato, mas sempre aberto para o diálogo. Incrível como certos traços se mantêm:

- Se vocês puxassem um fumo, veriam que essa revolução não vai dar certo. Em todo caso, respeito o caminho que escolheram. (GABEIRA, 1998, p. 73)

Já o cineasta Luiz Carlos Lacerda (apud DIAS, 2003, p. 310) qualificou a “cultura das drogas” como uma alternativa ao que classificava como “camisa-de-força” sentida no interior da esquerda. Os descontentes não só com o regime ditatorial, mas com o estado geral da sociedade buscavam, em sua visão, inicialmente atuar no interior das organizações de esquerda. No entanto, ali se deparavam com “um cercamento, não se podia assumir uma postura libertária por conta do preconceito com que você ia se deparando”. Esses grupos acabavam asfixiando pessoas que, como ele se define, “queriam uma abertura maior na sociedade e na vida pessoal”.

“Acho que essa contradição foi resolvida com a cultura das drogas”, aponta Lacerda, que diz ter tomado seu primeiro LSD em 1968: “Além dessa parte sensorial, de abrir e tudo aquilo que o Huxley escreveu, me deu uma clareza muito grande de que eu não cabia mais dentro daquele espaço da esquerda”. Ele rejeita a visão de que a contracultura no Brasil tenha representado fuga e alienação, opinando que a dicotomia entre combate à opressão e “queimar fumo pra não pensar na vida e fugir daquela ditadura filha da puta” seria produto de um determinado pensamento de esquerda, ligado aos grupos armados. Para ilustrar isso, cita a esquerda estadunidense, que, em sua opinião, “não era essa esquerda stalinista que era a esquerda latino-americana, dominada pelo Partido Comunista da União Soviética, que depois veio dar nessa vertente cubana, do macho barbudo fumando charuto”:

Quer dizer, era uma esquerda muito militarizada. A própria história da esquerda brasileira vem dos tenentes, não é? A esquerda americana não. Lá, já tinha uma cultura mais democrática e uma sociedade mais avançada tecnologicamente, com suas contradições mais acentuadas, e então essa esquerda pôde amadurecer mais rapidamente. Tinha, inclusive, o Ginsberg, que era veado e queimava fumo etc. Nós ficamos no subdesenvolvimento cultural que se refletiu no pensamento mais avançado da esquerda brasileira. Então eu acho que esse movimento da contracultura brasileira também assimilou o que havia de libertário no movimento

norte-americano, não foi só uma forma de enfrentar a ditadura. Me lembro de uma frase do Rogério Sganzerla, que dizia: ‘Se não dá pra transformar, vamos avacalhar’, naquela época do cinema underground, muito influenciado por essa presença das drogas. Então tinha essa postura do avacalhar, do deboche, inclusive do deboche político em relação à própria esquerda. Era uma coisa libertária. A gente estava enfrentando essa esquerda desde os anos 60, internamente. Eu enfrentava.³ (DIAS, 2003, p. 310)

Enfrentamento que não se restringia ao campo da política, tendo na arte sua expressão mais pública com o surgimento do Tropicalismo. Em ensaio autobiográfico, o cantor e linguista Luiz Tatit (2007, p. 16) vê em Caetano Veloso o símbolo do movimento, “o artista ideal”, alguém “desligado de uma política partidária e das tendências maniqueístas próprias da época, mas especialmente cultivadas no meio estudantil” e descrito como “um Beckett sem o pessimismo”. “Seu comportamento voluptuoso e irreverente com as ‘leis da esquerda’ expressava boa parte daquilo que eu vinha mantendo preso na garganta”, aponta Tatit (2007, p. 16): “Era a saída por cima – nem pela direita, nem pela esquerda – que enfim se concretizava”.

Com a atenção voltada às artes, sentiamo-nos entre dois blocos monolíticos capazes de ceifar qualquer aspiração individual. De um lado, a arrogância oficial dos militares, dispostos a manter a ordem a qualquer custo, baixando portarias cada vez mais duras e arbitrárias até o fechamento total do regime ao final de 1968. De outro, um grupo mais simpático, na medida que enfrentava o poder constituído, mas que falava em nome de valores coletivos que absolutamente não contemplavam nosso projeto de criação. Ao contrário, não havia espaço para uma arte desengajada – ‘alienada’, para esse grupo – e os caminhos consentidos levavam, todos, a uma espécie de ladainha cujas ocorrências mais notórias eram as palavras de ordem. Voltar-se contra o imperialismo americano, por exemplo, se não fosse um lugar-comum inócua e desnecessário, transmitia-nos uma redundância no mínimo antiestética. (TATIT, 2006, p. 16)

Nem direita, nem esquerda: esse parece ter sido o eixo central da busca tropicalista, sentimento que também permeou de alguma forma

3 Em entrevista a Ignacio Ramonet (2006, p. 342), Fidel Castro declarou que a expansão do consumo de drogas “destrói cérebros”: “A droga tem uma coisa particularmente ruim: aliena a pessoa, destrói o cérebro. Coloca a gente diante de dilemas morais e éticos muito sérios. Veja, o homem que trafica drogas por dinheiro se cuida, porque a pena influencia. É um dos casos para os quais considero que a pena capital pode ser eficaz”. Disponível no acervo do Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual Paulista (Cedem-Unesp).

a contracultura em outras expressões no Brasil. “Bem vistas as coisas, a guerra de atrito com a esquerda não impediu que o movimento fizesse parte do vagalhão estudantil, anticapitalista e internacional que culminou em 1968”, ressalta Roberto Schwarz (2012, p. 109) na análise – qualificada por ele como “leitura à contrapelo” – que faz do livro *Verdade tropical*, de Caetano Veloso. Apresentando, em um dado momento, o cantor como “adversário” da esquerda, Schwarz (2012) descreve o relato autobiográfico do baiano como um material onde “o sentimento muito vivo dos conflitos” coexiste “com o desejo acrítico de conciliação, que empurra para o conformismo e para o kitsch”, características que podem ser transbordadas, em sua análise, para o tropicalismo em si.

Em *Verdade tropical*, Caetano Veloso sublinha a importância que o personagem do intelectual Paulo Martins, do filme *Deus e o Diabo na terra do sol*, de Glauber Rocha, teve em suas concepções políticas e estéticas, sobretudo por conta da cena em que Martins tapa a boca de um sindicalista, que o chamava de doutor, e dirige-se diretamente ao público espectador: “Estão vendo quem é o povo? Um analfabeto, um imbecil, um despolitizado!”. Schwarz (2012) vê nessa passagem do livro uma chave para a compreensão de um dos aspectos importantes que engendraram o movimento tropicalista: o fim da crença no caráter revolucionário do povo. Se, por um lado, isso soava como contestação aos esquemas enrijecidos da esquerda de então, por outro, poderia apontar também para o conformismo, para aceitação da injustiça diante da desconfiança na possibilidade da revolução.

“Aos olhos da esquerda, que mal ou bem centralizava a resistência à ditadura, descrever da ‘energia libertadora do povo’ era o mesmo que alienar-se e entregar os pontos”, aponta Schwarz (2012, p. 79), que continua: “Aos olhos de Caetano, era livrar-se de um mito subitamente velho, que cerceava a sua liberdade pessoal, intelectual e artística”. O tropicalismo nasceria em um momento já de derrota das ideias de esquerda, massacradas pela ditadura.

Ambígua ao extremo, a nova posição se queria ‘à esquerda da esquerda’, simpatizando discretamente com a luta armada de Guevara e Marighella, sem prejuízo de defender a ‘liberdade econômica’ e a ‘saúde do mercado’. Cultuando divindades antagônicas, Caetano interessava e chocava – outra maneira de interessar – as diversas religiões de seu público, tornando-se uma referência controversa, mas obrigatória para todos. O descaso pela coerência era ostensivo e tinha algo de bravata: ‘Uma política unívoca, palatável e simples não era o que podia sair daí’. Paralelamente, o abandono da fé ‘populista’ se traduzia por um notável aumento da irreverência, de

certa disposição de por para quebrar, que entrava em choque com o já mencionado bom-mocismo dos progressistas e, certamente, com os mínimos de disciplina exigidos pela ação política. Assim, a posição libertária e transgressora postulada por Caetano rechaçava igualmente – ou quase – os establishments da esquerda e da direita, os quais tratava de abalar ao máximo no plano do escândalo cênico, ressaltando entretanto o mercado. (SCHWARZ, 2012, p. 80)

Assim, para Schwarz (2012) a tentativa de superação tropicalista “deixava e não deixava para trás as oposições acima das quais queria planar”. Um posicionamento propositalmente distante seria suficiente para permitir que os termos em conflito coexistissem num mesmo gosto, mas não era tanta a ponto de que “se perdesse a chispa antagonica, sem a qual iria embora o escândalo da mistura, que também era indispensável e devia ser conservado”: “era uma distância que, embora mudando a paisagem, deixava tudo como antes, com a dinâmica superadora a menos”, aponta o crítico. Haveria, no movimento, um ponto de vista que se recusava a tomar partido e que encontrava no impasse o seu elemento vital, “reconhecendo valor tanto ao polo adiantado como ao retrógrado, inclusive o mais inconsistente e kitsch. O que se instalava, a despeito do alarido carnavalesco, era a estática, ou, noutras palavras, uma instância literal de revolução conservadora”.

Mesmo que parte dos envolvidos negue as conexões, há ao menos mais um aspecto, além da reivindicação da imagem de Che Guevara feita por Maciel, em comum entre os “hippies” e os “revolucionários”: a repressão. Dias (2003) cita uma reportagem publicada na revista *Veja*, em março de 1970, chamada “Hippies sem paz”, que dizia:

O amor esconde o proxenetismo, a paz é um slogan da subversão e a flor tem o aroma dos entorpecentes. Ao decifrar dessa forma os símbolos hippies, a Polícia Federal ordenou a todos os estados uma campanha rigorosa contra os jovens de colar no pescoço e cabelos compridos. Na semana passada, perto de duzentos deles foram presos na Feira de Arte de Ipanema, no Rio, e doze foram expulsas de sua minifeira na praça da Alfândega, em Porto Alegre, onde vendiam pinturas. Cento e vinte estão presos em Salvador e mais alguns foram para a cadeia no Recife, onde serão investigados um a um. Apenas em São Paulo, das cidades onde os hippies aparecem, não tem havido muitas prisões ultimamente. Desde que dezenas deles foram detidos e espancados, em janeiro deste ano, na Feira de Arte da praça da República, os hippies paulistanos tornaram-se mais discretos. (DIAS, 2003, p. 103)

“ESCAPISMO CABOTINO QUE SÓ INTERESSA À DITADURA”

Acuadas pela intensa repressão militar do regime, as organizações de esquerda tinham grande dificuldade de difundir suas ideias também por conta da censura que as impedia de acessar a imprensa tradicional e também de manter seus próprios órgãos de forma legal ou ao menos viável. Algumas publicações visavam romper esse cerco, e dialogar de forma direta com a população.

Surgido em 1971, a partir de uma dissidência com a Ação Libertadora Nacional (ALN), o Movimento de Libertação Popular (Molipo) foi uma das organizações que buscou criar e manter uma publicação própria. Trazendo o subtítulo “Contra a mentira reacionária, a verdade revolucionária”, o jornal *Imprensa Popular* trazia reflexões sobre política, economia e cenário internacional. Em sua terceira edição,⁴ que tem como texto principal e inicial uma análise do 1 de maio de 1972, há um significativo artigo intitulado “Tóxicos e misticismo”, no qual se busca apresentar consumo de drogas, “apelo ao erótico” e religião como “lubrificantes para a engrenagem montada” pela ditadura. Mesmo sendo dos exemplos mais radicais de posicionamento de esquerda frontalmente contrário ao uso de psicoativos, não deixa de ser representativo da abordagem mais geral com a qual a temática era tratada, quando o era.

“Há cinco anos atrás, o consumo de tóxicos, o apelo ao erótico, a credence mística e o vestir exótico eram próprios de setores marginais ou de setores econômica e socialmente marginalizados”, inicia o texto, complementando em seu primeiro parágrafo: “Hoje não, já que uma série de comportamentos, até há pouco estranhos a moral burguesa e seu comportamento social, foram generalizados”.

O artigo prossegue salientando que seria importante observar que a difusão de tais práticas “coincide precisamente com a prática política e econômica da ditadura. Sua existência serve de lubrificante para a engrenagem montada”. Segundo o Molipo, as ideias das classes sociais dominantes são as dominantes para toda a sociedade, e, portanto, “a alienação social que se manifesta no consumo de tóxicos, misticismo e erótico” não passa da “outra face da medalha sinistra da exploração econômica e repressão social”. O misticismo e a “alienação social” não seriam “qualidades naturais”, mas sim “produtos sociais e socialmente reforçados” a serviço dos interesses políticos e econômicos dos detentores do poder, são parte de “uma moral e uma política bestiais e objetivas”.

4 Disponível no acervo do Cedem-Unesp.

Mesmo tendo sido fortemente combatido pela ditadura, que produziu a lei mais dura de combate às drogas da história brasileira justamente em seu período mais repressivo, em 1968, o consumo de drogas é visto pelo Molipo como incentivado pelo regime, que o utilizaria como elemento de “sedução” a fim de maquiagem as injustiças sociais:

O sistema, incapaz de satisfazer todas as aspirações sociais, não podendo dar a todos aquilo com que acenam, mas reservam para poucos, seduz oferecendo tóxicos, uma linguagem absolutamente vazia de sentido, roupas extravagantes e certa ‘flexibilidade sexual’. Em outro nível, o último apelo foi o de transformação do esporte e diversão em jogo de apostas, loteria esportiva, pebolim, bilhares etc. (que além de tudo - como tudo mais - são altamente lucrativos). (IMPRESA..., 1972)

Buscando neutralizar os descontentamentos do povo, na visão do *Imprensa Popular*, o “sistema” seria responsável inclusive por estimular práticas e discursos “hippies”, ao colocar “toda sua imensa máquina de estupidificar (TV, Imprensa, Cinema, etc.) a serviço da difusão da Paz, do Amor, do ‘Faça o amor não faça a guerra’ e uma infinidade de outros temas previamente elaborados” – “tendo destruído, previamente, todo o sentido social de contestação do modelo, reduz o tema a um problema de ordem pessoal e, em muitos casos, sexual”.

Depois de “domesticar e castrar”, o “sistema” torna “o tipo um ser marginal à sociedade”: “mas um tipo marginal muito particular: que não é caçado pelo Esquadrão, não fica em cadeia, nem é torturado, nem se prostituirá ou passa fome por real necessidade social”. “Ele é um marginal consentido, mais do que isso, um marginal estimulado”, resume o jornal, que classifica o setor do “desbunde” apresentado anteriormente – chamado por eles de “transbundados” – como marcados por uma “impotência social dada à degradação econômica, ou pretensa impotência ideológica, dado o terror que sentem diante do desencadeamento da luta de classes”.

Interessante notar que, assim como os “desbundados” que questionavam a proibição de algumas drogas, o Molipo também vê hipocrisia no cenário da época, ao apontar que o aparato estatal que supostamente combateria as drogas estava envolvido diretamente nesse comércio. No entanto, a conclusão tirada desse diagnóstico é oposta aos que partiam dele para defender a legalização dessas substâncias: para o Molipo, o fato de agentes do Estado, em diferentes níveis, compactuarem e lucrarem com a venda de substâncias proibidas significava que esse mercado era funcional aos interesses do Estado:

Mesmo que aparentemente a moral burguesa os condene em seu aparente desregramento ou real consumo de tóxicos, o que ela fez é estimular-lhes a existência. O Esquadrão, que foi apresentado como arma contra os tóxicos e bandidos, não passa de uma quadrilha oficial que conta com o apoio de magistrados, generais, banqueiros, industriais, e que só assassina quem não ‘trabalha’ para eles. E isto foi denunciado até pela imprensa burguesa e poder judiciário. A aparente pressão social ou coerção é mais um estímulo ou casualidade que um fator real contra estes ‘contestadores’. (IMPRESA..., 1972)

Parafrazeando o cantor Belchior, o Molipo aponta que “esses moços” – usuários de drogas – “não passam da versão moderna do que foram e são seus pais”.⁵ Para o texto, “o importante para o sistema” era que o setor criticado realizasse “a expressão ‘terem os cabelos longos e as ideias curtas’ (a TFP nem os cabelos tem longos) e quando voltarem que sejam como o filho pródigo: humildes e submissos (coisa que aliás sempre foram)”:

Assim, terminada a ‘aventura’ do ‘protesto’ cada um voltará a ocupar seu papel social (coisa aliás que mesmo na ‘aventura’ sempre existiu, já que a calça Lee de alguns não é da mesma qualidade que a dos outros, nem o cabelo ‘despenteado’ de alguns foi despenteado no mesmo cabeleireiro que de outros[...] e assim seguindo), uns continuam no papel de explorados e outros no de exploradores. (IMPRESA..., 1972)

O texto prossegue criticando a falta de laicidade do Estado a serviço da ditadura, e o fato deste utilizar as religiões “contra a maioria da população”, antes de propor, a título de conclusão:

Devemos mostrar como o tóxico, o jogo, o misticismo, são armas da ditadura e como servem para corromper aqueles que devem lutar contra ela.

Cabe mostrar como o erotismo é um desvio ao nível do particular prostituído, extravagante; como busca transformar a mulher em objeto de prazer, tentando descaracterizar-lhe seu papel social.

Devemos deixar bem claro que, também todo tipo de ‘contestação’ ao nível do extravagante, erótico ou tóxico não passa de um escapismo cabotino e que só interessa a ditadura.

Cabe-nos desmistificar as ilusões dos que se deixaram ou foram envolvidos e situar as coisas no seu nível real - que é o do da luta

5 Em canção celebrizada na versão cantada por Elis Regina, Belchior lamentava: “Minha dor é perceber/ Que apesar de termos feito tudo o que fizemos/ Ainda somos os mesmos/ E vivemos/ Ainda somos os mesmos/ E vivemos/ Como os nossos pais”.

de classes, cruenta e sem tréguas, até a vitória final. (IMPrensa..., 1972)

Recheado de citações como dos Tupamaros ou de Mao Tsé-Tung, o jornal termina com a seção “Última página”, onde são feitas considerações a respeito de “armas curtas”, pistola e revólver. Em outras edições, essa seção também aborda aspectos técnicos da luta armada, como utilização de códigos ou procedimentos para retirar sinais de identificação de automóveis a serem usados em ações armadas.

O entendimento de que não só o consumo de drogas como o próprio movimento *hippie* em geral eram estimulados pelo “sistema” não era exclusivo do Molipo. Figura controversa e de difícil enquadramento em relação a discurso e prática políticos, mas certamente distante do marxismo, o cineasta Glauber Rocha seguiu essa mesma linha em entrevista concedida, em 1980 (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 28), ao qualificar como “política da CIA” “esse negócio de Gay Power, Ecologia, revolução do corpo”. Rocha disse ter tido conflitos com a esquerda armada e também com “a opção hippie, que era a opção da CIA programada para o Brasil, através dos jornais que surgiram para ocultar o problema da guerra do Vietnã e transformar os perigosos maoístas em hippies drogados”.

PEQUENO-BURGUÊS, O GRANDE VILÃO

O desacordo com a linha política do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o novo cenário de enfrentamento da ditadura acarretaram na conformação de uma “Nova Esquerda”, surgida após rompimentos e rachas no PCB e fortemente marcada pela opção de atuação militar. A nova conjuntura trouxe consigo novos valores, dentre os quais a disciplina militar, o ideal de sacrifício e a dedicação integral à ação política, subordinando, ou mesmo anulando, a vida pessoal frente à prática pretensamente revolucionária. Como resume documento, de março de 1971, da Ação Popular – Marxista Leninista, “sejam quais forem suas formas, todos os trabalhos e todas as lutas devem servir, direta ou indiretamente, para criar as condições políticas e militares para o desencadeamento vitorioso da guerra popular em nosso país”. (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 385)

O mesmo documento prossegue apontando que “os militantes da nova Ação Popular, que juram consagrar toda a sua vida à luta pelo

comunismo, devem ser resolutos, não temer nenhum sacrifício e vencer todas as dificuldades para conquistar a vitória!”. (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 386) A Ação Popular – Marxista Leninista defendia ainda que todos seus organismos e militantes “perseverem no estilo proletário de trabalho duro e vida simples” (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 372) e dizia que, em uma sociedade comunista, “todo povo terá uma cultura elevada, uma concepção científica da natureza e da história, elevadas qualidades morais comunistas e grande iniciativa e entusiasmo no trabalho”. (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 375)

A organização Comando de Libertação Nacional (Colina) foi ainda mais longe, ao defender, em documento de abril de 1968, intitulado *Concepção da luta armada*, que “a guerrilha não é apenas o embrião do exército, mas do próprio governo, da própria sociedade nova” (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 194), apontando que em seu processo de desenvolvimento a luta armada “transforma as próprias relações sociais”. Compreendendo a tática de luta adotada como embrionária de novas formas de relações sociais, relações estas entendidas como desejáveis na formação de um novo horizonte social, a passagem indica como a forma organizativa eleita para aquele período trazia pouca diferenciação entre as condutas individuais dos militantes e as políticas das organizações, uma vez que as primeiras estavam determinadas e subordinadas às segundas.

Neste sentido, é importante ser avaliado o papel que a noção de sacrifício pessoal – ao estilo Guevara – tinha para os grupos da esquerda armada. Em texto de 1960, anterior portanto à fundação do Partido Comunista do Brasil (PC do B), Maurício Grabois, futuro dirigente da organização, salientava como o ideal de sacrifício permeava o pensamento de esquerda naquele momento, ao ressaltar que “a negligência no trabalho ideológico e as posições oportunistas, resultantes da linha política, levam ao enfraquecimento do espírito de partido, à perda da combatividade, da capacidade de luta e de sacrifício dos militantes”. (EM DEFESA..., 2000, p. 20)

Em relação ao ideal de sacrifício, há ainda outro aspecto, que Reis Filho (1989) define como o “complexo da dívida”: “a compreensão de que uma inferioridade medular marca o militante, em relação ao Partido”, fazendo-o sentir-se sempre em dívida com a organização em que atua. “A figura do débito estará sempre estruturando a prática social dos comunistas: incorrendo em erros, terá faltado ao Partido, deverá acertos de contas, autocríticas. Nas vitórias, não terá senão cumprido o dever revolucionário e aplicado a linha do Partido”. Diante do tamanho das

exigências, do tempo que o debate interno consumia e do “massacre das tarefas” aos quais era submetido o militante de esquerda naquele momento, Reis Filho (1989) questiona se mantê-los sob tensão máxima e em permanente dívida não era uma estratégia organizativa funcional:

Seria possível imaginar homens e mulheres encarnando tantas virtudes? E se a amplitude dos critérios tivesse a finalidade de assegurar a certeza do seu não cumprimento? A tentativa de alcançar um objetivo que está sempre se afastando, como uma miragem, aprofunda o complexo da dívida e garante um empenho redobrado. Deste empenho, nunca satisfeito, virá o desejado reforçamento da coesão das fileiras das organizações comunistas. (REIS FILHO, 1989, p. 123)

O historiador – ele mesmo também militante da luta armada naquele período – destaca também o culto às lideranças e à autoridade como importantes critérios de coesão no interior das organizações. Se o PCB cultuava Luiz Carlos Prestes, algumas de suas cisões não procediam de forma diferente: ele cita os casos das figuras de João Amazonas para o PC do B, de Carlos Marighella para a ALN, de Apolônio de Carvalho para o Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR) e de Carlos Lamarca para a VPR. “A celebração da autoridade é uma das bases mais importantes da estratégia da tensão máxima. Assume um duplo caráter: a apologia do saber dos dirigentes e o culto da personalidade do chefe, apresentado como arquétipo que todos devem imitar”.

Assim como a ALN, que, em 1969, defendia que “não há entre nós separação entre o político e o militar” (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 276), o texto *Condições da luta revolucionária*, do Colina, enfatiza não só a disciplina revolucionária como o caráter militar desta. Segundo o documento, o guerrilheiro deve “conhecer profundamente” as condições de desenvolvimento político-militar do foco guerrilheiro, o que faria com que ele não só tivesse melhores condições teóricas sobre o trabalho a ser realizado como também

faz com que compreenda que nenhum romantismo poderá subsistir na adversidade da vida guerrilheira, onde o trabalho de desmatar, arar, plantar, colher, transportar por léguas e léguas é a vida de todo dia, que a aristocracia guerrilheira do combatente é mais um sonho que realidade. A preparação militar é especial – a compreensão política do segredo militar, da natureza dos combatentes, da disciplina militar, dos prisioneiros, etc. – ao mesmo tempo que geral – o manejo das armas, de explosivos, de tática guerrilheira, treinamento físico, etc. Mas sobretudo convicção ideológica de que determinados fins devem ser alcançados por determinados meios.

Compreensão profunda do significado da linha política. (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 202)

Com tamanha imbricação entre o político e o militar, a disciplina acabava transbordando também para o próprio pensamento político, com o comando militar buscando homogeneizá-lo em busca de maior efetividade de combate. Para a Ala Vermelha do PC do B, a cisão desse partido efetivada em 1966, uma organização partidária marxista-leninista seria a responsável por garantir “a homogeneidade política e ideológica do contingente guerrilheiro”: “como a luta armada é o fator determinante no processo revolucionário, a participação dos principais quadros da organização partidária nessa luta permitirá a subordinação de todas as outras tarefas à tarefa principal”. (REIS FILHO; SÁ, 2006, p. 165)

O contexto de repressão concreta ou iminente fazia também com que as organizações debatessem e analisassem longamente questões vistas como importantes para a segurança de seus componentes e do grupo como um todo. Com as condições de segurança sendo uma preocupação fundamental dos grupos armados, ela servia de legitimadora da “vigilância” das condutas pessoais dos militantes. É o que Gabeira (1981, p. 82) critica quando diz que:

Pequenos grupos, quando desgarrados do conjunto, dificilmente discutem coisas como a lógica de um programa político, mas, muitas vezes, se voltam para o debate de seu próprio comportamento. Nesses momentos, o centralismo se torna uma arma de poder de uma pessoa sobre a outra, ou de um pequeno grupo sobre uma pessoa.

Exemplo marcante da ingerência da organização política sobre a vida pessoal de seus membros é trazido por Gabeira quando relata experiência vivida em Cuba, onde se exilou por um período após atuação na luta armada e seguiu tendo atuação política organizada. Ele namorava uma mulher de sua mesma organização, e conta que, sempre que a saída de Cuba era debatida como opção, ele e sua companheira ressaltavam que gostariam de poder fazê-la sem se separarem. O relato é significativo para mostrar de que forma anseios pessoais chocavam-se com determinações políticas em organizações marcadas por este tipo de concepção:

Dentro do grupo, havia uma pessoa que gostara de Márcia e, sistematicamente, fazia propostas que implicavam nossa separação.

Mas eram propostas trabalhadas com cuidado, de maneira que não podiam ser desmontadas com facilidade. Nosso coletivo, num certo momento, foi de seis pessoas. Márcia e eu éramos dois votos, mas precisávamos conquistar mais um para escaparmos à separação. O curioso é que as categorias psicológicas não tinham o mínimo sentido no grupo, pois eles não admitiam seriamente a existência de algo como o ciúme, por exemplo. Era impossível dizer, por exemplo: esta pessoa foi abandonada por Márcia e está buscando uma retaliação. Se fizéssemos isto, perderíamos os votos e, conseqüentemente, estaríamos forçados a nos separar. Era preciso argumentar dentro da lógica interna de cada proposta, discorrer longamente sobre as vantagens da ida de um outro companheiro, acentuar suas qualidades, para defender nosso amor ameaçado. (GABEIRA, 1981, p. 83)

Gabeira (1981) prossegue dizendo que, em um momento em que “as coisas estavam complicadas”, ele decidiu apelar a um companheiro mais próximo “abrindo o jogo, dentro dos limites”, ao que a pessoa teria simplesmente respondido: “É tudo uma questão de centralismo. Se for aprovado por maioria, vou respeitar a decisão. O centralismo é um princípio mais importante do que pequenas injustiças que se cometam em seu nome”.

Integrante de organizações como Organização Revolucionária Marxista – Política Operária, Colina, VPR e Vanguarda Armada Revolucionária Palmares (VAR-Palmares), Herbert Daniel (1982, p. 95) aponta que “todos os grupos nasceram num combate ferrenho contra as velhas organizações – acusadas de revisionismo e reformismo”. A preocupação teórica dessa nova esquerda seria, sobretudo, “municipiar-se em bons argumentos contra as antigas formações marxistas. Aquela nova esquerda reivindicava o marxismo, precisava desta justificativa para crer que a revolução que propunha tinha possibilidade de vingar”.

Por outro lado, dentro desse processo, Daniel (1982, p. 95) identifica o uso frequente de uma categoria de desqualificação, a de “pequeno-burguês”: “a grande preocupação ideológica era menos provar que aquela era a revolução socialista em marcha do que provar que não era um movimento ‘pequeno-burguês’”, declara. “O epíteto pequeno-burguês passou a ser uma condenação brutal, mais forte em carga afetiva do que um ‘filho da puta’ lançado numa briga de bar”. De acordo com Daniel (1982, p. 95), isso se explica, pois “quase toda” esquerda armada tinha origens no movimento estudantil, e “sua própria revolta lhe parecia escandalosa e impertinente. Os estudantes sonhavam levantes operários”, aponta. Dessa forma, buscando uma suposta moral proletária, contrastante com as origens pessoais de boa parte de sua militância, a

esquerda armada acabava por ignorar ou minimizar as liberdades individuais. Herbert Daniel (1982, p. 96) pode afirmar isso com propriedade, uma vez que era homossexual.

Meus problemas pequeno-burgueses me preocupavam, como tantos empecilhos que eu tivesse para poder me tornar um bom revolucionário. Entre eles a sexualidade, mais explicitamente, a homossexualidade. Desde que eu comecei a militar, senti que tinha uma opção a fazer: ou levava uma vida sexual regular – e transtornada, secreta e absurda, isto é, puramente ‘pequeno-burguesa’, para não dizer ‘reacionária’, ou então faria a revolução. Eu queria fazer a revolução. Conclusão: deveria ‘esquecer’ minha sexualidade.

Buscando se integrar nas concepções homogêneas no momento, fugir do rótulo de “pequeno-burguês”, Daniel “esquecia” seus anseios pessoais mais íntimos e prementes. Afinal, “ser pequeno-burguês era uma espécie de pecado original do qual era preciso se livrar para merecer a revolução”. “Durante todos os anos de militância minha homossexualidade nunca foi problema (*para os outros*)”, lembra, antes de resumir: “Talvez alguém tenha feito uma acusação: ‘É bicha, sabia?’ Porque ‘ser bicha’ era uma acusação. Crime cujo castigo está nele e no rótulo”.

Também homossexual, o cineasta Luiz Carlos Lacerda, que, nos anos 1960, era assistente de direção de Nelson Pereira dos Santos, diz ter passado por problemas muito semelhantes ao de Herbert Daniel. Em declaração dada a Lucy Dias (2003, p. 310), conta que sua orientação sexual não era segredo para seus amigos, “mas a coisa da atividade política criava um problema, dava um choque. Eu tinha que esconder em um certo sentido, porque eu queria militar, eu acreditava no socialismo e tal. Mas o partidão era muito preconceituoso. Então eu tinha que me segurar”.

Antes mesmo do Golpe de 1964, Bigode – apelido pelo qual era conhecido o cineasta – teve de abandonar o Partido Comunista, segundo Dias (2003, p. 310), “porque achava que podia ser ao mesmo tempo comunista, homossexual e consumidor de droga”. Em depoimento à autora, conta que um dia chegou em sua casa e encontrou lá seu pai conversando com um amigo, militante do partido. Lacerda trazia consigo um livro de poemas prefaciado por Walmir Ayala, e o amigo do pai pediu para olhá-lo. Ao ver o autor do prefácio, homossexual declarado, teria feito um discurso homofóbico condenando a leitura. Nas palavras de Dias (2003, p. 312): “que todo cuidado fosse pouco com esses elementos dissolutos típicos do capitalismo decadente. Isso mesmo: o homossexualismo era uma doença da burguesia. Evidentemente, ele queria chamar

a atenção do pai para as más companhias do jovem filho”. Em um dos pontos da entrevista que fez com Lacerda, Dias (2003, p. 310) transcreve a seguinte declaração dele:

Eu não queria mentir para as pessoas e não aceitava o fato de não poder ter uma atuação política por ser homossexual. Pra mim, isso não era uma contradição interna minha. Eu não tinha essa divisão. Eu tinha clareza de que o problema era deles. Mas era difícil enfrentar isso porque era um preconceito institucionalizado na esquerda. Ao mesmo tempo, eu ficava muito confuso porque a esquerda para mim era o que havia de mais libertário. Então como é que se é libertário se no nível da subjetividade tinha esse preconceito tão violento? A subjetividade era varrida do mapa, era completamente malvista. O que existia era a chamada realidade objetiva, e em nome disso todo o conceito pessoal era subjugado e desconsiderado.

Em entrevista de 1979, Caetano Veloso mostrou preocupação com essas questões ao lembrar-se de seu período de faculdade, nos anos 1960, quando “tinha colegas que faziam movimento político”. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 108) Ao mesmo tempo em que admirava os militantes e se identificava com seus ideais de justiça social, o cantor diz que sentia “um pouco de grilo com o desprezo que se votava a coisas como sexo, religião, raça, relação homem-mulher”. Questionado se eram questões tratadas como menores, responde que “não eram só menores não, elas eram inexistentes e até nocivas”: “Tudo era considerado alienado, pequeno-burguês, embora todo mundo na universidade fosse na verdade pequeno-burguês. Quer dizer, sexo não dava, religião não dava, tudo não dava”. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 108) O cantor baiano relata que essas eram preocupações centrais em sua visão de mundo, e que, ao expô-las a um “colega que fazia política”, ouviu dele que “você não quer nada, você é vadio, irresponsável, não tem futuro” (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 108), o que o leva posteriormente, na entrevista, a classificar esse tipo de pensamento como puritano. Nas palavras de Gabeira (1979, p. 53):

Assim como nossas tias achavam que a civilização ocidental e cristã cairia por terra se continuássemos mexendo nossas bundas e pernas ao som do Rock and Roll, muitos acreditavam, solenemente, que o edifício marxista-leninista iria ruir, se, de repente, começássemos a esfregar os clitoris das mulheres.

Esse rótulo não parece exagero se analisado diante do depoimento da cineasta Ana Carolina (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 171), que en-

trou na Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo no mesmo ano de 1963 em que Caetano é admitido como graduando em Filosofia na Universidade Federal da Bahia. Relatando os percalços pelos quais passou para conseguir entrar no PCB – “tentei várias entradas nesse caminho e não consegui, eu não era considerada do ‘pessoal’ lá” – ela relata em seus círculos de então um clima próximo ao descrito por Veloso e Gabeira:

O pessoal que trepava e que ia à festa era alienado... não que eu trepasse, mas eu estava dividida entre a teoria e... não era nem prazer, era mais conviver, viver sua idade. Eu me lembro que, nessa época, tinha, todo sábado à tarde, o ‘mingau dançante’ da Faculdade de Medicina onde os caras do PC ficavam na porta discutindo, de japona, fumando, nervosos... e dentro ficavam os alienados, dançando Ray Coniff... Uma babaquice, ficava dividido mesmo... isso era horrível... isso era um horror. Naquela época, cabaço era fundamental. Não se trepava! A esquerda teve que esperar dez anos pra trepar. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 171)

Fica prenunciado, já nesse relato, o que futuramente iria se consolidar na divisão entre os militantes da luta armada e os “desbundados”, que inclusive recorriam, segundo Ana Carolina, ao “engajamento pelas drogas”. É o que avaliava Gabeira também em entrevista de 1979:

Na Europa existe uma discussão muito profunda na esquerda, pelo menos sobre três temas: sexo, drogas e rock and roll. Não sei se a esquerda brasileira refletiu sobre a política de drogas: se ela conseguiu encarar a droga de uma forma que não fosse a inversão simétrica da repressão da direita... até que ponto ela compreendeu, quer dizer, a dimensão progressista que a droga pode ter também no sentido de ampliar o campo do possível, as dimensões da sua imaginação, entende? Até que ponto ela compreendeu certos aspectos da droga como afirmação do teu direito individual de dispor do seu corpo como você quer... eu não sei até que ponto a esquerda vai bancar isso. [...] quando você fala: ‘drogas – a alienação – a aceitação do sistema – a contra-revolução’, você está perdendo as nuances, os problemas que têm que ser discutidos nessa questão das drogas. (HOLLANDA; PEREIRA, 1980, p. 192)

Em entrevista concedida para minha pesquisa de mestrado, em março de 2012, Frei Betto comprova a ausência de preocupação com essa temática, ao apontar que “em anos de militância na Ação Católica, de 1959 a 1964, nunca surgiu o tema droga. Naquela época isso era coisa de marginal. No máximo se cheirava lança-perfume no carnaval, mas nem isso inquietava a JEC ou a JUC”.

Militante da VPR, Alfredo Sirkis (1980, p. 145) relata, em *Os carbonários*, um raro momento de lazer em sua atribulada atividade política pós AI-5. Era 1970, dia de final da Copa do Mundo entre Brasil e Itália, e Sirkis (1980) declara ter vivido uma “licença da organização para descansar a cuca depois do rapto” do embaixador alemão Ehrenfried von Holleben. O futuro fundador do Partido Verde assistia ao jogo numa fazenda de um conhecido de seu pai, junto com companheiros seus, e o relato desse momento mostra como a questão das drogas era tabu para esse tipo de ativista.

Apesar dos companheiros ali presentes serem do que havia de mais aberto e menos moralista na organização, ainda eram, na época, à imagem da esquerda em geral, contrários à maconha. As meninas também. Sidnei⁶ trouxe um fuminho de primeira e dois LSDs, provocando olhares de indulgente reprovação de Daniel e sarcasmos do Alex. Eu defendia nas conversas, mas nunca tinha queimado na frente de companheiros de organização. Naquele dia, porém, dei uns tapinhas com o Sidnei e saí oferecendo para os demais, que se recusaram. A erva era de primeira, e fiquei curtindo a natureza e as paisagens da infância. No dia seguinte, queimamos outro baseado antes do jogo e Sidnei tomou um dos ácidos. (SIRKIS, 1980, p. 145)

Em depoimento organizado por Mouzar Benedito, o mineiro José Roberto Rezende, que atuou no Colina, na VPR e na VAR-Palmares, resume uma postura bastante comum em relação às drogas por parte desses setores da esquerda: a alteração de consciência era uma “válvula de escape”, “alternativa para uma participação política impossível”. Seu testemunho mostra bem que a relação entre drogas e esquerda no período era de distanciamento: “Se a fuga da participação política podia levar à droga, os militantes das organizações de esquerda também tinham um certo medo de se relacionar com os usuários de drogas proibidas. Uma coisa não combinava com a outra”. (REZENDE; BENEDITO, 2000, p. 88)

Rezende e Benedito (2000) usa a segurança também como argumento, ao citar um caso de um suposto militante do Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8), que teria sido parado em uma *blitz* policial, e, tendo maconha em sua posse, teria chamado atenção da polícia, que, ao proceder numa revista aprofundada do carro em que ele estava, acabou encontrando documentos confidenciais da organização. Tenha

6 Segundo Sirkis (1980), Sidnei, com “cabeleira afro, pulseiras e balangandãs”, não pertencia à “organização”, mas ajudava “em uma ou outra pequena coisa (não menos perigosa, naqueles tempos), mais por amizade do que por convicção política”. Mais adiante no relato, ele é chamado de “hippie”.

o caso acontecido ou não, o fato de militantes de outras organizações, como era o caso de José Roberto, conhecerem essa versão é mais um dado relevante nessa tensa relação entre a esquerda brasileira e a temática das drogas durante a ditadura Militar.

Se o recurso da alteração de consciência por meio das drogas, quando não era ignorado, era visto pela esquerda organizada dos anos 1960 como uma fuga da realidade ou mesmo como algo que enfraquecia o combate à ditadura Militar brasileira, isso não foi o suficiente para que o consumo de substâncias proibidas diminuísse entre os jovens brasileiros deste e dos seguintes períodos. Com o recrudescimento e o triunfo militar da covarde repressão após o AI-5, de dezembro de 1968, e com o fracasso das estratégias foquistas e guerrilheiras em conseguir o apoio do povo que os militantes da esquerda armada diziam representar, a estratégia de combate militar ao regime ditatorial foi se extinguindo durante os anos 1970.

Por outro lado, os grupos e ideais da chamada contracultura brasileira desse período, os desbundados, igualmente não alcançaram grande impacto político ou atingiram significativas massas de massas, como ocorreu com alguns de seus inspiradores internacionais. Se, nos Estados Unidos e na Europa, os movimentos contraculturais atingiram algumas vezes um caráter massivo (GUARNACCIA, 2010), de grande influência no debate político público e com manifestações levando às ruas milhares e mesmo centenas de milhares de pessoas (MAILER, 1968), no Brasil a penetração e a amplitude dessas concepções foram menores, o que levou Guerreiro (2009) a avaliar que o movimento “passou de raspão” pelo país. Ainda que houvesse segregação racial e repressão no contexto estadunidense, além da incursão militar do país no Vietnã, o contexto brasileiro de autoritarismo e restrição política tinha suas especificidades por conta do regime militar iniciado com o Golpe de 1964 e recrudescido com o AI-5 de 1968, fatos que não só produziram mudanças econômicas e políticas significativas como incidiram sobre o próprio imaginário social, como analisa Coelho (1990).

O mesmo autor vê, nos anos de 1969 e 1970, o auge das organizações de esquerda armadas, a prática da luta armada significava uma nova configuração do uso da violência, ao qual se associaria a partir de então a capacidade de criação de uma nova sociedade, enquanto anteriormente esse uso aparecia subordinado à formação de um espaço público autônomo. “O imaginário guerrilheiro identifica o poder com a violência e desloca o poder (pensado nos modelos arendtianos) do plano da sociedade para o do Estado: é a partir deste que seria promovida a

mudança social”. (COELHO, 1990, p. 72) Dessa forma, essas organizações visariam a constituição de um “aparelho de Estado alternativo”, o que sujeitaria seus militantes a um conjunto de normas e regras. (COELHO, 1990, p. 90)

Já a contracultura brasileira é definida pelo autor como

uma prática social que procurava romper com as características do processo de modernização autoritária vivido pela sociedade brasileira no período 1969-1974 (os ‘anos de chumbo’), através de um questionamento da racionalidade que estruturaria a organização social e os comportamentos individuais. (COELHO, 1990, p. 111)

Esse ímpeto de transformação surge no país em resposta ao endurecimento da repressão, mas também como forma alternativa de contestação frente à esquerda armada, vista com “descrença” (HOLLANDA, 1981, p. 69) pelos componentes da contracultura por conta de seus ideais de disciplina e hierarquia e também por conta das “desilusões” ocorridas no plano internacional: “a invasão da Tchecoslováquia não deixa mais dúvidas quanto ao totalitarismo soviético, a atuação do PCD em maio de 68 mostra-se totalmente reacionária em sua política de alianças com o Estado, Fidel Castro intensifica a repressão e a censura às artes em Cuba, etc. A fé no marxismo como ideologia redentora é abalada pelo sentimento de que a única realidade seria o poder”, avalia Hollanda (1981, p. 69).

Ganham força no momento, no Brasil e no mundo, os posicionamentos de esquerda definidos por Goffman e Joy (2004, p. 249) como “pós-comunistas”, igualmente críticos à tecnocracia dominante e ao comunismo soviético, vistos como lados da mesma moeda de autoritarismo e repressão ao livre desenvolvimento humano e aos anseios da juventude. Nas palavras de Luiz Carlos Maciel (2007, p. 66), expoente da contracultura brasileira, “nós queríamos que a nossa vida fosse diferente da vida que a gente via os adultos viverem”. Isso implicava em rupturas políticas e também comportamentais, num contexto de crescente valorização da transformação e ressignificação das práticas cotidianas.

A mudança passa a ser buscada e almejada não só nos planos político e econômico, como defendido pela esquerda tradicional, principalmente em suas vertentes marxistas, mas também no âmbito das relações pessoais e da própria consciência individual. “Para além da tática da resistência, mas moldando-a sempre, tem de haver uma atitude de vida que procure não simplesmente mobilizar forças contra os desastros

da sociedade, mas transformar o próprio sentido que os homens têm da realidade”, resume Roszak (1971, p. 302).

Surgem, nesse contexto, buscas, com seus diferentes graus de organização e teorização, por “novos tipos comunitários, novos modelos familiares, uma nova moral sexual, novos meios de ganhar a vida, novas formas estéticas, novas identidades pessoais opostas à política do poder, do lar burguês e da sociedade do consumo”. (ROZAK, 1971, p. 88) Fortalece-se uma “radicalização da crítica comportamental” e passam a ser valorizados cada vez mais os aspectos “subterrâneos” e “marginais” das realidades urbanas: “a identificação não é mais imediatamente com o ‘povo’ ou o ‘proletariado revolucionário’, mas com as minorias: negros, homossexuais, *freaks*, marginal de morro, pivete, Madame Satã, cultos afro-brasileiros e escola de samba”. (HOLLANDA, 1981, p. 66)

Como resultado da desconfiança, tanto com os ideias de esquerda quanto com os de direita, fortalece-se a defesa do “drop out”, da construção da “Sociedade Alternativa”, como cantou Raul Seixas – “uma sociedade que você escolhe em detrimento da sociedade estabelecida” (MACIEL, 2007, p. 71), que pode ser atingida através da recusa dos valores e práticas dominantes. “Se recuse a contentar-se com meras horas vagas para dar vazão à potencialidade mágica da sua personalidade; se torne surdo e cego às blandícias de coisas como carreira, prosperidade, mania do consumo, política de poder, progresso tecnológico; e, por fim, não tenha mais do que um sorriso triste para a baixa comédia desses valores, passando-lhes de largo”, sintetizou Roszak (1971, p. 301). Nesse quadro, o recurso à alteração de consciência buscada por meio do uso de alucinógenos e drogas em geral, ilícitas ou em vias de se tornarem, assume um papel importante dentro dos ideais de contestação, resistência e busca por outras formas de viver e conviver. Tornou-se mundialmente famosa, e reproduzida, a consigna criada pelo ativista psicodélico Timothy Leary: “Turn on, tune in, drop out”, algo como “ligue-se, sintonize-se, caia fora” – as drogas, sobretudo as psicodélicas, são vistas aqui como instrumentos potencializadores – ou “combustíveis” (GOFFMAN; JOY, 2004, p. 248) – da transformação da natureza humana buscada pelos integrantes da contracultura, como possíveis aportes para o exercício da liberdade e da expansão do conhecimento interior, sendo esses componentes vistos como fundamentais para a construção de outra sociedade. (LEARY, 1998)

Passa a ser valorizada uma “nova sensibilidade pop, bissexual, das drogas, da liberação psicanalítica” (HOLLANDA, 1981, p. 77) e o reformismo da vida cotidiana, o agir a partir do específico, é encarado

como forma de se buscar a totalidade (GUARNACCIA, 2010, p. 140), num contexto em que, segundo Roszak (1971, p. 220), estimulam-se novas religiosidades e consumo de drogas como formas de procura de “novas bases para um programa de transformação social radical”. Se as organizações de esquerda, mesmo tendo sido derrotadas militarmente, deixaram marcas importantes na formação dos movimentos sociais e do Partido dos Trabalhadores durante as lutas realizadas no ocaso formal da ditadura Militar, seus antípodas “desbundados” igualmente continuariam apontando para outras formas de relações sociais durante os anos 1970 e 1980, ajudando a minar parte dos autoritarismos que criticavam e combatiam.

REFERÊNCIAS

- AUGUSTO, S.; JAGUAR. (Org.). *O melhor do Pasquim*: antologia: 1969-1971. Rio de Janeiro: Desiderata. 2006. v. 1.
- BETTO, F. Do fundo do poço. *Correio Braziliense*, Brasília, DF, p. 13, 7 out. 2011.
- CAVALCANTE, B. *Certezas e ilusões*: os comunistas e a redemocratização da sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Niterói: EDUFF, 1986.
- CARNEIRO, H. As necessidades humanas e o proibicionismo das drogas no século XX. *Revista Outubro*, São Paulo, v. 6, p. 115-128, 2002.
- COELHO, C. N. P. *A transformação social em questão*: as práticas sociais alternativas durante o regime militar. 1990. 330 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- DANIEL, H. *Passagem para o próximo sonho*. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.
- DELMANTO, J. *Camaradas caretas*: drogas e esquerda no Brasil após 1961. 2013. 333 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- DIAS, L. *Anos 70*: enquanto corria a barca. São Paulo: Ed. SENAC, 2003.
- EM DEFESA dos trabalhadores e do povo brasileiro: documentos do PC do Brasil de 1960 a 2000. São Paulo: Anita Garibaldi, 2000.
- GABEIRA, F. *O crepúsculo do macho*. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.
- GABEIRA, F. *O que é isso, companheiro?* Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

- GUARNACCIA, M. *Provos*: Amsterdam e o nascimento da contracultura. São Paulo: Conrad, 2010.
- GUERREIRO, S. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista Nures*, n. 12, p. 13-21, maio/ago. 2009.
- GOFFMAN, K.; JOY, D. *Counterculture through the ages*: from Abraham to acid house. New York: Villard, 2004.
- HOLLANDA, H. B.; PEREIRA, C. A. M. (Org.). *Patrulhas ideológicas*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- HOLLANDA, H. B. *Impressões de viagem*: CPC, vanguarda edesbunde, 1960/1970. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- IMPrensa POPULAR. Rio de Janeiro: [s.n.], 1972.
- LEARY, T. *The politics of ecstasy*. Oakland: Ronin Publishing. 1998.
- MACIEL, L. C. *Cultura e estados de consciência*. In: SABINA, M. (Org.). *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MACIEL, L. C. *Geração em transe*: memórias do tempo do tropicalismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- MACIEL, L. C. O tao da contracultura. In: ALMEIDA, M. I. M.; NAVES, S. C. (Org.). *“Por que não?”*: rupturas e continuidades da contracultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- MAILER, N. *Os exércitos da noite*. Rio de Janeiro: Record, 1968.
- PCB: vinte anos de política, 1958-1979: documentos. São Paulo: Lech, 1980.
- RAMONET, I. *Fidel Castro*: biografia a duas vozes. São Paulo: Boitempo, 2006.
- REIS FILHO, D. A. *A revolução faltou ao encontro*: os comunistas no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- REIS FILHO, D. A.; SÁ, J. F. (Org.). *Imagens da revolução, documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda dos anos 1961-1971*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2006.
- REZENDE, J. R.; BENEDITO, M. *Ousar lutar*: memórias da guerrilha que vivi. São Paulo: Boitempo, 2000.
- RISÉRIO, A. Em torno da contracultura. *Terra Magazine*, São Paulo, 18 abr. 2008. Disponível em: <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,OI2751184-EI6608,00-Em+torno+da+contracultura.html>>. Acesso em: 19 ago. 2015.
- ROSZAK, T. *Para uma contracultura*. Lisboa: Dom Quixote. 1971.
- SCHWARZ, R. Cultura e política, 1964-69. In: SCHWARZ, R. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 61-92.

SCHWARZ, R. Verdade Tropical: um percurso de nosso tempo. In: SCHWARZ, Roberto. *Martinha versus Lucrecia*: ensaios e entrevistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 52-110.

SIRKIS, A. *Carbonários*. São Paulo: Circulo das Letras, 1980.

TATIT, L. *Todos entoam*: ensaios, conversas e canções. São Paulo: Publifolha, 2007.

VELOSO, C. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia. das letras, 2008.

ZABRISKIE Point. Direção de Michelangelo Antonioni. Roteiro: Michelangelo Antonioni, Sam Shepard, Tonino Guerra, Clare Peploe e Franco Rossetti. Interpretes: Mark Frechette Daria Halprin e outros. [S.l.]: Metro Goldwyn Mayer, 1970. Bobina cinematográfica (110 m.).

A SUBCULTURA DA MACONHA, SEUS VALORES E RITUAIS ENTRE SETORES SOCIALMENTE INTEGRADOS¹

Edward MacRae
Júlio Assis Simões

No Brasil, os usuários de canabis estão constantemente expostos à estigmatização social, ao assédio policial, a ameaças de violência, prisão e todos os horrores do sistema carcerário brasileiro. Acreditando que essas ameaças são desproporcionais aos riscos que a prática do consumo da maconha representa, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, e com a intenção de contribuir para mudanças nos estereótipos públicos que fundamentam essas ações repressivas, resolvemos assumir o clássico papel do antropólogo como mediador ou tradutor de culturas e dar, assim, ao público a oportunidade de ouvir as opiniões e entender as representações sociais dos próprios usuários.

Qualquer pessoa que tenha frequentado a universidade ou tenha participado de outras atividades que envolvam jovens, já deve ter cruzado com o uso não-problemático da canabis. Mas muito pouco tem sido escrito sobre o tema na literatura especializada que se possa citar em contraposição às colocações altamente preconceituosas veiculadas com frequência por importantes formadores de opinião, tais como jornalistas ou líderes políticos e religiosos. Embora exista material abundante apontando em outra direção, sobretudo na música popular, não é normalmente levado a sério. O uso da maconha tende a ser retratado como uma moda alienígena, adotada por jovens desavisados e como uma prática perigosa levando à escalada para drogas mais perigosas, como a cocaína aspirada e o *crack*.

¹ Texto originalmente publicado em 2003, no segundo volume do livro *Drogas e pós-modernidade*, da Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, organizado por Marcos Baptista, Marcelo Santos Cruz e Regina Matias.

Na intenção de suprir essa lacuna, empreendemos uma pesquisa baseada na metodologia da observação participante e em entrevistas em profundidade realizadas durante o ano de 1987 em duas grandes capitais brasileiras, com membros de círculos de usuários de maconha socialmente integrados, pertencentes à classe média e inseridos no mercado de trabalho ou no sistema educacional. (MACRAE; SIMÕES, 2000) Focalizamos duas cidades que já conhecíamos bem e onde tínhamos acesso a redes de usuários de cannabis que se dispunham a ser observados e entrevistados por nós.

Enquanto cidadãos, desejamos apontar neste texto para o fato de que a proibição do uso da cannabis se originou da necessidade que a elite dominante percebia de dominar certos setores da população, e de que há muito de fantasioso na maneira como hoje são encarados os usuários. Enquanto antropólogos e pesquisadores da questão das drogas, também queremos enfatizar a abrangência das implicações do modelo biopsicossocial, tantas vezes invocado formalmente na abordagem da questão das drogas, mas, na prática, geralmente relegado em favor de uma ênfase predominante nos aspectos farmacológicos. Tratamos de ressaltar a importância do contexto social e a existência de uma subcultura da maconha, capaz de exercer uma influência marcante sobre os efeitos psicológicos e sociais decorrentes do uso da substância.

A TRAJETÓRIA DO USO DA MACONHA NO BRASIL

O uso fumado e lúdico da cannabis parece ter sido originalmente introduzido no Brasil por africanos escravizados, e durante longo tempo foi parte importante da cultura negra de grande parte do Norte e Nordeste. Espelham isso à expressão “fumo de Angola” e os termos “maconha”, “diamba” e “liamba”, de origem angolana. (DORIA, 1986; FREYRE, 1981, 1985; HENMAN, 1982a, 1982b, 1986; IGLÉSIAS, 1958; MORENO, 1986; MOTT, 1986)

Embora já no século XIX houvesse restrições ao uso urbano da substância, ele continuou em diversas regiões do país, sem maiores empecilhos, até 1936. (TORON, 1986, p. 141) Nessa ocasião, sua proibição foi promulgada em todo o território nacional, após violentas campanhas de cunho declaradamente racista que, enfatizando sua origem africana, retratavam o costume de fumar cannabis como a “vingança do vencido”, associavam seus efeitos aos dos opiáceos (daí a utilização da expressão “ópio do pobre”) e apresentavam-no como uma ameaça à “raça brasilei-

ra”. Essa proibição muniu as autoridades de novos pretextos para manter a população negra, então considerada “classe perigosa”, sob vigilância. Qualquer negro tornava-se suspeito de ser maconheiro ou traficante e, portanto, passível de ser revistado e detido. (ADIALA, 1986)

Durante os anos 1950, o uso da cannabis foi muito discutido na imprensa, onde o maconheiro aparecia como um “vagabundo arruaceiro”, embora os médicos insistissem em que se tratava de um “doente mental”. Essas representações tiveram um efeito marcante na maneira pela qual o uso da cannabis veio a ser percebido pela população. (CAVALCANTI, 1998) Hoje, o público em geral é levado a associá-la com bandidos perigosos, jovens perdidos no vício ou celebridades fúteis, neuróticas e decadentes.

Subsequentemente, nos anos 1970, durante o Regime Militar, quando as origens africanas do uso da maconha já estavam quase completamente esquecidas (embora negros pobres continuassem a ser automaticamente suspeitos), houve uma nova onda de alarme social associando-o dessa vez à juventude de classe média. Nos anos 1970, esse setor da população apresentava-se como uma nova “classe perigosa” não só devido ao movimento guerrilheiro, mas também devido à resistência cultural que se disseminou largamente entre esses jovens depois da derrota da luta armada. A ameaça que representavam advinha do fato de ser entre eles que se tornavam mais evidentes as consequências das portentosas mudanças sociais pelas quais passava a nação. Eram os jovens que mais levantavam questões sobre temas relacionados à educação, emprego, sexualidade etc.

Uma nova e severa legislação sobre entorpecentes foi então aprovada em 1976, numa época em que as drogas ilícitas mais usadas eram a maconha, os alucinógenos e as anfetaminas. O uso da cocaína ainda era raro e associado a uma elite endinheirada. (VELHO, 1998) Essa legislação, marcada pela linguagem característica da doutrina de segurança nacional, base do regime da Ditadura Civil-Militar, continua em vigor até hoje. (KARAN, 2000, p. 152) Um dos seus muitos defeitos é sua imprecisão na distinção entre traficantes e usuários. Como se não bastasse, desde sua promulgação, o tráfico de entorpecentes passou a ser incluído na categoria de “crimes hediondos”, categoria essa que muitos estudiosos de direito consideram uma aberração jurídica. Uma das implicações da inclusão nessa categoria é a impossibilidade dos acusados de tráfico de pagarem fiança e responderem ao processo em liberdade.

Na década de 1980, o uso recreativo e discreto da cannabis tornou-se mais aceito entre grandes setores da classe média. O meio acadê-

mico não constituiu exceção e, atualmente, uma considerável parcela dos alunos, pesquisadores e professores das universidades fazem uso esporádico da maconha. Porém, a maior parte da pesquisa e da discussão oficial sobre o assunto continua a se concentrar nos usuários problemáticos ou em adolescentes, geralmente adotando abordagens patologizantes ou penais. Raramente, trata-se do uso feito por adultos socialmente bem integrados.² Quisemos, assim, contribuir para preencher essa ausência, sistematizando nossas observações sobre o uso não-problemático da maconha e complementando-as com a pesquisa qualitativa com usuários socialmente bem integrados.

A ABORDAGEM BIOPSIKOSSOCIAL E A SUBCULTURA DA MACONHA

Em nossa pesquisa, privilegiamos dois autores que, em seu tempo, trataram de maneira extensa e inovadora das questões que nos interessavam. Nossas observações e entrevistas em profundidade foram grandemente informadas pelas obras do sociólogo Howard Becker e do psiquiatra e psicanalista Norman Zinberg.

Becker (1966a, 1966b), em trabalho pioneiro, preocupou-se em explicar como alguém se torna e permanece consumidor regular da maconha, por meio de uma experiência de aprendizagem com outros usuários na qual poderiam ser identificados os seguintes estágios:

- aprender a inalar da maneira correta, isto é, de forma que a substância seja plenamente absorvida;
- aprender a reconhecer os efeitos, que não seriam muito evidentes à primeira vista e que devem ser associados ao uso da substância;
- aprender a considerar os efeitos como algo prazeroso e a lidar com eles de maneira a obter o melhor resultado possível em termos do prazer procurado;
- aprender a enfrentar as formas de controle social que desaprovam esse hábito, através do desenvolvimento de estratégias de obtenção da maconha, de garantir segredo em face de não-consumidores e de justificar, a si mesmo, o seu comportamento diante da condenação moral.

2 Uma exceção é o trabalho de Velho (1998), realizado nos anos 1970, mas só publicado em 1998.

Para Becker, é nesse percurso que se desenvolvem as disposições ou motivações para o uso da maconha por prazer.

Zinberg (1984), como outros autores, assinalou a importância da abordagem biopsicossocial do uso de psicoativos focalizando-se integralmente nos aspectos farmacológicos, psicológicos e socioculturais. Seus trabalhos se destacam, porém, pela preocupação com as formas de controle social que permitem manter um consumo controlado de substâncias ilícitas. Para o autor, a dimensão sociocultural (*social setting*) possibilita a utilização de psicoativos segundo um determinado padrão, através do desenvolvimento de sanções sociais, compostas por valores e regras de conduta, e de rituais sociais ou estilos de comportamento, os quais, juntos, constituem os controles sociais informais. As sanções sociais indicariam se e como certa substância pode ser usada; essas sanções podem ser informais e compartilhadas por um grupo, ou então formalizadas por leis e regulamentos. Os rituais sociais seriam os padrões estilizados de comportamento prescritos em torno do uso de determinada substância. Estão incluídos nesses rituais os métodos de aquisição e consumo, a escolha do meio físico e social para o uso, as atividades associadas ao consumo e as maneiras de evitar e lidar com efeitos negativos. Dessa forma, esses rituais serviriam como reforços e símbolos das sanções sociais. (ZINBERG, 1984)

Os controles sociais informais, as técnicas de uso, a percepção e apreciação dos efeitos e a elaboração de conceitos que justificam e mantêm, para o indivíduo, o seu padrão de consumo constituem o que, modificando uma concepção de Becker (1977b, p. 189), chamamos de “subcultura da maconha”. Essa subcultura tende a ser o resultado do entrelaçamento de experiências através de redes informais de comunicação entre usuários. Portanto, para que essa informação circule, é necessário que os consumidores estejam ligados entre si por um determinado período de tempo e mantenham um sistema de relações, através do qual se articulam uma série de entendimentos comuns sobre determinada substância e as melhores maneiras de utilizá-la.

Apesar das diferenças históricas e culturais entre as cidades de São Paulo e Salvador, onde realizamos o estudo, encontramos grande similaridade entre os usuários de maconha que pesquisamos e poucos vestígios das antigas tradições africanas. Constatamos que atualmente as subculturas da maconha, no que tangia às técnicas de consumo e a terminologia adotada, eram muito parecidas em ambas as localidades, seguindo os padrões encontrados na “cultura jovem internacional” originária da Europa e dos Estados Unidos, e amplamente difundida no

Brasil durante as últimas três décadas. Não estranhemos, portanto, a similaridade entre nossos achados e os reportados por Becker e Zinberg.

MODOS DE AQUISIÇÃO E DE CONSUMO

A maioria de nossos entrevistados foi introduzida ao uso da cannabis por amigos próximos ou parentes (negando assim a noção, correntemente difundida por certos setores alarmistas, a respeito de perversos traficantes que, visando o lucro financeiro, aliciariam jovens incautos para o vício). Após essa iniciação, continuavam, durante certo tempo, a depender dessas redes de sociabilidade para a aquisição e o uso da substância. Elas também eram importantes em auxiliar no desenvolvimento de estratégias para manter o uso controlado e para manter uma distinção entre as atividades onde o uso de maconha seria apropriado e onde não. A maioria considerava seus amigos usuários como a fonte mais confiável de informações sobre drogas enquanto as campanhas oficiais de prevenção eram percebidas como baseadas em informações erradas e mentirosas, embora vários achassem que havia necessidade de informação mais segura.

A rede de sociabilidade desempenha um papel importante na aquisição da substância. Os membros do grupo participam do que se poderia chamar um “pequeno tráfico” entre si, baseado na confiança mútua e na cooperação. Os lucros monetários são geralmente pequenos e a grande vantagem desse sistema é a relativa segurança que dá aos usuários, mantendo-os distantes do mundo perigoso dos grandes traficantes.

Uma vez obtida a cannabis, ela passa a ser consumida de maneira marcadamente similar, tanto em São Paulo como em Salvador e, provavelmente, nos outros centros urbanos do Brasil. É notável como certos detalhes se generalizaram pelo país todo, em particular, o hábito de fumar a maconha exclusivamente em forma de cigarro (“baseado”, “beque”, “morrão”, “fininho”). Certos termos, como “baseado”, “seda”, “chá” e “bagana” são encontráveis pelo país afora, embora haja também termos regionais ligados à prática.

Na preparação dos “baseados”, segue-se um padrão geral de tratamento da cannabis: sementes e talos são postos de lado e “dechava-se” o fumo, isto é, deixa-se o produto mais fino, esmiuçado. Quase todos os entrevistados sabem enrolar um “baseado”, utilizando somente os dedos, ou recorrendo ao auxílio de algum apetrecho: um prosaico cartão, a

tradicional cédula de identidade ou uma pequena máquina de preparar cigarros.

Refletindo as diferenças nas maneiras mais eficazes de se tragar a fumaça da maconha e do tabaco, o modo típico de segurar o “baseado” tende a se distinguir da forma que os entrevistados portam o cigarro. De ordinário, o “baseado” é retido entre as pontas dos dedos indicador e polegar. Mas isso não significa que nunca se retenha o “baseado” entre os dedos indicador e médio e aspire-o com discrição, tal como se faz com o tabaco. De fato, essa maneira é, às vezes, preferida como estratégia para dissimular o uso da maconha em público.

Todos os usuários desenvolvem também seus critérios para reconhecimento da qualidade do produto a ser consumido. As gradações de qualidade são estabelecidas a partir da avaliação de uma série de aspectos: cor, presença de resina, quantidade de inflorescências (“berlotas”) em proporção a talos e sementes, cheiro e efeitos produzidos. Os usuários experientes cultivam certas práticas para acondicionar, conservar e tratar a maconha. Procuram, em geral, guardá-la de modo a não a expor à luz, envolta em plástico ou papel laminado. Muito comum é a utilização dos pequenos cilindros negros de plástico, que servem de embalagens para filmes fotográficos, como recipientes para acondicionar a maconha.

SANÇÕES E RITUAIS: DA “RODA” À DESRITUALIZAÇÃO

Os usuários relataram que estabeleceram seu próprio quadro referencial de sanções relativas ao uso da maconha com base na vivência pessoal e na inter-relação com outros consumidores. Esses processos individuais são descontínuos e são às vezes pontilhados por fases descritas como “de consumo exagerado”, cujas consequências negativas não deixam de ser sentidas e meditadas.

Após algumas experiências eventualmente desagradáveis, muitos usuários percebem, que é preciso selecionar as circunstâncias e a ocasião para usar maconha. A situação de trabalho é frequentemente eliminada, seja em virtude da possível ameaça, representada pela descoberta da prática por chefes e colegas, seja pela queda de rendimento, dispersão ou perda de objetividade experimentadas nessas ocasiões. Tende-se, portanto, a reservar o uso da maconha para horas de lazer e descompromisso. Isso, porém não é regra geral absoluta: há situações em que os usuários acreditam poder compatibilizar o uso da maconha e o

desempenho no trabalho. Há certo consenso em considerar a maconha inoportuna para a execução adequada de atividades que exigem concentração, precisão, método ou mesmo mecanização. Em contrapartida, outros acreditam poder realizar melhor e mais facilmente atividades que requeiram um tipo de coordenação rítmica dos movimentos do corpo (incluindo atividades como dançar, limpar a casa e carpir um quintal).

A princípio, a tendência predominante entre nossos entrevistados era utilizar a maconha somente em ocasiões especiais e quase sempre em grupo. Era a situação da “roda de fumo”. O próprio comportamento de fazer passar o cigarro de maconha de mão em mão, prática característica do ritual da “roda de fumo” funcionava também como meio de ajustar os indivíduos aos efeitos da fumaça e à percepção do “barato”. Nesses estágios iniciais, era mais comum as pessoas se reunirem para fumar, embora raramente esse fosse o único ou principal objetivo desses congraçamentos.

À medida que os usuários se familiarizaram com cada aspecto do uso da maconha, a “roda de fumo” foi perdendo o papel de reforçador da aproximação controlada. A lenta, mas progressiva desestigmatização social da maconha,³ bem como a crescente popularização e disseminação de seu consumo, têm contribuído para que muitos dos controles externalizados no ritual da “roda” deixem de ser necessários. Isso permite que se use a maconha em circunstâncias mais prosaicas e de modo menos solene: durante festas, antes de ir ao cinema, ouvir música, ver televisão. A cannabis passa a contribuir um complemento ou adjunto de reuniões sociais, e definitivamente deixa de ser o objetivo dessa ocasião. Além disso, usa-se a maconha solitariamente com muito mais frequência.

Fumando a sós ou em grupo, todos os entrevistados declararam reconhecer sua própria “medida” a respeito de quanto consumir. Sabem por si quando devem parar ao terem atingido o tipo de alteração psíquica

3 Quando se fala em processo de desestigmatização da maconha, deve-se entender que este se produz e repercute diferencialmente na sociedade. Há uma tendência nesse sentido entre segmentos mais escolarizados e informados das camadas de renda alta e média. Nas camadas populares dos grandes aglomerados urbanos, entretanto, a identificação maconha-marginalidade-banditismo é algo mais palpável e cotidiano, uma espécie de “profecia que se cumpre”. Os jovens fumantes explícitos nos bairros populares tendem a ser identificados como bandidos: veja-se, a propósito, a discussão de Zaluar (1985). Parece que o uso da maconha por prazer, livre da conotação de banditismo, no caso jovens de camadas populares urbanas, depende da ampliação do círculo de sociabilidade para fora do bairro e de sua própria classe social, e tende a acontecer longe dos respectivos locais de moradia. No caso do Rio de Janeiro, a associação maconha-banditismo tem claramente a ver com a extensão das redes de tráfico nos bairros populares.

ou de relaxamento desejados, conforme seus estados pessoais e o ambiente. O intervalo de tempo entre cada inalação parece funcionar como base para o usuário controlar o grau de absorção da substância, esteja ou não acompanhado. De ordinário, os usuários param de fumar após algumas inalações, para avaliarem o “barato”, perceberem se a erva “bateu”, e depois decidirem se desejam mais ou não. (ZINBERG, 1984)

Embora todos os entrevistados já tivessem fumado em situações públicas, essa prática é vista com evidentes reservas. O habitual é fumar-se em casa, a sós ou com amigos, ou em situações de festa em que se conhece o ambiente e sabe-se que o ato não causará perturbações. Ocasionalmente, fuma-se em praias e ruas desertas. Todos declaram preferir fumar no final da tarde, após o trabalho ou à noite, mas em dias de lazer alguns costumam também fumar pela manhã. Os entrevistados baianos apontam o verão, as férias, o carnaval e as festas de largo como épocas e situações de uso mais intenso. Os paulistanos, por sua vez, não identificam um período ou ocasião particular em que o consumo se torna mais frequente.

Atualmente, fuma-se sozinho tão frequentemente quanto em grupo. Quando em grupo, não se forma sempre uma “roda” no sentido estrito (as pessoas se espalham), mas se mantém o princípio de circular o “baseado” e fazer com que todos os interessados deem cada qual o mesmo número de tragadas (“bolas”, “tapas”), estabelecendo-se uma ordem para a passagem do baseado. Todos declaram reconhecer o ponto em que fumaram o suficiente, por experiência própria, e afirmam que não costumam ultrapassá-lo quando o julgam atingido, estejam à sós ou em grupo.

Depois do “baseado”, alguns apreciam fumar tabaco, outros, alguma bebida alcoólica forte, outros, ainda, não gostam de “misturas”. Muitos já experimentaram outras formas de consumir maconha: fumada através de narguilé⁴ ou de “marica”, cozida em bolo, preparada como chá, curtida em aguardente ou misturada com tabaco. Na nossa experiência de campo, essas variações na forma de consumo são, porém, pouco frequentes e consideradas como exceção ou exotismo. Muitos

4 Em 1918, Iglésias considerava ser o cachimbo o modo predileto de consumir maconha. Esse cachimbo, de origem africana e chamado de “marica”, ainda pode ser encontrado ocasionalmente. Eis a descrição dada por Iglésias de um desses cachimbos que segue o mesmo princípio do “narguilé” árabe:

“O instrumento usado para se fumar a maconha é um cachimbo de argila com um longo canudo de bambu ou taquari, que atravessa uma pequena cabeça cheia de água, onde o jato de fumo se resfria, antes de penetrar na boca do fumador.” (BRANDÃO apud IGLÉSIAS, 1958, p. 14)

usuários evitam ceder à “larica” ou fome pós-consumo, considerando que comer “corta o barato”.

Os entrevistados não relataram nenhuma ansiedade particular na falta do produto. Muitos procuram não deixar faltar, mantendo um pequeno estoque ou regularmente ativando contatos para novas compras, ou ainda obtendo pequenas quantidades (“presenças”) cedidas por amigos. Algumas vezes, considera-se útil suspender o uso por algum tempo, para lidar com algum tipo de sequela orgânica desagradável ou mesmo para preservar o gosto pela coisa: é comum entre usuários a opinião de que o uso excessivo da erva deteriora a qualidade e a percepção do “barato”.

Para nossos entrevistados, a reação despertada pela falta de maconha, se é manifesta, é sempre mais amena do que a sentida, por exemplo, na falta de tabaco ou de cocaína. Trata-se de algo de que se gosta e, por isso, prefere-se ter sempre à mão, mas que não motiva esforços ansiosos para sua obtenção. Um de nossos entrevistados sintetizou a atitude habitual com relação à falta de fumo da seguinte forma:

Acabou, acabou. É como estar na praia e o sol vai embora; daí você volta pra casa.

Em suma, notamos uma ritualização flexível e decrescente nos procedimentos de consumir a maconha. Parece-nos, tal como sugere Zinberg (1984), que isso se deve à potência frequentemente baixa da erva e ao elevado grau de controle manifestado pelos usuários com relação a seus efeitos, além de certa desestigmatização da prática. Por outro lado, a ausência de rituais altamente estruturados em torno do uso da maconha não deve levar à conclusão de que seus usuários sejam necessariamente dados a um comportamento imprudente ou temerário. Ao contrário, através da progressão no hábito e do conhecimento aí gerado, as sanções relativas à maconha têm sido internalizadas e os rituais, originalmente desenvolvidos para reforçar as sanções, não precisam mais ser seguidos tão de perto. (ZINBERG, 1984) Ocorre com a maconha um processo semelhante ao do álcool: as prescrições referentes a seu uso assumem um caráter mais genérico, sem com isso perderem a eficácia. Tende a predominar, entre usuários como os nossos entrevistados, o desejo de manter o “barato” sob controle, de modo a se poder desfrutar de outras atividades, sejam ela realizadas a sós ou em grupo. Não se pode dizer, nos casos investigados, que a maconha seja o centro exclusivo

das atenções dos indivíduos, nem o objetivo máximo de suas reuniões sociais ou interações.

A progressiva desritualização não significa, porém, um abandono dos valores aprendidos na subcultura. Por exemplo, embora os usuários entrevistados mostrassem disposição para experimentar outras drogas (contanto que não fossem injetadas), a maioria continuava a manifestar predileção pela maconha. Apesar do crescimento recente do uso da cocaína, eles refutam a hipótese da escalada apontando para o fato de que não é questão de uma droga ser “mais forte” do que outra e sim grande diferença entre os efeitos associados a cada uma delas.

Cumprе acrescentar que as sanções, sendo genéricas, não são consensuais nem mesmo inteiramente conscientes ou elaboradas por todos os entrevistados: elas podem ser vistas muito mais como práticas executadas por cada indivíduo conforme as situações e os estados que experimenta.⁵

O consenso das “sanções sociais” aparece mais claramente nas técnicas para lidar com a questão da “bandeira”, isto é, dissimular indícios que possam revelar a prática ilícita àqueles de quem se pretende manter segredo. São considerados “bandeirados” o forte cheiro da maconha e, secundariamente, a vermelhidão provocada nos olhos após o uso. Para disfarçá-los costuma-se recorrer à queima de incensos e ao uso de colírios.

Mas é também corrente entre os usuários a ideia de que qualquer fumante pode passar plenamente despercebido em público. Isso se liga à observação quanto aos efeitos autocontroláveis da maconha, (o usuário pode se comportar normalmente sob seus efeitos) como também à sensível desestigmatização da prática do ponto de vista do próprio usuário.

5 Poderíamos também pensar no funcionamento das normas do grupo a respeito do que seria considerado o uso aceitável de psicoativos. Embora essa questão não tenha sido tratada especificamente nesta pesquisa, cremos que o observado por Velho também seja aplicável no caso dos nossos sujeitos. Segundo ele, apesar de certos desvios em relação aos valores da cultura dominante, seus grupos observados mantinham uma série de premissas e valores desta. Continuava presente uma noção de normalidade, de saúde, de doença, que por mais que tenha sido alterada em sua amplitude, marca o discurso do universo. Usar maconha é uma atividade aceita e definida como normal, experimentar ou usar irregularmente cocaína é aceito e pode ser valorizado. Mas o seu uso intenso, cotidiano, incomoda e pode aparecer como desvio. Nesse caso, exerce-se um controle social dentro do grupo capaz de identificar desviantes, manipulando categorias da cultura dominante como “louco”, “doente”, e até “viciado”. (VELHO, 1998)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, gostaríamos de enfatizar as desvantagens do regime proibicionista em vigor, que tem se mostrado incapaz de controlar o uso da maconha, emprestando-lhe, ao contrário, uma aura de rebeldia, mesmo que superficial, em relação a certos valores hegemônicos da sociedade. Essa conotação transgressora é notoriamente atraente para certos tipos de personalidade, tal como a dos adolescentes, nos seus esforços por encontrar seus papeis na sociedade.

Além desse efeito contraproducente em relação à disseminação do uso, há outro ainda mais grave. Ao criminalizar esse tipo de comportamento (com a agravante de que a distribuição de cannabis em pequena escala que ocorre entre os membros das redes é passível de ser considerada como tráfico, um crime “hediondo”), sujeita-se uma grande parcela da população, em sua maioria cidadãos honestos e produtivos, a riscos que eles comumente não encontram em suas outras atividades rotineiras. Estes podem lhes causar danos físicos, psíquicos e sociais muito maiores que os que se alega resultarem do uso da cannabis.

A prevenção a esses danos poderia ser mais bem realizada através de um reconhecimento dos aspectos positivos do saber sobre drogas corrente entre esses usuários, o que, por seu lado, tornaria mais aceitáveis as eventuais sugestões que se viessem a propor de alterações nas práticas mais prejudiciais.

Assim, concluímos que o uso de drogas e a prevenção do seu abuso deveriam ser abordados a partir de toda a sua complexidade biopsicossocial e que as campanhas de prevenção não deveriam se deixar confundir com ações visando o controle de certos setores da sociedade.

As ações de prevenção aos abusos de drogas deveriam considerar seu público alvo como sendo capaz de adotar atitudes sensatas com base em informação confiável e convincente, estabelecendo um diálogo com eles em que fossem tratados como parceiros qualificados. Os usuários muitas vezes sabem mais do que os agentes de prevenção a respeito dos efeitos imediatos das drogas que costumam utilizar e tendem a aderir às normas, regras de conduta e rituais sociais dos seus grupos de pares para evitar efeitos indesejáveis. O proibicionismo dificulta a difusão do saber sobre drogas dos usuários e acaba tendo um efeito de maximização dos danos.

REFERÊNCIAS

- ADIALA, J. C. *O problema da maconha no Brasil: ensaio sobre racismo e drogas*. Rio de Janeiro; Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1986. (Estudos, 52).
- BECKER, H. S. As regras e sua imposição. In: BECKER, H. S. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977a. p. 86-107.
- BECKER, H. S. Becoming a marihuana user. In: BECKER, H. S. *Outsiders; studies in the sociology of deviance*. New York: The Free Press, 1966a. p. 41-58.
- BECKER, H. S. Consciência, poder e efeito da droga. In: BECKER, H. S. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977b. p. 181-204.
- BECKER, H. S. Marihuana use and social control. In: BECKER, H. S. *Outsiders studies in the sociology of deviance*. New York: The Free Press. 1966b. p. 59-78.
- CAVALCANTI, B. C. *Danças e bandeiras: um estudo do maconhismo popular no nordeste do Brasil*. 1998. 319 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.
- DORIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 19-38.
- FREYRE, G. *Nordeste*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1985.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1981. v. 2.
- GRUND, J. P. C. *Drug use as a social ritual: functionality, symbolism and determinants of self-regulation*. Rotterdam: Institut voor Verslavingsonderzoek, 1993.
- HENMAN, A. R. Cocaine futures. In: HENMAN, A.; LEWIS, R.; MALYON, T. (Ed.). *Big deal: the politics of the illicit drug business*. London: Pluto Press, 1982a.
- HENMAN, A. R. A guerra às drogas é uma guerra etnocida. In: HENMAN, A. R.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 91-111.
- HENMAN, A. R. *Matando o bode: desvio e consenso no uso de drogas*. Apresentada à XIII Reunião Brasileira de Antropologia. São Paulo, 1982b. Mimeo.
- IGLÉSIAS, F. A. Sobre o vício da diamba. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 15-23.

- KARAN, M. L. Legislação brasileira sobre drogas: história recente - a criminalização da diferença. In: ACSELRAD, G. (Org.). *Avessos do Prazer-drogas, aids e direitos humanos*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000. p. 151-160.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- MACRAE, E.; SIMÕES, J. A. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*, Salvador: EDUFBA, 2000.
- MORENO, G. Aspectos do maconhismo em Sergipe. In: HENMAN, A. R.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 53-68.
- MOTT, L. A maconha na história do Brasil. In HENMAN, A. R.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 117-135.
- TORON, A. Z. Alguns aspectos sociojurídicos da maconha. In: HENMAN, A. R.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 137-146.
- VELHO, G. *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. 1975. 184 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1975.
- VELHO, G. *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1998.
- ZALUAR, A. *A máquina e a revolta*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ZINBERG, N. *Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use*. New Haven: Yale University Press, 1984.

DO MACONHEIRO AO CANABIER: OS AUTOCULTIVOS DOMÉSTICOS E OUTRAS DOMESTICAÇÕES¹

Marcos Veríssimo

Meu vizinho jogou uma semente no seu quintal
De repente brotou um tremendo matagal
Quando alguém lhe perguntava: ‘Que mato é esse que eu nunca vi?’
Ele só respondia: ‘Não sei, não conheço isso nasceu aí’
[...]
Quando os federais grampearam e levaram o vizinho inocente
Na delegacia ele disse: ‘Doutor não sou agricultor, desconheço a semente’
(“A Semente” – Bezerra da Silva)

Si la vida no quiere que crezcas, yo te planto de nuevo y a ver
Si esta vez tengo um poco de suerte y brotas para poderme ver
[...]
Voy a cambiar a receta por esta vez y voy a cambiar el humor
Que la noche se aleja pero no hay sol.
Miro de reajo y las hojas ya puedo ver y las flores que vas a dar
Y me pongo contento, voy a tener pa’ fumar
(“Mi semilla” – La Vela Puerca)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Aquela sexta-feira de Carnaval, no ano de 2010, não foi de alegria para Sano, que é cultivador de maconha para uso próprio. Dois dias antes, havia estado, em seu *grow*, com suas plantas florindo, lindas.²

-
- 1 Trabalho originalmente apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 2 e 5 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil; no GT 60: “Psicoativos, leis, normas rituais, usos do corpo, performances, movimentos sociais e etnicidade”.
 - 2 Segundo a terminologia difundida nas redes de sociabilidade nas quais os cultivadores de maconha se articulam, o termo “grow” (do inglês *to grow* = crescer) designa

Porém, um pico de calor (um dos mais intensos daquele ano) foi impiedoso e fatal. Estava agora diante das plantas mortas, esturricadas pelo calor – haviam padecido, indefesas. Hoje, ele recorda o triste dia, lembrando-se da admiração de sua sogra, vendo-o chorar, emocionalmente abalado. Não é somente o trabalho que foi como que jogado fora, mas a perda de vidas, de seres vivos, individualizados e domesticados. De vidas pelas quais se responsabilizara. Mais do que isso, companheiras de momentos do seu dia. Sim, eis o que significam, entre outras coisas, as plantas, para o canabicultor.

Eu vi as plantas na quarta-feira, aí eu descí [mora na Região Serrana do estado do Rio de Janeiro], fui pra casa da minha sogra, dormimos aqui [na cidade do Rio de Janeiro] na quarta e na quinta. Na sexta-feira, subimos, eu, minha mulher, minha sogra e meu sogro. Chegamos lá em cima, deixamos tudo em casa, eu descí pra sauna pra ver as plantas, quando eu abro a porta... cara... todo mundo morto... todo mundo morto... quando vou ver, o termômetro registra, a máxima, 48 graus! Pô... cara, a reação foi chorar mesmo... chorar mesmo... E aí foi nesse dia que minha sogra entendeu... porque ela ficava meio assim, ah... pô... coisa de doidão, né? Meio esquisito isso... e aquele dia ela viu que era um assunto sério pra mim. Aquelas plantas estavam ali, já estavam comigo há quatro meses, já tinha um relação. (Sano)

Sano foi um interlocutor-chave no contexto de minha pesquisa de doutorado em antropologia, que resultou em tese defendida na Universidade Federal Fluminense, em dezembro de 2013, sob o título de *Maconheiros, fumons e growers: um estudo comparativo do consumo e do cultivo caseiro de cannabis no Rio de Janeiro e em Buenos Aires*. (VERISSIMO, 2013) É advogado, carioca e, como já se autodefiniu, um *canabier* – termo cunhado em função da aproximação significativa entre os círculos de apreciadores de cannabis oriundas de autocultivos domésticos e os círculos de apreciadores de vinhos finos (*sommeliers*). Quando as flores da maconha atingem o ponto de maturação, as plantas são cortadas e tratadas (processo denominado “manicura”), passando então às fases do “secado” e da “cura” (que podem durar algumas semanas).³ Portanto, da semente à degustação do resultado, o importante seria ter sabedo-

um espaço reservado – quase sempre no interior da residência do cultivador – para o cultivo das plantas.

3 No circuito do consumo de cannabis oriunda de autocultivos domésticos – diferentemente do que ocorre com o produto adquirido no mercado à varejo das “bocas de fumo”, onde predomina a maconha “prensada”, quase sempre oriunda do Paraguai – somente as flores são fumadas.

ria e paciência para se poder apreciar o processo, como ocorre no caso dos vinhos mais consagrados.

Por isso mesmo, descrever a jardinagem canábica implica focar um duplo processo de domesticação, onde aquele que se põe a domesticar a planta (por motivos que podem ser os mais variados) não deixa de conhecer sua própria domesticação. Conseguir maconha para fumar é uma atividade para a qual o consumidor desse produto, o “maconheiro”, adere às regras do mercado, e nesse caso um mercado clandestino, onde as regulações muitas vezes são baseadas em acordos precários e inseguros. Nas cidades do Sul e do Sudeste do Brasil, prevalece nesse mercado o chamado “prensado”, cannabis colhida em latifúndios paraguaios e colocada numa prensa para depois seguir na forma de pedra para os mercados brasileiro, argentino e uruguaio. Não raro, o maconheiro fica temporariamente sem o produto, a maconha, ou de posse de um produto de qualidade duvidosa. “Malhada”, “palha”, “velha”, “mofada”, algumas com muita amônia, além de outros tipos de impurezas (tais como inseticidas usados na plantação), muitas vezes colhida há mais de um ano e mantidas por força de reagentes químicos.

Recusando as regulações desse mercado clandestino, com componentes de instabilidade e riscos a saúde, o *canabier* é aquele que escolheu aderir a um sistema de crenças onde sua dedicação e sua paciência (assim, por que não dizer, sua domesticação) serão recompensadas, no fim. Mas só no fim – desse duplo processo de domesticação, no qual o prazer é, não apenas adiado, mas planejado, com requinte e sofisticação. Não quer mais fumar aquilo que vê como uma “não-maconha”. Analisar nessa chave os autocultivos domésticos de maconha é o objetivo central desse trabalho.

Do “dedo amarelo” ao “dedo verde”

O comportamento tido como desviante – como salientou Howard Becker (1977) e outros cientistas sociais adeptos da assim chamada perspectiva do “interacionismo simbólico” – repousa no próprio processo de interação social entre as pessoas. As sociedades criam leis e costumes e o comportamento de seus membros muitas vezes não cabe no perímetro de suas prescrições. Algumas divergências em relação à lei ou aos costumes são mais facilmente toleradas do que outras. E isso não tem necessariamente a ver com o que a lei torna ou deixa de tornar crime.

Dessa forma, o consumidor de maconha é, em boa parte do mundo, um desviante (em algumas partes mais, em outras menos, criminalizado). Por isso, ser um consumidor de maconha é sempre flertar com

a clandestinidade. Dentre os consumidores de maconha, há os maconeiros – ou seja, consumidores de maconha já rotulados no processo de interação social. Maconheiro, pois, é o sujeito que personifica alguns traços físicos e de conduta correntemente associados à chamada “cultura canábica”. O ponto é que esses traços são, não raro, negativizados, ou seja, associados à ideia do erro, do crime, do vício, como contrário da virtude (daí o termo “viciado”).

Muitos são aqueles que fumam ou fumaram maconha durante um certo período de suas vidas, sem nunca terem recebido o rótulo de maconheiro. Nesse rol, figuram fumantes ocasionais, como um professor universitário que certa vez me disse que era, como ele próprio se definiu, o maconheiro do tipo “se-me-dão”. Ou seja, consumidores de cannabis como este, embora não se recusem a provar o produto quando a ocasião permite, não se sentem estimulados a procurá-lo no mercado. Para a grande maioria das pessoas que se tornam maconheiras, isso corresponde a uma primeira fase da “carreira canábica”, por assim dizer. Aqueles que não passam dessa fase não são rotulados de maconheiros, e também não são vistos assim pelos mesmos.

Há ainda aqueles que, mesmo mantendo um padrão de uso constante e aderindo aos agenciamentos do mercado clandestino de drogas, fazem de tudo para não “explicar” (ou seja, não deixar que as outras pessoas percebam esse lado dissidente de suas existências). Não querem ser associados a pessoas preguiçosas, viciadas e criminosas, que é a imagem através da qual boa parte do senso comum ainda vê o consumidor de maconha. Esses, são os chamados “enrustidos”, ou aqueles que “não saíram do armário”.

O maconheiro é, pois, aquele que se deixa rotular, e com essa rotulação pode vir a interagir de diversificadas formas, inclusive, quando for o caso, “dichavando”.⁴ Seja tornando-se o “bicho-grilo”, o “ripongo”, ou mesmo aderindo a estilos menos evidentes, que existem entre a explanação completa e o dichavo eficiente. Portanto, de forma geral, maconheiro é aquele sujeito que, ao divergir da lei e do costume, não deixa de estar, por outro lado, regulado por controles sociais informais. Segundo Edward MacRae e Julio Simões (2000, p. 32, grifo nosso), em *Rodas de fumo*, esses controles, “*juntamente com as técnicas de consumo, a percepção e apreciação dos efeitos e a elaboração de conceitos que justificam e mantêm, para o indivíduo, os seus padrões de consumo*”, são os

4 “Dichavar”, no vocabulário maconheiro carioca, consiste na atitude contrária à explanação, e o “dichavado” é aquele que consegue manter-se clandestino sem ser rotulado.

fatores que distinguem o fumante ocasional de maconha do maconheiro propriamente dito.

Contudo, as distinções não terminam por aí. Há também os maconheiros militantes, organizando-se em coletivos, promovendo manifestações e debates; convidando a sociedade a repensar o ordenamento jurídico vigente. Para esses, a ordem sociocultural na qual são rotulados deve ser posta em discussão, para que se negocie melhor o que é (ou deveria ser) padrão e o que desvio.

Mas a pessoa que recebe o rótulo de marginal pode ter uma visão diferente da questão. Ela pode não aceitar a regra em função da qual está sendo julgada e pode não considerar aqueles que a julgam como competentes ou legitimamente autorizados para julgá-la. Consequentemente, surge um segundo significado do termo: a pessoa que quebra as regras pode sentir que seus juizes são desviantes. (BECKER, 1977, p. 53)

E há, finalmente, aqueles maconheiros que (militantes ou não), acossados entre o agenciamento formal da lei e o agenciamento informal do mercado clandestino da maconha, resolvem optar por um caminho alternativo, tornando-se *growers* (outra denominação dada aos cultivadores). Esse é o movimento que o interessante estudo de Sérgio Vidal (2010b) descreve. Refiro-me a *Colhendo kilobites: o growroom e a cultura do cultivo de maconha no Brasil*, contribuição cujo trabalho de campo foi no âmbito da virtualidade internética, sobre a rede social *Growroom, seu espaço para crescer*, um site onde *growers* brasileiros interagem e trocam informações sobre cultivos, culinária, música, arte, e outros aspectos – ensejando assim a difusão dos cultivos domésticos de canabis.

O nascimento de uma cultura centrada na prática do cultivo de canabis sem fins lucrativos exigiu a emergência de leituras mais amplas sobre diversos conceitos, principalmente sobre o de *usuário de drogas*, que deixou de ser apenas aquele que consome, porta ou armazena, mas também aquele que cultiva ou prepara o que consome. Agora, cada vez mais se torna obrigatória a inclusão dessa nova figura nas discussões sobre o uso de maconha, especialmente as que visem a elaboração de leis e políticas públicas: *as pessoas que plantam a maconha que fumam*. (VIDAL, 2010b, p. 40)

Pretendo, pois, contribuir para essas “leituras” através da descrição e interpretação dos processos de passagem da condição de “maconheiro dedo-amarelo” à condição de *cannabier dedo-verde*. Dedo-amarelo, no linguajar da cultura canábica carioca, é o maconheiro

de longa data, que mais ou menos ostenta o traço físico decorrente de antigo hábito, os dedos da mão sensivelmente amarelados. Já o dedo-verde, segundo o linguajar dos *growers*, é aquele sujeito que deu certo como cultivador, adquiriu autossuficiência, um bom cultivador, e com algum renome. Do dedo amarelo ao dedo verde, uma série de agenciamentos e domesticações passam a atuar desde que surge pela primeira vez a ideia: “vou plantar maconha para meu consumo”. Com o tempo e os refinamentos, não raro, pode vir a tornar-se um *hobby* caro. Das primeiras plantinhas na varanda até o dia que se acendem as luzes, e desse para o dia da primeira colheita, a espera durante o secado e a cura, o cuidado no armazenamento, a repetição do processo com aperfeiçoamento na execução de técnicas, todo um saber (e uma filosofia, e discursos, por vezes uma religião) vão sendo internalizados pelo cultivador.

Desse ponto, o *cannabier*, o apreciador de sabores “frutados” e combinações sofisticadas, pode tornar-se mais propriamente um “criador”, preparando plantas para tornarem-se competidoras, em competições canábicas – onde, segundo critérios previamente definidos, o vencedor é eleito por um júri e leva para casa um belo troféu.⁵ Em competições dessa espécie (denominadas “copas”), as flores é que são chamadas de competidoras. Os *growers* são chamados de representantes (das competidoras).

Para chegar nesse nível, o *grower* precisou e precisa dispor de algum tempo, algum dinheiro e algum estudo, precisou e precisa se organizar, domesticar-se. Baseados nisso, rechaçam o rótulo de meros maconheiros em prol da condição de *connoisseur* da maconha. O que corresponderia a dizer que, de dedos-amarelos, tornaram-se dedos-verdes.

A “magia” do dedo verde

A perspectiva da pesquisa da qual esse artigo se origina é comparativa. A ideia é contrastar a emergência desse processo no Rio de Janeiro e em Buenos Aires, duas metrópoles sul-americanas que, por conta de suas particularidades, vão dar feições peculiares às respectivas culturas canábicas, carioca e portenha. No Rio de Janeiro, em grande

5 Por intermédio de Sano, fui, na qualidade de convidado, à X Copa Cannábica del Plata, realizada na cidade de Buenos Aires (Argentina), em agosto de 2011. Naquela ocasião, os critérios adotados para a eleição do campeão eram quatro: 1) cheiro; 2) gosto; 3) consistência da flor (ou *cogollo*); e o “mambo” – ou seja, a onda, o efeito psicoativo. Na edição de 2012 da mesma copa, fui a convite de um pessoa (um argentino) que participou da organização do evento.

medida, o discurso em defesa dos cultivos domésticos e a discussão em torno de sua descriminalização, legalização, regulação, sempre destaca a aparente recusa (e mesmo repulsa) em capitalizar as redes clandestinas do mercado das drogas, o dito narcotráfico. Em Buenos Aires, por sua vez, prevalece o discurso em torno dos direitos individuais, segundo o qual aquilo que eu faço e que não venha acarretar dano a terceiros não deve ser objeto de sanção penal.

Porém, o denominador comum na emergência da “cultura do cultivo” (VIDAL, 2010b) carioca e portenha é a adesão de ambas a um sistema de crenças, produtor, por sua vez, da dupla domesticação a que já me referi, do sujeito que domestica para a planta (assim também tornada sujeito), e do processo para o sujeito (objeto dos agenciamentos domesticadores).

A colheita é o fim de um período caracterizado por riscos intensos, muito compromisso e dedicação. A combinação de tais fatores faz da colheita um momento especial para qualquer cultivador, seja principiante, experiente ou mestre. Depois de cuidar das plantas por 3 a 4 meses (às vezes por um período de tempo maior, dependendo da genética e da logística empregada), o resultado de tanto esforço se vê claramente, e está quase pronto para ser desfrutado.⁶ (LOJA, 2010, p. 52)

Esforço, dedicação, compromisso, riscos. Como o leitor pode notar, são palavras extraídas da citação, que aborda um dos mais importantes momentos do cultivo de canabis, e não denotam, em absoluto, valores de um hedonismo cego, descompromissado e tido como totalmente desprendido de uma certa moralidade socialmente compartilhada. Ao contrário, exprimem uma ética de retidão e de adiamento do prazer, a ser desfrutado apenas após o labor. E engana-se aquele que pensa que a hora do gozo chegou com a colheita. Há mais trabalho e dedicação pela frente, uma vez que *“se o processo de colheita e secado não se leva a cabo de maneira apropriada, tudo se pode estragar, ou pior, se perder”*.⁷ (LOJA, 2010, p. 52, grifo nosso)

6 “La cosecha es el fin de un período caracterizado por riesgos intensos, mucho compromiso y dedicación. La combinación de dichos factores hace de la cosecha un momento especial para cualquier cultivador, ya sea principiante, experto o maestro. Luego de cuidar las plantas por 3 a 4 meses (a veces por un período de tiempo mayor, dependiendo de la genética y la logística empleada), el resultado de tanto esfuerzo se ve claramente, y está casi listo para ser disfrutado”.

7 “si el proceso de cosecha y secado no se lleva a cabo apropiadamente, todo se podría estropear, o aún peor, perderse.”

Por isso, tratar os plantios domésticos de cannabis é descrever um universo estruturado por controles, técnicas, cuidados e, principalmente (segundo o receituário dos próprios canabicultores) amor à planta. Nessa forma de satisfação, mediada por domínios e conhecimentos botânicos e climáticos, bem como pela paciente espera do tempo certo, natureza e cultura se articulam, restando então, “os últimos dias de espera [que,] por mais dolorosos que sejam, em breve virá o momento de provar o resultado final de muitíssimo esforço”. (LOJA, 2010, p. 55, grifo nosso)

Um autocultivo doméstico de maconha, que seja produto e produtor da “magia do dedo verde”, é aquele cuja preparação antecede a própria germinação, pela escolha das sementes, em um cada vez mais variado e sofisticado rol de variedades postas no mercado. Entre as duas principais matrizes genéticas da maconha para uso recreativo, a *Cannabis sativa*, de grande porte, é mais apropriada para jardins externos. Já a *Cannabis indica*, que, apesar de menor, tem alta concentração de propriedades psicoativas, é bastante apropriada para cultivo *indoor*.⁸ Contudo, vários cruzamentos e experiências são realizados no âmbito dessas trocas, econômicas e de saberes, movidas em torno da chamada “cultura canábica”. Assim, vão ganhando o gosto e sofisticando o “barato dos maconheiros”. Ganham nomes próprios e personalidade, algumas, sabores “frutados”, como os vinhos apreciados em rodas de *sommeliers*. As sementes são patenteadas e seus criadores assinam suas criações através de pseudônimos.

A Moby Dick, por exemplo, criada por Dinafem, é um híbrido *sativa-indica*, com predominância *sativa* e sua floração se dá entre os 60 e os 70 dias.

Já a Critical Mass, criação de Mr. Nice Seeds, um híbrido *sativa-indica* com predominância *indica*, tem o início do período de floração em menos tempo, 45 a 50 dias.

Por último, vejamos como é descrita a Destroyer, cujo criador assina Cannabiogen, de genética Meão Thai x México/Colômbia. Sua floração ocorre entre os 70 e os 80 dias após o plantio.

8 Além da *Cannabis sativa* e a *Cannabis indica*, existe ainda a *Cannabis ruderalis*, utilizada mais como matéria prima para a indústria têxtil do que para uso recreativo, por conta de seu baixo índice de tetraidrocanabinol.

Do original: “Resultado del cruce de los mejores clones del Dinafen, se convirtió rápidamente en su variedad más psicoativa. [...] Necesita mucha luz en interior y buen espacio en exterior. Es una planta voraz em cuanto a nutrientes y necesita um médio de cultivo controlado.

A preparação material do plantio, por sua vez, é uma das etapas mais importantes de todo o trabalho. A terra que receberá a planta deve ser enriquecida com substratos variados e, às vezes, caros. Quando a semente germinada atinge cerca de três centímetros, é o momento de colocá-la em pequenos vasos, onde ficará até que sua raiz ocupe todo o recipiente, o que é fácil de se notar através dos furos no fundo do mesmo, que deixam entrever as raízes. Esse é o momento, então, de transplantar a muda, do pequeno vaso para o lugar onde ficará em definitivo (ou um vaso maior, ou o canteiro do jardim). Entre essa etapa e a floração, a planta pode ou não ser podada, dependendo de questões de segurança (em relação a pragas, ou mesmo para retirá-la da vista de curiosos), espaço, ou gosto. São mais ou menos esses os passos básicos iniciais para o tratamento da cannabis, em que pese variações concernentes ao tipo de plantio (*indoor* ou exterior), ao clima local, à efetiva disponibilidade de tempo do jardineiro, ou à constituição genética da planta em questão.

No início da floração, é necessário descartar os pés machos (que só nesse momento podem ser identificados como tais), sob pena de que esses polinizem as fêmeas, o que definitivamente não é bom. Quando isso acontece, essas começarão logo a produzir sementes e não produzirão muitas flores. Assim, será fraca a concentração de resinas que contribuem fortemente para os efeitos canábicos desejados. Há nutrientes específicos para essa fase, especialmente o fósforo (P) e o potássio (K), geralmente aplicados em soluções aquosas. Com tantos agenciamentos e cuidados, geradores de domesticações em vários níveis, aquele dedo amarelo que ficava ansioso quando seu “contato” estava sem a “mercadoria”, agora espera, feliz, seis meses – provido pela colheita anterior, guardada também sob todo cuidado.

Edmundo, outro interlocutor dessa pesquisa, carioca, que morou um ano na Califórnia, nos Estados Unidos, onde fumava maconha de ótima qualidade, comprada legalmente, no âmbito da regulamentação do uso medicinal da maconha vigente, diz não se acostumar mais com os prensados disponíveis no mercado clandestino carioca, quase sempre oriundos de plantações paraguaias. Por isso, pensa em plantar. Por enquanto, ainda é um dedo-amarelo. Para adquirir autossuficiência e se livrar de uma vez por todas do prensado, haverá de estudar técnicas e adquirir rotinas, permitindo que a magia do dedo-verde transforme a natureza, nele e em seu jardim.

Se vivesse em Buenos Aires, teria duas revistas mensais nas bancas que abordam técnicas de cultivo, colheita, secado, preparação da terra, controle de pragas, notícias sobre a lei de decisões contra e a

favor dos autocultivadores, trazendo informação geral a esse público, o dos cultivadores. Além disso, essas publicações têm ainda um material destinado ao público mais amplo, como literatura de boa qualidade, entrevistas com personalidades, juizes, atletas, sempre abordando a temática da maconha. Trata-se de *THC: la revista de la cultura cannabica*, e *Haze: experiencias y cultivos*. A primeira circula desde o ano de 2006, a segunda, desde 2010.

No Rio de Janeiro, a *Revista sem Semente*, revista que, em qualidade, não deixa nada a dever às publicações portenhas, só muito recentemente conseguiu chegar às bancas de jornal, embora o projeto já exista há cerca de dois anos. Seria lançada durante a Marcha da Maconha do Rio de Janeiro, no ano de 2012, mas a gráfica que rodaria o material – temendo, segundo me disse um dos editores da revista, sofrer sanções – desistiu de fazê-lo na última hora, atrasando em algumas semanas seu lançamento.

Contudo, não é a disponibilidade ou não de publicações desse tipo que vai ser o fator preponderante na conversão do maconheiro em *canabier*. Aquele que quer se tornar um dedo-verde busca o conhecimento de técnicas na internet, reserva parte de suas despesas para a jardinagem e parte do seu tempo para estudos e experimentos. Assim o fez Sano, dedo-verde carioca, sem revistas à mão, no Rio de Janeiro. Assim não o fez Maldonado, também um interlocutor dessa pesquisa. Maldonado é chileno, faz mestrado em Matemática na Universidade de Buenos Aires (UBA). Morava no bairro portenho de San Cristobal, e tinha seu pé de maconha plantada em um vaso que ficava preso próximo à sua janela, no terceiro andar de uma república, no lado da rua.

Contudo, apesar de cultivar aquela planta, que era praticamente decorativa ou contemplativa, Maldonado consumia maconha prensada. Era um dedo-amarelo. Tinha maconha plantada em casa, poderia dispor de publicações que todos os meses chegavam à banca da esquina de sua casa com novos materiais e técnicas de plantio, mas não era um dedo-verde.

OS JARDINS E A ANTROPOLOGIA

A antropóloga argentina Sofia Tiscornia (2011) afirma, remetendo ao trabalho de Clifford Geertz (2003), que a antropologia, assim como o direito e a jardinagem, são “ofícios de lugar”, ou seja, constituem-se enquanto saberes locais. A descoberta e a publicização de princípios

gerais, a partir da descrição de realidades locais, exige do etnógrafo mergulhos em universos de significação que sejam profundos o bastante para lhe permitir o devido exercício de seu ofício. Ademais, o diálogo entre diferentes saberes (e ofícios) locais “há de ter como objeto a possibilidade de diálogo entre diferentes idiomas que, sem perder suas idiossincrasias, resultem compreensíveis entre si”.⁹ (TISCORNIA, 2011)

Em consonância com tais ideias, o presente estudo – uma etnografia onde o direito e a jardinagem também figuram – tem por objetivo contribuir para a constituição de uma antropologia da cultura. Para isso, tentei definir uma abordagem comparativa sobre a assim denominada cultura canábica, acreditando dessa forma me afastar de possíveis abstrações presentes em diferentes apropriações do conceito de cultura. Sendo assim, gostaria de esclarecer que quando falo de “cultura canábica”, estou me referindo à conjunção de fenômenos bastante específicos e que se enfeixam na constituição desse conceito. Ou, dito de outra maneira, consiste a cultura canábica em:

Como discutido anteriormente, os consumidores de derivados de Cannabis compartilham saberes específicos essenciais para a manutenção do seu consumo, que são desenvolvidos de forma mais ou menos individual para a resolução de problemas comuns. Os usuários desenvolvem e compartilham um conjunto mais ou menos comum de símbolos, significados, representações, regras de conduta e outros elementos que os definiria enquanto coletividade *sui generis*, formando o que se chama de *cultura da Cannabis*. [...]. Embora tenham existido *culturas da maconha* há milhares de anos, desde que os seres humanos começaram a utilizá-la, em diferentes regiões do globo, somente no início na década de 1960 surgiram os primeiros discursos públicos sobre legalização da planta e passou a ocorrer o ressurgimento da cultura do cultivo de Cannabis para consumo próprio, que alguns autores têm chamado de ‘*cultura ultra-moderna da Cannabis*’. (VIDAL, 2010b, p. 50-51)

De que maneiras particulares, esses elementos se articulam, formando as culturas canábicas carioca e portenha, incorporando condicionantes não menos culturais? Condicionamentos esses oriundos de poderes e saberes locais e históricos. Responder a essa indagação é adentrar na esfera das culturas abrangentes nas quais ditas “culturas”, respectivamente, vão se constituindo. A descrição de contextos de uso correlatos tem o intuito de demonstrar em que medida um consumo, que remete a tempos imemoriais (ESCOHOTADO, 1989) e é reprimido por legislações

9 “ha de tener como objeto la posibilidad de diálogo entre diferentes idiomas que, sin perder su idiosincrasia, resulten comprensibles entre si”.

que se impõem ao nível mundial (BEAUCHESNE, 1991), constitui-se (em razão de, ou apesar de tudo isso) a partir de formas de sociabilidade que só podem ser entendidas a partir de condicionantes locais.

Como hoje praticamente todos os antropólogos sabem, a crítica do conceito de cultura na Antropologia centrou-se basicamente (embora não exclusivamente) em torno do problema do essencialismo. [...] O trabalho (cultural) do antropólogo, pelo menos na tradição dominante neste campo quase desde o começo, era desenterrar a cultura de um povo, desvendar a sua lógica e coerência e mostrar de que maneira ela era a base da maioria das práticas formalizadas (por exemplo, rituais), dos padrões e práticas (por exemplo, criação de crianças) e do comportamento ordinário e extraordinário dos integrantes do grupo. Embora o desenvolvimento inicial de um conceito antropológico de cultura tenha nascido de intenções impecáveis – como a alternativa ao conceito de ‘raça’, como maneira solidária (*sympathetic*) de pensar sobre a diferença e como uma forma positiva de lograr um entendimento transcultural –, foi difícil conter o conceito dentro deste marco basicamente liberal. Assim, cultura, em sentido clássico, poderia, em uma mentalidade política diferente, facilmente se transformar em um estereótipo, de fato, perigoso – pode-se atribuir etiquetas a grupos (e até traçar o seu ‘perfil’), afirmando que sua cultura faz com que sejam intrinsecamente propensos a este ou àquele (bom ou ruim, minorias-modelo ou terroristas) padrão de comportamento. (ORTNER, 2007, p. 32)

A cultura canábica, por sua vez, tal qual aqui descrita (tanto no Rio de Janeiro quanto em Buenos Aires), está longe de se enquadrar facilmente em estereótipos gastos e barateadores. Ao contrário, o que me tem sido dado à percepção quebra na base, por assim dizer, com a imagem preconcebida do maconheiro que vive “doidão”, o “sequelado”, incapaz de abandonar a “névoa” de seus dias esfumaçados, preguiçoso e imprevidente. O canabicultor típico, por sua vez, é um sujeito que domina sofisticadas técnicas de cultivo, as quais executa com planejamento metódico e, não raro, embasado em princípios filosófico-religiosos ligados à difusão dos cultivos da planta.

Uma colheita exitosa começa com a o desenvolvimento de um bom plano. As técnicas usadas e a logística dependem de vários fatores, e todos devem ser levados em conta: quantidade de cultivo, fatores de risco, método de *secado* previsto, *manicura*, entre outros problemas menores que podem surgir.¹⁰ (LOJA, 2010, p. 52-53, grifo nosso)

10 Denomina-se *manicura* o processo pelo qual as folhas são cuidadosa e metodicamente retiradas da planta antes de a mesma ser cortada para o período de secado, para o

Em *Colhendo kilobytes* e em *Cannábis medicinal: introdução ao cultivo indoor* (VIDAL, 2010a; 2010b), Sérgio Vidal, trabalha com a ideia de que há, na atualidade, o que ele qualifica como um “renascimento” do cultivo doméstico de maconha no país. Tal movimento estaria profundamente ligado à atuação do Growroom – grupo organizado de autocultivadores domésticos articulados em torno do *site* www.growroom.net, onde informações sobre cultivos, políticas e sociabilidades são trocadas. Operando na lógica de um *site* de relacionamentos, em que os participantes constroem um perfil e passam a interagir através deste. A etnografia de Vidal teve como *locus* esse espaço social e virtual de interações e se realizou através da inserção de seu perfil no meio em questão.

A CULTURA E A POLÍTICA DA MACONHA

Enquanto isso, um movimento recente que tenho tido a oportunidade de acompanhar de perto no Rio de Janeiro, é a “carnavalização” da bandeira política da liberalização dos usos da cannabis. Refiro-me, nesse aspecto, à ação levada a cabo pelo bloco Planta na Mente, que ganhou as ruas da cidade desde o Carnaval de 2011 e teve atuação marcante em muitas Marchas da Maconha, no estado do Rio de Janeiro desde então. (VERÍSSIMO, 2011c) Certamente, a atuação do bloco transformou o movimento numa grande festa. Além disso, tem se apresentado em debates sobre o tema e em festivais musicais. Suas apresentações consistem na execução de paródias das tradicionais marchinhas de carnaval, a exemplo desta que podemos ver abaixo, um “plágio” da antiga e tradicional *Mamãe eu quero*:

Mamãe eu quero, mamãe eu quero
 Mamãe eu quero fumar!
 Dá a semente, dá a semente
 Dá a semente pra eu parar de comprar!
 Mamãe eu quero, mamãe eu quero
 Mamãe eu quero fumar!
 Planta na mente, planta na mente
 Planta na mente pra gente legalizar!

qual permanecem apenas as flores que serão (estas sim) fumadas.

Tradução: “Una cosecha exitosa comienza con el desarrollo de un buen plan. Las técnicas usadas y la logística dependen de varios factores, y todos deben ser tomados en cuenta: cantidad de cultivo, fator de riesgo, método de secado previsto, manicura, entre otros problemas menores que podrían surgir”.

Planta filhinho, mesmo no porão
Pega esse boldinho¹¹ e dá na minha mão
Tem uma galera lá na federal¹²
Que não gosta disso e te chama de ilegal!

Eu sou usuário, exijo respeito
Não quero comprar, mas qual é o jeito?
Não posso plantar nem a minha manga¹³
Que tem no Nordeste e é apenas uma planta

Como podemos notar, a letra-manifesto dessa paródia, em grande medida, ainda se coaduna com a ideia de que os plantios são e devem ser, não somente uma alternativa aos mercados ilícitos internacionais da droga, mas parte dos esforços para sua eliminação. Conversando com um dos membros e fundadores do bloco, falei dessa minha impressão de que a cultura canábica carioca me parecia demasiadamente presa a essa resistência às assim compreendidas “engrenagens do crime”, e que talvez faltasse um investimento, digamos, menos reativo e mais proativo na constituição dessa cultura. O que ele me respondeu foi: “*Pois é... foi por isso que a gente criou o bloco*”. Portanto, acompanhá-los – bem como ao movimento geral que se articula em torno da construção de uma “cultura do cultivo” – foi uma forma pela qual empreendi meu trabalho etnográfico.

O Planta na Mente não foi uma iniciativa de músicos que são maconheiros e decidiram, a certa altura, tocar músicas pró-legalização da maconha. Ao contrário, trata-se de maconheiros que, em sua maioria nem eram músicos e sim amigos (alguns de longa data), e decidiram fundar um bloco para se divertir, tornando-se por força de tais interesses, instrumentistas de sopro, percussão etc. Contam que, no primeiro ensaio que marcaram, havia apenas uma pessoa que sabia tocar instrumentos e que foi então que escreveram a maioria de suas letras, novas mensagens em velhos ritmos.

As Marchas da Maconha na capital argentina, em 2011 e 2012, tiveram um traço, a meu ver, bastante peculiar. Ao contrário das inúmeras manifestações e protestos que pude testemunhar naquela cidade (e, definitivamente, não foram poucas), que tinham sempre o mesmo destino, a Casa Rosada, sede da presidência da República, essa manifestação, canábica por excelência, foi, ao menos nesse aspecto, bastante

11 Variedade prensada de *Cannabis* muito consumida no Rio de Janeiro.

12 Polícia Federal.

13 “Manga Rosa, também uma variedade de cannabis muito consumida no Rio de Janeiro.

diferente. Nela, a concentração se deu na Casa Rosada (e não o ponto de chegada), e o destino foi o Congresso Nacional Argentino. Isso é muito significativo. Através dessa estratégia, os manifestantes portenhos fazem questão de deixar bem claro o que querem e a quem interpelam: estão exigindo uma nova lei de drogas argentina ao Legislativo Nacional. Subjacente a isso está a ideia (a qual se esforçam em difundir) de que a legitimação para isso está, em grande medida, construída (não só com a marcha, mas com revistas nos *kioscos* etc.).

Segundo o cientista político argentino Guillermo O'Donnel (1986), apesar de socialmente desigual, a sociedade argentina é, no geral, ideologicamente individualista. Já a interpretação que Roberto Kant de Lima (2008) faz da cultura brasileira dá conta do controverso convívio de um sistema legal pretensamente universalizante com uma ordem social declaradamente hierárquica. No primeiro caso, os conflitos são o tempo todo explicitados, preservando-se, assim, a igualdade formal entre as partes que divergem. Já no segundo, dada a desigualdade na distribuição dos recursos morais de retaliação entre as pessoas, os conflitos são invisibilizados porque nem deveriam, em tese, existir (uma vez que, a rigor, entre desiguais não deve haver conflito, e sim a imposição da vontade de uns sobre outros). Sendo assim, tornam-se compreensíveis nesses termos as formas como, respectivamente, surgem as assim representadas culturas canábicas carioca e portenha; suas distintas formas de reivindicação, bem como os conflitos potenciais que podem surgir daí. De um lado, a militância e o proibido expressos nas bancas de jornais; do outro, a dissidência travestida de carnaval, de paródia, de brincadeira. Em minha tese, faço considerações mais detidas sobre esse contraste. (VERISSIMO, 2013)

Nas edições da Marcha da Maconha, no estado no Rio de Janeiro, alguns atores que fizeram ali o uso da palavra afirmaram que a polícia não deveria reprimir a marcha porque ambos, policiais e organizadores do movimento, teriam um inimigo em comum: o tráfico de drogas. Nesse contexto, a sensação que se tem ao ouvir tais afirmações é a de que, no caso carioca, ter um inimigo em comum com a polícia é uma coisa importante a ser construída politicamente, discursivamente, pragmaticamente. Quando, na Marcha da Maconha carioca de 2012, uma viatura da Choque entrou na marcha pela contra-mão, deflagrou bombas de efeito moral e seus ocupantes efetuaram disparos com suas armas não letais (mas que nem por isso deixam de machucar as pessoas), pude perceber o quanto é frágil, no Rio de Janeiro, essa aproximação (se é que podemos chamar assim) entre a polícia e os maconheiros.

Nesse jogo de atribuição de identidades e alteridades, a noção de subsistência cumpre um papel fundamental. Ou seja, para tornar crível o postulado de que seus plantios são única e estritamente para uso próprio, para que não comprem do tráfico, os canabicultores cariocas não só constroem discursos contra a mercantilização daquilo que produzem, como também instituem quase que uma “gramática” da miseria-bilidade, por assim dizer. (MONTEIRO, 2010) Ainda que o que se veja em certos círculos dos jardins de cultura canábica, de onde muitas vezes essa gramática é oriunda, seja bem o contrário: a opulência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Epígrafes existem em trabalhos acadêmicos para, sinteticamente, introduzir os leitores aos temas que ganharão tratamento analítico nos textos que as seguem. São alegorias. Algumas conseguem isso a contento, outras encerram mistérios, nesse jogo entre o implícito e o explícito. Dito isso, as epígrafes aqui empregadas – retiradas de canções populares – traduzem cultivos cariocas e culturas portenhas, mas também cultivos portenhos e culturas cariocas, entre os quais há relações que eu espero ter sabido apresentar com alguma clareza. Uma antropologia da cultura. Um estudo comparativo entre Rio de Janeiro e Buenos Aires, entre duas formas urbanas de estar no mundo, tomando como fio condutor as diferentes concepções que a “cultura canábica” pode adquirir.

Bezerra da Silva foi um sambista nordestino radicado no Rio de Janeiro que, com seu repertório de cantor e como uma espécie de porta voz da realidade das favelas cariocas, acabou deixando um considerável “legado etnográfico” do convívio entre policiais, maconheiros, bicheiros, sogras, religiosos, maridos traídos etc. (VIANNA, 1999) Por isso, figura entre as epígrafes deste trabalho uma música, interpretada por essa “personagem”, esse “malandro carioca”, sobre o “vizinho inocente” que deixou, inadvertidamente, crescer uma plantinha em seu quintal, planta que o incriminou.¹⁴ Na delegacia, diante do delegado, ele diz que não é agricultor, e que não conhece aquela semente. Ele estava alheio ao “matagal” que crescia em seu quintal, mesmo assim, o mato não apenas subsistiu, como se alastrou. “Pintou sujeira”, para dizer no bom e velho “carioquês”.

14 Música de autoria de Tião Miranda, Roxinho, Valmir da Purificação e Felipão.

Outra personagem dessa música é o “alcaguete” (que no trecho da epígrafe não aparece), que é a pessoa que denuncia a presença desse mato estranho à polícia. Certamente um elemento perturbador dos autocultivos domésticos cariocas e portenhos. E o “vizinho inocente” é uma personagem que o cultivador desse “renascimento”, empreendedor de uma cultura cannábica calcada entre outras coisas no cultivo caseiro, não pode nunca incorporar. Isso porque, como vimos, um *grow* que se preze não pode se desenvolver dessa forma, sem o empenho do cultivador, seja no quintal ou no *indoor*, e ainda assim produzir boas flores para consumo.

Já a segunda epígrafe é retirada de uma das canções do grupo uruguaio La Vela Puerca¹⁵ (onde a “Vela” designa, tanto no Rio de Janeiro quanto em Buenos Aires, um cigarro de maconha de grande porte que lembra uma vela) e é tão representativa de representações das culturas portenhas quanto a de Bezerra da Silva é de representações dos cultivos cariocas. Nessa letra, o que se tem, de maneira explícita (e que aqui é posto em contraste com o matagal proibido que cresce por si só da música de Bezerra), é a domesticação necessariamente perseverante da *Cannabis* para fins recreativos. Mesmo que a “vida” (ou a natureza) não queira que a planta cresça, outra muda é plantada novamente, mudando-se a “receita”.

No final da música, o eu lírico se regozija ao antever os *cogollos* que virão, prenúncio de que se terá cannabis para fumar em breve.¹⁶ O videoclipe correspondente, estrelado pelos músicos da banda, mostra, logo no começo, o vocalista (que no caso é o autor da música) trocando um robusto sanduíche que trazia embrulhado em um saco de papel por uma muda de pé de maconha. Após levá-la para casa, ele e seus companheiros vão cuidando da mesma, regando, trocando os vasos conforme ela vai crescendo e demonstrando amor pela planta, tratando-a como um membro da família, com quem interagem intensamente – todos os ingredientes tidos como indispensáveis para o sucesso de um cultivo canábico, para o sucesso do dedo-verde.

Dessa forma, reforçamos um aspecto já abordado no início deste trabalho, uma questão crucial para este estudo. Refiro-me ao caráter doméstico dos autocultivos de maconha. Pode o leitor (e com razão) inferir que os plantios domésticos assim o são em virtude de se darem no

15 Composta por Sebastian Teysera.

16 “Cogollo”, em Buenos Aires, “camarão”, no Rio de Janeiro, “bud”, de acordo com o vocabulário cannábico que vai se tornando universal, é a flor do pé de maconha.

âmbito doméstico, ou seja, nas casas daqueles que o implementam. Mas esse é apenas um dos significados possíveis do uso dessa categoria na chave dos autocultivos domésticos de maconha, e certamente o menos importante para efeitos deste estudo da chamada “cultura canábica”. Os plantios de maconha são também domésticos na medida em que o processo que os constituem enquanto tal é – forçosamente – um processo de domesticação da planta, que não rende o melhor de si, para os efeitos desejados, quando deixada por conta dos riscos do acaso e dos caprichos da natureza.

Contudo, o mesmo processo pelo qual a planta é domesticada, não obstante, também domestica o agente da domesticação da planta. Ou seja, o autocultivador, enquanto tal, é um sujeito cujas ações são embasadas, antes de tudo, por procedimentos metódicos, por uma ética da retidão e por um *modus operandi* muito mais constituído por técnicas do que espontâneo em seu hedonismo supostamente desenfreado. Adiamento. Refinamento. Objetivo. Muito mais do que compulsão, alheamento e subjetivismos – grandes “fantasmas” onipresentes, tanto no reino do senso comum quanto em alguns domínios mais propriamente científicos quando o assunto é drogas, dito assim, em abstrato.

Nesse verdadeiro sistema de crenças no qual a cultura canábica assim entendida se estrutura, o canabicultor (longe de ser visto como um mero plantador de maconha), no Rio de Janeiro, em Buenos Aires e em qualquer lugar do mundo, tem em seu poder seres vivos que proporcionarão frutos de excelente qualidade, desde que bem tratados e amados. Assim o fazendo, contribui para que todos os fatores (então controlados) otimizem a vida e o bem-estar da planta, o que viabilizaria a libertação de aspectos financeiros, químicos, espirituais e éticos (necessariamente negativos) proporcionados pela assim compreendida “indústria da droga”.

Outro aspecto daí decorre: o canabicultor assume diretamente uma posição refratária e de combate ao tráfico ilegal de drogas, cujo objetivo seria, segundo tais representações, unicamente o de enriquecer sem respeitar as leis e os chamados direitos humanos. Tal aspecto – e esse é um dos pontos em torno dos quais se constrói este estudo – é infinitamente mais verdadeiro e mais alardeado no Rio de Janeiro do que em Buenos Aires. Por esse motivo, é que as culturas canábicas cariocas, bem como suas manifestações políticas, erigem-se profundamente marcadas pelo signo da subsistência.

Aqui, interessam-me as implicações do processo através do qual pessoas que fumam maconha aderem à prática dos autocultivos (que

vem acompanhada de refinamentos no consumo, bandeiras políticas e postulados filosóficos). Concomitantemente ao processo de domesticação da planta, ocorre também um interessante processo de domesticação dos sujeitos que se dedicam a domesticar as plantas, engendrando, como não poderia deixar de ser, novas subjetividades, refinamentos, bandeiras e postulados. Dessa maneira, pretendo estar contribuindo para a apreensão antropológica da dita “questão das drogas” através da descrição de contextos socioculturais e sistemas de crença que vão muito além do caráter clandestino e ilegal dessa atividade em si.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF, 2008.
- BEAUCHESNE, L. *Légalisation des drogues: pour mieux en prévenir les abus*. Montreal: Méridien, 1991.
- BECKER, H. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BOITEUX, L. (Coord.). *Tráfico de drogas e constituição*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Assuntos Legislativos, 2009. (Pensando o direito, n. 1).
- DA MATTA, R. O Ofício do etnólogo ou como ter “Antropological Blues”. In: NUNES, E. O. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.
- ESCOHOTADO, A. *Historia de las drogas*. Madri: Alianza, 1989.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.
- GEERTZ, C. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GRILLO, C. *Fazendo doze na pista: um estudo de caso do mercado ilegal de drogas na classe média*. 2008. 128 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2008.
- GRILLO, C.; POLICARPO, F.; VERÍSSIMO, M. A “dura” e o “desenrolo”: efeitos práticos da nova lei de drogas no Rio de Janeiro. *Revista de sociologia e política*, Curitiba, v. 19, n. 40, p. 135-148, out. 2011.
- LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LIMA, R. K. *Ensaios de antropologia e direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008.
- LIMA, R. K.; PIRES, L.; EILBAUM, L. *Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

- LOJA, F. “Cosecha interior: diferentes formas de lograr un único objetivo”. *HAZE: experiências e cultivos*. Buenos Aires, ano 1, n. 3, set. 2010.
- MACRAE, E.; SIMÕES, J. A. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador: EDUFBA, 2000.
- MILAGRES, J. J. *Para além da “porta de entrada”*: usos e representações sobre o consumo de cannabis entre universitários. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Ciência Política) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.
- MISSE, M. *Crime e violência no Brasil contemporâneo: estudos de sociologia do crime e da violência urbana*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.
- MONTEIRO, K. Causa própria. *O Globo*, Rio de Janeiro, n. 287, p. 22-29, 7 fev. 2010.
- NETO, L.; GOMES, W. “Onde há fumaça...”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 7 jul. 2009. Caderno: Megazine, p. 10.
- O’DONNEL, G. *Contrapontos: autoritarismo e democratização*. São Paulo: Vértice, 1986.
- ORTNER, S. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 19-44.
- SAHLINS, M. D. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- SAHLINS, M. D. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- SILVESTRIN, M. L. *Baseados na Lei ou legalizar o baseado: a atuação do Ministério Público na proibição do movimento social Marcha da Maconha e a formação de redes de militância pró cannabis*. Apresentado por ocasião XXVII Reunião Brasileira de Antropologia, Belém, 2009.
- TISCÓRNIA, S. Antropología política y jurídica: problemas de investigación e intervención pública, en perspectiva comparada. In: LIMA, R. K.; PIRES, L.; EILBAUM, L. *Conflictos, derechos e moralidades em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- VELHO, G. *Nobre e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. O. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- VERÍSSIMO, M. O medo de errar e o ethos da Polícia Militar no Rio de Janeiro. In: PIRES, L.; EILBAUM, L. (Org.). *Políticas públicas de segurança e práticas policiais no Brasil*. Niterói: EDUFF, 2009.
- VERÍSSIMO, M. *A lei e a moral: apontamentos para o estudo da lógica jurídico-policia no Brasil*. 2008. Apresentado nas 5º Jornadas de Investigación en Antropología Social, Buenos Aires, 2008. Mimeo.

VERÍSSIMO, M. A nova lei de drogas e seus dilemas: apontamentos para o estudo das formas de desigualdade presentes nos interstícios do ordenamento jurídico-penal brasileiro. *Civitas*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 330-344, maio/ago. 2010.

VERÍSSIMO, M. *A cultura cannábica no Rio de Janeiro e em Buenos Aires: notas para um estudo compartilhado*. 2011. Trabalho apresentado 10º Congresso Argentino de Antropologia Social, Buenos Aires, 2011a.

VERÍSSIMO, M. *A marcha mundial da maconha no Rio de Janeiro: ativismo político e hedonismo carnavalesco na cidade pré olímpica*. 2011. Trabalho apresentado Second International Conference of Young Urban Researchers, Lisboa, 2011b. Mimeo.

VERÍSSIMO, M. *Ativismos, direitos e garantias na América Latina contemporânea: uma abordagem comparativa de lutas políticas e demandas coletivas*. 2011. Trabalho apresentado no 4º Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Buenos Aires, 2011c. Mimeo.

VERÍSSIMO, M. *Cultivos cariocas e culturas portenhas: um estudo compartilhado dos plantios urbanos de maconha*. 2011. Trabalho apresentado na 9º Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, 2011d. Mimeo.

VERÍSSIMO, M. *Territórios e sociabilidades: um estudo comparativo do consumo de drogas no Rio de Janeiro*. 2011. Trabalho apresentado no 11º Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Salvador, 2011e. Mimeo.

VERÍSSIMO, M. *Maconheiros, fumons e growers: um estudo comparativo do consumo e do cultivo caseiro de cannabis no Rio de Janeiro e em Buenos Aires*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

VIANNA, L. *Bezerra da Silva: produto do morro*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

VIDAL, S. *Cannabis medicinal: introdução ao cultivo indoor*. Salvador: Edição do Autor, 2010a.

VIDAL, S. *Colhendo Kilobytes: o Growroom e a cultura do cultivo de maconha no Brasil*. 2010. 127 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010b.

DIAMBA BOA... LEMBRANÇAS DO USO DA CANNABIS NO MARANHÃO

Isabela Lara Oliveira

O ponto de partida para a breve pesquisa realizada no Maranhão, que deu origem a este artigo, veio de um relato deixado pelo sr. Raimundo Irineu Serra, fundador da religião Santo Daime, acerca de sua juventude no estado, o qual recolhi, entre seus discípulos mais antigos, ao longo de uma pesquisa de doutorado sobre a história da religião, no ano de 2005.

Mestre Irineu, como o fundador é conhecido por seus seguidores, nasceu em São Vicente Férrer, uma cidade situada na baixada ocidental maranhense, cerca de 81 km da capital São Luís, no ano de 1890.¹ Com aproximadamente 18 anos, mudou-se para a capital do estado onde, segundo seu sobrinho, Daniel Serra, serviu ao exército tendo tido, portanto, a oportunidade de vivenciar, por pelo menos um ano, o universo sociocultural da cidade no início do século XX.

Segundo o sr. Luiz Mendes do Nascimento, seguidor do Santo Daime desde 1965, Mestre Irineu teria dito que “seus primos e amigos usavam a diamba no Maranhão”. E, quando indagado pelo sr. Luiz Mendes ‘Para quê?’, teria respondido: ‘Pra rir, pra conversar’.

Diamba é como a cannabis (*Cannabis s.p.*) é mais conhecida no Maranhão.² Diamba também foi o termo prevalente para designar a cannabis no Brasil até a década de 1960, quando foi se consolidando e difundindo, por meio da mídia, o termo maconha para designar a erva.

1 Em registro de identificação datado de 18 de setembro de 1945, o sr. Irineu declarou ter nascido no ano de 1892. Essa data permaneceu como a data oficial de seu nascimento, até que sr. Marcos Vinicius Neves, chefe do Instituto do Patrimônio Histórico do Acre, resgatou seu registro de batismo original. (MAIA NETO, 2003)

2 Na atualidade, a cannabis também é conhecida por “maconha”, no Maranhão, e ainda por “chila”, na gíria da juventude local.

Como o Mestre Irineu deixou pouquíssimos relatos sobre a sua juventude no Maranhão, essas memórias se tornaram muito importantes para os seus discípulos. São lembranças imbuídas de significado e afetividade para os daimistas, que revelam um pouco da história de vida do fundador, o contexto cultural vivido por ele, assim como constroem um pequeno conjunto de relatos que explicam a história e os fundamentos da religião.

O Maranhão é famoso por ser um dos estados mais “festeiros” do Brasil, com uma cultura popular riquíssima onde figuram festejos como a do Culto ao Divino Espírito Santo, o Bumba-Meu-Boi, o Bambaê de Caixa, o Tambor de Crioula, entre muitas outras, as quais preenchem quase todo o calendário anual com festa, alegria, música e dança que, muito frequentemente, misturam criativamente o universo simbólico do sagrado e do profano.

O estado também é conhecido no Brasil por ter um uso amplo e disseminado da canabis. No Maranhão, a diamba foi e é usada por indígenas, pescadores, na cultura popular, na fitoterapia e até foi empregada na indústria têxtil.

Assim, motivada pelo relato simples, desprezioso e divertido deixado pelo Mestre Irineu e pela “fama” diambista do Maranhão, fiz duas pequenas pesquisas de campo no estado com o objetivo de, na primeira viagem em 2007, reconstituir a trajetória de vida do Mestre Irineu assim como compreender o universo sociocultural vivido por ele em sua juventude e, na segunda, em 2011 de, especificamente, conhecer um pouco mais sobre o uso da diamba no estado. Nesse momento, tive a oportunidade de entrevistar algumas pessoas significativas da cultura local entre as quais pesquisadores da cultura popular e representantes destacados de algumas tradições folclóricas e religiosas do estado. Também realizei uma pesquisa documental nos arquivos públicos da cidade e conversei informalmente sobre o tema com as pessoas com as quais interagi durante a viagem.

Inicialmente, busquei a orientação do professor e antropólogo Sérgio Ferretti, um dos mais renomados pesquisadores sobre a cultura popular maranhense, de quem recebi a indicação de uma pequena bibliografia sobre uso da diamba no Maranhão, além da recomendação de nomes dos representantes mais destacados da cultura popular a ser entrevistados num primeiro momento. Em seguida, dirigi-me à sra. Zelinda Machado de Castro e Lima, uma outra destacada estudiosa das tradições maranhenses, com vários livros publicados sobre o assunto, de quem tanto tive a oportunidade de ouvir boas histórias sobre o uso

da diamba no Maranhão, como receber outras indicações para outras entrevistas.

Como resultado da breve pesquisa realizada, encontrei, além de uma ampla variedade de práticas com a diamba num cenário cultural riquíssimo, algo ainda mais surpreendente: a presença e a permanência de um imaginário³ positivo sobre a canabis no estado, mesmo depois de mais de sete séculos de sua demonização e um mais de meio século de sua proibição mundial e grande difamação em todas as mídias.

No Maranhão, para várias pessoas com as quais conversei, a diamba ainda é uma planta boa que, no mínimo, tem vários usos medicinais comprovados por vizinhos e amigos. Seu uso também é reconhecido como parte dos hábitos cotidianos de pescadores e índios e, inevitavelmente, um assunto que quando a gente começa a conversar logo aparece um sorriso na cara das pessoas, como se estivéssemos falando de algo proibido mas... “nem tanto assim”.

Considero que a presença de imaginário positivo acerca da diamba, no Maranhão na atualidade, e a percepção da naturalidade do seu uso, em boa parte das pessoas com quem conversei, seja o resultado de alguns fatores principais: a ampla disseminação de seu uso entre diferentes populações, sua inserção dentro de algumas práticas importantes da cultura popular e a distância do Maranhão em relação a outros centros urbanos do sul do país que fez com que a cultura popular desse estado se mantivesse mais preservada que em outras regiões do Brasil.

E quem usou ou ainda usa canabis no Maranhão? Qual o significado desse uso para essas pessoas? Como esses usos contribuíram para a construção desse imaginário positivo acerca da diamba na atualidade?

Ao longo da pesquisa de campo, quando perguntei aos maranhenses de onde veio o hábito de usar diamba no Maranhão, a resposta foi invariavelmente a mesma: dos índios. No entanto, pesquisadores da cultura popular maranhense, como Domingos Vieira Filho (2006) e o antropólogo Anthony Henman e Pessoa Filho (1986), que estudou o uso da planta entre os indígenas do estado, consideram que o uso da diamba no Maranhão veio com os negros a partir do século XVII. Essa hipótese se sustenta em grande medida na origem linguística da palavra diamba e também no conjunto de argumentos de diversos pesquisadores nacio-

3 Neste artigo, compreendo imaginário como o capital simbólico acumulado por um determinado grupo que contribui para a enunciação da realidade, agindo sobre as representações desse real.

nais (FONSECA, 1980; LUCENA, 1934; MAMEDE, 1945) que consideraram que o uso da canabis no nosso país veio junto com os escravos negros a partir de 1549. (BRASIL, 1959)

Por outro lado, tanto no que diz respeito ao Brasil como em relação ao Maranhão, é fato que a disseminação da canabis em solo nacional também se deu com os portugueses. As cordas e velas das grandes embarcações que chegaram às Américas eram feitas de cânhamo, versão menos psicoativa da canabis. Tendo em vista a importância dessas matérias-primas para a indústria naval, em certa medida, é possível dizer que o cânhamo foi um dos fatores que permitiram as grandes navegações e, portanto, a chegada dos portugueses ao Brasil.

Por outro lado, a antropóloga Elizabeta Remini ([19--]) aponta que a canabis já estava presente em solo americano inclusive antes da chegada dos portugueses e espanhóis às Américas. A autora relata, por exemplo, a existência de mais de 500 pesquisas que comprovam, por meio de vestígios arqueológicos como novelos, vestes e objetos como cachimbos, que o uso da canabis acontecia na América desde pelo menos 400 a.C., data da evidência canábica mais antiga encontrada em solo americano, às margens do rio Mississipi, nos Estados Unidos.

Tais fatos indicam que a disseminação do uso da canabis no Maranhão e no Brasil se deu a partir da contribuição de diferentes culturas e populações e que para compreender seu significado atual faz-se necessário analisar os sentidos, práticas e relações que se construíram entre diferentes grupos sociais ao longo da história.

No que diz respeito ao uso indígena da canabis no Maranhão, o antropólogo Antony Henman e Pessoa Filho (1986, p. 285), que estudou o uso do *petem-ahê* (“tabaco selvagem” ou “fumaça forte”, como a planta é conhecida entre os tenetehara ou guajajara), considera que ele veio por meio do contato dos índios com escravos fugitivos que se assentaram na região do baixo Pindaré⁴ entre o final dos anos 1700 e a metade do século XIX.

Partindo das compreensões de Henman, é possível concluir que o uso da canabis está presente entre os indígenas maranhenses há, pelos menos, 150 anos, ou seja, aproximadamente 10 gerações. Em sua pesquisa, Henman e Pessoa Filho (1986, p. 285) ainda encontrou jovens tenetehara que rememoram que, no passado, o uso do *petem-ahê* era anterior ao uso do tabaco: “Antigamente, antes de nós nos estabelecer-

4 O rio Pindaré é o maior afluente do rio Mearim e se situa na região noroeste do Maranhão.

mos e plantarmos tabaco, nossos ancestrais só fumavam marijuana.” Nesse sentido, é possível considerar que a compreensão atual de que o costume de se usar diamba no Maranhão “veio dos índios” se relaciona ao seu uso continuado entre essa população por muitas gerações, a qual, inclusive, até os dias de hoje, tem liberdade legal para fazê-lo. Por outro lado, considero a hipótese de que o uso da diamba veio dos indígenas também se relaciona às semelhanças existentes entre as práticas indígenas com a planta e aquelas encontradas na cultura popular maranhense.

Henman e Pessoa Filho (1986) descreve, por exemplo, que o uso do *petem-ahê* entre os tenetehara ocorre de modo geral à noite, entre homens e rapazes adolescentes, que preparam cigarros em formato cônico, enrolados em papel pardo ou numa casca de árvore especial chamada “tamari” (*Couratari tamay Berg.*). Em seguida, a erva vai sendo passada de um homem a outro, sem nenhuma sequência ou direção predeterminada. Ainda segundo o autor, esses encontros noturnos são realizados com o objetivo de solucionar problemas comunitários, contar lendas, piadas ou compartilhar as proezas sexuais dos homens mais novos. A descrição oferecida pelo antropólogo assemelha-se, portanto, em certa medida, ao relato oferecido pelo Mestre Irineu acerca do uso da diamba na sua juventude, ou seja, o *petem-ahê* também era usado pra rir e conversar.

Tradicionalmente, em diferentes culturas, a cannabis é uma planta cujo consumo acontece, em grande medida, coletivamente. Um grupo de amigos se reúne para compartilhar a erva. No entanto, no Maranhão, assim como em outros estados nordestinos, esse costume adquiriu características peculiares.

A sra. Zelinda Machado de Castro Lima conta, por exemplo, que, em sua juventude, por volta da década de 1950, era comum que a diamba fosse usada pelas pessoas para inventar histórias. Segundo ela, uma pessoa fumava um pouco de diamba e, sob os efeitos psicoativos da planta, inventava o começo de uma história qualquer e em seguida passava a cabaça para outra. Enquanto essa pessoa fumava e pensava na continuidade da história, os outros murmuravam a melodia de uma canção, para que não se perdesse a concentração e se dissipasse a “maresia” – como é chamado popularmente o efeito psicoativo da planta – até que a segunda pessoa contasse mais um pedaço da história, passando a cabaça para frente e seguindo assim, entre risos, a brincadeira.

O costume de usar a diamba em rodas de histórias, rodas de versos, também foi descrito por outros pesquisadores em diferentes esta-

dos nordestinos. No Maranhão, esse costume deu origem a “clubes de diambistas”, organizações informais de fumadores de diamba.

O pesquisador Francisco de Assis Iglesias (1958) descreveu como eram essas reuniões, no início do século XX,⁵ no vale do rio Mearim, próximo à cidade de Pedreiras no estado do Maranhão.

Os fumantes reúnem-se, de preferência, na casa do mais velho, ou do que, por qualquer circunstância, exerce influência sobre eles, formando uma espécie de clube, onde, geralmente, aos sábados, celebram as suas sessões.

Colocam-se em torno de uma mesa e começam a sugar as primeiras baforadas de fumaça da Cannabis sativa.

Depois de alguns minutos, os efeitos começam a fazer-se sentir.

[...] os fumadores estão, uns em volta de uma mesa, outros deitados em suas redes.

Às primeiras fumaçadas, os olhos se injetam de sangue: os primeiros sintomas de perturbação mental se manifestam.

Alguns ditos chistosos, umas gargalhadas, indicam que o pessoal começa a embriagar-se, e versos toscos, com termos africanos, saem por entre baforadas de diamba:

O diamba, sarambanba!

Quando eu fumo a diamba, Fico com a cabeça tonta,
E com as minhas pernas zamba.

Fica zamba, mano? (pergunta um)

Dizô! Dizô! (respondem todos em coro)

Diamba matô Jacinto. Por ser um bão fumadô;
Sentença de mão cortada, P'ra quem Jacinto matô.

– Matô, mano, matô? Dizô, dizô!

E dizô turututú

Bicho feio é caititú

Fui na mata de Recursos

E saí no Quiçandú. Muié brigô cum marido Móde um pôco de bijú.

– Brigô, mano, brigô? Dizô, dizô!

Dizô, cabra ou cabrito

Na casa da tia Chica.

Tem carne não tem farinha, Quando não é tia Chica

Então é a tia Rosa.

Quanto mais véia seboza, Quanto mais nova mais cherosa.

5 Francisco de Assis Iglésias era agrônomo e observou o clube de diambistas descrito em uma viagem que fez ao interior do estado do Maranhão, quando integrou uma expedição médico-científica aos sertões nordestinos chefiada pelos médicos Belisário Penna e Artur Neiva, em 1912. (SOUZA, 2012)

– Cherosa, mano, cherosa? Dizô, dizô!
Dizô deve ser um t rmo africano que traduz a idéia de aprova o – sim.

Por meio do relato de Iglesias (1958),   possível perceber que as lembranças da sra. Zelinda Lima sobre uma prática que acontecia em São Luís, na década de 1950, também já estava bem difundida no interior do estado desde o início do século. Ou seja, trata-se de um costume que vigorou no estado durante muitos anos com características semelhantes.

Um outro grupo social tradicionalmente consumidor de diamba no Maranhão e cujas “rodas de inventar história” tiveram um papel significativo na constitui o da cultura local são os pescadores. O escritor e ex-presidente José Sarney foi um dos pesquisadores que relatou o uso da planta entre os pescadores da Ilha de Curupu, praticantes da pesca de curral.⁶

Segundo Sarney (1997), a Ilha de Curupu, que se situa a 20 km de São Luís, veio a ter moradores definitivos no final do século XVII ou início do século XVIII e   provável que os moradores da ilha tivessem mantido contato com os índios de aldeias próximas   ilha como os mo-cajutuva e os iguaiva, assim como tenham recebido “visita de homens brancos que vinham a procura de riquezas, no conhecimento de nossas costas [...]”. (SARNEY, 1997, p. 6)

A descri o do consumo da diamba entre os pescadores, feita por Erasmo Dias (1974), revela a semelhança com as práticas já descritas existentes entre os índigenas e na cultura popular nordestina:

Nas praias de pescarias, os homens se reúnem nesses grupos improvisados e fazem circular a cabaça. Quando se trata porém de barqueiros mergulhados na solidão da faina, desaparece o uso do instrumento que se impõe nos grupos. Passa o homem, então, a usar o longo cigarro de maconha, enrolado em papel pardo, de embrulho ou papel fino que vem aderente   f licula met lica de preserva o dos cigarros importados.   o ‘sor ’.

Pela descri o de Dias (1974), observa-se que a diamba tanto era usada em cigarros, como a usavam os tenetehara (HENMAN; PESSOA FILHO, 1986), quanto em cabaças, método retratado por Iglesias na sua

6 A Ilha do Curupu se situa   noroeste da Ilha de São Luís, onde está a capital do Maranhão. A “pesca de curral”   um tipo de pesca realizado por meio da coloca o de redes no mar que fazem um “curral”, um cercado para deter os peixes que são, em seguida, recolhidos pelos pescadores.

observação dos clubes de diambistas. Essas cabaças são conhecidas entre os pescadores como “boi” ou “grogoiô”.

Na compreensão de Sarney (1997), os curraleiros, como são chamados esses pescadores, são pessoas supersticiosas que acreditam em feitiço, que se guiam pela Lua para pescar e também pessoas líricas que criam versos e histórias que simbolizam sua tristeza e sua alegria cotidianas. A importância das “rodas de inventar história” na vida dos pescadores é descrita pelo autor:

O único divertimento que possuem é o Boi. Chamam o boi o aparelho em que fumam Diamba, cabaça cheia d'água, por onde aspiram os vapores da erva do diabo. Fumam em conjunto recitando cada qual uns versinhos tirados na hora. Dizem que a Diamba tem por finalidade espantar o frio. (SARNEY, 1997, p. 7)

Por meio das contribuições oferecidas por Sarney (1997) e Dias (1974), é possível perceber que a diamba tanto é usada pelos pescadores para ajudar no trabalho braçal no mar quanto em momentos de convívio social onde são repassadas as memórias do grupo, as histórias de vida, enfim, as narrativas que constroem o imaginário e dão significado às atividades e à vida dos pescadores.

No entanto, além das rodas de fumo da diamba serem parte de seu uso tradicional em diferentes culturas e terem um papel especial para algumas populações maranhenses, alguns pesquisadores como Dias (1974) e Assunção (1999) sugerem ainda que as histórias repassadas entre gerações, nas rodas de diamba, foram fundamentais para a construção do imaginário social e das práticas culturais maranhenses. Dias (1974) considera, por exemplo, que os efeitos psicoativos da diamba contribuíram para a construção de várias lendas fantásticas que fazem parte do folclore maranhense.⁷

Entre as histórias mais importantes que teriam sido construídas e repassadas entre gerações nas rodas de fumo da diamba dos pescadores está a lenda de El Rei Dom Sebastião (DIAS, 1974), a qual recria a história do rei Sebastião I de Portugal, que morreu em 1578, aos 24 anos, numa investida contra os mouros no Marrocos. Como o corpo do rei não foi encontrado, surgiram em Portugal e “além mar” diferentes explicações para o seu desaparecimento, entre as quais figuram as versões

7 “Daí ter de se acrescentar, no estudo dessas representações mnemônicas o fator preponderante da usança da maconha, como geratriz das alucinações visuais, desse vasto lendário, que, na sua integridade, soma a mais bela e perfeita, vivência de fatos folclóricos, do nordeste litorâneo do Maranhão”. (DIAS, 1974)

maranhenses que contam que o rei, na verdade, não teria morrido mas se “encantado”, convertido-se em um animal. Diferentes versões dessa lenda estão presentes na cultura popular maranhense e fundamentam várias práticas culturais e folclóricas muito importantes no Maranhão como o Bumba-Meu-Boi, o tambor de mina e alguns rituais de cura populares. (FERRETTI, 2013)

Uma dessas versões difundida entre os pescadores conta que o rei teria se encantado num touro que aparece nas noites de lua cheia, nas praias da Ilha dos Lençóis, no litoral do município de Cururupu.

Segundo ‘a gente do mar’, nas noites de São João, um touro negro surge de detrás das dunas alvíssimas soltando torvos rugidos. ‘É o príncipe D. Sebastião encantado pelo sortilégio estranho dos moiros de Alcacer-Quibir’. Se houvesse um homem ‘cujos nervos resistissem ao horror da assombração e ferisse a testa do touro negro, quando jorrasse o sangue, o Príncipe se desencantaria e, do fundo do mar, surgiriam todos os seus gentis homens e açafatas’. Os pescadores ‘juram ter ouvido, nas noites solitárias em que estão entregues à sua faina, os ‘melancólicos cantares’ da corte de Dom Sebastião. Como não aparece aquele homem, ‘Sebastião continua no seu eterno encantamento... Assim é a lenda’.

Para se ter uma ideia da importância dessa lenda no imaginário e na cultura local, por causa da lenda de Dom Sebastião, a Ilha dos Lençóis é considerada encantada pelos maranhenses. Por sua vez, dentro do tambor de mina, religião mediúmica afro-brasileira, típica do Maranhão, a família de Dom Sebastião – filhos, nobres de sua corte, cavaleiros, vaqueiros e soldados – são identificados como seres encantados que são recebidos em transe pelas pessoas nos rituais da religião. (FERRETTI, 2013) Ou seja, Dom Sebastião e sua corte “baixam” nos terreiros maranhenses.

Segundo o antropólogo Sérgio Ferretti (2013), a crença num rei encantado que vem salvar o seu povo existe em muitos lugares e pode ser considerada, de maneira ampla, uma manifestação do messianismo. Para Ferretti (2013, p. 264), o sebastianismo maranhense inclui-se no conjunto nessas crenças messiânicas e trata-se de um sincretismo religioso ou hibridismo cultural entre elementos da tradição portuguesa, ameríndia e afro-brasileira.

Dentro do Maranhão, os frutos desse hibridismo cultural passaram a fazer parte do patrimônio identitário regional entre os quais se destacam a Ilha dos Lençóis e suas lendas, as festas do Divino Espírito Santo e o Tambor de Crioula. (BARROS, 2007) A contribuição do pes-

quisador Antônio Barros (2007) revela a importância simbólica da praia na identidade maranhense assim como o papel da lenda de Dom Sebastião nesse contexto.

Lençóis Maranhenses é apresentado dentro e fora do Maranhão como um lugar que mescla natureza e cultura. Lençóis, uma natureza lendária, ‘uma das praias mais lindas de todo nosso litoral, que a superstição da nossa gente simples tornou desabitada. O ‘encantamento d’El Rey D. Sebastião’, nessa praia, é visto como a mais bela lenda do Estado. A praia, não a praia puramente natureza, mas a praia como ‘o reino das lendas’, é decantada como marca fundamental do Maranhão. (BARROS, 2007, p. 86)

Assim, entre uma baforada e outra, nas rodas de inventar histórias da diamba os anseios cotidianos de uma vida melhor foram se transformando em esperança simbólica e poética. De mão em mão, a diamba e sua “maresia” criativa foram contribuindo para a construção de uma das mais belas, ricas e mágicas culturas populares do Brasil.

Sobre a presença da diamba nos festejos folclóricos do estado, encontrei relatos que rememoravam o seu uso, por exemplo, no Bumba-Meu-Boi. A fala sra. Zelinda Lima revela a amplitude da disseminação do uso da planta entre os brincantes desse festejo e a naturalidade do uso nas ruas maranhenses no contexto Bumba-Meu-Boi.⁸ Trata-se de um relato que descreve uma experiência vivida por ela e seu marido por volta de 1985, ambos pesquisadores da cultura popular maranhense, quando foram registrar em áudio um festejo do Bumba-Meu-Boi.

*Ah o Boi quando saía... quando dava quatro (horas da manhã)... uma vez [...] nós saímos pra filmar. Quando chegava ali no Anil (bairro de São Luís), numa encruzilhada, vinha (o Boi de) Maioba daqui e o pessoal (do Boi) de Maracanã e de Iguaíba vinha daqui. Aí tinha passagem dos Bois, um pelo outro. Eles eram brigados, e às vezes saía facada, cacetada, sempre morria um. Um desespero, um inferno, vinha polícia...
Aí eu sei que... era numa casa de calçada alta que nós ficamos... levei um gravador grande assim [...] Umas cinco horas, tava clareando, essa hora que o Boi é bonito [...] Aí então quando foi assim,*

8 Bumba-Meu-Boi ou Boi-Bumbá é, um “folguedo”, uma festa popular, uma dança do folclore maranhense e brasileiro onde figuram personagens humanos e animais fantásticos, cujo enredo gira em torno de uma lenda que fala da morte e ressurreição de um boi. Os participantes da festa se reúnem em agremiações chamadas “bois” para praticar as danças e confeccionar as roupas da festa ao longo do ano. A festa tem elementos de diversas tradições: africanas, indígenas, europeias e católicas. De um modo geral, a festa é realizada no período das festas juninas (meses de junho e julho) e adquirem, muitas vezes, um caráter competitivo entre os participantes de diferentes “bois”.

que clareou eu digo: ‘Carlos (marido de D. Zelinda)’ ‘Vá gravar essa toada (música típica do Boi)’. Ai ele botou no ombro (o gravador), ficou com o microfone. Ai, daqui a pouco, ele disse assim: ‘Eu tô me sentindo mal, eu tô com enjôo, eu quero vomitar’. Eu digo: ‘Carlos tu tá no meio de onde tá o cantador, tu vai pra lá... Olha lá a fumaça daqui.’ Chega era aquela nuvem. Tava cheio de diamba.

As palavras da sra. Zelinda Lima demonstram o quão disseminado e naturalizado era o uso da diamba em algumas práticas culturais maranhenses no final do século XX. Mesmo após cerca de 50 anos de proibição da canabis no Brasil e no mundo, seu uso no Bumba-Meu-Boi nas ruas maranhenses produzia quantidade suficiente de fumaça para deixar uma pessoa “tonta” com os efeitos psicoativos da planta.

Na sua entrevista, a sra. Zelinda Lima também se lembrou do uso da diamba no tambor de mina e em outros festejos populares tais como o Tambor de Crioula⁹ e uma outra festa folclórica, segundo ela já extinta, onde, à semelhança de outras festas do interior do Brasil, como a Cavalhada, rememorava-se, por meio de danças, o combate entre mouros e cristãos.

O Tambor de Crioula é uma das festas populares mais difundidas no Maranhão e uma das práticas culturais que, por exemplo, sabe-se que o Mestre Irineu e sua família participavam (o jovem Irineu era considerado por seus familiares, inclusive, como um “exímio tocador de tambor”). No entanto, apesar de o costume de se usar diamba estar presente no Tambor de Crioula, a sra. Zelinda considera que o uso da planta era menos difundido nessa festa, que se restringia apenas a alguns participantes: “às vezes um ou dois que batiam o tambor usavam”, disse ela.

Ainda, segundo a sra. Zelinda Lima, que por diversas vezes frequentou os cultos de tambor de mina e também teve a oportunidade de realizar pesquisas sobre as plantas utilizadas nesses cultos, na cidade de Codó, a diamba era usada no tambor de mina, assim como no Tambor de Crioula, principalmente pelo “pessoal do atabaque”.

É importante salientar que, em nenhuma das entrevistas que fiz com alguns pais e mães de santo das casas de mina de São Luis, pude confirmar o uso ritualístico da diamba nos terreiros. Mas, tendo em

9 O Tambor de Crioula ou Punga é uma dança de origem africana realizada pelos maranhenses em louvor a São Benedito, mas que também pode ser realizada em festas de aniversário, chegada ou despedida de um parente, vitória de um time de futebol [...] É uma dança alegre, feita em círculo, onde as mulheres dançam no centro da roda, três homens tocam tambores e os demais cantam.

vista o relato da sra. Zelinda Lima e a presença da canabis em outros cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda, trata-se de um tema que necessita ser investigado por meio de outras pesquisas não só em São Luís, mas em outras cidades do estado, como Codó, onde o tambor de mina e outras práticas afro-brasileiras sincréticas são bastante difundidas.

Por outro lado, alguns dos informantes que negaram a existência do uso da diamba no tambor de mina confirmaram alguns dos usos culturais descritos pela sra. Zelinda Lima. O sr. Euclides Menezes Ferreira, por exemplo, pai de santo da Casa Fanti-Ashanti, relatou o uso da planta na sua família de origem em situações muito semelhantes às descritas neste artigo: em rodas de amigos para conversar. Seu relato descreve essas sessões e também revela a mescla cultural e social dos seus participantes.

Há alguns anos, as pessoas vêm batendo contra o uso dessa erva. Mas eu, desde criança, nos meus seis, sete anos, eu presenciei vários senhores fumando maconha. Usava até na cabaça. Eles até colocavam um verso. Um deles não fugiu da minha memória, os outros, eu não lembro. Mas um dizia assim: 'O diamba Sararamba filha da velha mutamba, quando eu fumo essa diamba a minha perna fica bamba'. Aí chróó... aquela cabaça, aquela xaropada. Entre esses homens tinha Seu Augusto Adércio da Silva, Ernesto, que o apelido dele era Fagonzinho, tinha Joaquim Sepulvedo, o Tomás que era sargento do exército, Seu Brás que eu não sei o sobrenome, e como é o nome daquele, eu não sei o nome dele, o Nonoca, ele era tocador de tambor de crioula, Seu Augustinho. Esse pessoal ia fumar na casa da minha mãe porque a minha mãe vivia com esse Augusto Adércio da Silva, viviam matrimonialmente... Lá ficavam e eu ficava ali passando.

Isso era muito escondido porque até então a polícia não permitia. Mas era interessante. Esse Augusto também era pescador. Ah tinha meu tio Geminiano, era um pescador, levava isso pra maré e fumava o tempo todo. Não tomavam gosto com a mulher dos outros, eles não se desentendiam, eles não furtavam, eles não roubavam, era simplesmente para despertar, era uma diversão, na verdade, esse tipo de coisa.

Pelo relato de Pai Euclides, percebe-se que, nas rodas de diamba, reuniam-se pescadores, militares, tocadores de tambor... ou seja, diferentes grupos sociais onde a planta esteve presente na cultura maranhense.

Um outro uso comum e bem difundido da diamba no Maranhão é na fitoterapia popular. A sra. Zelinda Lima relatou que, na sua infância

e juventude, durante a década de 1950, a planta era usada para dor de dente e dor de ouvido; que o chá era usado para dores de estômago e para abrir o apetite e, inclusive, o sumo das folhas era adicionado à mamadeira das crianças que padeciam de baixo peso para abrir-lhes o apetite. Os relatos a seguir falam desse rico universo familiar de uso da diamba e revelam um pouco mais sobre como foi se construindo um imaginário positivo sobre a diamba no Maranhão, a partir da comprovação de seus benefícios medicinais pelas pessoas em seu dia a dia.

Usava muito em Codó¹⁰ em toda parte – não era o branco que usava, não era o filhinho de papai, quem usava... Era o povo. Usava era pra remédio, você tava com dor no ouvido, uma folhinha daquela pingava... eu tomei muito... meu filho que faz agora 60 anos tinha muita cólica e o remédio (era diamba)... Minha vó, como boa filha de índio, também sabia lá os chás dela.

[...]

E lá na Maioba¹¹ é só caboclo¹². Você não vê nem um preto nem branco, o povo era só caboclo e todo remédio que se usava lá era com diamba e várias ervas.

[...]

A diamba servia também para cólica, duas folhinhas no máximo fazia aquele chazinho... pouquinho (pro neném). Eu tomei demais. Muita diamba... Nunca tive assim...visão.

[...]

Você botava debaixo do travesseiro da criança, botava assim um galhinho, lavava bem botava pra enxugar, aí botava, de noite, botava pra chamar o sono, pra ter bons sonhos, ficar calma (a criança), não ficar chorando, chorando...

Por meio do relato da sra. Zelinda, observa-se que o costume de usar a diamba como remédio caseiro é percebido pelas pessoas como uma herança indígena e que os usos da planta eram variados e disseminados e que seu uso fazia parte de um saber tradicional mais amplo que envolvia o uso de diferentes plantas medicinais.

O relato da sra. Zelinda também revela a naturalidade com a qual a planta fazia parte do dia a dia das famílias maranhenses e ainda a existência de usos “mágicos” com a planta a qual, à semelhança de ou-

10 Codó é um município com de cerca de 100 mil habitantes, no interior do Maranhão, famoso por ser um dos centros religiosos do estado. A cidade é conhecida como “capital da magia”, “meca da feitiçaria”, “terra de macumba” pelo fato de a cidade ter sido fundada por praticantes de religiões afro-brasileiras e abundarem ali, até os dias atuais, muitos centros religiosos afro-brasileiros de diferentes tradições.

11 Maioba é um bairro da cidade Paço do Lumiar, cidade vizinha a São Luís.

12 Descendentes de índio.

tras ervas como a macela, era usada debaixo do travesseiro para atrair bons sonhos.

Já Pai Euclides acrescenta outros usos fitoterápicos da diamba e também revela como as pessoas tratavam os efeitos negativos causados pela planta.

E dentro de toda essa história (as rodas de diamba na casa de sua mãe) eu ouvi e aprendi, talvez, que essa erva tem várias utilidades. Você acabou de falar aí que a D. Zelinda fala de botar no travesseiro de criança... é verdade isso porque eles lá ensinavam. Da erva se faz o chá... é muito bom pro fígado, para desintoxicação. A erva, ela mesmo, pega os talos - é melhor que as folhas -, soca ela já tando seca né. Soca é pra fazer aquele pozinho pra curar feridas. A erva... qualquer pessoa, adulto ou criança... tá com fastio, também toma. Faz o chá da diamba, toma esse chá que melhora muito o apetite. Então ela tem várias funções pra quem entende, pra quem conhece de informação.

Hoje, a gente vê na atualidade que as pessoas fumam é pra maldade. E por último agora, se vê como é que tá a violência do nosso universo, eu não diria de Brasil, mas do universo. Eles se aproveitam e começam a fazer coisas absurdas pra levar o nome da maconha. Agora tem mais outros tipos de droga pelo meio, essa coisa toda. Mas a maconha é muito isso.

E mais, quando alguém fuma, eu digo fuma, não era nem 'fumava', quando alguém fuma a maconha pela primeira vez, se tiver passando mal, vendo qualquer coisa, delirando, sei lá... tem um remédio que é batata pra melhorar de imediato. Você pega um copo de água com açúcar, água açucarada e dá pra pessoa beber e banha a cabeça da pessoa. Psss.. vai embora, sai toda aquela coisa da leseira. Que tem pessoas que o organismo não tá preparado né... já começa a ver coisas, alucinações, quer fazer bobagem, se bater, enfim, tem isso. É o pouco que eu sei sobre a maconha.

Por meio do relato da sra. Zelinda Lima e de Pai Euclides, observa-se que os usos medicinais da diamba são bastante reconhecidos e disseminados no Maranhão até os dias de hoje e que são um campo de investigação profícuo para a ciência contemporânea que busca conhecer os usos medicinais dessa planta.

Além da canabis ser usada pelos índios, na cultura popular e na fitoterapia maranhense, também foi plantada e beneficiada no Maranhão em sua versão menos psicoativa: o cânhamo.

Todo turista que chega a São Luís pode observar, à beira-mar, uma antiga fábrica com uma chaminé com a palavra "cânhamo", onde funciona, na atualidade, o Centro de Comercialização de Produtos Artesanais do Maranhão (Ceprama). Trata-se da Fábrica Cânhamo, uma

indústria têxtil de sacos de cânhamo que funcionou entre o final do século XIX e início do século XX, um momento onde surgiram as primeiras fábricas no Maranhão, em sua grande maioria têxteis, as quais se dedicaram ao beneficiamento das culturas agrícolas do estado. Hoje, a Fábrica Cânhamo é um dos cartões postais da cidade.

Apesar do cânhamo e a diamba serem, em última instância, a mesma planta, quando perguntei aos funcionários do Ceprama que trabalhavam no local se eles sabiam que as duas palavras se referiam à mesma planta, a resposta foi invariavelmente a mesma: surpresa.

Tal fato demonstra como uma mesma planta, ou mais precisamente, diferentes espécies de uma mesma planta podem ter significados muito diferentes e assumir diferentes representações no imaginário de uma determinada população, inclusive, concomitantemente.

Para compreender o significado do cânhamo para os maranhenses, é importante perceber que os significados associados ao cânhamo se relacionam historicamente à produção industrial e ao progresso econômico.

O cânhamo foi oficialmente introduzido no Brasil pela Coroa Portuguesa, no século XVIII, por meio da instituição da Real Feitoria do Linho Cânhamo, em 1783, com o objetivo de equilibrar as finanças do império.

O desenvolvimento da indústria têxtil no estado do Maranhão, no final do século XIX e início do século XX, insere-se dentro das transformações sociais que aconteceram no Brasil durante a primeira república, as quais foram marcadas por uma progressiva urbanização e desenvolvimento industrial movidas pelo ideário moderno. A manufatura do cânhamo, e da planta em si nesse contexto, representa, portanto, poder econômico, utilidade pública, desenvolvimento social, progresso e *status*.

Tendo em vista a distância do Maranhão em relação ao sul do país, é pouco provável que o cânhamo maranhense viesse de outros estados, pois o transporte encareceria e inviabilizaria a produção dos tecidos nos quais era empregado, como na confecção de sacos, por exemplo, por conta da resistência das fibras. Sendo mais provável, portanto, que o cânhamo tenha sido plantado em larga escala no estado. No entanto, a única informação a que tive acesso sobre a origem do cânhamo que chegava a São Luís veio do sr. Edgar Rocha, fotógrafo, residente na capital, que me disse que a planta chegava à cidade do interior do estado, pelo rio Mearim.

Figura 1 – Fábrica Cânhamo com pessoas na frente



Fonte: Museu Histórico e Artístico e do Maranhão ([1908]).

No que diz respeito ao uso fumado da diamba no dia a dia maranhense, a sra. Zelinda Lima relata que “não via ninguém da família dela fumando. Só uso medicinal”, fato que indica que talvez o consumo fumado da planta não fosse tão disseminado como o seu uso medicinal. No entanto, ela relatou ver, com frequência, gente fumando nas ruas da cidade e cita um exemplo que revela a naturalidade do uso da planta na cidade de São Luís em sua juventude.

No Iguaíba (bairro de São Luís), nessa festa que eu te falei de mouros... Ai tinha uma quitanda defronte, de cachaça.... Ai faziam aqueles bancos de jussareira. Ficavam sentados fumando. E a gente tava vendo que era diamba. O cheiro vai longe né.

Por outro lado, quando indagada acerca da atitude, da “postura” das pessoas que não usavam diamba em relação a seu uso público, respondeu:

Não tinha ‘postura’, porque não se sabia. Não tinha maldade naquilo... Tinha maldade, tinha ‘postura’ em tudo enquanto era coisa... ‘Ah tá usando essas coisas de macumba, de erva... isso não é coisa que se use’.

[...]

Quando a gente ficava doente lá em casa e em muitas outras casas, cozinhava as folhas, deixava a panela pra apanhar o sereno... Tinha um preconceito... (contra o) Banho cheiroso. ‘Menino pegou

sarampo. Dá um banho nele'. Mas isso era uma coisa que poucas casas de branco usavam.

Pelas palavras da sra. Zelinda Lima, observa-se que, na sua compreensão, não havia em São Luís um preconceito específico em relação à diamba mas, sim, um preconceito dirigido às práticas da cultura indígena e africana.

O preconceito em relação às práticas indígenas remonta à própria colonização católica e europeia no estado. O relato do pesquisador Mathhias Rörig Assunção (1999) revela a percepção da igreja católica acerca do uso do cauim¹³ entre os tupinambás no Maranhão, o qual em grande medida, ilustra o que seria a visão da Igreja Católica e da elite branca do estado sobre os costumes indígenas.

Nunca fiquei tão surpreso quanto quando entrei na oca deles onde bebiam Cauim [...] e tendo de outra parte um grande numero desses bárbaros, tanto homens quanto mulheres [...] tendo todos a testa muito bem adornada e o cérebro totalmente carimbado de cauim, rolavam os olhos na testa de tal modo que me parecia ver algum símbolo ou figura de um pequeno inferno [...] e as assembleias deste povo miserável que sempre congrega Bárbaros, cruéis e bêbados, se divertindo apenas quando dançam e 'cauinam'. (ASSUNÇÃO, 1999)

Por meio da contribuição de Assunção (1999), é possível perceber que a leitura católica das práticas indígenas apresenta uma visão estereotipada, preconceituosa e matizada pelo imaginário cristão, a qual já associava, desde a idade média, o consumo de psicoativos a práticas demoníacas.

No que diz respeito ao preconceito à cultura negra, à associação do consumo de ervas a práticas de macumba, é importante salientar que houve no Maranhão, como destarte em todo Brasil, uma ampla demonização, proibição e exclusão das práticas religiosas e curativas afro-brasileiras.

Segundo Ferretti e colaboradores (1981, p. 48), até meados da década de 1950, as manifestações folclóricas no Maranhão eram marginalizadas pelos grupos hegemônicos, chegando até a ser eventualmente proibidas pela polícia no espaço urbano.

De acordo com a antropóloga Mundicarmo Ferretti (1985), tal fato remonta ao período colonial, momento em que a intolerância reli-

13 Desde tempos pré-colombianos, cauim é uma bebida alcoólica tradicional dos povos indígenas do Brasil feita da fermentação da mandioca ou do milho.

giosa atingia tanto os colonos portugueses quanto índios e negros. No entanto, como demonstra a autora, nem a Independência do Brasil, em 1822, nem mesmo a Abolição da Escravatura, em 1888, alteraram expressivamente esse quadro, especialmente no que diz respeito ao negro, cujas práticas religiosas continuaram a ser percebidas como feitiçaria e reprimidas pelas elites. Segundo a autora, a intolerância aos terreiros continuou muito forte no Maranhão na primeira metade do século. Além de serem exigidos alvarás de funcionamento e obtenção de licença da polícia para a realização de festas, foram criados órgãos públicos para fiscalizar as atividades dos terreiros de mina, candomblé e outros. (FERRETTI, 1985)

Essa situação de repressão só melhorou durante o governo de Getúlio Vargas. No final da década de 1930, esse presidente assinou o Decreto de n.º 1.202 que ofereceu liberdade aos cultos afros. Em 1940, a Lei de Contravenções Penais retirou a condenação do espiritismo, prevista no Código Penal de 1890, permanecendo a condenação ao curandeirismo e à magia (FERRETTI, 1985), fato que revela uma mudança no imaginário social acerca do valor dessas práticas religiosas. Já na década de 1960, por influência do turismo e dos meios de comunicação, as práticas religiosas e folclóricas de origem negra foram tornando-se cada vez mais aceitas e difundidas no Maranhão.

No que diz respeito à diamba especificamente, foram implementadas diversas leis no Maranhão com o objetivo de proibir o seu uso. A primeira delas data de 1865. No entanto, pelo que pude averiguar ao longo da pesquisa, a demonização e a proibição do uso da diamba não foram suficientes para reprimir o uso da planta nem foram suficientes para suplantarem os significados associados à planta por meio de seus múltiplos e disseminados usos na sociedade maranhense.

O relato a seguir oferecido pela sra. Zelinda Lima revela, por exemplo, a naturalização do uso da diamba no Maranhão no ano de 2007. Trata-se de um relato acerca de uma matéria jornalística veiculada no noticiário da televisão local, onde uma velha senhora índia é presa por estar plantando diamba:

Uma vez até foi muito engraçado [disse a Sra. Zelinda]: apareceu na televisão uma senhora, uma cabocla bem velhinha. Até ela dizia: Não, moço não me prenda... não faça isso. Olha, moço, eu plantava tomate... mas aí vieram e me disseram: fulana, deixa de ser boba, larga de plantar tomate e planta diamba, que eles vem comprar na sua porta. Eu não sabia que diamba era uma coisa tão ruim. Eu conheço desde pequena e nunca ouvi dizer que fosse uma coisa tão maléfica, tão danada.

Ou seja, [disse a Sra. Zelinda], era uma coisa de uso corrente do povo.

Por tudo que foi exposto, é possível considerar que a presença de um imaginário positivo sobre a diamba no Maranhão atual é o reflexo de uma longa história de seu uso tradicional, de sua ampla disseminação entre diferentes setores da sociedade maranhense e de seu papel central na constituição de algumas das práticas culturais mais importantes do Maranhão.

CONCLUSÕES

O uso da cannabis no Maranhão se insere em um conjunto variado de práticas culturais que se constituíram em diferentes grupos sociais e regiões do estado ao longo de muitos anos.

A diamba foi usada no estado por pescadores e camponeses, nos festejos populares, nas práticas curativas afro-brasileiras, na fitoterapia popular, entre os indígenas, no dia a dia das cidades e na indústria têxtil.

Autores como Assunção (1999) e Dias (1974) consideram que a ampla disseminação do uso da diamba, especialmente o consumo associado à transmissão oral de estórias entre gerações, teve uma papel essencial na constituição do folclore do Maranhão, o qual é marcado por um grande número de lendas.

A ampla difusão do uso da diamba no Maranhão e a consequente naturalização do seu uso contribuíram para a constituição de um imaginário positivo sobre a planta no estado, o qual pôde “sobreviver” há quase dois séculos de proibição legal e há vários séculos de demonização da cannabis no Brasil e no mundo.

É provável que a distância do Maranhão dos grandes centros urbanos do sul do país e a preservação da cultura popular do local também tenham contribuído para a construção e preservação desse imaginário positivo sobre a cannabis na atualidade.

A história da diamba no Maranhão ainda precisa ser investigada em profundidade e as informações compartilhadas nesta breve pesquisa apontam para um universo simbólico e cultural rico e poético, que tanto pode contribuir para novos descobrimentos sobre os usos médico e psico-espirituais da cannabis quanto ajudar na compreensão de seus

usos culturais e assim contribuir para uma regulamentação mais justa e eficiente para a planta, no Brasil, na atualidade.

Por tudo que foi dito neste breve artigo, percebe-se que, no Maranhão, além de a diamba ser uma planta usada para “rir e conversar”, ela também foi (e é?!) remédio para adultos e crianças, força para o trabalho braçal, alegria e criatividade para o lazer e fonte de renda para a indústria maranhense. Enfim, uma planta cujos múltiplos e bons usos ficaram gravados na memória e no coração dos maranhenses e que, talvez o destino, o acaso ou o esquecimento fizeram com que, inclusive, um de seus nomes ficasse gravado como um cartão postal da capital do estado, na chaminé da Fábrica Cânhamo, que, curiosamente, hoje já não espalha fumaça, mas sim a cultura e o artesanato locais.

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, M. R. A formação da cultura popular maranhense. Algumas reflexões preliminares. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, São Luís, n. 14, ago. 1999.
- BARROS, A. E. A. *O pantheon encantado: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense (1937-65)*. 2007. 322 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes. *Cânabis brasileira: pequenas anotações*. Rio de Janeiro, 1959. (Publicação, 1)
- DIAS, E. A influencia da maconha no folclore maranhense. *Revista Maranhense de Cultura*, São Luís, n. 1, jan./jun. 1974.
- FERRETTI, M. *De segunda a domingo etnografia de um mercado coberto: mina, uma religião de origem africana*. São Luís: SIOGE, 1985.
- FERRETTI, S. F. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, São Luís, v. 1, n. 1, p. 262-285, 2013.
- FERRETTI, S. F. et al. *Tambor de crioula*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1981. (Cadernos de Folclore, n. 31)
- FONSECA, G. A maconha, a cocaína e o ópio em outros tempos. *Arquivo Policial Civil*, [S.l.], n. 34, p. 133-145, 1980.
- HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba Sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha*, São Paulo: Ground, 1986.

- IGLÉSIAS, F. A. Sobre o vício da diamba. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958, p. 15-23.
- LUCENA, J. Os fumadores de maconha em Pernambuco. *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, Recife, n. 4, p. 55-96, 1934.
- MAIA NETO, F. J. M. *Contos da lua branca*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur, 2003. v. 1.
- MAMEDE, E. B. *Maconha: ópio do pobre*. *Neurobiologia*, [S.l.], n. 8, p. 71-93, 1945.
- REMINI, E. *O barato da história*. São Paulo: Escrita, [19--].
- MUSEU HISTÓRICO E ARTÍSTICO E DO MARANHÃO. *Fábrica Cânhamo com pessos na frente*. [1908]. 1 fotografia, 21 x 29 cm.
- VIEIRA FILHO, D. Folklore da diamba. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, São Luís, n. 26, p. 17-18, dez. 2006.
- SARNEY, J. Pesquisa sobre a pesca de curral na ilha de Curupú. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, São Luís, n. 8, p. 6-7, out. 1997.
- SOUZA, J. E. L. *Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil republicano*. 2012. 193f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2012.

A GUERRA ÀS DROGAS É UMA GUERRA ETNOCIDA¹

Anthony Richard Henman

Não se tem observado no Brasil grande interesse em documentar o efeito desorientador e contraproducente das campanhas dirigidas pelas autoridades contra o uso de drogas. A abordagem oficial prima por seu obscurantismo, uma autêntica paranoia cujas duas vertentes – a policialesca e a sanitarista – são ambas igualmente desprovidas de um mínimo entendimento dos complexos processos envolvidos na experiência de uma alteração da percepção. Por esse motivo, não é de estranhar que as campanhas oficiais procurem, antes de mais nada, ridicularizar e infantilizar os adeptos das drogas, tratando sua procura de novos estados de ânimo como uma “fuga”, desconhecendo e até ignorando o fato de que o uso de tais substâncias se encontre necessariamente sujeito a controles de ordem cultural.

Procura-se, dessa maneira, minimizar o sentido cognitivo que o costume de ingerir uma determinada droga pode ter para o seu usuário, reservando-se para este o papel passivo de um “problema” a ser tratado pelos especialistas do ramo. Entre os muitos perigos decorrentes dessa situação, destaca-se o fato de o discurso oficial tornar-se totalmente autossuficiente e fechado em si mesmo, com a conseqüente impossibilidade de estabelecer um elo de simpatia e entendimento entre as “autoridades competentes” e as supostas “vítimas do flagelo”. Na falta do diálogo entre usuários e agentes repressores, cria-se um confronto entre dois universos culturais que se assemelha a uma guerra de trincheiras, com longos períodos de surdez e indiferença mútua, alternados com breves tiros de canhão, anunciando uma feroz disputa pelo espaço intermediário onde efetivamente são debatidos os discursos provenientes de ambos os lados.

1 Um estudo do uso da maconha entre os índios tenetehara do Maranhão – Comunicação apresentada no 1º Congresso da Internacional Cannabis Alliance for Reform, Amsterdã, 1980. Publicado em *Religião e Sociedade*, nov. 1983, n.º 10.

O presente artigo trata de um desses momentos, quando se tornou mais nítida e evidente a defasagem entre setores distintos da sociedade brasileira, com a vantagem adicional de que o caso em questão, por uma série de fatores conjunturais, acabou sendo relativamente bem documentado. A tortura do índio Celestino Guajajara, ocorrida durante a “Operação Maconha” empreendida por agentes da Polícia Federal, nas áreas indígenas do Maranhão, em 1977, chegou a ser amplamente divulgada em agosto do ano seguinte – quando o seu depoimento e vários relatórios da Fundação Nacional do Índio (Funai) referentes à posterior “operação” de 1978 foram entregues à imprensa e ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

Com o meu interesse despertado por esse material, resolvi examinar um pouco mais de perto seu contexto fazendo duas viagens às áreas dos índios tenetehara (ou guajajara, como são conhecidos pela população circundante): uma, para fazer o contato e estabelecer amizades numa época do ano em que sabia não existirem plantações de maconha na região (setembro/outubro de 1978), e a outra, já em pleno começo da safra (fevereiro/março de 1979). Às observações de campo, acrescentei dados históricos e comparativos provenientes da reduzida, porém bem fundamentada bibliografia sobre a maconha no Brasil, e – para melhor explicitar o choque de culturas aqui relatado – decidi manter no texto trechos significativos do depoimento de Celestino, resguardando assim a originalidade de sua expressão.

Além de uma modesta contribuição à etnografia do Maranhão, espero que o presente trabalho sirva também para alertar a opinião pública sobre os efeitos frequentemente infelizes das campanhas contra o uso de drogas, e demonstrar que tais campanhas – longe de serem moralmente inexpugnáveis – inspiram-se numa clara vontade etnocida por parte da nossa civilização, que busca denegrir e suprimir aspectos considerados “indesejáveis” na cultura dos remanescentes indígenas no Brasil. Por certo, não são os índios os únicos a sofrer esse tipo de interferência. Processo similar é observado nas campanhas contra o uso de drogas entre muitos outros segmentos da sociedade, especialmente aqueles cuja aparência e comportamento divergem significativamente das normas aceitas pela maioria da população. Considerando que o processo de criminalização já atingiu não só o uso da maconha no Maranhão, mas também o consumo tradicional da coca no noroeste amazonense e o da oasca no Acre, é de se esperar um agravamento do conflito em torno dessa substância, e a reprodução, em escala nacional, do triste espetáculo da repressão ao uso de drogas nas principais cidades do país. Invertendo a

lógica da guerra de trincheiras, é hora de escutar a mensagem implícita na prática indígena de que as plantas psicotrópicas não são malélicas em si, mas que o seu aproveitamento adequado depende de uma precisa contextualização cultural. Se não somos capazes de entender essa simples verdade, e a partir dela, repensar a política adotada com relação ao uso e ao abuso de drogas, que autoridade moral teremos para continuar maltratando e encarcerando amplos setores da população em nome da saúde pública?

Sim é o seguinte, chefe. No dia 19 de maio do ano passado numas 10 horas da manhã, a Polícia veio atrás de mim na aldeia Coquinho. Eu estava cortando arroz na roça, num roçado... Aí ele disse: nós vamos até Grajaú, o coronel tá pra Grajaú. Aí, quando nós chegamos em Grajaú, arroteamos a sede do Batalhão e entremos lá pra dentro, lá onde tava as polícias lá. Aí eles disseram pra mim: rapaz nós vamos ali conversar com o coronel, se o coronel está aí. Quando eu vi, foi gente diferente. Chegou um soldado por nome André, me procurou. Você é que é o Celestino? Eu respondi é ele mesmo: Você está preso. E me algemou logo e outro correu e passou uma camisa na minha cara aí eu entrei. Me levaram para dentro. Lá fiquei sentado numa sala. Lá me botaram em riba de um banco lá fiquei sentado... E num momento tiraram aquela camisa e passaram um capuz na minha cara, aí eu fiquei sem conhecer ninguém. Agora eu conhecia aquelas pessoas, que eu já tinha conhecido, eu conhecia as falas deles inclusive a fala do senhor coronel lá. Mas que coronel?, *perguntamos*. *Celestino respondeu*: o coronel Perfetti, chefe dos índios. Então, eu lá, me fizeram uma porção de perguntas, aí eu sempre dizendo que não, aí de momento ele chegou, aí disse: você se vira com os meninos, você conta o que sabe aí pros meninos. (CÍMI, p. 5-6).²

A primeira parte do depoimento de Celestino revela, de forma inequívoca, que o então delegado da Funai no Maranhão, cel. Armando Perfetti, estava presente, pelo menos no início do interrogatório policial a que o índio foi submetido. Ao fazer essa intervenção, o coronel contrariava claramente a posição oficial da Funai com relação ao uso da maconha entre os indígenas tenetehara, posição que reconhecia o importante papel que a planta cumpre nos seus costumes tradicionais, sendo por essa razão protegida pelo artigo 47 do Estatuto do Índio, que reza: “É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão”. (BRASIL, 1973)

2 Os trechos e os subsequentes dos jornais *Boletim do Conselho Indigenista Missionário* (Cimi), *Correio Brasiliense* (CB), *O Estado de S. Paulo* (ESP), *O Estado de Maranhão* (EMa), *Folha de S. Paulo* (FSP) e *Jornal do Brasil* (JB) são reprodução de uma publicação de 1983 e, portanto, as referências foram mantidas como o texto original publicado de 1983.

O próprio presidente da Funai, na época, gen. Ismarth de Araújo Oliveira, já havia dado a conhecer a linha oficial: “O consumo de plantas tóxicas pelos índios não tem a conotação negativa que tem entre os civilizados [...] Proibi-lo seria interferir na cultura tribal, o que... teria consequências altamente negativas nas relações entre índios, Funai e até com civilizados [...]”. (BELTRÃO, 1977, p. 227)

Para os índios continuarem desfrutando livremente de seu *status* privilegiado perante a lei, colocava-se apenas uma condição: eles não deveriam participar da produção de maconha para o comércio clandestino. Foi encomendado um estudo para determinar a quantidade exata de maconha de que necessitariam para consumo próprio. Esse estudo, embora nunca tenha chegado a ser feito, supostamente restringiria o uso da erva maldita a contextos mais aceitáveis para as autoridades, contextos descritos em termos de “ritos religiosos”, “cerimônias e festas” e “rituais místicos”. (FSP 19.07.73; CB 26.7.73; ESP 18.10.78, 22.6.79, 5.8.79)

Inevitavelmente, o liberalismo da Funai frente a essa questão foi duramente atacado não só por figuras como o gen. Antônio Bandeira, chefe do Departamento de Polícia Federal (DPF), mas também pelo *establishment* de Saúde Pública, incluindo o eminente farmacólogo e membro do Conselho Federal de Entorpecentes, dr. José Elias Murad, que prontificou-se a denunciar o fato de que “até entre os índios existem sérios problemas de abuso de drogas”. (MURAD, 1977, p. 118)

Fica então patente que a ênfase dada aos aspectos supostamente “místicos” do uso da maconha entre os tenetehara (aliás inexistentes, como veremos a seguir) tem muito menos a ver com a percepção dos próprios índios sobre o efeito dessa substância do que com a tentativa do governo de distorcer o costume indígena como uma inofensiva aberração cultural, um traço idiossincrático sem nenhuma vinculação com a temática de “loucura e morte”, associada ao uso da mesma droga no contexto urbano. A lógica subjacente a essa classificação serve principalmente para reafirmar estereótipos já bem arraigados entre a população – a imagem do índio inocente, quase infantil, colocada em contraposição à do “viciado” violento e desesperado das grandes cidades – e, apesar de uma tolerância aparente, não demonstra respeito algum ao considerável entendimento das propriedades da planta evidenciado pelos tenetehara.

Aí ele saiu, foi embora, eu fiquei lá, eles fazendo muita pergunta, eles me botando choque pelas pernas, amarrando fio elétrico nos meus dedos, botando aquele choque de momento eu ia pro céu e voltava. Então é melhor vocês me matarem, eu dizendo para eles. (E

eles respondiam): Ó seu sacana você tem que dizer, você sabe, né? Deram palmada com a palmatória nas costas [...]. (CIMI, 50, p. 6)

É público e notório que o DPF tem lançado mão com bastante frequência da tortura como forma de interrogação em investigações sobre tóxicos, pelo menos desde o fim da década de 1960, quando práticas desse tipo foram adotadas em grande escala na luta contra a “subversão”. Tais abusos, ainda que comentados à boca pequena entre amplos setores da população, raramente chegaram a ser divulgados pela grande imprensa, mesmo quando denúncias sobre a tortura de presos políticos começavam a ganhar um certo espaço nas manchetes. Inclusive, durante a fase negra da censura prévia, uma ordem datada de 9 de janeiro de 1973 chegou a proibir especificamente a publicação de qualquer notícia referente ao uso de violência por parte de órgãos de segurança em casos envolvendo entorpecentes. (JB Especial “Os Documentos da Censura”, 18.6.78.)

Não foi por mera coincidência que essa proibição acabou sendo promulgada justamente naquele momento, quando uma crescente demanda pela maconha nas cidades vinha encorajando muitos pequenos produtores a aumentar sua produção bem além do padrão tradicional de autossuficiência. As primeiras operações policiais nas áreas indígenas do Maranhão começaram durante a safra de 1973, sendo autorizadas pelo delegado da Funai em São Luís, em aberta discordância com a linha oficial de seus superiores em Brasília. (BELTRÃO, 1977) Já em 1975, a quase totalidade dos tenetehara – um grupo com mais de 4.300 membros, distribuídos em cinco reservas principais, ocupando uma área total em torno de um milhão e meio de hectares – havia sentido na pele os resultados das investidas repressivas da Polícia Federal. Os primeiros relatos sobre os pavorosos espancamentos sofridos nas mãos dos agentes federais provocaram um rápido declínio na produção para a venda, ficando evidente para os índios que o *boom* da maconha acabaria antes mesmo de realmente começar. (GOMES, 1977, p. 248)

As campanhas do DPF no interior do Maranhão coincidiram também com um período de repetidas invasões do território indígena, empreendidas por fazendeiros e pequenos posseiros, que vinham sendo expulsos das terras circundantes por grandes projetos agropecuários. Durante essa fase, porém, o DPF permaneceu praticamente alheio ao problema, fugindo do seu dever constitucional de velar pela integridade dos bens da União. Sua indiferença à problemática da invasão das terras indígenas se explica não só pelas pressões políticas movidas por grupos

ligados ao governo, como também pelo profundo racismo e antipatia de que os índios eram alvo, decorrentes das campanhas contra a maconha.

Durante a “Operação Maconha” de 1978, os agentes federais utilizaram expressões como “sacana”, “desgraçado”, “filho da puta”, “seu merda”, referindo-se aos índios. Essas ofensas não apenas eram comunicadas a terceiros, mas também dirigidas pessoalmente aos índios. O relatório do sertanista Elomar Gerhardt, que registrou essas injúrias e as frequentes agressões físicas ocorridas na ocasião, também contém a seguinte frase, bastante significativa, proferida por um dos agentes que participou da operação: “Mas o quê esses índios vão querer com esse horror de terras?”. (CIMI, 50, p. 21)

Em novembro de 1976, os tenetehara do Posto Indígena Angico Torto demonstraram que a paciência tem limites. Percebendo que o apoio da Polícia Federal lhes seria negado indefinidamente, resolveram recuperar o território usurpado na região denominada Marajá, onde mil colonos estavam em vias de consolidar um pequeno povoado. Ao queimar as casas dos invasores, chamaram a atenção da imprensa nacional, e um jornalista de *O Estado de São Paulo* chegou à área para entrevistar os índios e brancos envolvidos no conflito. O fazendeiro Raimundo Barroso foi citado por diversas fontes como responsável pela introdução de grandes plantações de maconha dentro da área indígena, artifício que lhe permitiria desfrutar de total imunidade legal, caso as plantações fossem “descobertas” pelas autoridades. De qualquer forma, essa possibilidade parecia bastante remota, visto que as autoridades tinham pouco interesse em apurar casos dessa natureza. O próprio Barroso declarou ao jornalista, sem nenhum constrangimento, que contava com o apoio da Polícia Federal. (ESP 15.1.76)

Com base nessa afirmação – e em muitas outras que me foram confidenciais por índios e “civilizados” nos municípios de Barra do Corda e Grajaú –, não seria precipitado supor que o mesmo tipo de arranjo é bastante comum no Maranhão. Esse fato explicaria a falta de iniciativa da Polícia Federal em estender suas operações às áreas controladas pela oligarquia latifundiária e por outros grupos ligados ao aparelho de poder, ao mesmo tempo em que deixaria patente os motivos da repressão ao uso da maconha entre os tenetehara. Por um lado, esses índios são os únicos cidadãos brasileiros que não fazem segredo do uso da planta. Por outro, seu sistema de produção – ao mesmo tempo tenazmente independente e de escala bastante limitada – jamais será acessível ao tipo de monopolização característico do comércio em grande escala no mercado negro. Já nos anos 1950, era perfeitamente evidente a natureza corrupta

do comércio ilícito no interior nordestino. Um prefeito alagoano chegou a fazer o seguinte desabafo: “A maconha tem dado é muito dinheiro para a polícia, essa é a verdade”. (ARAÚJO, 1961, p. 259) Esses fatos é que explicariam a preocupação quase obsessiva da Polícia Federal em provar que os tenetehara se dedicam a plantar maconha em grandes áreas, obsessão manifesta pelo constante exagero que caracteriza seus informes sobre a questão.

Apesar de repetidas referências às “vastas plantações” e numerosas “máquinas para prensagem e embalagem” supostamente existentes nas áreas indígenas (BELTRÃO, 1977, p. 225), o único testemunho independente de uma operação do DPF – o do indigenista Elomar Gerhardt (CIMI, 50, p. 12-30) levanta sérias dúvidas a respeito da veracidade das estimativas feitas pelos agentes federais sobre o volume de maconha produzido pelos tenetehara. Num determinado momento, o comandante da “Operação Maconha” de 1978, bastante irritado, chegou a ameaçar o indigenista de fazer “graves denúncias”, caso ele não concordasse em assinar alguns autos de apreensão e incineração de maconha, que exageravam enormemente a quantidade encontrada dentro das áreas indígenas. Depois que o erro de avaliação lhe foi apontado, o comandante esclareceu que aqueles dados serviriam para fins “puramente estatísticos”. Assim, o fato de que a descoberta de menos de cem plantas poderia ter sido utilizada para criar uma suposta apreensão de 1.300 quilos provoca uma certa descrença nas outras características da Polícia Federal, especialmente naquelas referentes aos totais de maconha apreendidos no Maranhão, em 1978 (205 toneladas) e 1979 (367 toneladas).

Quando foi sete horas da noite, era escuro, eles me levaram em um campo com capuz na cara...! Você tem que contar aqui. Ou você conta ou você morre. Ai me algemaram, fiquei agarrado, meu braço num galho de pau. A í eles metendo o couro, dois soldados em cima dos meus pés pra gente não estrebuchar. Ai eles me bateram muito, me deram pancada na barriga, no estômago, por as costas. Uns chegavam e me chutavam assim aqui por riba dos rins que eu ficava sem fôlego. Foi quando eu pedi a arma de um rapaz, é melhor vocês me darem uma arma de vocês que eu mesmo quero me matar com minhas mãos que tanto eu sofre, sofrer não sei qual motivo que estou sofrendo, eu dizendo pra ele. (CIMI, 50, p. 6)

A ocorrência dessa absurda violência por parte da repressão policial é resultado obviamente da cobertura e da justificativa dadas por uma cuidadosamente orquestrada campanha de desinformação pública sobre o uso de drogas no Brasil. O emprego de termos chavão como

“tóxico” e “viciado” não só evidencia uma lamentável falta de critério no que se refere à grande variedade de drogas e formas de uso existentes no país, mas também traz à tona uma atitude, ao mesmo tempo moralista e etnocêntrica, de repúdio ao consumo de qualquer substância não incluída no trio culturalmente aceito, que inclui o álcool, o tabaco e as bebidas à base de cafeína (café, chá, mate e guaraná). O caso da maconha é particularmente ilustrativo dessa incapacidade de assimilar o “outro”, pois, apesar de uma longa trajetória histórica e de uma difusão extraordinariamente ampla no Brasil, continua sendo um assunto tabu na grande maioria das discussões políticas – inclusive, e especialmente, em determinados setores de esquerda. O próprio ato de acender um baseado raramente é encarado com real naturalidade, até mesmo na companhia de outros usuários.

O que indica essa angústia, essa impossibilidade de incorporar o ato de fumar maconha ao comportamento socialmente aceito, mesmo àquele das subculturas contestatórias da nossa sociedade? Será unicamente resultado do *status* ilegal da planta, da possibilidade, sempre presente, da implacável repressão policial? Será, como sugerem os *punks* paulistanos (a maioria deles maconheiros de fato, porém não “assumidos”), que o costume mantém uma vinculação já cristalizada com certas atitudes consideradas libertárias no final da década de 1960? Ou será um fator decorrente de um enquadramento ideológico mais amplo, no qual o fenômeno do uso da maconha se vê constantemente tendencioso, de inspiração psicomecânica, um discurso que cria um sentimento de quase vergonha até no usuário mais inveterado?

Basta estudar a coletânea sobre a questão publicada pelo Ministério da Saúde (1958) para entender como historicamente esse discurso ganhou primazia, partindo do velho racismo nordestino de um Rodrigues Dória escrevendo em 1915 até chegar à teoria epidemiológica dos anos 1950, “*made in USA*” e reproduzida pela Organizações das Nações Unidas (ONU) nos seus acordos internacionais. Comparando essas leituras com Schmidt (1976), Russel (1978) ou com qualquer uma das inúmeras séries de reportagens publicadas pela grande imprensa nos últimos anos, entende-se por que, no plano teórico, quase nada de fundamental foi alterado no último quartel do século. As observações mistificadoras de Pinho (1975, p. 299) de que “as psicoses observadas em usuários de maconha comportem uma fisionomia *schizofreniforme*, nunca antes apresentada em nossa casuística, e outras síndromes de reação exógena [...]”, por exemplo, poderiam ter sido escritas há 20 ou 30 anos.

Cabe, sem dúvida nenhuma, às ciências sociais uma boa parte da responsabilidade por tal situação. Fora os trabalhos de Wagley e Galvão (1949, p. 41-42), Araújo (1961, p. 316-322) e Hutchinson (1975), nenhum autor tem se dedicado à questão do uso tradicional da maconha no Brasil com um mínimo de objetividade e compreensão. E, no contexto urbano, sem desmerecer a perspectiva de Velho (1981) sobre a manipulação social do “drogado” como categoria de acusação, não se percebe na literatura nenhum questionamento a fundo da continuada vigência do modelo do uso da maconha como doença epidêmica – defendido, entre outros, pelo professor Murad (1977) – mesmo frente à evidente incapacidade de tal modelo oferecer alguma “solução”. Enquanto não se admitir que só haverá solução se a própria colocação do “problema” for alterada, é de se esperar imobilismo ainda maior e um crescente esvaziamento da questão das drogas. Questão, aliás, já suficientemente batida para dispensar mais comentários, pelo menos até sua completa reformulação.

Capuz na cara, não tinha jeito de olhar, fazendo muitas perguntas, eles me passando aquele negócio, eu estava de bermudas. Eles me passando aquele negócio que dá choque, que vai comendo a gente, beliscando. Passaram onde? Passaram aqui na minha perna. Choque eles me passaram duas vezes. Lá assim que cheguei e lá no campo quando eles me levaram. *E isso alto na tua barriga, o que é?* Isto foi pancada que a polícia me deu. Pancada, tô doente que eu não posso nem trabalhar pra mim... Sinto aquela dor quando eu como às vezes muito, passo a comer mais um pouco, vem aquela dor de barriga, fica, cresce, incha, é assim né. Sinto dores aqui assim, *Nas costas também?* Aqui em riba dos rins. Que eles me deram muito, me bateram muito. Cada um homem daquele, senhor. Não sei como eles não me mataram. (CIMI, 50, p. 8-10)

A incompreensão de Celestino das torturas que sofreu se deve ao fato de que o uso da maconha tem sido encarado pelo povo maranhense, ao longo da história, como uma coisa normal, e – por que não dizer? – até mesmo saudável. Parece que a planta foi introduzida nessa parte das Américas por escravos de origem angolana, e tanto o nome local (diamba) como o termo comum em outras regiões do Brasil (maconha) tem sua origem na língua quimbundo da África Central. Aliás, uma expressão aparentemente corriqueira em Alagoas, “fumo de Angola”, deixa perfeitamente evidente a fonte da introdução dessa planta no Brasil. A mitologia popular supõe que as sementes chegaram ao Novo Mundo escondidas no inferior de pequenas bonecas de pano, e que o uso da erva se difundiu no período colonial no contexto dos quilombos nordestinos, onde foi adota-

do por negros nagôs que não teriam conhecido em sua terra de origem. (CARNEIRO, 1966; HUTCHINSON, 1975)

Provas documentais da existência de maconha no Brasil só datam, porém, do início do século XIX, sendo de qualquer forma, bem anteriores às evidências citadas em outros países da América, como México, Cuba, Colômbia e Jamaica. Ironicamente, a primeira referência segura sobre o uso da planta provém da corte portuguesa, instalada no Rio de Janeiro durante as guerras napoleônicas. Sabe-se que a rainha Carlota Joaquina utilizava com frequência um chá preparado de “diamba do Amazonas”, preparado por seu escravo Felisbino. (CINTRA, 1934; HUTCHINSON, 1975) Já em outubro de 1830, o uso da maconha para fumar era tão amplamente difundido na cidade do Rio de Janeiro que a Câmara Municipal se viu obrigada a ceder a pressões racistas – segundo um ditado popular da época: “Maconha em pito faz negro sem vergonha” (PINHO, 1975, p. 294) – proibindo a venda e a importação da erva, assim como “o uso do pito do pango e sua presença em estabelecimentos públicos”. (DÓRIA, 1958, p. 7) O pito em questão era um cachimbo ou “marica” que filtrava a fumaça através da água contida numa cabaça ou garrafa. De inspiração originalmente árabe, tinha atravessado o continente africano e chegado ao Brasil em parceria com a maconha, perdurando como elemento característico do uso tradicional da planta até anos bem recentes.

Por outro lado, o fato de a rainha Carlota Joaquina referir-se à erva pelo nome de “diamba do Amazonas” sugere que uma boa parte da maconha então encontrada no Rio de Janeiro provinha do norte do país. Juntamente com a região às margens do baixo São Francisco, nos atuais estados de Alagoas e Sergipe, o Maranhão seria, sem dúvida, um dos principais centros de dispersão do uso dessa planta no Brasil. É de se suspeitar uma referência à maconha (mais conhecida dos portugueses de então como cânhamo, uma variedade da mesma espécie *Cannabis sativa*) utilizada na Europa para produzir fibra numa carta dirigida a Lisboa, em 1784 pelo governador do Maranhão e Grão-Pará, José Teles da Silva,

[...] que nessa ocasião remetia uma planta, que era semelhante à malva, de que as nações do Norte, e principalmente os hamburgueses, se serviam para cordagens, a qual mandando preparar achou ser muito útil, o que melhor em Portugal se poderia verificar pelas amostras que mandava... Dizia também que no caso de ser útil à fábrica de cordoaria, se fizesse interesse e fosse de bom uso, poderia carregar um navio da sobredita planta. (MARQUES, 1970, p. 517)

Negros angolanos só começaram a chegar ao Maranhão em grandes levadas na segunda metade do século XVIII, quando a mão de obra escrava foi requisitada para trabalhar nas plantações de algodão. Durante a primeira metade do século XIX, os índios tenetehara tiveram repetidos contatos com negros foragidos na área do baixo Pindaré (GOMES, 1977), e é bem provável que o uso da maconha também tenha sido introduzido por essa via. Sua rápida aceitação na região não é, aliás, o único exemplo de assimilação da maconha por parte das comunidades indígenas. Dória (1958) cita o caso de grupos não identificados no baixo São Francisco; Tastevin (1923) fala do uso da planta entre os mura do baixo Madeira; e tanto Pereira em 1954) quanto Wassén (1976, p. 171) descrevem sua introdução entre os saterê-mawé do Amazonas. Mas entre os tenetehara é que ela certamente foi adotada com mais entusiasmo, recebendo o nome de “petem-ahê” – que tem os significados de “fumo bravo” e “tabaco silvestre” – e adquirindo, ao longo de mais de um século e meio de uso, um caráter mítico repetido por vários dos meus informantes: “Nos tempos dos antigos, antes de se fixar num lugar para fazer roça e plantar tabaco, os nossos avós só fumavam petem-ahê...”

Eu acompanhei a polícia até a aldeia. Lá os índios quiseram ser e voltar contra mim. Os índios queriam bater, me cutelar, muita coisa... Se revoltaram contra eu. Diz que era eu que andava indicando aonde tinha maconha viu, sem ser. Aí viemos embora. Lá eles não arrumaram nada. Viemos embora chegamos em Grajaú eu fui livre num dia de terça-feira, quatro horas da tarde. Eles falaram também. A polícia disse para mim, o que estava escrevendo, na máquina batendo, ele disse para mim: Oi você não vá dizer nada na aldeia, você não vá dizer pra ninguém que você apanhou da mão da polícia. Mas quem sente deve dizer... Eu vou dizer para o senhor como eu estava lá. Estava com o capuz assim, aqui assim aqui eu, quando queria gritar: Oh, senhores não façam mais isso comigo, e eles chegando e apertando, dizendo não grita seu safado, não grita, não grita, eles botando as mãos na minha cara e tapando a minha boca, enforcando a minha guleta de tanto sofrer, que eu tinha sofrido, eles dizendo pra mim que iam me jogar de dentro de avião do céu pra baixo, ia morrer assim. Iam me levar para Minas Gerais quebrar pedra lá, sem ganhar um tostão. Desse jeito que a polícia fez comigo... De momento chegou aquela coragem em mim, parece que Deus disse ao meu coração: Fale, fale que você não deve. Num momento fiquei numa altura do chão, criei coragem tão grande [...]

Entre as muitas explicações pela atroz tortura que Celestino sofreu, a principal seria dada, sem dúvida, por sua firme recusa em “cantar” para os seus algozes. De acordo com as regras de conduta tenetehara, é uma questão de honra negar qualquer participação em atividades que possam

causar ofensa a terceiros, especialmente se as supostas vítimas de tal ofensa são as mesmas que tentam forçar os índios a admitir a sua culpa. Comparem-se as palavras do Celestino quando sujeito às sevícias policiais:

Ele sabe que ele tem a roça de maconha, eles dizendo lá pra mim. A polícia dizendo. Então rapaz eu não tenho esse negócio [...]. Com a sua confirmação descontraída, quando entrevistado por um funcionário amistoso da Funai: Você já vendeu alguma vez maconha? ‘Já sim senhor. Mas pouca, assim, de dois quilos, eu já vendi mesmo. Então desde esse tempo que eles vem dizendo que eu trabalho com isto [...]’.

Como resultado das operações policiais dos últimos anos, não é fácil conseguir que os tenetehara falem abertamente a estranhos sobre o uso que dão à maconha. No caso das minhas visitas à região em 1978-1979, foram necessárias duas viagens e a disposição de compartilhar de um bom número de baseados para estabelecer um mínimo de confiança e convencê-los de que eu não trabalhava para a “Federal”. Algumas das reservas teneteharas – a de Bacurizinho, por exemplo – se tornaram quase herméticas a esse respeito, e provavelmente cerca de 25% dos homens adultos ainda plantam maconha e a usam regularmente. Mesmo em outras áreas, onde a erva é fumada pela grande maioria dos homens e rapazes adolescentes, existem numerosos casos de indivíduos que nunca chegam a usá-la. Esse comportamento é respeitado, mesmo sendo objeto de ocasionais gozações, e certamente uma “cabeça leve” não implica nenhuma exclusão dos não fumantes nas ocasiões em que se consome a maconha.

O contexto em que a maconha é mais consumida ocorre durante a realização de trabalhos que exigem esforços físicos. Acredita-se que a planta tem efeito estimulante, ajudando na execução das tarefas pesadas associadas às derrubadas e plantações. Os índios concordam que a maconha “te dá ânimo de trabalhar” (WAGLEY; GALVÃO, 1949, p. 42), e sua principal queixa depois da “Operação Maconha” de 1978 foi a seguinte: “*Karaiw* (branco), como é que nós vamos botar roça? Tu sabe que nós só bota roça fumando maconha”. (CIMI, 50, p. 30) Ao mesmo tempo, não seria justo inferir dessa declaração que os tenetehara tenham de fato alguma dependência psíquica da maconha. A época de fazer a roça coincide com o fim da safra, e logo depois – na segunda metade do ano –, o rápido esgotamento dos estoques leva muitos homens a passar vários meses sem consumir maconha nenhuma. A imprevidência que caracteri-

za sua relação com as coisas materiais em geral se faz também claramente presente no tocante à maconha. Fumam quantidades impressionantes quando a erva está disponível, e raramente guardam pequenas reservas para depois.

O segundo contexto do uso da maconha entre os tenetehara são as reuniões noturnas, durante as quais os índios se juntam para discutir questões referentes à vida da comunidade, dando espaço para os velhos recitarem mitos e fazerem discursos políticos e os jovens contarem piadas e aventuras sexuais. Enormes quantidades de maconha (digamos, 25 gramas por pessoa numa só noitada) são consumidas nessas ocasiões, com a erva sendo enrolada em grandes charutos cônicos, feitos com papel fino de embalagem, ou, mais raramente, com a casca interna da árvore *tawari* (*Caouratari tauary* Berg.). Os baseados são feitos cada um por um indivíduo, retomando a este depois de oferecidos aos demais presentes. Não circulam, porém, numa roda disciplinada como costuma acontecer em nossa cultura; em geral se veem vários girando anarquicamente, com cada fumante tomando uma baforada – ou diversas, de acordo com a sua vontade – de cada baseado que lhe vem às mãos. Em suma, o aspecto ritualístico desses encontros é pouco desenvolvido, sendo bem menos elaborado nos gestos e nas expressões do que o da roda de guaraná-e-tabaco entre os saterê-mawé, de coca-e-tabaco entre os vários grupos tukano, ou até mesmo do chimarrão entre índios e brancos no sul do Brasil.

Portanto, falar de “rituais místicos” no uso tenetehara da maconha só pode ser um equívoco devido à falta de observação. O fato só pode ser um equívoco devido à falta de observação. O fato se torna ainda mais evidente quando se considera a ausência da maconha no xamanismo desse grupo indígena, em que o estado de transe – uma autêntica narcose, com o pajé caído duro no chão por um período de 10 a 20 minutos – é atingido unicamente pelo uso do tabaco, sendo a fumaça engolida para o estômago, acompanhada de violentos tragos e gesticulações. A maconha também está ausente nos principais ritos de passagem tenetehara, como a célebre “festa da moça”, através da qual a adolescente é reintegrada à sociedade depois de sua primeira menstruação. Na verdade, os poucos elementos propriamente ritualizados no uso da maconha entre esses índios denotam uma clara influência da população circundante, e seriam melhor considerados como sobrevivências do padrão nordestino descrito por autores como Iglesias (1958) e Dias (1974) no Maranhão, e Dória (1958), Araújo (1961) e Duarte (1974) em Alagoas. Ainda que falte entre os índios o elemento material do “pito” ou da “marica”, sobrevivem

interpelações (em português) do tipo “xinga a bicha”, às quais deve-se responder com as “loas” estabelecidas pela tradição, conhecidas pelos índios apenas nas suas versões mais resumidas:

Ó diamba, sarabamba!

Quando eu fumo a diamba

Fico com a cabeça tonta

E com as minhas pernas zamba

(os índios sempre faziam questão de escorregar no chão ao recitar esta última linha, ironizando o suposto efeito da erva – efeito, aliás, não reconhecido por eles, a não ser depois de doses homéricas).

e também:

Quando não é tia Chica

Então é tia Rosa

Quanto mais véia mais sebosa

Quanto mais nova mais cherosa

ou ainda:

Diamba é coisa excelente Remédio de dor de dente Assim como Deus não mente Diamba não mata a gente.

Becker (1977) tem chamado a atenção para o fato de que o adepto de drogas ilícitas normalmente não dispõe de muita informação científica sobre os efeitos das substâncias que ingere, mas que, em compensação, desfruta de uma ampla rede de comunicações informais com outros usuários, o que permite a criação e a definição do estado de consciência que se procura mediante o consumo de drogas. No caso tenetehara, é evidente que a sobrevivência de “loas” adquiridas da população envolvente indica também uma certa convergência da sua percepção do efeito da maconha com as atitudes aceitas pelos camponeses maranhenses em geral. Na verdade, a rede informal dos usuários tradicionais de maconha no Brasil não pode sequer ser circunscrita a um determinado estado. É notável o fato de que a primeira das “loas” citadas acima já foi encontrada por diversos autores (começando com Dória, 1958) em distintas épocas pelo Nordeste inteiro, e a terceira também foi escutada por Monteiro (1966) entre caboclos do Amazonas, que apenas modificaram a “diamba” pelo nome local “dirijo”. A essas evidências de um contato razoavelmente estreito entre os tenetehara e outros usuários não indígenas da maco-

nha, seria devido adicionar o uso, bastante arraigado entre os índios, da expressão (de novo em português) “bicudo” para descrever o tipo de concentração e sensibilização sensoriais resultantes de uma boa fumarada, uso que vai diretamente ao encontro da tese de Becker sobre a definição cultural do efeito da droga. Poderíamos, então, supor que o complexo da maconha entre os tenetehara nada mais é que uma reprodução periférica da cultura tradicional nordestina?

Pessoalmente, considero perigoso aceitar tal passividade por parte dos índios, e dois elementos em particular parecem indicar uma clara especificidade indígena no aproveitamento dessa planta. Uma é a emergência da expressão “hé'mongatú”, considerada por todas as autoridades linguísticas como “gíria”, ou seja, elemento não integrante do vocabulário clássico tenetehara. Ainda que seu sentido seja apenas “numa boa” ou “tudo bem” (normalmente conjugado com o verbo estar), é de se notar que a expressão originalmente foi utilizada com exclusividade para referir-se ao estado de ânimo decorrente do uso da maconha, e mesmo hoje, seu emprego em outros contextos seria considerado duplamente neológico. A etimologia do termo é obscura – os índios afirmam que “não tem outro sentido, só quer dizer tudo bem” –, mas com certeza o uso de uma palavra específica indica não só a existência atual de uma categoria especial para descrever o efeito da maconha, mas também – o que é muito mais significativo – a criação dessa categoria inédita em algum momento do passado. Ao nomear esse novo estado de consciência, deu-se uma precisa contextualização cultural do efeito da droga, contextualização que foi bem além da importação do termo português “bicudo”, ou mesmo do reconhecimento linguístico da planta em si, o que significou sua equiparação à categoria do fumo já conhecido (*peten* – “tabaco”, *petem-ahê* – “tabaco bravo, forte ou silvestre”).

Outro elemento que indica que a maconha adquiriu um caráter especificamente tenetehara, não compartilhado por outros grupos sociais, é a sua assimilação à extensa lista de plantas utilizadas por esses índios para favorecer a caça. Considera-se que o poder mágico da fumaça da maconha pode ser aproveitado para “chamar” ou “encantar” animais, particularmente pássaros e roedores como a paca, que seriam ávidos consumidores de suas sementes. Mesmo outros bichos são considerados presas mais fáceis dos índios que tenham fumado maconha, já que a sensibilidade resultante permite ao caçador aproximar-se a uma menor distância sem espantar o animal.

Também no plano propriamente agrônômico, a maconha tem se inserido nas práticas tenetehara com relativa facilidade, complicado ape-

nas pela necessidade de esconder as plantas das frequentes operações policiais. Pequenas cestas, contendo uma mistura de terra preta e areia – e umas 5 a 10 sementes de maconha –, são preparadas com uma folha de babaçu, e guardadas perto da casa para protegê-las dos ataques de roedores e formigas cortadeiras. Quando as plantinhas atingem altura de aproximadamente 20 cm são transferidas para a roça, sendo distribuídas irregularmente e em pequenas concentrações, o que as torna, às vezes, de difícil identificação no meio da folhagem mais densa da mandioca. Cada grupinho individual de plantas tem sua origem na cesta usada como sementeira, e individualmente acaba contendo alguns exemplares fracos, que são arrancados para não prejudicar as duas ou três plantas principais. Essas, ao atingirem um metro de altura, sofrem uma capação na extremidade superior, prática que supostamente evita que elas se tornem machas, além de favorecer o desenvolvimento das florações laterais.

A prática de capação denota uma clara influência da população envolvente, já que esses cuidados não são dispensados aos pés de tabaco, inserindo-se no contexto das arraigadas crenças populares nordestinas sobre a sexualidade da maconha. Evita-se que as mulheres se aproximem das plantas, especialmente na época da capação, para não favorecer o desenvolvimento de exemplares machos, de escasso rendimento. Além disso, o próprio consumo da maconha é, em geral, restrito aos homens, e apenas as mulheres de *status* elevado – avós e pós-menstruantes – se dão a liberdade de pedir aos homens maconha para o seu uso pessoal. Para as crianças e mulheres mais jovens, a principal função da planta é medicinal, sendo usada em infusões para o tratamento de febres e gastrites.

Nos primeiros meses da safra (dezembro a fevereiro), os tenetehara fumam exclusivamente as folhas da planta, que vão sendo retiradas de acordo com a necessidade, e secadas rapidamente ao sol. Esse fumo é muito verde, relativamente fraco, e irrita bastante a garganta, razão pela qual espera-se ansiosamente a chegada das primeiras plantas à completa maturidade em março. Nos três meses seguintes, as plantas são colhidas inteiras, assim que os “pelos” (pistilos) nas flores femininas passam de amarelo-claro a um marrom meio ressecado, ponto no qual a planta efetivamente para de se desenvolver. É também nesse momento que a planta contém um teor mais alto do princípio psicodinâmico Delta 9-Tetra-Hidrocanabinol (Δ^9 -THC) do que do elemento Canabidiol (CBD), que provoca uma certa sonolência.

As plantas geralmente são secadas inteiras, penduradas de cabeça para baixo sob um abrigo. Com alguma frequência, como resultado

desse tratamento, a maconha é consumida ainda verde. A pressa para usufruir da safra é responsável por essa prática, já que os índios – e outros eventuais consumidores – reconhecem que se obtém uma melhor qualidade de fumo se a planta chegar a ser curtida depois de seca. Os sistemas de curtição incluem desde uma simples pinha dentro de um recinto fechado para favorecer a fermentação orgânica, até as famosas “mutucas” de bambu ou de cabeça, contendo o material vegetal amassado no interior, que são colocadas no teto ou debaixo da terra durante dois meses. Distingue-se imediatamente um fumo bem curtido pela cor parda e pela ausência do cheiro de clorofila, característica da maconha em estado verde. Vários nomes locais descrevem as tonalidades dessa cor mais escura – “manga rosa” tem traços avermelhados, “cabeça-de-negro” puxa mais para o preto – ou indicam a qualidade do produto – “rabo-de-raposa” seria uma inflorescência bem desenvolvida, maior que “camarão”, que por sua vez é preferível ao “pelo-de-macaco”, expressão usada para designar um fumo de segunda, composto principalmente de folhas e não de inflorescências.

Celestino, você tem notícia de outro índio que sofreu assim? ‘Sei do nome dele’. Como é? ‘Djalma’ Mora aonde o Djalma? ‘Ele mora no Bacuri, sobrinho do senhor Alderico... Lá no Grajaú tem um localzinho dos índios de nome Morro Branco, senhor Mourão é que foi buscar ele lá. Quando ele chegou botaram dentro desse quarto onde fiquei também. Então chegou lá, viu que ninguém ligou, quando ele conheceu que era polícia, aí tentou escapular. Ele correu, foi besteira, fizeram fogo nele pra matar ele ou pra adoecer, foi como cercaram ele, enganchou a perna no arame. Aí o índio caiu, aí eles trouxeram ele, ele sofreu do mesmo tanto d’eu pois os pés dele estava todo inchado...’ Tem mais alguma coisa a dizer? O que você acha, o que você espera da Funai? ‘Espero da Funai que a Funai dê um jeito sobre este caso meu. Olhe chefe eu vou lhe dizer porque sou uma pessoa que não gosto de andar dizendo certas coisas. Quando eu digo uma coisa é porque eu sinto. Nem a vida do Coronel não paga a pisa que eu peguei, e nem a riqueza do Coronel, riqueza dele, não porque não paga mesmo. Porque ele diz que é chefe dos índios a ao mesmo instante ele não é, ele é contra os índios, isso aí eu digo, posso até dizer pra ele, aí ele pode mandar me matar. Se tem lei para matar o índio, se não tem, então [...]’. (CIMI, p. 9-10)

Celestino teve a sorte de contar sua história a um interlocutor simpatizante dos índios, José Porfírio Fontenele de Carvalho. Ao assumir a chefia da Ajudância de Barra do Corda, no começo de 1978, Carvalho ficou profundamente chocado ao descobrir que a prática de tortura fora autorizada por seu superior, cel. Armando Perfetti – um ex-oficial da Polícia Militar sem nenhuma experiência de trabalho com índios, e cuja no-

meação como delegado da 6ª Delegacia Regional da Funai fora resultado de favor político a nível estadual. Era de se esperar como consequência das indagações um caso exemplar de idealismo lutando contra o nepotismo e a corrupção. Mas atenção! O desenrolar da história demonstra claramente como interesses escusos e obscuras maquinações conseguem perverter o curso normal da justiça, cada vez que se trata do temível assunto das drogas.

O testemunho de Celestino foi gravado no final de fevereiro de 1978. Em maio do mesmo ano, sr. Mourão, chefe do Posto Indígena Bacurizinho, finalmente concordou em fazer uma declaração sobre o seu envolvimento no caso do índio Djalma Guajajara:

[...] com relação a maus tratos aos índios, tenho a informar que cheguei a presenciar, quando o índio Djalma Guajajara estava sendo interrogado dentro do acampamento do BEC em Grajaú, o dr. Nazareno (segundo ele identificava-se) aplicou-lhe dois tapas, com as mãos abertas, nos ouvidos do índio Djalma Guajajara. Como não aprovava as atitudes agressivas contra o índio, retirei-me do local não sabendo o que ocorreu depois. Explico ainda que a pessoa que se dizia chamar dr. Nazareno dizia-se pertencer à Polícia Federal e chefiava a equipe em operação em Grajaú. (CIMI, 50, p. II)

Teria sido suficiente perguntar ao próprio Djalma sobre as torturas que sofreu, mas aparentemente o sr. Mourão não fez isso, nem se preocupou em apurar qualquer informação sobre o assunto até ser interrogado, quase um ano depois, por Porfirio Carvalho. Já por essa época, Carvalho tivera a oportunidade de sentir na pele as pressões e as arbitrariedades da Polícia Federal, ao tentar sem êxito convencer o comandante da “Operação Maconha” de 1978 dos efeitos nefastos de sua atuação sobre as conturbadas relações interétnicas na região. A documentação de Carvalho, juntamente com o depoimento de Celestino e o relatório do indigenista Elomar Gerhardt denunciando a atuação dos agentes federais dentro das áreas indígenas, foi enviada primeiro à delegacia em São Luís e depois à sede da Funai em Brasília. A Polícia Federal passou então a hostilizar os funcionários da Funai em Barra do Corda, tentando em repetidas ocasiões provar que eram eles os grandes traficantes que se beneficiavam da produção de maconha dos índios. O próprio cel. Armando Perfetti reagiu às acusações de tolerar a tortura de índios com a fria declaração de que não conhecia nenhum indivíduo chamado Celestino Guajajara. Seu nome finalmente ganhou as manchetes quando insinuou

que as acusações que lhe eram feitas partiam de traficantes de maconha atuantes no interior do Maranhão. (EMA, 24.8.78)

A própria comissão de inquérito da Funai – obviamente pressionada pela Polícia Federal em Brasília – concluiu cinicamente pela improcedência das acusações contra as autoridades, isentando de culpa o delegado Perfetti punindo Carvalho e outros dois indigenistas pela divulgação de documentos oficiais. (ESP, 10.10.78) Uma semana mais tarde, o próprio Celestino chegou a Brasília e, na companhia de vários chefes teneteharas, repetiu suas denúncias ao então presidente da Funai, gen. Ismarth de Araújo Oliveira. Celestino também foi recebido pela cúpula do Cimi e concedeu algumas entrevistas a jornais. (ESP, 18.10.78) Sua intervenção sustou a punição a Carvalho e aos outros indigenistas, mas mesmo assim o delegado Perfetti continuou no cargo, só sendo demitido um ano mais tarde, quando foram comprovados sua anuência e seu direto envolvimento em vários casos de invasão e usurpação de terras nas reservas indígenas. Como era de se esperar, as investigações realizadas pelo delegado de Ordem Política e Social do DPF para apurar as denúncias de tortura também decidiram – após um ano de demorados inquéritos – pela “improcedência da denúncia”, devido ao fato de que Celestino estava encapuzado na ocasião, ficando, portanto, impossibilitado de identificar seus torturadores. (ESP, 22.6.79)

É difícil acreditar que o caso de Celestino Guajajara tenha sido apenas um acidente histórico, um acontecimento limitado a uma determinada época, quando o emprego da tortura ainda continuava em voga nos órgãos policiais. Reportagens esporádicas do interior do Maranhão descrevem a repetição, a cada ano, das tristemente célebres “Operações Maconha”, uma rotina no calendário da Polícia Federal no período de abril a julho. Pior ainda, a violência física contra indígenas e outros pequenos produtores da região já deixou de ser notícia, e faltam funcionários da estatura e da coragem de um Porfirio Carvalho para denunciar os abusos praticados em nome da repressão às drogas. Existe uma clara lógica nesse cenário de indiferença, pois a politização da questão das drogas avança inexoravelmente com a contratação dos agentes dos extintos Departamento de Ordem política e Social para as delegacias estaduais de entorpecentes, e com a monopolização da repressão política nas mãos da mesma Polícia Federal, que tanto se tem distinguido na luta por controlar o tráfico. Que esse controle tem se colocado às ordens das grandes máfias internacionais – como no caso da corrupção comprovada do superintendente regional do DPF, no Amazonas, Ivo Americano – ou que o excesso de zelo repressivo continua dando margem à tortura com

pancadas e choques elétricos (conforme foi denunciado pelo cantor português Sergio Godinho, em dezembro de 1982, no Rio de Janeiro), nada disso parece alterar a lógica cega da campanha de vitimização dos usuários de drogas, assim como não tem levado a nenhum questionamento fundamental da forma pela qual a nossa sociedade encara a questão do abuso de tais substâncias.

No fundo, não se procura solucionar um problema de saúde pública, e sim assegurar a representação de uma “verdade” científica, monolítica e intolerante, que ao mesmo tempo reflete e justifica o autoritarismo da estrutura política no plano maior. Numa época em que o presidente dos Estados Unidos dedica grande parte de sua visita ao Brasil a insistir na necessidade de uma guerra sem quartel às drogas, numa década em que a infiltração de agentes da Drugs Enforcement Administration (DEA) norte-americana continua subvertendo os aparelhos estatais em toda a América Latina, não é de se esperar muito respeito ao direito anacrônico dos índios de continuarem desfrutando do seu patrimônio cultural. Afinal de contas, na heroica luta contra a “erva assassina”, pequenos detalhes como os direitos humanos de um grupo de índios podem ser pisoteados sem preocupação alguma. É um desserviço que rendemos a nós mesmos, pois, ao rotular os índios tenetehara como meros “maconeiros”, perdemos a oportunidade de aprender uma lição sobre o uso adequado dessa planta, de inestimável valor para a nossa civilização.

Apenas terminada a versão brasileira deste artigo – e enfrentadas as primeiras críticas de colegas que consideravam sua temática “ultrapassada”, e “de interesse meramente histórico” – recebi uma inesperada confirmação da atualidade e mesmo da urgência de um debate científico em torno das questões aqui levantadas. Refiro-me a uma nefasta reportagem publicada no *Estado de S. Paulo* (6 de maio de 1983):

CADEIA PARA INDIOS QUE USAM TÓXICO

Da sucursal de BRASÍLIA

Os índios que usarem ou traficarem drogas poderão, ‘em principio’, ser responsabilizados penalmente, ou seja, presos, segundo decisão tomada ontem pelo Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), depois de uma palestra e discussões com o presidente da Funai, coronel Pauto Leal. Aos juizes, no entanto, será recomendada a aplicação atenuada das penas previstas na lei antitóxicos, de acordo com o que prevê o Estatuto do índio. Inclusive o cumprimento da pena em regime de semiliberdade, em estabelecimento da Funai.

Esta decisão deve-se ao aumento significativo do cultivo, uso e comercialização de maconha por índios, principalmente no Maranhão, em comunidades onde o uso desta droga não fazia parte de suas culturas, tendo sido introduzida por civilizados. Os índios têm tido um tratamento especial em relação ao problema, o que tem estimulado traficantes a lhes proporcionar sementes e recursos para plantio, voltando às tribos após a colheita e comprando toda a produção para venda.

As informações foram dadas ontem à tarde pelo presidente do Confen, Arthur Castilho, ressaltando que “dentro do aspecto cultural, o consumo de determinadas substâncias utilizadas em rituais, geralmente de cunho religioso, místico, não é um fator de desagregação da comunidade”. Observou, no entanto, que este consumo eventualmente deve ocorrer dentro de rituais e ocasiões específicas, de acordo com determinadas regras culturais próprias de cada comunidade em que se evita, inclusive, a utilização por parte das crianças.

Um dia depois, a *Folha de S. Paulo* (7 de maio de 1983) publicou o seguinte desmentido:

FUNAI NÃO REPRIMIRÁ OS INDIOS POR USO DE DROGAS

O presidente da Funai, coronel Paulo Moreira Leal, garantiu ontem que a ação repressiva contra o uso de alucinógenos não será estendida aos índios. ‘A operação contra as drogas entre elas o epadu (coca) e a maconha, se dirige aos não-índios que estão usando os grupos indígenas na comercialização das drogas’ – afirmou o coronel Leal.

Disse ele ainda que, na campanha de fiscalização contra a comercialização das drogas plantadas pelos índios, a Funai ‘conta com total apoio da Polícia Federal. Não podemos reprimir os índios, pois o uso de alguns alucinógenos é cultural. O importante agora é coibir e mesmo perseguir os brancos que se aproveitam deste traço cultural’.

Para o coronel Leal, o difícil nessa operação é determinar o limite das plantações para as comunidades, evitando-se o comércio. Entre as comunidades indígenas que fazem uso de drogas encontram-se os Guajajara, no Maranhão, os Macu, Tucuna e Tucano, no Amazonas, e o presidente da Funai reconhece o fato de que estes grupos indígenas usam alucinógenos ‘apenas em rituais’. A Funai, informou o coronel Leal já encaminhou amostras das ervas utilizadas pelos índios para a Central de Medicamentos a fim de que sejam feitos estudos sobre o uso medicinal dessas ervas.

Finalmente, *O Estado de S. Paulo* (10 de maio de 1983) se viu na obrigação de corrigir sua versão original, mediante uma diminuta nota:

FUNAI NÃO PUNE TÓXICO

O presidente do Conselho Federal de Entorpecentes, Arthur Castilho, negou ontem em Brasília, que o órgão teria determinado a re-

pressão ao consumo de maconha nas comunidades indígenas: 'Em nenhum momento afirmou-se que a Funai iria punir índios por isso, mesmo porque a competência para a repressão aos tóxicos é da Polícia Federal e, segundo estudos na Fundação, a maconha não faz parte da cultura indígena'.

Quais são as principais dúvidas suscitadas por uma leitura atenta desses textos? Além das referências de praxe aos “rituais”, místicos ou não, que estariam orientando o uso de drogas entre as populações indígenas do país, observa-se, em primeiro lugar, uma clara discordância entre o presidente da Funai o presidente do Conselho Federal de Entorpecentes (Confen) sobre o *status* cultural do uso da maconha entre os índios do Maranhão. Se o primeiro considera que “não podemos reprimir os índios, pois o uso de alguns alucinógenos é cultural” (note-se de passagem que nenhuma das duas plantas citadas, nem maconha nem coca, é propriamente um “alucinógeno”), essa posição se vê abertamente contestada pelo presidente do Confen, com base em dados apresentados pela própria Funai: “... segundo estudos da Fundação, a maconha não faz parte da cultura indígena”.

Será que os presidentes dos dois órgãos federais envolvidos nessa questão não puderam chegar, mesmo após longas discussões a portas fechadas, a um acordo sobre a interpretação dos dados etnográficos? Não é possível que a confusão em torno dessa interpretação se deva, antes de mais nada, a uma certa confusão também no próprio levantamento dos dados em questão? Enfim, cabe à comunidade científica questionar a objetividade e competência dos citados “estudos da Fundação”, especialmente se tais estudos, ao serem examinados em detalhe, nada descrevem além de vagos, indefinidos e mistificantes “rituais” e “regras culturais”.

Como já demonstrei no texto principal deste trabalho, é muito difícil definir exatamente o que é “ritual” ou “regra” no uso tenetehara da maconha. Se ritual é observar uma certa concentração no ato de fumar, uma reciprocidade nas trocas de baseado com parentes e afins, de um tipo de comportamento padronizado nos gestos e nas expressões – os tenetehara praticam “rituais” ao consumir a maconha. Agora, se ao invés do caráter difuso, ambíguo e espontâneo das práticas tenetehara, vê-se, nas palavras do presidente do Confen, “regras culturais” que evitam “a utilização por parte das crianças”, é de se colocar uma interrogação fundamental.

De acordo com a minha experiência entre os tenetehara, os meninos começam a puxar fumo na mesma idade em que se iniciam no uso do tabaco também. Isso ocorre, em geral, na fase pós-infantil, mas

pré-adolescente, ou seja, entre os 6 e os 10 anos. O pouco acesso desses meninos à maconha – eu não diria que eles fumam o dia todo, nem mesmo todo dia – não é determinado por moralismos paternos, mas pelo simples fato de não disporem de plantações próprias, e de serem os últimos na hierarquia masculina que prevalece na roda dos fumantes. Por essa razão, é justamente o pai, ou possivelmente um “padrinho” *in loco parentis*, que pode inverter a hierarquia e oferecer o baseado a seu filho, antes de passá-lo aos outros homens adultos. Sem dúvida, essa atitude paterna, determinada por um real respeito entre as gerações, assim como pela falta de autoritarismo no processo educativo, terá pouca acolhida entre os pais “civilizados”, acostumados a tratar o assunto através do medo e da negação.

Por outro lado, é de se indagar também a origem e a veracidade da informação sobre o “aumento significativo do cultivo, uso e comercialização de maconha por índios, principalmente do Maranhão, em comunidades onde o uso dessa planta não fazia parte de suas culturas.” Não é possível que essa constatação se inspire em novas manobras por parte de certos elementos na Polícia Federal, interessados tanto em aumentar o raio e a impunidade de sua atuação como em desviar as atenções de sua evidente incapacidade de atuar contra os grandes traficantes no Maranhão? Com o “total apoio” da Polícia Federal citado pelo presidente da Funai, pode-se contar com uma crescente atividade repressiva nas áreas indígenas, impressão confirmada por uma leitura atenta das sinistras palavras do presidente do Confen: “Em nenhum momento afirmou-se que a Funai iria punir índios por isso, mesmo porque a competência para a repressão aos tóxicos é da Polícia Federal...”

Ao analisar os discursos das diferentes autoridades envolvidas, chega-se à impressão de que em breve veremos multiplicar-se os casos de abusos, espancamentos e torturas aos índios que utilizam maconha, coca, ou qualquer outra substância considerada “alucinógena”, tóxica”, ou “entorpecente”. Sem dúvida, espera-se em círculos oficiais que os resultados dessas campanhas acabem confirmando a tese da “não indianaidade” do consumo das drogas vegetais, e que efetivamente o uso de tais substâncias deixe de fazer parte da cultura indígena. Ao desenvolver uma política dessa natureza, o Estado brasileiro dá renovadas provas de sua clara vocação etnocida – agora, porém, justificada perante a opinião pública em termos de guerra contra as drogas. O resultado de tal obscurantismo será o empobrecimento não só da cultura indígena, mas da cultura brasileira como um todo, privado do exemplo de uma relação sadia com a flora psicotrópica do país.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, A. M. *Medicina rústica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. (Coleção Brasileira, v. 300).
- BRASIL. Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o estatuto do índio. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 1973.
- BECKER, H. Consciência, poder e efeito da droga. In: UMA TEORIA de ação coletiva. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 181-204.
- BELTRÃO, L. *O índio, um mito brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- CARNEIRO, E. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- CINTRA, A. *Escândalos de Carlota Joaquina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- DIAS, E. A influência da maconha no folclore maranhense. *Revista Maranhense de Cultura*, São Luís, n. 1, jan./jun. 1974.
- DÓRIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 1-14.
- DUARTE, A. *Folclore negro das Alagoas*. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais, 1974.
- GOMES, M. P. *The ethnic survival of the tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. 1977. 295 l. Thesis (Doctorate) – University of Florida, EUA, 1977.
- HUTCHINSON, H. W. *Patterns of marijuana use in Brazil*. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. The Hague: Mouton; Chicago: distributed in the USA and Canada by Aldine, 1975.
- IGLÉSIAS, F. A. *Sobre o vício da diamba*. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 15-24.
- MARQUES, C. A. *Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão*. Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, 1970.
- MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958.
- MONTEIRO, M. Y. Folclore da maconha. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 16, p. 285-300, 1966.
- MURAD, J. E. O abuso de drogas e sua extensão no meio estudantil no Brasil. *Boletim de Polícia Científica 1*, Belém do Pará, n. 2, p. 85-123, 1977.

- PERNAMBUCO, J. *A maconha em Pernambuco* In: FREYRE, G. (Ed.). *Novos estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. p. 185-191. v. 2.
- PINHO, Á. R. Social and medical aspects of the use of cannabis in Brazil. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. The Hague: Mouton; Chicago: distributed in the USA and Canada by Aldine, 1975.
- RUSSELL, G. K. *Maconha hoje*. São Paulo: Associação Beneficente Tobias, 1978.
- SCHMIDT, I. *A ilusão das drogas: um estudo sobre a maconha, LSD e anfetaminas*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1976.
- TASTEVIN, C. Les indiens mura de la region de L'Autaz (Haut- Amazone). *L'Anthropologie*, Paris, n. 33, p. 514-533, 1923.
- VELHO, G. Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea. In: VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WAGLEY, C.; GALVÃO, E. *The tenetehara indians of Brazil: a culture in transition*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1949.
- WASSEN, S. H. Uma coleção de naturalista perdida com material etnográfico do Brasil, ou o caso de 1786. In: COELHO, V. P. (Org.). *Os alucinógenos e o mundo simbólico*. São Paulo: EPU, 1976.

MACONHA E XAMANISMO NUMA TRIBO TIMBIRA¹

Sergio Augusto Domingues²

Para tratar de uma sociedade “tradicional” que fizesse uso da cannabis, escolhemos um grupo de índios krahô-mankraré, habitantes do Cerrado, no extremo norte de Tocantins, onde vivem relativamente próximos a Palmas, a maior cidade da região e capital do estado do Tocantins. Essa área congrega variada mescla de tipos sociais: garimpeiros e comerciantes vindos de todo o e mais recentemente gauchos com a soja além diversos grupos indígenas que estão em circulação, além dos krahôs, como os canelas, os guajajara, os gaviões e os kri-katy. No resultante embate cultural, a maconha se impõe como um elemento importante com contornos próprios, onde intervêm os vários grupos indígenas. Alguns são produtores e levam a cannabis para comercializar na cidade. Outros, como os krahô, não a produzem mas são consumidores, comprando-a na cidade de outros índios de nações culturalmente próximas.

Em seu afã de combater a produção, circulação e consumo desse vegetal, a polícia vem frequentemente invadindo áreas indígenas, usando por vezes de muita violência. Isso apesar da Fundação Nacional do Índio (Funai) ter adotado como linha oficial que:

O consumo de plantas tóxicas pelos índios não tem conotação vegetativa que tem entre os civilizados [...] Proibi-lo seria interferir na cultura tribal o que [...] teria consequências altamente negativas nas relações entre índios, Funai e até com civilizados. (HENMAN, 1986)

Os krahô têm sido também alvo frequente de toda espécie de arbitrariedade administrativa por parte dos funcionários da Funai que, apesar de não poderem prová-lo, consideram esses índios como grandes pro-

1 Relatório apresentado em 1989 ao Instituto de Medicina Social e de Criminologia do Estado de São Paulo.

2 Pesquisador indigenista realizou o trabalho de campo em Goiás e apresentou um relatório de suas atividades a partir do qual foi redigido o presente trabalho.

dutores de maconha. (Essa questão já levou até a processos penais em 1983, em Araguaina, terminando com o veredicto de que a acusadora, a Funai, não conseguira provar suas alegações.)

Para levar à frente essa investigação, o antropólogo indigenista, Sérgio Augusto Domingues, familiarizado com os povos da região, passou algumas semanas pesquisando o uso da cannabis entre índios amigos seus de velha data, com os quais gozava, portanto, da confiança necessária para receber respostas minimamente sinceras sobre questão tão delicada.

Além da observação direta dos costumes da aldeia, foram, também, realizadas entrevistas seguindo um roteiro que incluía os seguintes itens:

- histórico de consumo;
- controle social;
- relacionamento interpessoal através do uso da cannabis;
- padrões relativos à aquisição;
- técnicas de consumo;
- atividades relacionadas ao uso: trabalho etc.;
- maconha e a lei;
- cosmologia e a planta.

Entre o grupo estudado, a primeira atividade reportada em relação ao uso da cannabis foi o xamanismo, embora mesmo nesse caso, o medo da repressão policial fez com que os entrevistados negassem qualquer uso feito atualmente.

A economia krahô-mankraré gira basicamente em torno da agricultura (cultivam mandioca e arroz), da coleta (buriti, bacaba, caju etc.) e da caça. Sua principal unidade de produção e consumo é a família elementar, enquanto a unidade política mínima é a facção. Esta, segundo Melatti ([1972]), não se confunde nem com a família elementar nem com o grupo doméstico e nem com um segmento residencial. Tudo indica que é um sistema de alianças que constitui a facção, integrando tanto parentes quanto não parentes.

Sua vida é altamente ritualizada no dia a dia, e o seu ano, dividido em dois períodos, o das cheias (dezembro a abril) e o da seca (maio a novembro) é concebido como uma longa celebração.

Os krahô atribuem um poder criador ao Sol e à Lua e, embora não possuam um herói civilizador propriamente dito, seus mitos explicam

como aprenderam a plantar, como obtiveram o fogo e outras técnicas. Contam também lendas sobre a origem do homem branco, importantes para o entendimento de seus movimentos messiânicos, assim como as aventuras de Haltan, particularmente interessantes por determinarem o que deve e o que não deve ser absorvido pelo corpo como alimento.

Entre eles, a magia pode ser executada por qualquer um, embora certos tipos são exclusivos do “waiká”. Este é discutido por Melatti ([1972], p. 14) da seguinte forma:

O indivíduo para se transformar em Xamã, passa por uma experiência sobrenatural, revivendo um mito. O futuro xamã, afetado por alguma doença é isolado dos demais habitantes da aldeia, entra em contato com um animal ou algum outro ser, dele recebendo poderes, seja para curar... seja para enfeitiçá-los... Em alguns casos parece mesmo haver identificação entre o xamã e o ser que lhe dá poderes; por exemplo, o animal coloca no corpo do xamã partes do seu próprio organismo, ou lhe impõe o que come como seu próprio alimento, ou mesmo reduz a atividade sexual do xamã ao período de cio de sua espécie.

HISTÓRICO DO CONSUMO DA CANNABIS SATIVA ENTRE OS TIMBIRA-MANKRARÉ

A cannabis parece ter sido introduzida no Brasil por escravos de origem angolana e seu uso difundido no período colonial, no contexto dos quilombos nordestinos, onde foi adotado por negros nagôs que não a conheciam em sua terra de origem. (HENMAN, 1986) Na segunda metade do século XVIII, grandes contingentes de escravos angolanos foram introduzidos no Maranhão, passando então alguns de seus costumes aos índios da região. Entre eles, foram os tenetehara que adotaram a maconha com mais entusiasmo. Mas outros grupos indígenas também fazem uso da erva e esse costume se acha espalhado por uma ampla área, revestido de significados próprios nas diferentes culturas.

Assim, Henman (1986) ao discutir o uso da cannabis pelos tene-tehara, constata a inexistência entre eles de rituais místicos ao seu redor, mas mostra como essa substância já foi culturalmente absorvida, dando origem a novas categorias conceituais, sendo assimilada à extensa lista de plantas utilizadas para favorecer a caça e ao desenvolvimento de técnicas próprias de cultivo e processamento. Além disso, seu uso é indicado em uma série de atividades produtivas e sociais, tais como a feitura de roçados e as reuniões noturnas durante as quais os índios se juntam para discutir questões referentes à vida da comunidade, dando

espaço para os velhos recitarem mitos e fazerem discursos políticos e para três jovens contarem piadas e aventuras sexuais. Nessas ocasiões, segundo o antropólogo, seriam consumidas enormes quantidades de maconha, enroladas em grandes charutos cônicos.

Entre os membros do grupo krahô-mankraré, a canabis era usada no passado. Seu consumo se dava na forma de um cigarro (*ian-hô*) enrolado numa casca de pau (*pin-kó*), um pouco mais dura que a palha de milho. Já os guajajara, dizem eles que gostam de fumar numa cabaça. Nossos informantes também relataram outros empregos medicinais da erva. Na forma de chá, é indicada para problemas intestinais e, massageada na pele, serve para acalmar uma criança que não quer dormir. Mas seu principal uso era para fins xamanísticos, pelos “waiká”. Um destes, “José Nogueira”, da aldeia da Pedra Branca, chegou a liderar um malsucedido movimento messiânico sob inspiração da canabis. Hoje, os sobreviventes consideram um erro aquele episódio, cessando em consequência o seu consumo.

Melatti ([1972]) relata esse movimento da seguinte forma:

O movimento foi desencadeado por um líder chamado Ppkur Txortxó Kraté, conhecido também pelo nome de José Nogueira... Estimulado pela maconha, começou a ouvir vozes e ter visões. Segundo o próprio vidente, ele teria entrado em contato com ‘Tati’, ou seja, com a prsonificação da chuva, [...] José Nogueira descreve ‘Chuva’ com a aparência de um homem novo, de cara fechada, cabelos pretos, barba grande e um fuzil na mão. Os oferecimentos de ‘Chuva’ à José Nogueira tinham dois objetivos: ao mesmo tempo que punha à sua disposição poderes para castigar os ‘cristãos’ queria também transformar os índios em civilizados.

Os informantes também dizem ter parado de fumar para evitar que os brancos lhes “molestem” a vida. Temem que possa haver outro massacre, como um ocorrido na década de 1940, que resultou na morte de vários krahôs, por ordem de fazendeiros. Henman, em seu relato sobre as perseguições sofridas por teneteharas nas mãos de agentes federais, encarregados de coibir o seu uso de maconha, parece corroborar os receios desses índios. Hoje, os informantes afirmam que tudo que ficou da canabis são as histórias.

Estes contam que a erva produz “benefícios” (expresão também usada para explicar o uso da cachaça na atividade xamânica) porque liga o sujeito com o mundo sobrenatural dos espíritos (*menkaron*). Nesse sentido, dizem, pode ser comparada com outras plantas conhecidas dos xamãs.

Por causa do porho-karhoc (canabis), o índio aprende muita coisa... Porho-karho fez o índio conversar com três espíritos, aqueles que morreram não sei quando. Mas quem aprende no porho-karhoc conversa com aqueles espíritos velhos, de antigo, eles têm oportunidade de conversar com espíritos por nome: Menkaron... Não é todo índio que fuma porho-karhoc para aprender a falar com espírito. Alguns! Alguns!

Embora xamãs invariavelmente relatem episódios insólitos que marcaram o momento de sua decisão de seguirem pelo caminho do xamanismo, nenhum dos velhos que diziam fumar no passado, quando ainda eram meninos, relatou algum fato especial que marcasse o seu momento de iniciação com a cannabis.

Um velho, de nome Kraté, relatou como certo dia estava sentado no pátio (*kó*) conversando com seus companheiros, quando lhe ofereceram um cigarro de maconha (*ian-hô*). Disse que fumou muito, tossiu bastante e sentiu um estranhamento inicial. Após essas primeiras sensações, percebeu que “não podia levantar” do seu lugar. Ficou muito tempo “inventando um modo de levantar”. Quando ficou de pé, percebeu que “o *ian-hô* não deixou ele andar”. Passou muito tempo parado de pé, indeciso, imaginando... Disse que percebeu que, no início, o *ian-hô* desorienta a pessoa, mas que depois começa a “instruir”. Para esse informante, aquelas sensações foram as instruções do *ian-hô*, “que mostrou a força dele”.

A questão do uso da maconha pela população indígena ainda confunde as autoridades, algumas optando por uma atitude tolerante para com o que consideram ser tradição indígena, enquanto outros buscam a sua erradicação, alegando ser esse um costume adquirido dos civilizados. Um dos cerne da discussão reside justamente na questão de seu uso ritual e na definição do que seria essa ritualização. No caso relatado aqui, a cannabis seria empregada como auxiliadora das atividades do xamã embora não se conheça nenhuma celebração coletiva realizada em torno do seu uso análogo à festa do Mariri realizada pelos índios kaxinauá para, celebrarem uma planta alucinógena usada por eles no xamanismo e na medicina.

CONTROLE SOCIAL DO USO DA CANNABIS

Quando indagados sobre o significado da expressão “*ian-hô*”, os informantes explicaram querer dizer “o cigarro do segredo”. Segundo

eles, somente os guajajara o fumariam coletivamente e em público “porque nessa tribo o *ian-hô* é nativo, nasce no mato, é só apanhar”. Entre eles, se alguém ainda hoje o consome, o faz em segredo. Ninguém mostra e ninguém vai ver se esse ou aquele sujeito está usando a erva.

Assim, a própria expressão “ian-hô” exprime um certo controle social interno que se torna perfeitamente inteligível à luz de outro relato do velho Kraté sobre suas atividades como curador de mordidas de cobra. Ele não é o único a possuir esse “segredo”, outros também sabem fazer isso, embora, para tanto, talvez usem ervas e raízes diferentes ou então saibam de outras maneiras de usar a mesma planta. Cada um detém um fragmento do saber sobre as plantas e existe, aparentemente, um jogo de mostrar/esconder em torno desses conhecimentos. Ele conta como, um dia, vinha de sua roça, quando encontrou no seu caminho um grupo de rapazes seguindo em fila para a aldeia. Perguntou a eles o que estavam fazendo por ali e foi informado que logo atrás havia outro rapaz que havia sido mordido por uma cobra. Este ficara deitado no gramado gemendo e três outros, sem saber o que fazer, decidiram voltar à aldeia. Kraté, ao ouvir isso, censurou os rapazes e mandou que fossem cortar certas raízes para tratar a mordedura de cobra. Depois da aplicação dos sumos e dos emplastos de raiz, o rapaz, que antes vomitava sangue, começou a se recuperar rapidamente e começou a falar. Os rapazes fizeram uma rede de folha de buriti, deitaram nela o enfermo e seguiram para a aldeia. Quando chegaram lá, o enfermo já estava praticamente curado, não necessitando mais de outros tratamentos.

Algum tempo depois, o mesmo rapaz foi novamente picado por uma cobra e, mais uma vez, o velho Kraté o encontrou em apuros. Mas, entre os seus companheiros, havia um que estivera presente no outro incidente e o velho notou que esse rapaz já havia iniciado um tratamento utilizando-se das ervas e raízes que aprendera a usar com o velho curador.

Kraté contou essa história com certa indignação porque, segundo ele, a única coisa que os rapazes haviam aprendido com ele foram os remédios, mas não a solidariedade necessária nesses casos graves. Mas ele havia revelado remédios que só ele conhecia e que eram a base do prestígio que gozava, como “conhecedor” de remédios de cobra. Aqui fica explicitado o sentido do “ian-hô”. Mostra-se alguma coisa para os outros, mas não tudo, porque o segredo é essencial para a manutenção dos poderes xamânicos.

O índio – mehih – vem aprendendo por causa do porho-karhoc, vem aprendendo a tirar doença do corpo de outro índio. Não precisa cortar para dizer que está operado... Teve um índio que aprendeu muito, muito... ele chamava os espíritos, espírito velho de outro que foi curandeiro (waiká). Faz tempo, ele chamava e trazia para a aldeia. O índio que ainda estava com vida falava com o espírito que não existe mais com vida. Por causa do que? Porque o porho-karhoc deu essa oportunidade muito bonita para o índio e o índio não vai esquecer essa história do porho-karhoc em tempo nenhum.

O poder mágico da canabis – seu “poder de instrução” – deve ser não só atribuído à sua capacidade de alterar a sensibilidade do sujeito, o seu pequeno efeito alucinogênico, mas também ao fato dela ser uma erva xamânica e portanto algo que deve ser mantido em segredo. O controle social funcionaria pelo lado da botânica xamânica que institui um regulamento no seu consumo ao atribuir à erva poderes mágicos incontrolláveis, cujos segredos pertenceriam a alguns poucos xamãs.

A maconha inspira hoje um certo temor. Os velhos dizem que, quando jovens, abusaram bastante dela, mas que hoje, se a fumassem, seria uma coisa de nada. “É uma coisa que traz muita preocupação”, diz o velho Kraté. Explicando esse medo de fumar, Kraté continua: “O Zé Nogueira nos mostrou que a maconha é uma coisa pesada”. Os informantes afirmam que hoje não plantam e nem consomem maconha, embora, no passado, fumassem no pátio, nos rituais sagrados, nas caçadas, na roça e em várias outras oportunidades.

Outro velho contou como, quando era jovem e trabalhava ao lado de sua mulher na roça, no fim da tarde, iam se banhar no córrego. Após o banho, costumavam fumar um *ian-hô*. Nesses momentos, ele conseguia “mentalizar”, “estudar” seu trabalho na roça e traçar planos. Esse velho afirma que a canabis “serve para estudar as coisas”.

RELACIONAMENTO INTERPESSOAL E A CANABIS

Um aspecto notável da cultura krahô-mankraré é, conforme já mencionado, o grande número de celebrações ritualísticas que preenchem o seu calendário anual. Estas requerem grandes preparações e chegam a durar meses.

Segundo alguns velhos da tribo, era durante essas ocasiões que se fumava a canabis. Insistem em afirmar que isso não ocorre mais e que, mesmo no passado, a planta não existia entre eles e precisava ser trazida de fora. Hoje, depois de sofrerem vários ataques policiais sob a

acusação de serem plantadores e traficantes de maconha, ficam muito irritados com essas acusações, repetindo que o *ian-hô* é uma coisa que nunca foi plantada nas suas roças e que nunca tiveram dinheiro para comprar “de monte como faz o branco”. Antigamente aparecia porque “vinha muito canela do Maranhão para cá”.

Os mankraré desaprovam os que ostentem suas joias, seu dinheiro ou qualquer coisa que possa despertar a inveja de alguém. Isso também ajuda a entender porque aqueles que, porventura transportem maconha, não revelam o fato, já que o *ian-hô* desperta o desejo de consumi-lo nos outros. O mesmo ocorre com aqueles que levam cachaça à aldeia e procuram consumi-la discretamente com seus parentes mais próximos, antes que os outros notem o que está ocorrendo. Assim, também com a maconha, se alguém a consome, isso é considerado um assunto privado e mantido em segredo por ele.

O indigenista que realizou a pesquisa de campo enfatiza que, durante os vários anos que frequenta a área dos krahô, nunca viu um pé de maconha plantado nessas roças, assim como nunca presenciou uma festa para essa planta análoga às festas celebradas para as outras plantas que cultivam. Ele diz que, antigamente, quando aparecia um cigarro de maconha, este era consumido e que isso talvez ainda ocorra hoje ocasionalmente. Mas, de onde vinha esse cigarro que “aparecia” e, se vinha um, porque não vinham mais? O *ian-hô* sempre aparecia em quantidades mínimas. Surgia no pátio, nos rituais, nas caçadas etc. e desaparecia em seguida, sendo difícil localizar sua fonte.

A maconha tem o valor de uma erva xamânica, cuja aparição se faz no momento preciso, para logo desaparecer, tão misteriosamente como surgiu. Caso sua presença seja muito percebida, seu segredo será compartilhado, o que, do ponto de vista dos xamãs, é prejudicial. Vemos aqui um importante sistema de controles sociais em ação que delimitam a maneira de uso desse psicotivo, incluindo-o entre aquelas coisas que devem ser mantidas em segredo e que, nas raras ocasiões em que se permite seu aparecimento público, devem ter finalidades precisas.

Uma dessas ocasiões era o ritual do *Pohr-Karhoc*, realizado para marcar a passagem de um ano após a morte de um membro do grupo e geralmente permeado por um profundo sentimento de melancolia. Nesse dia, os sentimentos se exacerbam, explodindo frequentemente em agressões contra outros grupos. Segundo os velhos informantes, era nessas ocasiões que, no passado, surgia o *ian-hô* para “arredar a tristeza e a violência”.

Como outras plantas xamânicas, a canabis é considerada como tendo a propriedade de “instruir” e pode ser usada em qualquer circunstância onde se necessite uma compreensão maior da situação ou uma inspiração para resolver um problema. O velho Kraté deu um relato ilustrativo. Disse que, em sua juventude, saiu um dia para caçar com seus companheiros, quando foi fisgado por uma arraia. No início, andou em direção à aldeia, mas logo sentiu que não aguentaria a caminhada, pois sentia uma dor terrível em toda a perna. Seguindo um costume que o próprio Kraté diz ser típico dos krahô, o grupo se afastou dele e pouco se preocupou em atendê-lo. Kraté então deitou-se numa parte arenosa do terreno e ficou imaginando o que fazer. Lembrou-se então que tinha um toco de *ian-hô* na sua bolsa e recorreu a ele para “pegar alguma instrução” porque o *ian-hô* ajuda a fazer plano.

PADRÕES RELATIVOS À AQUISIÇÃO DA MACONHA

Os krahô afirmam que a maconha não é nativa entre eles e que nunca a plantaram. Já os canela do Maranhão teriam aprendido a cultivá-la junto aos guajajaras. Antigamente, era junto a esses que os krahôs obtinham a erva. É importante notar que os canela e os krahôs se consideram parentes, sendo povos do mesmo tronco linguístico e tendo o costume de se visitarem com frequência, passando longos períodos “arranchados” nas casas uns dos outros. Esse costume é reforçado pela importância dada ao sistema de parentesco e a circulação que isso promove entre os moradores de diferentes regiões deve ter proporcionado, no passado, as condições para a difusão da canabis. Mas isso não constitui o que se poderia chamar de tráfico, já que o sistema consiste de uma variada troca de “agrados” de todos os tipos, de tradição imemorial e livre do intercâmbio monetário, não podendo jamais ser entendida pelos índios como “crime”.

RELACIONAMENTO COM A MACONHA

Os velhos que admitem ter fumado canabis reclamaram que ela dá muito sono e muita fome. Por isso, quando, como frequentemente ainda ocorre, faltava comida, eles evitavam fumar. Além disso, todos repetiram que pararam de fumar a erva porque perceberam que o “trabalho dela” é muito forte, requer estudo. O Zé Nogueira não teria sabido

se conduzir com ela, pensando em transformar o índio em branco, o que seria impossível. Ao serem indagados sobre se a maconha põe o fumante em contato com os espíritos (*menkaron*), afirmaram que sim, mas que o “waiká” que mexe com isso tem que ser estudado na erva, “senão ele se perde”.

Mas, em outra entrevista, um velho deu outra visão menos alarmista sobre os efeitos da canabis, considerando-a um calmante não só para crianças, mas também para os adultos.

Porho-karhoc não deixa ninguém louco. Deixa todo mundo em paz porque é obra do nosso pai poderoso, só pode é deixar todo mundo em paz. Quem fuma porho-karhoc não vive louco, vive com saúde e aprende muitas coisas. Porho-karhoc deixa a pessoa em paz, arreda a tristeza das pessoas, não deixa o índio enfrentar violência... Quem fuma porho-karhoc não briga, não mata, não surra, não rouba. Quem fuma porho-karhoc imagina o que vai fazer, o que quer aprender. O porho-karhoc é espiritual. Por isso o índio aprendeu uma parte muito boa, muito bonita.

Nossos entrevistados também fazem uma comparação entre os efeitos da canabis que antigamente usavam e aqueles produzido pelo álcool, muito mais danoso, mas permitido pelos brancos. Na perplexidade que expressam, está implícita uma crítica severa à hipocrisia dos brancos:

É uma coisa que é uma judiação pura, um absurdo. Podia proibir a pinga também, o branco podia proibir a pinga de outro branco. Mas o branco acha que pode proibir a pinga só para o índio. Para ele não. Tudo bem. Tudo certo. O branco pode tomar a pinga dele porque é fábrica dele. O índio não fuma porho-karhoc direto. Todo índio não fuma porque não existe em toda nação de índio. Só existe a história. Toda nação de índio tem a história de porho-karhoc. Na pinga, o branco mata outro, dá tiro em outro branco, bate, surra, rouba. Porque bebe pinga, fica com o juízo variado, é isso sim senhor. Isso é o que deixa as pessoas loucas. Por que?...

Mas o branco quer dizer que a pinga é que vale, porho-karhoc não é válido. Não existe fábrica de vida, existe fábrica de bebida alcoólica para tirar a vida de outro que quer viver. Como não existe fábrica de porho-karhoc que é uma erva ativa que não faz ninguém tirar a vida de outro. Por que tem esse nome de porho-kranpei? É porque quem fuma porho-kranpei³ tem cabeça boa. Bebida alcoólica que é pinga, feita de garapa azeda de cana, misturada frequentemente com muitas outras coisas, como tenho visto, só deixa as pessoas loucas, só faz maldade e porho-karhoc não faz maldade, porho-karhoc só faz o bem.

3 *Kran e pei*, significam, respectivamente, cabeça e bom.

Bem, eu fico pensando muito. Eu, como índio velho, sou amigo de todo kupen (branco), mas todo kupen não é meu amigo. Alguns são, o resto são pessoas loucas que matam para acabar de tomar meu porho-kranpei, tomar ao menos a história. Será que tem o direito? Existe lei que acaba com história? Aonde não tem porho-karhoc acaba ao menos com história? Eu acho que não tem esse direito.

Nosso informante não reconhece a autoridade do branco (*kupen*) para legislar sobre esse assunto porque os krahô, segundo eles, consideram que quem instituiu todos os direitos para eles foi *Pàà-pã* (Deus).

Porho-karhoc é nativo. Quando Deus deixou o mundo feito composto de tudo: caça, peixe, cobra, gente, índio, deixou também já plantado os pés de erva que são nativo.

Pierre Clastres (1982, p. 69-70) escreveu que, para os ameríndios não andinos, “a ordem da Lei, como instituição social é contemporânea não dos homens, mas de um tempo anterior aos homens...”. A sociedade encontra sua fundação no exterior de si mesma, no conjunto das regras e instruções legadas pelos grandes ancestrais, ou os heróis culturais. Nos relatos, vemos renascer esse pensamento jurídico e religioso dos povos ameríndios. Criada por *Pàà-pã*, a canabis, por suas propriedades potencialmente xamânicas e pelos seus efeitos farmacológicos, tem um valor positivo.

Porho-karhoc se opõem à pinga. Nessa oposição, vem implicada uma oposição, aparentemente mais fundamental, que é o “nativo” se opondo ao “fabricado”. O *porho-karhoc* é nativo; a pinga é fabricada. O índio é nativo; o *kupen* veio de fora. O índio é imanente a essa terra; o branco é transcendente a ela. Ele veio de fora, por isso, ele não tem o direito de legislar sobre uma coisa nativa, semeada por Deus.

Os relatos sobre a proveniência da canabis também afirmam esse mesmo princípio jurídico e religioso:

[...] é uma nação, kokankieré (povo da água) de dentro deste país, Brasil, foi quem primeiro achou essa planta de erva [...].

Posteriormente:

guajajara (povo tupy-guarani) foi quem primeiro pegou a força do porho-karhoc, quando nasceu dessa Kokankieré... Eles ficavam mais próximo. Foi mais quem pegou a força.

Após essa primeira sequência: Kokankieré-Guajajara (passagem mítica) surgem as outras:

teve um índio canela, que sempre é mais próximo do guajajara, e aprendeu a parte do waiaká (xamã), porque os guaja é muito estudado (no xamanismo). Ele (o canela) aprendeu com os guaja (o costume do ianhô/canabis), Aí esse canela, porque é muito estudado (no xamanismo), aprendeu com guajajara (o hábito da maconha). Ele chegou nessa minha nação (krahô).

De acordo com essa história, é por esse caminho (o xamanismo) que a cannabis passou dos guajajara para os krahô. Foi um xamã canela, após passar uma temporada com os guajajara, que trouxe a cannabis para os krahô. Além desse percurso, o relato afirma que a erva é proveniente de Kokankieré, lugar mítico que fica dentro deste país. Portanto, a proveniência da cannabis, não seria aquela que é contada pelos órgãos oficiais. A história do *porho-karhoc* seria anterior à vinda dos brancos nessa terra. Por mais essa razão, o *kupen* não tem porque legislar sobre esse fato.

Está colocada aí uma questão de valores. É o direito pensado por duas civilizações que fundamentam os seus princípios jurídicos em valores diversos e que trilharam caminhos opostos na formulação de um pensamento médico e religioso, acerca da cannabis. O que quer a medicina xamânica dos krahô, quando se refere a cannabis? Quer afirmar uma lógica. Essa lógica é movida pela vigência de divisões diferenciais: nativo/fabricado; branco/índio; *porho-karhoc*/pinga, etc... E, de acordo com essa lógica, percebemos as oposições:

Canabis x Pinga

Saúde x Loucura

Nativo x Fabricado

Vitamina x Veneno

Bem x Mal

Ainda de acordo com a mesma lógica, o herói civilizador, Haltan, nestes relatos, institui a oposição:

Kree-rô karhoc x Kree-rô impei

Porho karhoc x Porho Krampei

Nessa matriz mítica, o herói Haltan institui aquilo que não deve ser comido em oposição àquilo que deve. Assim, apesar de existir o inhame que chamam de *kree-rô karhoc* (inhame bravo selvagem), este não deve ser comido. Essa matriz é usada para explicar porque existem dois nomes para a canabis. Ela é *porho-karhoc* porque ela é uma planta brava, selvagem; mas também ela é *krampei*, planta boa, traz benefícios para quem sabe usá-la.

Nesses relatos observamos que a canabis, além de ter sido semeada por *Pàà-pã* (Deus), é classificada segundo uma matriz que a coloca como uma erva consumível, de acordo com os princípios da farmacologia xamânica dos krahô.

Esses relatos procuram mostrar que a canabis é considerada pelos krahô de uma forma diferente daquela da sociedade envolvente. Ao contrário da maneira como o *kupen* avalia a canabis, o krahô a considera como uma coisa proveniente de uma alta fonte: Deus (*Pàà-pã*: Kokankieré; guajajara; canela). Se refletirmos um pouco, principalmente sobre o modo como as sociedades ocidentais pensam essa proveniência, perceberemos rapidamente que é oposto. Pensamos: mundo marginal, baixo, vício, maldade. Duas maneiras opostas de pensar a canabis.

Por certo, todas as sociedades têm as suas regulamentações jurídicas, morais; as suas prescrições... Não cabe à antropologia prescrever, mas cabe a ela, seguindo as pistas da lógica primitiva, mover-se pela exigência de divisões diferenciais. O que aprendemos dos relatos krahô é a necessidade dessa exigência como método de avaliação.

A SITUAÇÃO ATUAL DA MACONHA NOS KRAHÔ⁴

Tenho visitado regularmente os krahô desde o início dos anos 1980, quando então pisei pela primeira vez no território deles para trabalhar como indigenista, mas também como antropólogo com intenções de realizar uma pesquisa sobre a “filosofia do viver”, para usar de um tema caro, por exemplo, ao filósofo francês e sinólogo, François Jullien (2004), que escreveu, *Do “tempo”: elementos para uma filosofia do viver*.

Nesse livro, François Jullien (2004) diz que sua “estratégia filosófica” foi escapar dessa grande dobra do “tempo” passando pelo pensamento chinês. Pois a China pensou o “momento sazonal” e a “duração”,

4 *Post scriptum* redigido por Sergio Domingues, em 2014, como adendo ao relatório anterior.

mas não um envelope que contivesse igualmente os dois e que seria o “tempo” homogêneo – abstrato.

É dele a pergunta que tornei minha:

Qual é este pensamento que não pensou os ‘corpos’ em movimento, de onde nos vem a concepção de um tempo físico, ‘quantidade de movimento’, que não contrapõe o temporal ao eterno, o ser e o devir, de onde nasce a metafísica, e cuja língua, enfim, não possuindo conjugações, não opõe os tempos – futuro, presente, passado. Haveria então uma alternativa para a noção de tempo? (JULLIEN, 2004)

Eu, infeliz com a “história” e com as promessas em que acreditei, fui buscar uma alternativa para a noção de tempo. Fui até os krahô, fundamentalmente para buscar uma alternativa para um tempo que me angustiava. Pois eu não só passei pelo pensamento krahô sobre o “tempo”, mas eu vivi um devir onde o “tempo” funciona, se é que ainda funciona, de forma análoga ao do chinês antigo. O “momento sazonal” e a “duração”.

Por isso, tomei como uma tarefa antropológica, mesmo que circunstancialmente, e dentro do campo da etnografia, estabelecer uma simetria, pensando na antropologia simétrica, entre o tempo nos krahô e o tempo na China, segundo Jullien (2004).

Eu desejava estudar a filosofia do viver dos krahô e por isso, eu fui até eles. Procurava viver um estilo, ou um modo de vida diverso daquele que vivia. Mas, inicialmente, quando fui lá pela primeira vez, em 1982, não me preocupava com a maneira como os krahô pensavam sobre o tempo. Meus interesses eram outros. Foi só com o tempo que fui pensando o modo como eles vivem aquilo que nós aqui chamamos de “tempo”.

Quando cheguei aos krahô, em agosto de 1982, fui entrando por uma porta misteriosa e saindo sem abrir a porta da minha própria casa em São Paulo: cheguei para experimentar um devir.

Fui para permanecer três meses, mas fiquei mais e na medida em que fui ficando, o tempo foi se dissolvendo. Chegou um momento que já não sabia mais qual era o dia da semana no momento que praticava uma ação qualquer. Não sabia qual era o dia do mês e assim sucessivamente. Tudo se dissolvendo.

Rememorando o meu passado e seguindo as prescrições da *Divina comédia*, decidi voltar ao caminho tomando como inspiração a frase de Jullien (2004): “não se trata absolutamente de pensar o tempo – a filo-

sofia nunca cessou de dissertar sobre ele – mas, de modo mais radical, trata-se de perguntar se tínhamos necessidade, e para que, de um conceito como o tempo”.

Saí de um mundo onde o tempo é concebido como algo entre um início e um fim. E por isso como pensa Jullien (2004), esse tempo se “destaca” do curso dos processos e de sua lógica de imanência.

Por isso, escrevo hoje aqui nesse relato, o motivo que me levou a relançar o tema da canabis na vida krahô. Mas, antes da canabis, o tempo, porque o viver e o fumar não são um “fazer campo”, onde tudo é cronometrado. Não se trata de cronologia, cronometria. Viver um ambiente governado por Cronos, não! Viver o dualismo cosmológico: o período da chuva e o período da seca, alternativamente. É simplesmente, viver dentro de um processo vital onde o desenrolar do processo não é uma sucessão de dias que vai de domingo até sábado e assim sucessivamente. Não existe um cotidiano, existe somente um processo inaugurado pelo Sol que termina quando ele se vai, e depois com a Lua, quando ela também inaugura a noite e se vai na alvorada.

Viver ali com eles foi viver o tempo dissolvido. O tempo-nada. Foi só seguir o caminho do Sol. E pronto. Dissolvido. Esse foi o sentido que apreendi sobre aquilo que os krahô chamam de *Pàà-pã*. O supremo De- vir, o Sol: uma bola de fogo.

E foi a minha convivência com os krahô, num tempo nos anos 1980, dissolvido num processo onde predominava o sazonal e a duração, que me levou à maconha. Usuário, inevitavelmente, acabei por “descobrir” que eles também eram usuários, mas não todos. Havia, por parte de alguns anciões, críticas aos usuários e outros, mesmo não sendo críticos, simplesmente não usavam. E também havia certo segredo, um “ocultamento” e isto tudo em função da repressão que se esperava, caso a polícia descobrisse. E por essa razão, os krahô, ou seja, por medo da repressão, chamavam o cigarro de *canabis* de “cigarro do segredo”.

Depois dos anos 1980, eu só voltei lá, em 1995, para fazer uma visita de 10 dias e numa aldeia só, a aldeia da Pedra Branca. Um estudante me acompanhava. Os krahô tem o hábito de nominar os visitantes que frequentam suas aldeias. O estudante que me acompanhava ganhou um nome e justamente o nome de Ropkur Txortxó Kraté. Nome este relacionado ao xamã que no passado desencadeou um movimento messiânico. Esse movimento que foi analisado pelo antropólogo Julio Melatti ([1972]), começou por conta de um cigarro de maconha.

Enfim, em 1995, eu fui para os krahô para reformular o meu ponto de vista, uma vez que o tempo passava e eu desejava justamente compreender o sentido que os krahô dão à “passagem”. Assim, reencontrar um nome, como foi o caso do nome Kraté, por intermédio de uma cerimônia de nomeação, foi para mim, uma afetação; pois me fez circular em torno do meu próprio eixo em direção a um passado nostálgico onde fumei cannabis com os krahô e ouvi as suas histórias sobre ela, como a história do velho Kraté que, depois de fumar um cigarro, passou a ter visões. Com essas visões, ele desencadeou um movimento que chamou a atenção dos antropólogos, impressionados pelas suas características messiânicas.

Mas, em 1995, estava tudo acabado. Apesar do nome Kraté ter me transportado para um passado histórico dos krahô, onde está inscrito como um marco na memória desse povo, ele também me suscitou reflexões, pois os anos 1980 foram vigorosos e foi nesse período que os krahô mais se movimentaram na cena política, protestando contra a repressão da maconha, na época considerada, por muitos deles, uma erva de poder com um histórico que se funda no mito.

Falei que estava tudo acabado porque a sensação que tive foi a de uma fratura no tempo. Em 1995, já não estavam as pessoas com quem trabalhei nos anos 1980 e muitos anciões e não anciões faleceram. Vacuidade foi o que senti. Outras pessoas estavam ali e, aparentemente, o agito característico dos anos 1980, havia sido devidamente sepultado com todas as honras. Foi como se eu estivesse voltando após uma tempestade e encontrasse não exatamente ruínas, mas um ambiente do tipo bonança.

Hospedei-me na casa de um líder de origem apinayé, mas que há anos vive entre os krahô, chegando até a se considerar um deles. Seu nome é Pascoal e vem exercendo a chefia da aldeia da Pedra Branca, há anos. Foi assim que eu o reencontrei em 1995. Dessa aldeia, ele é o maior consumidor de cannabis. Parecia estar sempre buscando, pedindo ou procurando seduzir a mim e aos outros para que comprassem dos raros plantadores da sua aldeia.

No entanto, um parente e vizinho seu me procurou um dia para mostrar uma roça de cannabis, bem dentro do seu quintal, na aldeia. Antigamente, os krahô não plantavam tão ostensivamente e eram poucas as pessoas que o faziam. Isso era devido tanto ao medo como a hábitos, enraizados num sistema de trocas, que os levavam a procurar cannabis no Maranhão, entre os canela ou até mesmo entre os guajajara, grupo tupi-guarani. Pude perceber então uma modificação significativa no

trato com a canabis. Eu a vi ali, pela primeira vez, deixando de ser o “cigarro do segredo”.

Depois de 1995, eu voltei para os krahô em 2001 e mais uma vez me hospedei na aldeia da Pedra Branca. Mais uma vez, fiquei hospedado na casa de Pascoal e mais uma vez ele me assediou com insistentes pedidos para que eu comprasse para ele canabis dos plantadores locais. Pude perceber, no pátio da aldeia, que os jovens que costumam frequentar o pátio a usavam com mais abundância que nos anos anteriores, fazendo-o tranquilamente, sem receios ou “ocultamentos”. Pequenas mudanças foram se evidenciado cada vez mais e finalmente pude constatar isso com maior clareza ao me hospedar, em 2005, na aldeia de Manoel Alves – aldeia que sempre foi refratária à canabis devido à presença constante de evangélicos, que mesmo não tendo acesso religioso aos krahô, não deixam de insistir na missão que se encontra na região desde quando cheguei lá nos anos 1980.

Em 2005, vários estudantes da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista de Marília me acompanharam e assim fomos lá para ver o desenrolar de um rito festivo e alegre que, na língua Krahô, chama-se de *Tépyarkwa*. *Tép* é “peixe”, *teré* é “lontra”. Esse rito enlaça numa tensão lógica, a oposição “lontra/peixe”. Lontra caça peixe e peixe foge. Esse jogo dura alguns dias e é muito divertido. No meio dessa diversão, pude observar o consumo ostensivo da canabis e a novidade de não ter visto a cachaça, pelo menos ostensivamente como se via outrora nas festas krahô.

Em 2008, eu voltei mais uma vez, novamente junto com um estudante, para visitar o meu velho amigo, o velho Porri, que conheço desde 1982. Voltei porque Porri estava muito doente, portando Mal de Parkinson, e desgastado por uma vida de militância difícil em defesa das populações indígenas. Viajou para os Estados Unidos e para Moscou, e sempre estimulou os seus filhos para a militância necessária.

Foi a última vez que vi Porri. Conversamos bastante na casa dele, em uma aldeia distante. Levei horas para chegar até a casa do Porri, mas cheguei e o encontrei deitado em uma rede. Quando me viu, ficou alegre, sorriu e logo me convidou para sentarmos numa tora de buriti fora da casa. Eu o acompanhei e ali ficamos conversando por um bom tempo. Ele reclamava muito de dor nas costas e nos rins. Sua voz era fraca e os seus cabelos haviam caído bastante. Infelizmente, a certa altura, o carro da Funai passou para me pegar eu não tive outra escolha senão seguir com o motorista de volta para a cidade de Itacajá, no cerrado do estado de Tocantins.

Em 2009, Porri morreu. Fiquei sabendo através de um telefonema dado por um filho seu. Fiquei bastante triste porque Porri sempre fora para mim a imagem por excelência de um pensador indígena. Porri, junto com outros líderes, foi atuante no resgate do machado sagrado dos krahô, um machado de pedra que se encontrava no museu Ipiranga desde os anos 1940.

Em 1986, os krahô desembarcaram em São Paulo para negociar, junto à Universidade de São Paulo, o resgate de um machado de pedra extremamente importante no complexo ritual deles. Negociação difícil, mas finalmente vitoriosa. Assim, no ano de 1986, Porri pode falar muito em São Paulo e muitas vezes ele falou sobre a canabis, tanto como remédio quanto como recreação. Ele nunca escondeu para a imprensa que era “usuário” e que estimulava o seu povo para o consumo de uma erva que para ele expressava as potencialidades positivas da natureza e por ser assim, era um benefício doado por *Pàà-pã*, deus supremo para os krahô.

Eu publiquei em 1989, no jornal *Nicolau*, editado em Curitiba, uma longa entrevista de Porri, falando da canabis. Além disso, Porri, pelo menos desde 1982, saía pelas universidades do mundo, falando do Devir Krahô.

Os krahô têm um rito funerário que se chama *Porekahok* e que se refere ao final do luto. Após um período de luto, os parentes promovem, como, dizem em português, uma festa de “despacho” da alma do morto. Em 2010, os filhos de Porri e parentes próximos decidiram “despachar” a alma de Porri e assim eles promoveram uma festa enorme. Eu fui dar o meu último adeus a Porri e fui para a aldeia que outrora foi dele e que hoje é ocupada por seus parentes e filhos.

Quando cheguei à aldeia, depois de longas horas andando de carro pelo cerrado, fiquei absolutamente surpreso quando vi uma quantidade de barracas, do tipo *camping*, espalhadas por toda a periferia da aldeia. Eram pessoas de vários lugares, inclusive uma pessoa da Alemanha, que estavam ali para prestigiar o grande líder espiritual dos krahô e, claro, também dar adeus àquela pessoa simpática e exigente. A imprensa estava lá. A Universidade Federal do Tocantins se fez presente por intermédio dos seus antropólogos e da Faculdade de Comunicação. Tinha gente do Rio de Janeiro, São Paulo e outros lugares. Das 14 ou 11 aldeias existentes naquele momento, no território krahô, todas se fizeram presentes em peso para o final de luto de Porri. Assim, a aldeia de Porri ficou absolutamente superlotada.

Os cânticos noturnos povoaram a aldeia toda a noite até o raiar do dia. Uma multidão circulava pela aldeia e sua periferia. Para a minha surpresa, percebi que todas as aldeias plantavam canabis em abundância, até experimentando fórmulas para potencializar seus efeitos. Dado o encontro de várias aldeias, pude ver uma intensa troca de canabis entre eles e também um consumo ostensivo e em grande quantidade. Um dos krahô com quem eu conversava chegou até a comentar que estava acontecendo ali “uma feira de canabis” da mesma proporção que a feira de sementes que é promovida todos os anos, no mês de setembro, e que é frequentada por muitos indígenas do Brasil.

O velho Porri sempre trabalhou na direção daquilo que ele chamava de “a necessidade de manter-se unido”. Segundo ele, os krahô devem manter-se unidos para seguirem sendo krahô. E tudo aquilo que promove essa união deve ser respeitado por suas virtudes em promover a solidariedade entre as aldeias e, como foi no caso dessa festa, também entre um círculo maior, envolvendo pessoas de outros lugares.

A festa do final de luto de Porri apresentou uma união inesperada, surpreendente entre “brancos” e “índios”. Os brancos e os krahô levaram os seus respectivos cigarros de canabis e as trocas destes, que realizaram entre eles, chegaram até a ser objeto de piadas, como as que diziam que as pessoas do outro lado – os fazendeiros gaúchos, plantadores de soja – poderiam imaginar que o cerrado estava se incendiando.

Porri foi um combatente e um dos seus combates foi contra a perversão imposta pela proibição da canabis, que para ele era uma transgressão das leis da vida. Segundo dizia, se *Pàà-pã* havia produzido essa planta, era porque ela possuía potências que podiam ser usadas tanto para o bem como para o mal.

Durante os mais de 20 anos em que acompanhei a vida de Porri, pude perceber que ele foi se tornando um centro de influência, unindo pessoas de várias partes. Entre os vários pontos de convergência que uniam essas pessoas, estava também a cannabis.

Se existiu, outrora entre os krahô, um profeta, Kraté, que afirmava que uma “visão” lhe mostrara que os índios deveriam se transformar em brancos, adotando o modo de vida do branco, Porri construiu um caminho contrário. Anunciou a necessidade de manterem-se krahô, manterem-se unidos em torno de um alvo bem definido como, no caso, o Devir Krahô. Para ele, o Devir krahô sempre implicara num processo contínuo e permanente de liberação das energias que promovem a vida. De grande importância, nesse caso, seriam os vários ritos que se desdobram o ano todo numa sequência impressionante e que emprestam

à vida desse povo um caráter cíclico e ritualizado. Não se sabe desde quando isso acontece, mas há muito suas festas têm sido alimentadas pela cachaça. Agora entram em cena novos elementos, com a intensificação do uso da cannabis e, mais recentemente, com a introdução da *ayahuasca*. Isso nos leva a esperar a ocorrência de transformações surpreendentes no imaginário desse povo tão dedicado à vida do cerrado e às coisas que o cerrado produz para eles.

REFERÊNCIAS

- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- HENMAN, A. A guerra às drogas é uma guerra etnocida: um estudo do uso da maconha entre os índios Tenetehara do Maranhão. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*: coletânea de textos brasileiros sobre maconha. São Paulo: Ground, 1986. p. 91-116.
- JULIEN, F. “*Do tempo*”: elementos para uma filosofia do viver. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- MELATTI, J. C. O mito e o xaman. In: MITO e linguagem social. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 65-76.
- MELATTI, J. C. *Messianismo Kraho*. São Paulo: Ed. Herder, [1972].

AVANÇOS, RETROCESSOS E CONTRADIÇÕES NA POLÍTICA DE DROGAS BRASILEIRA NO SÉCULO XXI

Luciana Boiteux

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo analisar o debate contemporâneo sobre política de drogas no Brasil e as discussões públicas sobre a Lei n.º 11.343/2006, suas ambiguidades e possibilidades de avanço e de reforma. Parte-se do fato de que a política de drogas brasileira não tem acompanhado os movimentos reformistas consolidados em outros países da América Latina, mantendo-se numa posição ainda pouco avançada. Para compreender o estado atual dos debates no país, verifica-se a coexistência de uma opinião pública conservadora,² um governo de um partido que investe em políticas sociais de redistribuição de renda, mas ao mesmo tempo mantém intacta uma política criminal com foco no controle social da pobreza (mediante a intensa repressão ao crime de tráfico de drogas) e adota (ou apoia) uma política higienista contra usuários de *crack* (cocaína fumada), ao mesmo tempo em que se intensificam os movimentos alternativos reformistas promovidos pela sociedade civil organizada. Essa disputa interna tem sido feita tanto no debate parlamentar, que sofre sérias interdições de grupos conservadores, como também no Judiciário, que aponta para uma política mitigada. Serão, ainda, abordadas neste texto as mais recentes propostas de alterações legislativas: de regulamentação da venda de cannabis e da maconha medicinal e as decisões do Supremo Tribunal Federal (STF),

1 Uma versão inicial desse texto foi publicada em espanhol em: LABATE, B. C.; RODRIGUES, T. (Ed.). *Drogas, política y sociedad en américa latina y el caribe*. México: CIDE, 2015.

2 No texto, usamos o termo conservador para indicar a posição de sustentação da política atual “antidrogas”, de cunho proibicionista, na perspectiva da criminalização e da manutenção do *status quo* legal indicado nas repressivas convenções internacionais sobre drogas ainda vigentes.

tais como o julgado sobre penas alternativas para o delito de tráfico e a declaração da constitucionalidade da Marcha da Maconha, além do debate ainda em curso sobre a inconstitucionalidade da criminalização da posse de drogas para uso pessoal e discutir possíveis avanços. As análises aqui feitas reconhecem a permanência, no Brasil, da lógica da criminalização da pobreza, com significativo foco racial, assim como a violência policial, que se reflete na legitimação da política repressiva de drogas sob sua forma militarizada, nas intervenções em comunidades pobres, com a justificativa de “combate ao tráfico”.

Inicialmente, para dar ao leitor uma compreensão do debate atual, trataremos dos antecedentes da atual Lei de Drogas de 2006, que se inseriu, ainda que com atraso, no marco da Constituição Democrática de 1988.

ANTECEDENTES DA LEI DE DROGAS DE 2006

Trinta anos antes da edição da lei de drogas atual, em plena Ditadura Civil-Militar (1964-1984), foi editada a Lei “de Tóxicos”, n.º 6.368, de 1976, durante o governo do general Ernesto Geisel (1974-1979), por um Congresso Nacional controlado pela Ditadura, sem liberdades políticas ou de expressão, trazendo um enfoque repressivo, típico de um Estado autoritário, sendo sua finalidade declarada o “combate” às drogas com forte apelo eugênico-moralista. Para tanto, trouxe a tipificação de condutas distintas para usuário no artigo 16 (crime de posse de drogas para uso pessoal, apenado com reclusão, de seis meses a dois anos) e traficante no artigo 12 (pena de reclusão de três a quinze anos), modificando a legislação anterior que unificava as respostas penais. Mas não estabelecia critérios objetivos de distinção, que eram meramente subjetivos, tal como a lei que a sucedeu e seguia a cartilha repressiva indicada nos tratados e convenções internacionais então vigentes.

A lei “antidrogas” de 1976 previa tratamento obrigatório como pena, aludindo ao “perigo social da droga” e indicava a possibilidade de sua imposição ainda que a pessoa não tivesse cometido crime algum (GRECO FILHO, 1993, p. 67) e seu artigo 10 determinava a internação hospitalar obrigatória, “quando o quadro clínico do dependente ou a natureza de suas manifestações psicopatológicas assim o exigirem”, considerando excepcional o regime extra-hospitalar, expressando um discurso médico-jurídico sanitarista. (BATISTA 1998; CARVALHO, 2013) O legislador de 1976 traçou novos estereótipos ao estigmatizar

como “inimigo interno” o traficante de drogas, ao mesmo tempo em que flexibilizou um pouco a punição do usuário (ainda mantendo a pena privativa de liberdade). Nesse contexto, a década de 1970 marca o período em que o direito penal se consolidou no Brasil como estratégia principal para lidar com a questão das drogas de uso ilícito. Nessa linha, a “disseminação” das drogas era vista como uma “tática subversiva”, sendo a lei uma forma de intensificação do controle penal sobre a juventude, identificada como a resistência à Ditadura Civil-Militar.

O parágrafo segundo do artigo 12 da Lei 6.368/76 punia a instigação, induzimento ou auxílio ao uso de drogas de forma genérica, assim como a utilização de local para uso de substância entorpecente e qualquer tipo de contribuição ao incentivo ou à difusão do uso ou do tráfico. A lei não definia o que seria “contribuição de qualquer tipo” e causava insegurança jurídica. A amplitude do dispositivo serviu como base à repressão penal dos primeiros operadores dos programas de prevenção de danos que, ao distribuírem seringas limpas aos usuários de drogas injetáveis, foram acusados de incentivar o uso de drogas. Pelo crime do artigo 16 respondiam usuários, que podiam ser privados de sua liberdade entre seis meses e dois anos, sendo esse dispositivo, inclusive, usado para processar o músico Gilberto Gil, um dos maiores ídolos da música popular brasileira e futuro ministro da cultura, mesmo sem ordem judicial, por posse de maconha, em 1976. Denunciado pelo Ministério Público por consumo da “erva maldita”, conforme palavras do promotor, apesar do acusado declarar que esse uso não lhe fazia mal, em seu julgamento, acabou condenado a uma medida de internação em um instituto psiquiátrico, em vez de ser preso. (DAMIÃO, 2014)

A lei de 1976 se mostrou bastante sintonizada e coerente com o momento político autoritário vivido no país, porém o que se mostra paradoxal é saber que esta vigorou por 30 anos e foi considerada como recepcionada pela nova Constituição Democrática de 1988, só tendo sido alterada parcialmente em 2002 e definitivamente em 2006. Isso, na verdade, sinaliza que a redemocratização embora tenha trazido muitos avanços políticos ao Brasil, manteve uma política criminal autoritária, inclusive em relação à política de drogas, tendo se constatado que, com o retorno da democracia, ao contrário do que se esperava, houve, no Brasil, um movimento de intensificação da repressão penal em relação a vários delitos, mas especialmente no caso do tráfico de drogas ilícitas. (BOITEUX, 2006a)

Conforme já apontado por vários autores (CARVALHO, 2013; TORON, 1996), a Constituição Federal (CF) de 1988 trouxe um endureci-

mento da política criminal ao priorizar o vetor repressivo e se alinhar ao movimento de defesa social (CARVALHO, 2013, p. 84), ao invés de avançar na afirmação de direitos humanos e conter o poder punitivo. Paradoxalmente, foi incluído no texto constitucional, no mesmo artigo que enumera os direitos e garantias individuais, o conceito de crime hediondo (art. 5º., XLIII da CF/88)³ ao qual foi equiparado o delito de “tráfico de entorpecentes” que determina um tratamento repressivo e simbólico para alguns crimes específicos, vedando fiança, graça e anistia. Ampliando mais a repressão, a Lei 8.072/90, que regulamentou o referido dispositivo constitucional, proibiu ainda a progressão de regime prisional e o indulto, de forma mais ampla até do que previsto na CF/88, o que gerou graves consequências no sistema penitenciário brasileiro, especialmente diante do aumento dos condenados por tráfico, os mais representativos dessa lista de crimes, como se verá adiante. Destaca-se que o STF considerou constitucional essa lei por mais de 15 anos, até que, em 2006, a nova composição da corte alterou esse entendimento no julgamento do *Habeas-corpus* n.º 82.959/SP, quando enfim os ministros se posicionaram pela inconstitucionalidade da vedação da progressão de regime.

Nesse sentido, a política de drogas no Brasil após a redemocratização reforçou o viés repressivo herdado da Ditadura, não só ao manter em vigor a Lei de 1976, mas também por incluir o delito de tráfico de drogas no rol dos hediondos, equiparando-o a graves crimes como estupro, extorsão mediante sequestro, epidemia, dentre outros.

Com nova roupagem, a velha “ideologia da segurança nacional”, que marcou a Ditadura, apresenta-se, após 1988, como “ideologia da segurança urbana”, com o reforço do controle social sobre as classes mais baixas, sendo o delito de tráfico de drogas um dos instrumentos mais utilizados para ampliar o controle sobre a população mais vulnerável. Por isso, como Salo de Carvalho (2013), entendemos que, com a redemocratização, houve a (re)adequação da lógica bélica ao discurso sobre ações interventivas punitivas, tais como a criminalização dos delitos hediondos, sendo reformulada a política criminal: ao inimigo interno político (subversivo) foi acrescido o inimigo interno político-criminal (traficante), ou seja, o sistema repressivo originário do regime militar se manteve no período pós-transição democrática sem grandes modificações.

3 Art. 5º., CF/88: “XLIII – 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, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem”. (BRASIL, 1988)

Registre-se, desde já, que, a partir desse panorama normativo até a redemocratização, o resultado da política repressiva foi o aumento do número de presos no Brasil, segundo dados oficiais: em 1992, tínhamos uma taxa de 74 presos por 100 mil habitantes, que quase dobrou em 2001 para 133, chegando em 2014 a uma taxa de quase 300 presos por 100 mil habitantes. (BRASIL, 2014)

Dessa forma aparentemente contraditória, o reconhecimento de liberdades democráticas no Brasil veio acompanhado da intensificação do controle social formal, com a ampliação do alcance do sistema penal. Assim, embora se reconheça mais direitos no papel, essa conquista veio acompanhada de estratégias punitivas que restringiram o gozo desses mesmos direitos a uma determinada classe. (BOITEUX, 2006a)

Nesse esforço de análise política das contradições na política de drogas brasileira, deve ser registrado que a primeira mudança na lei de drogas após a redemocratização se deu em 2002, com a edição da Lei n.º 10.409, a qual teve grande parte de seus artigos vetados, tendo somente entrado em vigor sua parte processual. Diante disso, o Poder Executivo encaminhou ao Congresso um novo projeto de lei que acabou dando origem à atual Lei n.º 11.343/06. (BOITEUX, 2006b; KARAM, 2008) Portanto, foram necessários 30 anos para que, finalmente, houvesse uma lei de drogas aprovada em um regime democrático no Brasil, embora essa lei tenha mantido um referencial proibicionista autoritário bastante próximo à lei que a antecedeu.

A LEI DE DROGAS DE 2006

A nova Lei de Drogas, n.º 11.343, de outubro de 2006, foi aprovada já na vigência da Constituição de 1988. Em comparação com a lei anterior, consideramos que houve um avanço, pelo menos em tese, na incorporação ao texto legal de princípios e direitos, tais como a previsão do “fortalecimento da autonomia e da responsabilidade individual em relação ao uso indevido de drogas” (art. 19, III) e o reconhecimento dos princípios da liberdade e da diversidade (art. 4º, todos da Lei n. 11.343/06), reforçando-se o vetor prevenção, embora a repressão tenha grande destaque. O “reconhecimento da redução de riscos como resultados desejáveis das atividades de natureza preventiva”, previsto no inciso VI do art. 19 igualmente marca a orientação diferenciada dessa lei em comparação com a anterior. (BOITEUX, 2006b) Por outro lado, Karam (2008) nega qualquer avanço com a lei de 2006.

O maior destaque, contudo, foi o artigo 28, que trata da despenalização (mas não descriminalização)⁴ da posse de drogas ilícitas para uso pessoal, prevê apenas medidas alternativas e atribui a competência para os Juizados Especiais Criminais. Embora alguns ainda considerem a mera despenalização insuficiente e defendam a descriminalização do usuário, como Boiteux (2009), o fato de não ser mais possível a prisão de usuários, mesmo em flagrante, pode ser visto hoje como um avanço. Além disso, a despenalização expressa do cultivo para uso pessoal no § 1º. do art. 28, assim como a rejeição da pena de tratamento, expressamente retirada do texto legal, podem ser vistos como um passo adiante na transição para uma política de drogas verdadeiramente democrática.

O debate parlamentar que antecedeu a aprovação do texto final em 2006 mostrou uma grande polarização entre conservadores e/ou outros grupos conservadores e evangélicos que defendiam uma posição mais repressiva, de um lado, tendo de outro lado membros do governo Lula (2002-2010) e parlamentares de partidos de esquerda advogando por maiores avanços na lei, com foco principal na saúde e prevenção. O fato é que o acordo possível a que se chegou naquele momento privilegiou uma resposta não punitiva para o usuário, ainda que a posse tenha sido mantida como crime, ao mesmo tempo em que foi aumentada a pena mínima do crime de tráfico de drogas, no art. 33, de três para cinco anos. Além disso, novos tipos foram criados, como a instigação ao uso de drogas (artigo 33, parágrafo 2º, antes previsto como conduta equiparada ao tráfico e hoje um crime autônomo) e consumo compartilhado de drogas ilícitas (art. 33, § 3º.), ambos com penas reduzidas. No caso do uso de substâncias proscritas, a lei de 2006 garantiu a possibilidade de uso terapêutico e medicinal, assim como religioso, na forma determinada pelo seu art. 2º. e § 1º, o que permitiu a regulamentação, pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas, da *ayahuasca*. (BOITEUX, 2011; MACRAE, 2008)

No que tange, porém, ao tráfico de drogas, a nova lei deu tratamento penal bastante rigoroso, atendendo às pressões da bancada conservadora, com significativo aumento de pena e vedando a substituição por penas alternativas, ainda que o acusado fosse primário, de

4 “Despenalização” significa uma opção de política criminal que exclui ou reduz a possibilidade de aplicação de pena de prisão, mantendo o fato como crime no Direito Penal, enquanto que a “descriminalização” implica em retirar a conduta do rol dos delitos, podendo, no entanto, manter tal conduta como ilícito de outra natureza, por exemplo, administrativa. (BOITEUX, 2009)

bons antecedentes e sem envolvimento com o crime organizado – o que lhe daria direito a ser contemplado com a causa especial de redução de pena prevista no parágrafo 4º do artigo 33. Originalmente, o projeto encaminhado pelo Executivo mantinha a pena mínima de três anos, mas a versão final aumentou esse patamar com o fim de tentar impedir a aplicação das penas alternativas, o que veio a ser posteriormente declarado inconstitucional pelo STF no julgamento do *Habeas-corpus* n.º 97.256/RS.

Apesar das críticas (BOITEUX, 2006b; KARAM, 2008), e de todos resultados negativos de sua aplicação, tal como o grande aumento do número de presos por tráfico de drogas, por ter sido mantida a ausência de diferenciação objetiva entre usuário e traficante já existente na lei de 1976 (BOITEUX, 2011), a Lei de 2006, para a maioria dos autores, pode ser considerada um avanço na perspectiva da prevenção, pois abriu possibilidades legais para a implementação de políticas públicas progressistas e humanitárias. Não obstante, é uma normativa bastante contraditória, pois traz para um mesmo texto legal paradigmas e modelos opostos, fruto do acordo político feito em 2006. Nota-se igualmente uma disputa interpretativa na aplicação prática de seus dispositivos pelos tribunais até hoje, tendo prevalecido uma interpretação repressiva e ortodoxa na jurisprudência. (BOITEUX; WIECKO, 2009)

CRÍTICA ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS SOBRE DROGAS

Pode-se afirmar que um dos grandes problemas dessa lei foi o fracasso da concretização de suas diretrizes na área de saúde, apesar das boas intenções daqueles que a elaboraram. O Governo Federal não conseguiu efetivar políticas públicas de saúde que atendessem às demandas da população brasileira, sendo recorrentes as críticas à insuficiência da atuação da rede de saúde mental no país. Essa dificuldade da gestão pública da saúde no atendimento a dependentes e usuários problemáticos percebida pela população, especialmente diante da maior visibilidade social do *crack*, o que foi amplamente noticiado nas mídias a partir de 2010, abriu espaço para uma política de repasse de dinheiro público para entidades privadas, em detrimento de investimentos no serviço público. Essas “comunidades terapêuticas”,⁵ portanto, acabaram ocupando o vazio deixado

5 Comunidades terapêuticas são entidades privadas e/ou filantrópicas destinadas a tratamento e recuperação de usuários de drogas ilícitas, cujo projeto de “cura” parte,

pelo poder público na área de saúde mental. Concretamente, o resultado disso foi o aumento do número desse tipo de instituição, a maioria delas de cunho religioso, e o fortalecimento do campo conservador na assistência à saúde. O fato é que, hoje, por um retrocesso da política de drogas estão unidos tanto os grupos religiosos (católicos e pentecostais) parte deles movidos por uma moral religiosa e convicções legítimas, como também os oportunistas, notadamente os donos de clínicas de tratamento de dependentes de drogas, bem como políticos que oferecem esses serviços em centros de assistência visando atender a seu eleitorado, que viram nesse setor uma possibilidade de ampliar seus lucros a partir da demanda crescente e dos diversos canais de financiamento público abertos para empreendimentos lucrativos e com alta demanda, pouco sujeitos à fiscalização governamental. Destaca-se que o custo de um tratamento em regime de internação é muito mais alto do que os realizados em regime aberto. (BOITEUX; PÁDUA, 2014)

Nessa linha, a partir de 2011, a principal resposta estatal no campo da prevenção foi o programa “Crack, é possível vencer”, do Governo Federal, o qual acabou fomentando a adoção de medidas de internação forçada de usuários⁶ de droga em centros privados de tratamento em algumas cidades. Verificou-se, portanto, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, a adoção de políticas repressivas, orientadas pelo higienismo que caracterizou a legislação da primeira metade do século XX. Isto Isso representa um forte retrocesso em relação à Lei Antimanicomial (n.º 10.216/01) e aos princípios norteadores previstos na Lei de 2006. (BOITEUX, 2013) Portanto, a reação governamental ao aumento da visibilidade do *crack* no Brasil foi midiática, simbólica e alarmista: adotou-se uma política repressiva e higienista, com preponderância da internação forçada de usuários de *crack*. Houve claramente um abandono das estratégias de redução de danos indicadas na lei para priorizar medidas repressivas dirigidas às populações mais vulneráveis, que viraram alvo de uma política essencialmente excludente e higienista de segurança pública, especialmente no contexto dos chamados “grandes eventos”.

Na análise crítica das respostas jurídicas à questão das drogas ilícitas no Brasil, o que se percebe é que, como em outros países latino-

via de regra, de uma abordagem religiosa. O isolamento do meio social e a abstinência são pressupostos intrínsecos ao modo de operar de tais instituições. (COMITÊ DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 2013)

6 As internações forçadas são aquelas realizadas contra a vontade da pessoa e incluem tanto as internações compulsórias como as involuntárias previstas na Lei n. 11.106/01. (BOITEUX, 2013)

-americanos, o foco está no aspecto simbólico, na lei, e não na possibilidade concreta desta alterar comportamentos ou na implementação real de políticas públicas, ou seja, segue-se a política do senso comum, que vai na linha da proibição e da criminalização, tanto para o usuário como para o traficante. Embora o usuário tenha sido despenalizado em 2006, na aplicação concreta do dispositivo pelos operadores jurídicos, a realidade é seletiva e preconceituosa, havendo indícios de que usuários pobres podem estar sendo presos como traficantes (BOITEUX; WIECKO, 2009), assim como foi verificado no Rio de Janeiro recentemente que um número grande de cultivadores para uso próprio estavam sendo tratados judicialmente como traficantes. Em essência, é dada grande responsabilidade à Justiça para lidar com a questão das drogas, como se a polícia ou outros operadores do direito tivessem condições de dar uma resposta eficaz para o problema, o que não ocorre na realidade: a resposta penal é simbólica, deixando-se em segundo plano as respostas de saúde, muito mais adequadas, mas não priorizadas pelas políticas. Isso sem mencionar o alto custo do encarceramento. (BOITEUX; PADUA, 2012)

Nos debates sobre a lei de drogas, percebe-se que, no campo conservador, o discurso se sustenta no senso comum e na suposta função da lei de intimidação, como se o fato de uma conduta ser proibida por lei implicasse na sua não ocorrência concreta ou, no caso do usuário, a proibição pudesse levar a um comportamento “saúdável” sob coação. Isso sem contar a incoerência da política sobre o álcool se comparada a outras drogas. É colocada uma expectativa sobre a norma, mas, na realidade, não há nenhuma evidência científica que demonstre que a lei tenha condições de ter esse efeito desejado para qualquer crime, bem como não se sustenta racionalmente uma explicação capaz de diferenciar as drogas lícitas e ilícitas em relação a seu tratamento penal. Enquanto isso, os sistemas penais se mostram totalmente incapazes de gerar resultados positivos e comprometem ainda mais o já superlotado sistema carcerário. A intensificação da repressão tem como consequência a superlotação carcerária, sendo detectado por Boiteux e Pádua (2012) que o endurecimento marcante e intencional da resposta penal ao comércio de drogas foi um dos principais fatores para o aumento da população carcerária no país nos últimos anos. Nunca se encarcerou tanto por tráfico no Brasil: o crescimento é exponencial, conforme dados do Departamento Penitenciário Nacional (2014): em 2014, cerca de 27% da população estava presa por esse crime, enquanto que, em 2005, antes da entrada em vigor da Lei n.º 11.343, esse percentual era de

apenas 9,10%, fenômeno identificado também nos demais países latino-americanos, conforme apontam Metaal e Youngers (2010).

Assim, no campo da repressão, o aparente “sucesso” do aumento de pena para o delito de tráfico é percebido nas estatísticas penitenciárias: aumentou tanto o número de presos condenados pelo artigo 33, como também possivelmente usuários confundidos com traficantes, pela falta de distinção clara e objetiva na lei, como indicam Boiteux e Wiecko (2009). Apesar das alternativas legais de substituição da pena e mesmo diante da possibilidade reconhecida pelo STF de aplicar penas substitutivas da prisão para traficantes, o conservador Poder Judiciário brasileiro reforçou a parte mais repressiva da lei e continua reproduzindo o modelo punitivo da Ditadura, aplicando sanções cada vez mais altas, mesmo diante de um fracassado sistema penitenciário já denunciado a organizações internacionais por suas péssimas condições. (OLIVEIRA, 2012) A política repressiva não resolve os problemas decorrentes do abuso de drogas e a sensação de insegurança urbana aumentou como nunca, o que pode ser observado cotidianamente na imprensa, estando cada vez mais fortalecido o crime organizado, que se aproveita do mercado ilegal das drogas para controlar os presídios e impor suas “leis”. (DIAS, 2011) Ao mesmo tempo, constata-se uma ampla gama de violações aos tratados internacionais de direitos humanos decorrentes da aplicação de medidas repressivas indicadas pelas convenções de drogas. (BOITEUX; CHERNICHARO; ALVES, 2014)

Por fim, destaca-se a função seletiva do sistema penal brasileiro no controle social das classes mais pobres e dos negros especificamente. As penitenciárias brasileiras estão lotadas de pessoas pertencentes às classes mais desfavorecidas, sendo o tráfico de drogas um delito identificado com pobres e regiões periféricas das grandes cidades. A cor da pele é um elemento essencial na definição seletiva de quem vai ser preso, bem como na diferenciação entre quem vai ser condenado como traficante e quem será tratado como usuário, sendo certo que a grande maioria dos presos no sistema penitenciário brasileiro é de homens, negros ou pardos, com ensino fundamental incompleto. (BRASIL, 2014)

O sistema penal no Brasil opera justamente na intensificação do controle social repressivo e seletivo sobre a população mais vulnerável socialmente, o que leva à maior representatividade de minorias (sociais e étnicas) dentre os condenados e presos, conforme já comprovado em estudos anteriores. (BOITEUX; WIECKO, 2009) A política repressiva de drogas só reforça esse padrão, sendo certo que em pesquisa realizada no Rio de Janeiro e Brasília identificou-se a maioria dos condenados por

tráfico nessas localidades como sendo primários, de bons antecedentes, presos sozinhos, desarmados e com pequenas quantidades de drogas. (BOITEUX; WIECKO, 2009)

Ao analisar o sistema de justiça criminal brasileiro sob uma perspectiva de raça, Sergio Adorno (1996) afirma que a justiça penal é mais severa para criminosos negros do que para criminosos brancos, tanto na quantificação da pena como também nas prisões em flagrante e a própria vigilância policial que incide em sua maioria contra jovens negros e pobres, o que põe em relevo a desigualdade de direitos e contradiz a própria ideia de democracia.

Mais especificamente sobre a questão do tráfico, aponta Vera Malaguti Batista (2003, p. 20-21) que

o mercado de drogas ilícitas havia propiciado uma concentração de investimentos no sistema penal (bem como a concentração dos lucros naquela atividade), mas, principalmente, propiciado argumentos para uma política permanente de genocídio e violação dos direitos humanos entre as classes vulneráveis: sejam eles jovens negros e pobres das favelas do Rio de Janeiro, sejam camponeses colombianos ou imigrantes indesejáveis no hemisfério norte.

Assim, se Brasil é, hoje, o país onde mais se mata no mundo, ultrapassando muitos países em situação de guerra, são os jovens negros os que mais morrem. Em 2012, 56 mil pessoas foram assassinadas, das quais 30 mil eram jovens entre 15 e 29 anos, dos quais 77% eram negros.⁷ Grande parte dessa violência se justifica (ou tenta justificar) a partir da lógica da “guerra às drogas”: no Rio de Janeiro, se a polícia mata alguém, alega que era traficante.

Ao mesmo tempo em que houve, nos últimos anos, um forte investimento em políticas sociais de transferência de renda (Bolsa Família), o que tem gerado resultados positivos de redução da pobreza, ainda se mantém sérias deficiências na oferta de moradia, saúde e educação públicas, o que coloca a juventude pobre e negra brasileira numa condição extremamente vulnerável à atuação seletiva do sistema penal em geral. Isso é reforçado ainda por uma política de drogas de foco repressivo e autoritário direcionado aos moradores de favelas e comunidades da periferia. Assim, pode-se dizer que o Governo, com a “mão esquerda”, amplia os recursos para os programas de assistência social mas, ao

7 Em 2002, o índice de vitimização negra foi de 73: morreram proporcionalmente 73% mais negros que brancos. Em 2012, esse índice sobe para 146,5. A vitimização negra, no período de 2002 a 2012, cresceu significativamente: 100,7%, mais que duplicou. (WAISELFISZ, 2014)

mesmo tempo, com a “mão direita”, mantém intacta uma política criminal baseada no controle social da pobreza que reforça a desigualdade social e de raça.

Além disso, o tráfico de drogas hoje, no Brasil e na América Latina, é o delito que mais encarcera mulheres, cerca de 60% do total de presas (BRASIL, 2014; CHERNICHARO, 2014), grande parte delas pobres e com filhos. No caso de jovens, no Brasil, apesar de manter a maioridade penal aos 18 anos, o número de adolescentes em conflito com a lei privados de liberdade pelo crime de tráfico mais do que triplicou. O universo total de adolescentes nessa condição passou de 4,5% em 2002, para 10,6% em 2011, enquanto que o número deles nessa condição por atos infracionais análogos ao tráfico de drogas passou de 7,5% em 2002, para 26,6% em 2011. (BRASIL, 2012)

Verifica-se, portanto, que a política proibicionista, além de não atingir os seus fins declarados – redução da oferta e da demanda de drogas ilícitas – ainda traz danos sociais bastante significativos ao priorizar a intervenção penal, apesar da existência de uma lei considerada bastante avançada na perspectiva da garantia de direitos.

DEBATES SOBRE MUDANÇAS

Diante dessas contradições e ambiguidades da política brasileira sobre drogas, verifica-se a intensificação de pressões por mudanças, tanto por parte dos conservadores, por um retorno aos moldes anteriores à 2006, como no campo progressista, ou crítico, que considera a lei atual ainda insuficiente e defende um maior avanço no campo da saúde pública com redução da intervenção penal.

De forma bastante resumida, pode-se dizer que suas respectivas bandeiras são: do lado progressista, a ampliação da rede pública de atendimento à saúde mental, na perspectiva antimanicomial e de redução de danos, das políticas de prevenção e dos direitos dos usuários; redução da intervenção penal com a descriminalização do usuário, diferenciação objetiva entre usuário e traficante na lei e ampla utilização de alternativas ao encarceramento por tráfico; a regulação da venda e da produção de cannabis, a ampliação do uso medicinal de substâncias hoje ilícitas e, numa posição mais extrema, não compartilhada por todos os reformistas, a regulamentação (legalização) de todas as drogas hoje ilícitas. Do lado conservador, nega-se a estratégia de redução de danos com o retorno ao ideal de abstinência como meta; defende-se a pena de

prisão para usuários, o aumento da pena para o tráfico de drogas, a previsão de tratamento obrigatório⁸ e a internação forçada de usuários de *crack*, além da defesa da ampliação do financiamento público de entidades privadas de tratamento de dependência, além da recusa veemente da proposta de regulação de qualquer droga.

Por outro lado, dentre as políticas de prevenção, uma interessante proposta é o programa da prefeitura de São Paulo de apoio a usuários de *crack* denominado “De Braços Abertos”, que trabalha com uma outra lógica de abordagem, numa das regiões mais complicadas da cidade – a chamada “Cracolândia” –, incentivando os usuários a fazer escolhas e acolhendo-os como sujeitos de direitos, que precisam de amparo do Estado e não de exclusão ou estigmatização. Essa perspectiva da redução de danos na saúde pública leva o serviço de apoio para onde o usuário se encontra e não aguarda que ele chegue aos locais mais convencionais de atendimento. Embora ainda não se tenha resultados concretos dessa experiência, considera-se essa como uma política com excelentes perspectivas.

A discussão da mudança na política de drogas no Brasil, portanto, está sendo travada atualmente em dois cenários: no Congresso Nacional e no STF. Para melhor compreender como esse embate está ocorrendo, destaca-se o quão marcante foi, nos últimos anos, o aumento da participação de movimentos sociais na arena da política de drogas. Aponta Delmanto (2013) que o movimento antiproibicionista brasileiro nasceu nos anos 1980, situando a década de 1990 como um momento de ausência de debate coletivo, embora cite exemplos de resistências individuais, como a do grupo musical Planet Hemp, cujos integrantes chegaram a ser presos por cantarem músicas “pró-legalização”. Podemos acrescentar nesse histórico a resistência organizada por grupos da área de saúde coletiva que, desde 1989, já trabalhavam com políticas de redução de danos, compostos por médicos como Fábio Mesquita, Tarcísio Andrade, Antonio Nery e outros profissionais de saúde, responsáveis pelos programas de distribuição de seringas, pioneiros no país, que trouxeram excelentes resultados. (MESQUITA, 2012) Mesquita, inclusive, chegou a ser processado pelo Ministério Público com base na Lei de 1976, acusado por incentivo ao uso de drogas, delito equiparado ao tráfico. (BOITEUX 2006a, p. 166) As pioneiras Associação Brasileira de Redução de Danos, criada em 1997, e Rede Brasileira de Redução de

8 Por “tratamento obrigatório” entende-se a imposição por um juiz de um tratamento de desintoxicação como pena para um usuário de drogas ilícitas.

Danos, fundada em 1998, são outros destaques. Afirma-se, de maneira geral, que os movimentos sociais na política de drogas começaram a se estruturar a partir do fim da década de 1990 e o início do século XXI, com a consolidação da internet no Brasil, devendo ser registrada a criação, em 2001, do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (LABATE et al., 2008); em 2002, do Growroom (organização de cultivadores de maconha que defende o autocultivo como redução de danos) e a realização da primeira marcha da maconha no Rio de Janeiro; e a fundação da Organização Não Governamental (ONG) Psicotropicus, em 2003. Delmanto (2013) sinaliza a formação do grupo Movimento Nacional pela Legalização das Drogas durante o Fórum Social Mundial de 2005 e a intensificação do movimento estudantil organizado nessa discussão do tema. A organização das marchas, desde então, ampliou-se pelo país, e costumava ser alvo de restrições por parte da polícia, sob a acusação de “apologia ao crime”,⁹ até que uma decisão do STF garantiu, em 2011, a liberdade para sua realização em todo o país, como se analisará mais adiante.

O fato é que, a partir de 2007, o debate foi ampliado no país, tendo surgido outros grupos e movimentos organizados que passaram a atuar na esfera pública em defesa da reforma da política de drogas brasileira. Nesse contexto, ONGs que antes trabalhavam com temas de segurança pública e desarmamento, após o fracassado plebiscito de 2005, incluíram o tema das drogas em sua agenda. Registra-se que, a partir de 2009, foi intensificada a atuação de acadêmicos nesse movimento, podendo ser destacada a publicação da pesquisa realizada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Universidade de Brasília, intitulada “Tráfico e Constituição, financiada pelo Ministério da Justiça”. (BOITEUX; WIECKO, 2009) Essa pesquisa teve grande destaque na imprensa ao expor quem são os condenados por tráfico no Rio de Janeiro e em Brasília, apontando para a seletividade na aplicação da lei de drogas com foco em pequenos traficantes, desarmados, com pequenas quantidades e uma posição inferior no tráfico, que estavam sendo condenados a altas penas de prisão. Outras importantes pesquisas, como a realizada pelo Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo, indicaram achados semelhantes. (JESUS et al., 2011)

A intensificação do debate público sobre a figura do pequeno traficante no Brasil já causou muita polêmica e levou, inclusive, em 2011,

9 Em 1986, o jornal *A Folha da Tarde*, de 31 de outubro, já noticiava: “Ato pela descriminalização da maconha acaba em detenções”. (LABATE et al., 2008, p. 120)

à demissão do então secretário nacional de justiça, Pedro Abramovay, pela presidente Dilma Roussef, que retirou sua indicação para assumir a Secretaria Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, após este ter se manifestado publicamente favorável à substituição da pena de prisão por alternativas para pequenos traficantes. A presidente se manifestou publicamente dizendo que o seu governo não concordava com tal medida.

Para compreender essa ocorrência, deve ser levado em conta o tabu que o tema das drogas representa na política brasileira. Em 2010, ano de eleições presidenciais, o tema da política de drogas teve destaque nacional. Os candidatos de esquerda, de partidos como Partido Socialismo e Liberdade, Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado, Partido Comunista Brasileiro e Partido da Causa Operária se posicionaram (em maior ou menor medida) pela reforma da política “antidrogas” atual, enquanto partidos da situação não se comprometem com nenhuma mudança da política de drogas assim como os candidatos de partidos conservadores defendem posições recuadas em relação ao tema. (DELMANTO, 2013, p. 269)

A partir desses novos atores e organizações que foram se espalhando pelo país, mesmo com todas as limitações da política partidária quanto ao tema, pode-se dizer que a discussão sobre reforma da lei de drogas ganhou amplo espaço nos meios de comunicação mais importantes, atualmente. Alguns deles já mantêm uma posição favorável (Folha de São Paulo 2011 e 2013) e estão conseguindo dar cada vez maior visibilidade ao tema, o que é um aspecto positivo, por ampliar o debate. Porém, a despeito da ampliação da atuação dos movimentos sociais nesse campo, no Congresso Nacional, ainda são poucos os parlamentares comprometidos publicamente com uma postura reformista em relação à política de drogas atual.

Apesar da ampliação de parlamentares conservadores no Congresso, a intensificação da pressão de movimentos sociais levou a importantes (e inovadoras) iniciativas, o que demonstra as ambiguidades na política brasileira. Ao mesmo tempo em que a política governamental vai no sentido de intensificar propostas repressivas de intervenção na saúde pública, há sinais de mudança vindo da sociedade organizada, tais como propostas de autorizar a plantação de maconha em residências e o seu cultivo para fins medicinal e recreativo.¹⁰

10 Vide SUG (Sugestão) nº. 08/14, em trâmite no Senado Federal, um dos projetos em tramitação.

Por outro lado, percebe-se claramente a articulação dos setores conservadores e religiosos por um retrocesso na política, por meio de projetos de lei que pretendem retroceder nas conquistas da Lei de Drogas de 2006, fruto de pressão de conservadores, influenciados pelo “pânico moral” decorrente de suposta “epidemia” do uso de *crack* e municiado pelos meios de comunicação de massa, que noticiam o aumento de usuários de drogas de áreas carentes das grandes cidades brasileiras. Portanto, se à primeira vista se apresenta a inspiração de ampliar o apoio e a assistência a usuários de drogas, por outro lado, as soluções propostas pelo campo conservador são punitivas, inconstitucionais e limitadoras de direitos.

Saindo do campo do Congresso, decisões de juízes de primeira instância, ainda que isoladas, vêm rompendo o que parecia ser um consenso proibicionista no Poder Judiciário, como as decisões do juiz Marcos Peixoto, da 37ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, e do juiz José Henrique Torres, do Tribunal de Justiça de São Paulo. Além disso, uma decisão da Justiça Federal de Brasília obrigou a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) a liberar o uso de um medicamento à base de canabidiol (CBD), derivado da maconha, para o tratamento de uma criança com epilepsia. (BAIMA; CARVALHO, 2014) A Anvisa, inclusive, já editou uma regulamentação interna sobre a importação do CBD após decisões do Conselho Regional de Medicina de São Paulo e do Conselho Federal de Medicina autorizando a prescrição, ainda que em casos limitados, podendo ser apontadas como avanços mais recentes.¹¹ A partir disso, percebe-se a intensificação da pressão dos movimentos sociais por reformas da política atual e algumas possibilidades abertas de discussão do tema pelo Supremo Tribunal Federal (STF), a partir de marcos constitucionais que limitam a atuação repressiva.

OS DEBATES NO STF

Na mais alta Corte de Justiça do país, julgamentos recentes apontam para uma posição mais crítica na análise jurídico-constitucional da política de drogas. Em 2006, houve a emblemática decisão que julgou inconstitucional a vedação da progressão de regime aos crimes hedion-

11 Destaca-se que a Lei 11.343/06 já autoriza, em seu art. 2º, o uso terapêutico da cannabis, porém a burocracia e a lógica proibicionista vinham dificultando pesquisas e prescrições médicas.

dos, aos quais o tráfico é equiparado, no *Habeas-corpus* n.º 82.959/SP. Posteriormente, em setembro de 2010, o STF decidiu pela inconstitucionalidade da vedação da substituição por alternativas da pena do crime de tráfico privilegiado, como já citado, no *Habeas-corpus* n.º 97.256. Algum tempo depois, em maio de 2012, esse mesmo tribunal, no *Habeas-corpus* n. 104.339/SP, declarou a inconstitucionalidade da expressão “liberdade provisória” contida no *caput* do artigo 44 da lei de drogas, ampliando as possibilidades do acusado por tráfico responder em liberdade ao processo.

Mais recentemente, em junho de 2011, o STF, em decisão unânime, liberou a realização da Marcha da Maconha, que reúne manifestantes favoráveis à descriminalização da droga, diante do reconhecimento dos direitos constitucionais de reunião e de livre expressão do pensamento, no julgamento da Arguição de Descumprimento de Direito Fundamental n.º 187, ajuizada pela Procuradoria Geral da República. Deu-se uma interpretação conforme a Constituição ao artigo 287 do Código Penal (apologia ao crime) de forma a garantir manifestações públicas em defesa da legalização de drogas ilícitas. Em seu voto, o decano da corte, ministro Celso de Mello, afirmou que a “Marcha da Maconha” é um movimento social espontâneo que reivindica, por meio da livre manifestação do pensamento, “a possibilidade da discussão democrática do modelo proibicionista (do consumo de drogas) e dos efeitos que (esse modelo) produziu em termos de incremento da violência”. (BRASIL, 2011)

Atualmente, aguarda-se o julgamento de mais um caso importante, que já foi conhecido pelo STF como sendo de relevância e que pode ser julgado a qualquer momento: o Recurso Extraordinário n.º 635.659, que questiona a constitucionalidade da criminalização da posse de drogas para uso pessoal prevista no artigo 28 da Lei 11.343/06, diante dos princípios constitucionais da liberdade e da privacidade. Além de estar sendo acompanhado por várias entidades como *amicus curiae*, o pleito recebeu o apoio de sete ex-ministros da Justiça que encaminharam um texto ao ministro relator, Gilmar Mendes. (OLIVEIRA, 2012) Em casos semelhantes, precedentes da corte da Argentina e da Colômbia, de tradições jurídicas bem próximas da brasileira já declararam inconstitucional tal criminalização. Tal julgamento no STF se iniciou em setembro de 2015, com voto do ministro relator favorável à descriminalização de usuários de todas as drogas, e votos de dois outros ministros apenas pela inconstitucionalidade da criminalização da posse e do cultivo de

maconha, tendo sido suspenso ainda sem previsão de retorno. (MARTINS, 2015)

A tese da inconstitucionalidade da criminalização do usuário, que tem por base o reconhecimento do usuário como um sujeito de direitos previstos na Constituição Federal, tais como privacidade e liberdade, distancia-se de uma posição repressiva que coloca esse usuário como um objeto da política criminal e tem condições de ser aceita pelo STF, em virtude de suas decisões terem um caráter jurídico, mais do que político, e por estarem menos suscetíveis a pressões repressivas, tais como as observadas no Parlamento Brasileiro.

O BRASIL E OS MOVIMENTOS PELA REFORMA DA POLÍTICA DE DROGAS DA AMÉRICA LATINA

No contraste entre a situação do Brasil e a de outros países latino-americanos, especialmente o Uruguai e sua recente lei de regulamentação da produção e do comércio da maconha, assim como a Argentina (Fallo “Arriola” de 2009) e Colômbia (decisão da Corte Suprema de 1994), que descriminalizaram a conduta de posse de drogas para consumo pela via judicial, onde a abertura para o debate pela reforma da política de drogas é muito mais amplo, verifica-se que aqui a situação é bem diferente.¹² A opinião pública brasileira é majoritariamente conservadora, conforme pesquisas de opinião realizadas recentemente (FPA, 2014), o que dificulta bastante o debate político, pois os candidatos a cargos eletivos fogem desse debate com receio de perderem apoios e votos, apesar de diversos movimentos organizados estarem atuando tendo como pauta a reforma da política de drogas. De outra parte, verifica-se um panorama regional bastante favorável a mudanças, diante de posições públicas de ex-presidentes, como Fernando Henrique Cardoso e líderes da Colômbia, Uruguai e Guatemala, assim como a partir do Relatório de Cenários da Organização dos Estados Americanos (ORGANIZATION OF AMERICAN STATES, 2013) e das aberturas internacionais como da Sessão Especial da Assembleia-Geral das Nações Unidas 2016.

Há avanços reconhecidos na abertura do debate no Parlamento e na intensificação da atuação dos movimentos sociais pela reforma da

12 Com tal afirmação não queremos dizer que o processo de reforma nesses países está consolidado, muito pelo contrário, mas sim que o debate público, tanto na Colômbia como na Argentina, está mais aberto nesses países do que no Brasil, onde os grupos conservadores tem conseguido interditar os avanços.

política de drogas, sendo destacada uma maior articulação entre grupos pela reformistas e os movimentos negros e de mulheres, no reconhecimento de que a política atual atinge de forma muito mais profunda e seletiva essas minorias. Porém, ao mesmo tempo, o campo conservador vem se fortalecendo, e pode oferecer resistência e acarretar retrocessos, especialmente diante de uma visão sobre política criminal em geral bastante repressiva e o discurso oficial da defesa social por meio da pena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todo o exposto, verificou-se que a política de drogas no Brasil tem como característica ser complexa e contraditória. Por um lado, temos uma lei de 2006 que avança em tese na garantia de direitos dos usuários, com forte potencial para ser aplicada na área de saúde e prevenção, mas que não foi até hoje efetivada de forma satisfatória, nem atendeu à demanda social por atenção e tratamento. Ao mesmo tempo, não por acaso, prevaleceu o foco repressivo-penal, seguindo uma política criminal autoritária e reforçando uma política de segurança pública militarizada e violenta, especialmente contra jovens, pobres e negros, além de uma seleção criminalizante cada vez maior de mulheres.

Diante desse quadro, as mudanças nessa política são dificultadas pela resistência conservadora e pelo papel de controle social da pobreza exercido pelo sistema penal. As maiores chances de mudança são no sentido da descriminalização da conduta do usuário e do cultivador para uso pessoal, mas tal medida pouco irá afetar os mais pobres, rotulados como traficantes. Tem-se, portanto, uma perspectiva otimista de que o usuário de drogas possa vir a ser reconhecido como sujeito de direitos pelo STF, mas ainda assim há muitas outras reformas que precisam ser feitas.

As experiências de redução de danos, como do programa de São Paulo, podem vir a se tornar uma história de sucesso, pois seu foco em saúde e assistência social tem muito mais condições de gerar bons resultados, sem exigir abstinência ao usuário, ao invés de obrigá-lo a se tratar dentro de uma instituição ou de levá-lo para a prisão. A grande dificuldade, no entanto, é fazer com que essa estratégia, muito mais eficaz e humana, possa ser compreendida pela opinião pública, majoritariamente conservadora.

Assim, apesar da abertura recente das discussões a respeito do tema, as ambiguidades estão presentes: ao mesmo tempo em que as

contradições no discurso proibicionista estão sendo desmascaradas por diversos atores, movimentos sociais, acadêmicos, políticos e pacientes, qualquer debate no Congresso sobre drogas é contaminado por uma visão repressiva e punitiva incentivada pelos meios de comunicação.

A partir da ampliação do debate público, aberto e democrático, é possível que o Brasil avance nos próximos anos, aproveitando a conjuntura latino-americana favorável e a ampliação do debate internacional nas críticas aos tratados atualmente em vigor. Espera-se que as permanências autoritária e repressiva possam ser superadas (ou pelo menos reduzidas) na política de drogas, especialmente diante da necessidade urgente de redução da violência e ampliação de direitos, sendo bastante importante o papel do Poder Judiciário e dos movimentos sociais nesse movimento pela reforma da política de drogas, o que somente será possível a partir da perspectiva de garantia de direitos humanos, adequada ao marco constitucional de 1988, por meio de um debate verdadeiramente republicano e democrático, com respeito a minorias e em busca de efetivação concreta de direitos sociais e individuais.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, S. Discriminação racial e justiça criminal em São Paulo. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 43, p. 283-300, nov. 1995.
- BAIMA, C.; CARVALHO, J. Maconha: Brasil discute mudanças, mas não vai votar agora. *O Globo*, Rio de Janeiro, abr. 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/maconha-brasil-discute-mudancas-mas-nao-vai-votar-agora-12105622#ixzz2yRcsVIMP>>. Acesso em: 10 jun. 2014.
- BATISTA, V. M. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- BATISTA, N. Política criminal com derramamento de sangue. *Discursos Sediciosos*, Rio De Janeiro, ano 3, n. 5-6, p. 77-94, 1998.
- BOITEUX, L. *O controle penal sobre as drogas ilícitas: o impacto do proibicionismo no direito penal e na sociedade*. 2006. 273 f. Tese (Doutorado em Direito Penal, Medicina Legal e Criminologia) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006a.
- BOITEUX, L. A Nova lei antidrogas e o aumento da pena do delito de tráfico de entorpecentes. *Boletim IBCCRIM*, ano 14, n. 167, p. 8-9, out. 2006b.
- BOITEUX, L. Aumenta o consumo: o proibicionismo falhou. *Le Monde Diplomatique*, São Paulo, p. 10-11, set. 2009.

BOITEUX, L. Drogas y prisión: la represión contra las drogas y el aumento de la población penitenciaria en Brasil. In: METAAL, P.; YOUNGERS, C. (Ed.). *Sistemas sobrecargados: leyes de drogas y cárceles en América Latina*. Amsterdam: TNI/WOLA, 2010. p. 30-39.

BOITEUX, L. Liberdades Individuais, Direitos Humanos e a Internação Forçada em Massa de Usuários de Drogas. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais (RBEC)*, Belo Horizonte, v. 25, n. 7, p. 53-80, jan-abr. 2013.

BOITEUX, L. The new Brazilian law on drugs and the religious uses of Ayahuasca: legal and anthropological aspects. In: LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (Ed.). *The internationalization of Ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag, 2011. p. 263-275.

BOITEUX, L.; CHERNICHARO, L.; ALVES, C. S. Human rights and drug conventions: searching for humanitarian reason in drug laws. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Ed.). *Prohibition, religious freedom, and human rights: regulating traditional drug use*. Berlin: Springer-Verlag, 2014. p. 1-23.

BOITEUX, L.; PADUA, J. P. La desproporción de la ley de drogas: los costes humanos y económicos de la actual política en Brasil. In: CORREA, C. P. (Ed.). *Justicia desmedida: proporcionalidad y delitos de drogas en America Latina*. Ciudad de Mexico: Fontamara, 2012. p. 71-101.

BOITEUX, L.; PADUA, J. P. Respostas estatales al consumidor de drogas ilícitas en Brasil: un análisis crítico de las políticas públicas (penales y civiles) para los Consumidores. In: CORREA, C. P. (Ed.). *En Busca de los derechos: usuarios de drogas y respuestas estatales en America Latina*. Mexico, D.F.: CEDD, 2014. Disponível em: <<http://www.drogasyderecho.org/assets/brasil-usuarios.pdf>>. Acesso em: 14 Jun. 2014.

BOITEUX, L.; WIECKO, E. (Coord.). *Tráfico de drogas e constituição*. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Lei n. 6.368, de 21 de outubro de 1976. Dispõe sobre medidas de prevenção e repressão ao tráfico ilícito e uso indevido de substâncias entorpecentes ou que determinem dependência física ou psíquica, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 22 out. 1976. p. 14.839.

BRASIL. Lei n. 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o sistema nacional de políticas públicas sobre drogas - SISNAD; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências, *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 24 de agosto de 2006. p. 2.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional. Brasília, DF, 2014. Levantamento Nacional de informações penitenciárias INFOPEN - Junho de 2014. Disponível em: <<http://www.justica.gov.br/seus-direitos/politica-penal/relatorio-depen-versao-web.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2015.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos. *Atendimento socioeducativo do adolescente em Conflito com a lei*. Brasília, DF, 2012.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. STF libera “Marcha da Maconha”. Brasília, DF, 15 jun. 2011. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=182124>>. Acesso em: 20 Jun. 2014.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Processual Penal. Ação Penal. Nulidade. Ausência de Fundamentação. Direito Processual Penal. Liberdade Provisória. *Habeas-corpus* n. 104.339/SP. Jurisprudência Supremo Tribunal Federal. Brasília: DF, maio 2002.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Direito Processual Penal. Execução Penal. Pena Privativa de Liberdade. Progressão de Regime. *Habeas-corpus* n. 82.959/SP. Jurisprudência Supremo Tribunal Federal. Brasília: DF, 23 fev. 2006.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Direito Processual Penal. Execução Penal. Pena Privativa de Liberdade. Progressão de Regime. *Habeas-corpus* n. 97.256/RS. Jurisprudência Supremo Tribunal Federal. Brasília: DF, set. 2010.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Direito Penal. Crime contra a Paz Pública. Apologia de Crime ou Criminoso. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental* n. 187. Relator Min. Celso de Mello. Pleno do Supremo Tribunal Federal. Brasília: DF, jun. 2011.

CARVALHO, S. *A Política criminal de drogas no Brasil: estudo criminológico e dogmático da Lei n. 11.343/06*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

CHERNICHARO, L. P. *Sobre mulheres e prisões: seletividade de gênero e crime de tráfico de drogas no Brasil*. 2014. 157 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade Nacional de Direito, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

COMITÊ DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Relatório de Inspeção em comunidades terapêuticas financiadas pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<http://www.cressrj.org.br/download/arquivos/relatorio-ct-financiadas-pelo-gov-est-rj-junho-13.pdf>>. Acesso em: 21 Jun. 2014.

DAMIAO, C. A prisão de Gilberto Gil em Florianópolis (1976). *Caros Ouvintes*, [S.l.], 2014. Disponível em: <<http://www.carosouvintes.org.br/a-prisao-de-gilberto-gil-em-florianopolis-1976/>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

DELMANTO, J. *Camaradas caretas: drogas e esquerda no Brasil após 1961*. 2013. 333 f. Dissertação (Mestrado História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

- DIAS, C. N. Estado e PCC em meio às tramas do poder arbitrário nas prisões. *Tempo Social*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 213-233, nov. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v23n2/v23n2a09.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2014.
- FOLHA DE SAO PAULO. *Editorial*. São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz1906201101.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2014.
- FOLHA DE SAO PAULO. *Editorial*. São Paulo, jun. 13. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2013/08/1326673-editorial-paradigma-das-drogas.shtml>>. Acesso em: 10 jun. 2014.
- FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Núcleo de Estudos e Opinião Pública. “Drogas: percepções da opinião pública”. São Paulo, 2014. Disponível em: <http://novo.fpabramo.org.br/sites/default/files/drogas-quantiquali-fpa-mar14-site.pptx_.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2014.
- GRECO FILHO, V. *Lei de tóxicos: prevenção e repressão*. São Paulo: Saraiva, 1993.
- HUMAN RIGHTS WATCH. *Punishment and prejudice: racial disparities in the war on drugs*. New York, 2000.
- JESUS, M. G. M. et al. *Prisão provisória e lei de drogas: um estudo sobre os flagrantes de drogas na cidade de São Paulo*. São Paulo: Núcleo de Estudo da Violência, 2011.
- KARAM, M. L. A Lei 11.343/2006 e os repetidos danos do proibicionismo. In: LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 105-120.
- LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MACRAE, E. A elaboração das políticas públicas brasileiras sobre o uso religioso da ayahuasca. LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 289-311.
- MARTINS, M. STF: julgamento sobre descriminalização das drogas é suspenso. *Carta Capital*, [S.l.], 2015. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/revista/867/nao-acenda-agora-5874.html>>. Acesso em: 12 set. 2015.
- MESQUITA, F. A Perspectiva da redução de danos. *Boletim IBCCRIM*, São Paulo 2012. Edição especial. Disponível em: <http://www.ibccrim.org.br/site/boletim/exibir_artigos.php?id=4746>. Acesso em: 4 jun. 2014.
- METAAL, P.; YOUNGERS, C. (Ed.). *Sistemas sobrecargados: leyes de drogas y cárceles en América Latina*. Amsterdam: WOLA, 2010.
- OLIVEIRA, K. Violações de direitos humanos nos presídios Aníbal Bruno e Urso Branco são discutidas na OEA. *Agência Brasil*. Brasília, DF, 2012. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/>>

noticia/2012-11-03/atualizada-violacoes-de-direitos-humanos-nos-presidios-anibal-bruno-e-urso-branco-sao-discutidas-na-o>. Acesso em: 1 jun. 2014.

ORGANIZATION OF AMERICAN STATES. *Scenarios for the drug problem in the Americas 2013-2025*, Washington, 2013. Disponível em: <http://www.oas.org/documents/eng/press/Scenarios_Report.PDF>. Acesso em: 18 jun. 2014.

PRADO, D. N. *Crítica ao controle penal das drogas ilícitas*. Salvador: Jus Podium, 2013.

TORON, A. Z. *Crimes hediondos: o mito da repressão penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1996.

WASELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2014: os jovens do Brasil*. Rio de Janeiro: Flacso, 2014.

A MACONHA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

Luísa Saad

O uso de substâncias capazes de alterar a percepção, chamadas de “drogas”, esteve tradicionalmente ligado a rituais religiosos ao longo dos milênios para servir como um elo de conexão com os deuses e permitir a entrada em um terreno sagrado. As substâncias muitas vezes eram ingeridas não pelo efeito em si, mas porque os efeitos eram vistos como caminhos para a obtenção do conhecimento, a elevação espiritual, a busca da imortalidade ou simplesmente para o prolongamento da vida. A utilização dessas substâncias passou por um processo de dessacralização longo, no qual forças políticas, religiosas, econômicas e morais tiveram grande influência e, de certa forma, alcançaram o resultado esperado. Uma vez desprovidas do antigo caráter sagrado, adquiriram caráter predominantemente lúdico, secular, portanto, e seus efeitos passaram a ser o fim em si próprio. (SOUZA, 2004, p. 85-87) Aqui se pretende conhecer um pouco da história do uso religioso-ritualístico da maconha desde a África e como os descendentes dos africanos buscaram adaptá-lo ao contexto brasileiro. O fundamental será perceber como a perseguição a determinadas práticas religiosas das populações negras e a criminalização da maconha tiveram muito em comum e são praticamente inseparáveis.

A “ERVA SAGRADA” E SUA IMPORTÂNCIA NA ÁFRICA

Para alguns autores que desenvolveram pesquisas baseadas em dados históricos, antropológicos e arqueológicos, a maconha acompanha o homem desde o tempo dos antigos caçadores-coletores da Idade da Pedra, período em que, a partir de cultos de fertilidade direcionados à agricultura, teria surgido seu uso ritual. As plantas que davam origem a substâncias provocadoras de alterações da consciência eram

consideradas “segredo divino” ou “proféticas”, tendo o caráter de “anjos”. Conhecer o nome dessas plantas significava ter poder sobre elas. Não era suficiente saber qual substância causaria determinado efeito; era importante poder chamar seu nome no momento da colheita, do preparo e do uso. A maconha teria papel central no desenvolvimento de religiões e civilizações da Ásia, da Europa, do Oriente Médio e da África. (BENNETT; OSBURN, L.; OSBURN, J., 1995)¹

Segundo Richard Schultes (apud BENNETT; OSBURN, L.; OSBURN, J., 1995), professor de botânica da Universidade de Harvard, o homem sempre teve o hábito de procurar conhecer as plantas pela sua mastigação. No caso da cannabis, descobriu o poder do óleo da semente utilizando esse método. Os seus efeitos neuropertubadores, provocadores de sensações como euforia, relaxamento e alterações na percepção do contexto físico e social, provavelmente o levaram a outras dimensões de experiência, passando a fundamentar crenças religiosas. Assim, a planta foi aceita como um presente especial dos deuses, um meio sagrado de comunicação com o mundo espiritual. Segundo o autor, persas, hebreus, hinduístas, budistas, muçulmanos e diversos outros povos faziam – e alguns ainda fazem – o uso sacramental da maconha. (BENNETT; OSBURN, L.; OSBURN, J., 1995, p. 3-5) Para além das “grandes” e mais conhecidas religiões, a planta também tem seu uso associado às mais variadas práticas místicas visando um maior conhecimento do mundo espiritual e conexão com o que se chama de “outro mundo”, ou “dimensão oculta”. (GASKIN, 1996)

Ao se pesquisar os primórdios do processo de proibição da maconha no Brasil, é comum a identificação de fontes que indicam o uso da planta nos candomblés e em outros ritos de matriz africana. Autores de início do século XX apontavam – de forma “preconceituosa” aos olhares de hoje, mas da maneira esperada pela sociedade em que viviam – para o consumo coletivo da erva em cerimônias religiosas daquele gênero. Tais estudiosos aderiam a conceitos evolucionistas e racialistas de uma república ainda em vias de formação, ignorando a possibilidade do uso ritualístico da planta ser mais antigo do que as próprias práticas cristãs, que consideravam válidas e oficiais. Estariam esses dedicados pesquisadores buscando relacionar o uso da maconha às práticas reli-

1 Os autores citam Mircea Eliade, Carl Sagon e James Frazer, entre outros, como pesquisadores que desenvolveram estudos que amparam a ideia de que a maconha estaria presente desde os primórdios do desenvolvimento da agricultura pelo homem com papel fundamental nas diversas religiões. Para maior aprofundamento na utilização ritual da cannabis, ver também Embodem Junior (2000).

gias de matriz africana como uma forma de criminalizar, ao mesmo tempo, a “raça preta, selvagem e ignorante”, a “planta da felicidade” e as “festas religiosas dos africanos”?² Uma viagem ao continente africano para conhecer melhor a relação entre os antepassados dos escravos africanos trazidos ao Brasil e a maconha pode explicar muito do que se desenvolveu em terras brasileiras. A maconha teria chegado à África pelo Egito, por volta do século X, trazida pelos árabes que vinham da Índia, da Pérsia e/ou da Arábia Saudita. Ao passo que se espalhava pelo interior – dentro das possibilidades climáticas de cada região – chegava por outras áreas da costa através do contato com os negociantes vindos de fora. Embora nunca tenha sido parte significativa da economia africana, a planta era dotada de grande poder e valor nos negócios entre diferentes comunidades, sendo usada como moeda de transações com ovelhas e vacas, por exemplo. Escavações arqueológicas encontraram, no Zimbábue, cachimbos com vestígios de cannabis datados do século XIV, mas os pesquisadores acreditam que o uso era ainda mais antigo. (TOIT, 1976, p. 17-35)

Provavelmente a área na qual o uso cultural da maconha é mais extenso é o continente africano, onde a cultura canábica existe há séculos, como parte integral das cerimônias religiosas e já fazia parte da vida dos nativos quando o europeu chegou nas primeiras expedições. A prática observada inicialmente foi a queima de grande quantidade da erva em brasa quente ou em equipamentos de defumação, quando os africanos reuniam-se ritualisticamente em grupo – normalmente em círculo – e inalavam a fumaça. Em outras ocasiões, a planta era queimada em um altar e a fumaça absorvida por canos. Quando o uso se expandiu as técnicas foram ficando mais elaboradas e foi desenvolvida uma grande variedade de cachimbos, tubos de bambu e cumbucas de coco. (BENNETT; OSBURN, L.; OSBURN, J., 1995, p. 113-117)

O CONTEXTO BRASILEIRO

Segundo Reginaldo Prandi (1996), as religiões afro-brasileiras compõem um quadro bastante diversificado. Embora se aproximassem culturalmente, por preservarem tradições de origem africana, desenvol-

2 As três expressões podem ser encontradas em José Rodrigues da Costa Dória, *Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício*, 1958. O texto mantém a grafia usada na época.

veram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes: “[...] candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, *tambor de mina* no Maranhão e Pará [...]”, entre outros. (PRANDI, 1996, p. 65, grifo do autor) Em Pernambuco, Dória (1958, p. 5) identificou o uso da erva nos “catimós” (catimbós), “lugares onde se fazem os feitiços, e são frequentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade”. O catimbó é derivado de influências indígenas em contato com religiões afro-brasileiras e práticas europeias. Nascida no Nordeste, é uma “religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar”. (PRANDI, 1996, p. 66) Segundo Arthur Ramos (1940, p. 198, grifo do autor), a “allucinose aguda” dos “fumadores do haschich” tinha sua origem nas “macumbas e catimbós”, de onde se alastrava “pelos quarteis, prisões e nos grupos da *mala vita* brasileira”.

Em tal contexto, a maconha era utilizada pelas camadas afrodescendentes e populares da sociedade brasileira, levando a elite a recear que esse vício “contaminasse” outros setores. Aos olhos de Ramos, parece que os fumadores das macumbas e catimbós eram semelhantes aos de “vida ruim” no Brasil, excluídos ou confinados nas prisões e quartéis. O relato de um médico paulista era claro: “depois de passar das seitas religiosas aos jogadores e às prostitutas de cor e, através dessas aos brancos, tanto de classe alta como de classe baixa, que parecem possuir menos defesas gente [frente] a seus efeitos patológicos, ameaça transformar-se em um verdadeiro flagelo nacional”. (BASTIDE, 2001, p. 199) Segundo Dória (1958, p. 5), em Alagoas a maconha era utilizada “nos sambas e batuques, que são danças aprendidas dos pretos africanos”. Para Heitor Pêres (1958), nos estados nordestinos, onde havia “maior influência africana”, era mais comum a existência dos “clubes de diambistas”, nos quais predominavam “magia e misticismo” nos rituais. O “ambiente do vício” era preenchido pelo “côro dos companheiros”, que entoavam os “cânticos negros” com *religiosidade*. (PÉRES, 1958, p. 68-69, grifo do autor)

O uso coletivo da maconha foi observado por diversos autores em diferentes momentos históricos. Em 1868, um cronista estrangeiro relatou o costume de certos “negros de Minas Gerais”: “No domingo, depois da missa os indolentes e dissolutos mantiveram o dia santo do costume africano, deitados no chão, fumando e se possível bebendo e fumando cannabis, como os selvagens de Serra Leoa”³. (BUCHER, 1995, p. 122)

3 “El domingo, despues de la misa los indolentes e disolutos guardaron el día santo de moda africana, echados en suelo, fumando e si es posible bebiendo y fumando cáña-

Os termos pejorativos – indolentes, dissolutos e selváticos – usados pelo autor para diminuir a reunião dos negros não passa despercebido. Segundo Nina Rodrigues (2006, p. 115), a associação de ritos católicos e africanos era prática “trivial e frequente”, como a “interpolação” de missas e práticas de candomblé. A observação chama a atenção para o fato de que os negros se reuniam para fazerem uso da maconha depois da missa. É possível que se tratasse de um ritual religioso vinculado a tradições africanas ou inventadas no Brasil pelos africanos.

Em dezembro de 1777 foram denunciados à Inquisição de Lisboa uma parda e seu companheiro “natural de Angola”, por fazerem danças chamadas de “calundus”, quando davam aos participantes uma erva para cheirarem, “com a qual ficavam absortos e fora de si” e juntavam-se à dança. Segundo os acusados, o “calundu” era a melhor forma de entrar em contato com Deus e o uso da erva fazia com que as almas dos mortos entrassem nos vivos. Segundo Mott (1986), a presença do nativo de Angola – “terra de muita maconha” –, a existência do hábito de se consumir maconha em forma de pó torrado e o registro da presença do homem em casas de cultos afro-brasileiros permitem concluir que a erva “cheirada” pelos calundueiros fosse a maconha. O simples rapé feito de tabaco não teria efeitos tão poderosos. Então, muito provavelmente, a planta em pó seria a cannabis, também conhecida como fumo de Angola, posteriormente.

Durante exploração da África, no início da década de 1880, viajantes escreveram sobre a existência de largas terras no entorno das cidades que eram usadas para o cultivo da erva por um grupo denominado Bashilenge. (BENNETT; OSBURN, L.; OSBURN, J., 1995, p. 117) Como o território africano não é pequeno e suas populações eram as mais variadas, foi necessária a busca de maiores informações sobre os Bashilenge. Até a penetração europeia, a província de Kasai abrigou, desde o século XVI, diversas comunidades que se formavam em torno do Rio Kasai – um dos maiores afluentes do rio Congo que vai de Angola à República Democrática do Congo. Por volta de 1885, o explorador alemão Hermann von Wissmann adotou o nome Lulua para designar um grupo de Luba (até então a denominação geral pois não havia diferenças culturais ou linguísticas) localizado na margem ocidental do rio. A partir dessa distinção externa ao grupo, os Lulua assimilaram o nome e passaram a utilizá-lo para distinguir-se dos Luba que seguiram o colonizador europeu para o norte, resultando na formação de uma nova tribo

mo, como los selváticos de Sierra Leona”

que foi chamada pelos vizinhos de Bashilenge. Os Lulua, ou Bashilenge, representaram uma fonte de escravos ao tráfico, inclusive para o Brasil, que partiu de Angola, assim como teve integrantes ligados ao comércio de marfim durante o século XIX. (KISANGANI; BOBB, 2010) Originalmente, o cultivo da erva pelos Bashilenge – certamente favorecido pela proximidade a áreas bastante úmidas no entorno do rio – tinha como destino “small clubs of hemp smokers” (pequenos clubes de fumadores de maconha), onde indivíduos ligados por laços de amizade se reuniam e eventualmente formavam um culto religioso. (BENNETT; OSBURN, L.; OSBURN, J., 1995, p. 117)

Exploradores portugueses, em expedição pela África entre 1877 e 1880, também relataram a existência de um grupo de homens que fumavam a erva próximos à nascente do Cambo, afluente da bacia hidrográfica do rio Congo. “Em meio de uma nuvem de espesso fumo”, os fumadores consumiam “a fatal *liamba (Cannabis sativa)*”. O ritual descrito segue os mesmos moldes do observado pelos pesquisadores brasileiros: um primeiro fumador, “depois de ter quatro ou cinco vezes aspirado o precioso fumo [...] desata num vivo acesso de tosse, o qual parece tanto mais satisfatório quanto mais próximo esteve da sufocação”. “O cachimbo é logo entregue ao imediato”, dando continuidade ao processo. Os participantes “prosseguem na faina, rindo, falando, excitados pela ação perturbadora do cânhamo”. O observador questiona a cena, com ar piedoso: “Como impedi-la, se para eles é isto um dos maiores deleites em que podem empregar o tempo?” (CAPELO; IVENS, 1881 apud SOUZA, 2012, p. 128-129). Apesar dessa descrição sobre a África se referir a um período pós-tráfico, é lícito imaginar que este, como outros costumes de uma região que abastecia o Brasil de escravos, tivesse vigência em período anterior.

Outro aspecto que remete à religiosidade ou pelo menos a um comportamento ritualístico é a observação de Dória (1958, p. 5) de que a erva estava presente no grupo dos que “*porfiam na colcheia*, o que entre o povo rústico consiste em diálogo rimado e cantado em que cada réplica, quase sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas últimas palavras do contendor”. Em coro, os diambistas entoavam um canto em “versos toscos” com “têrmos africanos [...] por entre baforadas de diamba”: “Ó diamba, sarambamba!/Quando eu fumo a diamba,/Fico com a cabeça tonta,/E com as minhas pernas zamba./Fica zamba, mano? (pergunta um)/Dizô! Dizô! (respondem todos em côro)”. (IGLÉSIAS, 1958, p. 18-19)

Segundo Iglésias (1958), “dizô deve ser um termo africano que traduz a ideia de aprovação – sim”. Para o autor, era interessante notar que, “apesar de tantos anos que nos separam da escravatura, ainda acompanham o vício da diamba termos vindos com ela das costas africanas”. Ao ser perguntado sobre o que queria dizer o termo “dizô”, um “assistente dessa sessão” respondeu que “‘dizô’ é sutaque de gente doida [...]”. Os versos eram entoados pelos “mais fortes” e sem instrumento musical que acompanhasse, ao passo que os mais fracos caíam no chão em estado de coma. “Êles si disgraçam logo”, segundo gíria identificada pelo autor.

O conto “Sombras agrestes”, de Alberto Deodato, relata um ritual de consumo da maconha, onde Néó parece ser uma espécie de “mestre”, que “arrumava sobre a esteira a maricas, o mólhe de maconha, cuidando dos preparativos”. Sentado com os “braços cruzados beaticamente nos peitos”, entoava a cantiga: “Maricas, minha maricas / Maricas do Néó cangonha / Eu morro de bocca torta / De tanto chupar maconha”, ao que os “companheiros lhe respondem com religiosidade”: “É de Congo Saraminhongo / É de Congo Saraminhongo”. (O PAIZ, 1926) A referência ao Congo, reino africano no centro-oeste da África, resgata as raízes africanas do ritual, assim como a utilização do termo “cangonha”, adaptação de *kangonha*, uma palavra da língua kimbundo para designar a maconha.⁴

O instrumento de fumo passava pela roda e cada fumante “tirava o seu trago, no mesmo vaso, demorando em saboreal-o”. Com o passar do tempo, “as physionomias iam-se transformando. Os olhos dos fumadores escureciam na caverna das olheiras, como se viessem do relento de noitadas”, enquanto Néó cantava: “Maconha é bicho damnado/Bicho damnado é maconha/De tanto bem á maricas/A gente perde a vergonha”. (O PAIZ, 1926)

Na roda de Néó, os fumadores dançavam desengonçadamente, sapateavam, desmanchavam-se amolecidos, falavam coisas sem nexos e caíam em sono profundo. O mais ameaçador era o ronco “ensurdecedor” de um dos fumadores. A maneira como a planta é preparada para ser fumada, a importância da hierarquia entre os sujeitos, o jogo de frases cantadas e as palavras de origem africana indicam que não

4 Uma análise mais detalhada sobre os diversos nomes que a maconha recebeu ao passo em que era difundida pelo continente africano e suas adaptações às diferentes culturas, assim como a utilização desses aspectos para reforçar a tese da origem africana da maconha no Brasil pode ser conferida em Souza. (2012, p. 135-136)

se tratava de uma prática meramente recreativa, mas dotada de forte caráter ritualístico.

Um relato de Arthur Ramos (1940) confirma que a declamação de versos era uma prática comum associada ao uso da maconha, mesmo que individualmente. Assim se deu, inclusive, com o “negro Azeitão”, fumador observado por Ramos (1940, grifo do autor) em Alagoas que afirmou fumar maconha “desde pequeno”. Preferia usar o “fumo lavado” (utilizando o instrumento que “resfria” a fumaça), pois “fumando em cigarro puro ou depois de aguardente, *avareia*”. Ramos (1940) interpreta a expressão “avareia” como “uma exaltação fora de comum”, ou seja, um efeito indesejado para além do que se esperava. Ao que parece, o fumador quis dizer que ao fumar na forma de cigarro ou associado à bebida alcoólica o fumo prejudicava a garganta, por isso a preferência pelo cachimbo. Interpretações à parte, o fato é que “logo após as primeiras baforadas, o negro tornou-se loquaz e começou a recitar uma série interminável de versos”. Dizia “passar assim horas inteiras” e “entre uma e outra série de versos, faz uma pausa e exclama: *Ajuê, marica!*”. (RAMOS, 1940, p. 198, grifo nosso) O termo “ajuê” representa a exclamação “viva” e marica é o cachimbo utilizado para fumar a maconha.

José Lucena, diretor do Manicômio Judiciário e médico da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, descreve o “exame” de um “viciado” que se dizia fumador da planta há 30 anos. O usuário “pardo” de 50 anos revela: “Eu não fumo por deboche, ela (a maconha) me dá a luz, ela me tem salvado muitas vezes [...] Liamba dá grande vida [...] sabe o que faz. Estou dizendo que ela é uma grande professora [...]”. Para ele, a maconha funcionava como uma espécie de oráculo: “Fumei um cigarro da erva para ver o que ela me indicava” e muitas coisas foi a “aliamba [que] lhe disse”. Aos olhos do médico, seu paciente sofria de “alucinações sensoriais”. Para o homem, a erva funcionava como uma força protetora: “A maconha é uma erva que protege tanto quanto um santo, tem a mesma irradiação que um espírito. Quando fumei a erva ela me disse que o Sr. é que vai irradiar”. O “senhor”, no caso, parece ser uma referência ao deus cristão, inclusive porque o paciente revela que algumas vezes fumava, adormecia e em sonhos via “Nosso Senhor Jesus Cristo, Nossa Senhora de Belém, Nossa Senhora do Pilar”. (LUCENA, 1958, p. 79-80)

Alberto Deodato relata o que via em Sergipe: “é comum a interessante quadrinha⁵ em boca de maconheiro: Tome maconha, maricas

5 Quadrinha é o nome usado para trovas populares, normalmente compostas por quatro versos e comumente usadas em desafios, provérbios e adivinhações.

/ Quebrada verde na rama / A bicha encumprida a vida / E manda a gente em Mafama [...]”. O escritor sugere que “Mafama” seria “a corrupção de Mafoma – o profeta Maomé” e defende a ideia de que a maconha tenha sido trazida ao Brasil pelos africanos muçulmanos. Curiosa é a estranheza do autor para o fato de que o consumo da erva tenha se disseminado “no Brasil do Nordeste”, “onde foi menor a influência africana”. O uso da maconha, como apontam as fontes e a bibliografia sobre o tema, desenvolveu-se de forma extensa no Nordeste brasileiro em função da cultura açucareira, empreendimento que agregou milhares de escravos africanos. (ADIALA, 2006, p. 74-75)

Apesar de não estar diretamente associado a uma religião específica, o uso coletivo descrito pelos autores – e mesmo o individual observado por Ramos (1940) ou o relato colhido por Lucena (1958) – obedece a certo caráter ritualístico e em grande parte pode ser associado a tradições africanas adaptadas ao contexto brasileiro. A percepção dos usuários da prática mostra que se tratava de algo que ia além de simples recreação. De qualquer forma, expressavam de forma nítida traços da cultura transmitida por gerações e provavelmente adaptada aos diferentes contextos. Nesse caso, a cor da pele e as práticas desses homens já definiam o que não era bem-vindo e deveria ser combatido. A seguir, serão analisados aspectos relacionados à presença da maconha no candomblé, já que esta religião foi a que ofereceu o maior leque de informações que se ligam entre si e ajudam na compreensão do que é dito e ocultado sobre a planta e sua relação com práticas religiosas.

A MACONHA E O CANDOMBLÉ

Rodrigues Dória (1958) informou que a planta era usada “como fumo, ou em infusão, e entra na composição de certas beberagens, empregada pelos *feiticeiros*, em geral pretos africanos ou velhos caboclos”. A utilização nos “candomblés – festas religiosas dos africanos, ou dos pretos crioulos, deles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé”, seria “empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas dansas selvagens dessas reuniões barulhentas”. (DÓRIA, 1958, p. 5) Segundo Arthur Ramos (1940, p. 196), desde os tempos da escravidão “o negro se utilizava de substâncias tóxicas nos seus embós”,⁶

6 Por “embós” entende-se “ebós”, palavra de origem iorubá usada para denominar as oferendas dedicadas aos orixás.

mas por medo de serem descobertos pelos senhores, recorriam a certas substâncias que, “embora não venenosas”, produziam efeitos semelhantes e eram “por isso utilizadas nas cerimônias do culto e nas práticas da feitiçaria”. Esse era o caso da maconha. É notável o esforço de ambos os autores em superestimar os possíveis efeitos alucinógenos e considerá-los a única razão do emprego da planta no culto religioso. Segundo Heitor Péres (1958, p. 68-69, grifo do autor), “a maconha, queiram ou não os *pais de terreiro*, coisa da ortodoxia de seus ritos, muitas vezes, como o álcool, entra no ritual dos canjerês e candomblés; já tendo sido observado tal fato até na supercivilizada Rio de Janeiro”

Segundo Roger Bastide (1971), sociólogo especializado nas religiões afro-brasileiras, foi em seu país de origem que o negro conheceu os narcóticos. Citando como fonte o alemão Carlos Teschauer e seu estudo sobre a flora brasileira, Bastide (1971, p. 254) aponta que:

O que caracterizará a linha africana, na realidade, será menos os espíritos que aí descerão do que o emprêgo ao lado da jurema, da diamba, que substitui o fumo, ou da maconha, planta análoga ao haxixe, trazida ao Brasil pelos escravos e empregada outrora para forçar as pessoas suspeitas a revelarem seus segredos ou para produzir alucinações mágicas.

Em sua análise sobre os escravos nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX, Gilberto Freyre (1979) diz que não encontrou “referências diretas à maconha ou diamba”, mas era provável que os viciados em fumar ou mascar tabaco o misturasse com “uma folhinha ou duas de maconha ou diamba para aumentar o gosto do pecado”. Segundo Freyre (1979, p. 39), “os negros trouxeram a maconha para o Brasil e aqui cultivaram como planta meio mística, para ser fumada em candomblés e xangôs, pelos babalorixás e pelos seus filhos”. Infelizmente, o autor não dá referências ou fontes para essa informação.

Luiz Mott (1986, p. 125, grifo do autor) traz uma fonte de 1906 que informa que “homens e mulheres de toda casta, completamente nus [sic], afluíam aos candomblés e no meio de danças convulsionadas, e aos vapores de pango, faziam comemorações às almas”. A citação está contida em um livro intitulado *Higiene moral – homossexualismo (A libertinagem no Rio de Janeiro: estudo sobre as perversões do instinto genital)*, escrito pelo dr. José Ricardo Pires de Almeida, médico formado, estudante de Direito, devoto apoiador do Império e membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. (VIDAL; FARIA FILHO, 2003) Não raramente o uso da maconha era associado a perversões sexuais,

prostituição e homossexualismo, como se todas as práticas malvistas e indesejadas estivessem relacionadas e presentes nos homens degenerados. Curiosamente, a prática do candomblé também esteve associada a “orgias” pelo discurso da imprensa na fase em que sofreu perseguição, como será visto adiante.

Apesar da dificuldade de acesso a informações mais precisas sobre a presença da maconha nos rituais religiosos afro-brasileiros, tudo indica que a erva realmente fizesse parte dessas práticas. Em seu livro sobre as plantas usadas na sociedade iorubá, Pierre Verger (1995) lista a *Cannabis sativa L.* como erva integrante dos cultos religiosos. Em ioruba, era chamada de “igbó” e seu nome vulgar aparece como “maconha” ou “cânhamo-verdadeiro”. O autor apresenta uma relação composta por mais de 400 receitas, usando diferentes ingredientes, separadas por “objetivos”: uso medicinal – analgésico, anestésico, cicatrizante, entre outros –, relativas à gravidez e ao nascimento e relacionadas às divindades, além de trabalhos de uso benéfico, maléfico ou proteção contra trabalhos maléficos.

A maconha aparece em apenas uma receita dentro da categoria de “trabalhos de uso maléfico”: o “trabalho para enlouquecer alguém”, composto por mais três plantas, além da maconha. A *Uvaria afzelli* (Gbogbo`nse), um dos ingredientes da receita, é uma planta originária do oeste africano utilizada largamente na medicina tradicional pelas populações nativas: o extrato retirado de seu tronco tem ação antibactericida e antiparasitária (OKPEKON et al., 2009, p. 909), é valorizada por suas belas flores e utilizada na medicina popular para reumatismo, tratamento para a malária ou como veneno. (BERKOV et al., 2011) O quarto e último componente é a *Nicotina tabacum* (Tábà tûtù), substância estimulante amplamente conhecida por estar presente no tabaco.

As plantas deveriam ser piladas, expostas ao sol para secar e piladas novamente. Antes de acrescentar água fermentada com amido de milho (*omikan*) à mistura e engarrafá-la, o curandeiro deveria pronunciar a “encantação”:

Igbó, que vira a cabeça de uma criança de repente, vá e vire a cabeça de fulano.

Gbogbo`nse faz uma criança ficar louca bem rápido.

Isumèrí diz que o cérebro de fulano deve ficar sujo.

Tábà tûtù é tão forte que faz uma criança sentir-se tonta de repente.

Que a tontura da loucura pegue fulano.

Omikan é sempre azeda.

Fulano deve andar por aí de mau humor

(VERGER, 1995, p. 419)

Segundo Verger (1995, p. 85), “alguns estimulantes produzem uma energia poderosa, que por ser exagerada altera o equilíbrio das pessoas e pode levar à loucura. Babalaôs e curandeiros têm receitas para provocá-la e curá-la.”

É interessante notar que nessa receita a maconha vem associada a outros componentes que certamente são dotados de poder psicoativo. A *Crinum zeylanicum* tem propriedades terapêuticas semelhantes às encontradas na cannabis e também é indicada como um “veneno”, estando aqui a ideia de veneno ligada a algo tóxico capaz de alterar de alguma maneira a percepção. A combinação com água fermentada com amido de milho fatalmente aumentava o teor psicoativo da mistura. As técnicas de fermentação do milho e da mandioca, por exemplo, são utilizadas pelos indígenas brasileiros e andinos há centenas de anos e são responsáveis por produzir bebidas de teor alcoólico que alcança os 54%. (BOTELHO, 2005) De fato, a mistura poderia ser capaz de enlouquecer alguém, mas as informações sobre a planta mostram que a maconha não seria a responsável por isso isoladamente.

A nomenclatura das plantas tem significado importante na cultura religiosa do candomblé. Além de conter informações relacionadas à sua utilização, serve para esclarecer aspectos singulares relacionados ao seu emprego. Chamar a planta pelo seu nome adequado significa garantir o propósito ao qual ela se destina, segundo relataram os autores dos estudos em África. A palavra genérica *Ewé* está relacionada a ervas, arbustos e vegetação rasteira em geral, fazendo oposição às grandes árvores. *Ewé Igbó* é uma nomenclatura usada para diversas espécies e significa “folha para aticar, provocar”. Segundo Barros (2011, p. 28), o conhecimento acerca das potencialidades das ervas pode ser entendido, no Brasil, como um processo de resistência dos escravos à dominação de seus senhores.

Na obra *Ewé Òrìsà*, a maconha aparece sob a definição de “*Ewé Igbó*”, sendo reconhecida popularmente como “cânhamo-da-índia, cânhamo-verdadeiro, fumo-de-angola, diamba, liamba, maconha”. Originária da Ásia e bem adaptada ao Nordeste brasileiro, a planta é ligada aos elementos “fogo/masculino” e dedicada ao culto de Exu, “especialmente na sacralização dos seus objetos rituais”. Nos trabalhos mágicos,

acreditava-se que fosse “boa para atrair dinheiro, mas também atrai brigas e confusões” (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 171)

A maconha já foi indicada como parte da composição de uma lavagem da cabeça durante ritual de iniciação no candomblé, assim como a jurema, outra planta que tem efeito tóxico e age sobre o sistema nervoso. (BASTIDE, 2001, p. 52) Arthur Ramos descreve o ritual de raspagem de cabeça e a importância da lavagem com uma infusão de plantas nesse momento de iniciação, assim como a fricção na cabeça raspada da mistura de folhas e a ingestão de algumas para “liberar” a entrada do santo. Embora o autor diga que não conseguiu identificar as plantas utilizadas nos banhos e nas bebidas, lembra que Manuel Querino o fez, afirmando que uma das plantas seria “a maconha ou liamba, também chamada de fumo de Angola, diamba, riamba, pango [...] planta canabícea”. (RAMOS, 1940, p. 67) O texto de Dória (1958) surge, no texto de Ramos (1940), como referência de estudo para o conhecimento da erva.

A polêmica sobre o uso da maconha em cultos religiosos foi apontada por Edward MacRae e Júlio Simões (2000, p. 91) em obra lançada no início do século XXI. Segundo os autores, há um movimento de dissimulação e ocultação a seu respeito por se tratar de uma substância proibida, demonstrando, assim, o intento de preservação de informações sigilosas e respeito pela cultura negra. Apesar do “segredo” cultivado pelo “povo de santo”, os autores têm o relato de dois entrevistados que falaram sobre o uso de folhas de maconha como oferenda a Exu e também a Oxalá Luiz Mott, em 1984, aponta para o uso frequente da erva nos rituais através do relato de um informante sobre um Exu que “quando incorporado, só sossegava depois de fumar um ‘forte baseado’”. (MOTT, 1986, p. 123)

A Exu, divindade guiada pelo fogo, são associadas ervas que provocam queimação, que possuam espinhos, que abram os caminhos, que limpem o espaço, que provoquem ações tóxicas. Malmequer bravo, tiririca, cansanção de porco, cansanção branco de leite e carrapicho-de-agulha são algumas das plantas utilizadas nos trabalhos para Exu. (PORTUGAL, 1987, p. 19) Segundo Robert Voeks (1997, p. 126),

as folhas de Exu são tão ameaçadoras quanto sua personalidade. Muitas transmitem uma sensação de queimação quando tocadas, e a maioria é empregada para fins malévolos – para dissolver relacionamentos, para trazer má sorte, e para criar o caos geral.

As imagens negativas construídas em torno da figura de Exu não são poucas. Em um primeiro contato dos missionários europeus cris-

tãos com o culto a Exu na África, atribuíram-no dupla identidade, identificando-o com o deus fálico greco-romano Priapo, divindade da fertilidade, e com o diabo dos cristãos, embora não sejam conhecidos mitos que façam essa relação. Segundo Verger (1999), Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”, o que levou os primeiros missionários a assimilarem-no a tudo que fosse maldoso, malévolo e perverso. Nos escritos de viajantes dos séculos XVIII e XIX, Exu era sempre destacado como uma entidade demoníaca e sexualizada. (PRANDI, 2001)

Com o desenvolver das pesquisas sobre o candomblé e as práticas afro-brasileiras, aos poucos Exu foi deixando de ser associado ao diabo e passou a ser visto como um intermediário entre os planos do visível e do invisível, um mensageiro das orações e das oferendas dos homens para os deuses. Segundo Bastide (1971), outras características do Exu africano seriam: divindade de orientação, abrindo e fechando caminhos; divindade trapaceira, que se diverte instaurando a confusão nas assembleias – embora proteja os que lhe dão de comer e o respeitam; e patrono dos feiticeiros (COSTA, 1980). Segundo Barros e Napoleão (2007), o uso da maconha restrito a Exu se deu em função das proibições legais e da repressão, apesar de ser uma “folha que no passado foi muito utilizada” também fora do alcance do senhor da encruzilhada.

RELIGIÃO E CURA

Um dos elementos essenciais da prática religiosa afro-brasileira é a noção de cura, procurada através da utilização de plantas e ervas medicinais que, nesse contexto, adquirem força religiosa. (BRAGA, 1995, p. 137) O emprego dos vegetais, seja para fins ligados à saúde, seja para objetivos mágicos, é muito antigo no contexto brasileiro. De acordo com a descrição feita por autores como Barros (1993) e Bastide (1971), é possível notar o caráter ritualístico presente em todas as etapas do processo de aquisição das folhas, evidenciando o “poder sobrenatural emanado das árvores e plantas”. O *àse* dos vegetais pode ser usado para diversas finalidades, mas ainda que possuam virtudes médico-terapêuticas, o grau de poder de cura dessas plantas está sempre ligado a seu conteúdo mágico-religioso. (BARROS, 1993)

Se a segunda metade do século XIX havia conhecido a medicina científica enquanto saber legítimo para cuidar da saúde, o século que se iniciava deveria confirmar e garantir o monopólio da arte curativa

pelos médicos. Até então, “a medicina negra coexistia com a ciência médica dos brancos”. (BARROS, 2011, p. 11) Buscando maior poder e trazendo a responsabilidade da cura para si, a nova medicina passou a condenar o exercício curativo por pessoas não diplomadas. Os compostos encontrados nas boticas e laboratórios eram muito semelhantes às poções dos curandeiros, uma evidência de que a diferença não estava nas substâncias usadas, mas em quem as produzia, receitava, vendia e usava. (ADIALA, 2006, p. 19-23)

O vasto conhecimento dos pais e mães de santo sobre as plantas medicinais, suas qualidades, efeitos e indicação para diversas doenças comuns não seriam aceitos pela sociedade – essencialmente católica e encantada com os “progressos” da ciência – como parte de uma religiosidade legítima, nem de uma medicina eficaz. A essas práticas terapêuticas – “práticas desabusadas da perniciosa feitiçaria” – realizadas pelos curandeiros eram associados os pejorativos termos de “falsa medicina”, “bruxaria” e “magia negra”, todos vinculados à “seita africana vulgarmente denominada candomblé”. (BRAGA, 1995) À polícia, “zelosa da educação moral do povo”, eram entregues – com grande divulgação pela imprensa diária – os acusados de falsa medicina como “o preto Rondão” que, na Salvador da virada do século XX, empreendia suas atividades de cura através de “princípios químico-vegetais, extraídos de plantas julgadas pela ciência, como venenosas ou nocivas à saúde”. A reportagem clamava pelo recolhimento do “maníaco”, uma ameaça “à sanidade moral do povo”. (A BAÍÁ, 1902)

Como analisado por vasta bibliografia, é sabido que a maconha tem utilidade medicinal no tratamento de diversas doenças. O primeiro relato medicinal aparece no Pen-Ts’ao Ching, considerada a primeira farmacopeia conhecida no mundo. Entre os assírios, a planta figurava entre os principais medicamentos. Atualmente, o uso medicinal da maconha é autorizado em alguns poucos países para aliviar sintomas relacionados ao tratamento de câncer, aids, reumatismo, esclerose múltipla e síndrome de Tourette (que provoca movimentos involuntários). A potencialidade medicinal da planta está ligada ao grande número de substâncias químicas presentes, em maior quantidade, nos canabinoides (HONORIO; ARROIO; SILVA, 2006) Alguns povos africanos ainda a utilizam como medicação para combater envenenamento, febre e disenteria e como “war medicine”, dando a ideia de um remédio para aliviar tensões ou dores geradas pela guerra. Pigmeus, Zulus e Hottentotes são apontados como grupos consumidores da maconha como remédio e sacramento religioso. (BENNETT; OSBURN, L.; OS-

BURN, J., 1995, p. 115) Segundo Barros e Napoleão (2007), seu uso terapêutico nas áreas rurais, em forma de chá, era o de tranquilizante e analgésico para enxaquecas, encefalias e dor de dente. Os relatos colhidos pelos primeiros pesquisadores confirmam tais usos.

Na África, o uso de plantas psicoativas tradicionalmente tem papel importante para despertar a “reatualização” nos iniciados de determinados cultos, como se através da ingestão de uma planta específica características herdadas de um ancestral, de um vodu ou orixá viessem à tona. (VERGER, 1995) O próprio uso religioso de substâncias capazes de alterar a percepção é apontado como uma prática não generalizada, mas sim restrita a certos grupos de iniciados ou até mesmo aos deuses. Utilizadas não por seu efeito em si, essas substâncias poderiam garantir a participação qualitativa superior de determinado sujeito. (SOUZA, 2004)

Um aspecto que também parece relevante nesse contexto é a expansão da indústria farmacêutica brasileira, a partir da década de 1920, que esteve em muito relacionada com a instituição da saúde pública, das práticas sanitárias e do surgimento das instituições de pesquisa. O controle das tão ameaçadoras doenças infectocontagiosas, por exemplo, envolveu o emprego de imensa quantidade de diferentes produtos químicos, uma vez que era preciso desinfetar grandes áreas como portos, cortiços e mesmo cidades. Mais tarde, os profissionais envolvidos descobriram que as causas da transmissão das doenças infecciosas eram mais complexas e as desinfecções ineficientes, mas já estava articulada a relação entre a saúde pública e a indústria química. A criação dos institutos públicos de pesquisa facilitou as pesquisas e favoreceu numerosas descobertas, mas também teve uma função social bem determinada: a de mostrar à população as vantagens de abandonar as práticas e os remédios prescritos por feiticeiros em favor de medicamentos desenvolvidos pelos laboratórios científicos. Os institutos funcionaram como núcleos formadores de cientistas para a indústria, uma vez que boa parte dos pesquisadores dos institutos fundaram empresas farmacêuticas. (RIBEIRO, 2001) Os remédios industrializados apareciam como soluções rápidas para qualquer problema de saúde que pudesse atrapalhar o dinamismo da vida moderna.

Assim como eram incompatíveis com a ciência, as práticas religiosas dos negros eram consideradas inconciliáveis com a religião cristã: feiticeiros, curandeiros, charlatões e exploradores da fé pública impediriam a sociedade de ser saudável e disciplinada. Assim, a constitucionalidade jurídica buscou formas de separar o que era “religião” – que devia

ser protegida legalmente – do que configurava como “magia” – prática a ser combatida. Termos como “macumba”, “magia negra” e “feitiço” diziam diretamente respeito às práticas negras e à ameaça de desordem pública. (MONTERO, 2006)

FETICHE E FEITIÇO

Desde o início do século XX é possível identificar fortes reações da sociedade contra as tentativas do negro de se afirmar enquanto sujeito ativo na sociedade e na fruição de seus valores. Leitores e redatores de jornais de circulação diária reclamavam, principalmente na época do Carnaval, das manifestações dos negros, responsáveis pelo “modo que se tem *africanizado*, entre nós, essa grande festa da civilização”. A sugestão era que se proibisse “esses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada [...] incompatível com o nosso estado de civilização”. (JORNAL DE NOTICÍAS, 1901 apud RODRIGUES, 2010, p. 167, grifo do autor) Eram necessárias medidas preventivas da polícia “para que as nossas ruas não apresentem o aspecto desses *terreiros* onde o fetichismo impera, com o seu cortejo de *ogans* e a sua orquestra de *canzás* e pandeiros”. (JORNAL DE NOTICÍAS, 1902 apud RODRIGUES, 2010, p. 168) Ano após ano, no período de fevereiro, a preocupação era a mesma: “aproximam-se as festas do Carnaval e os batuques preparam-se para dar a triste nota de nossa rebaixada civilização, tornando festas como essa, tão agradável em outras cidades, em verdadeiros candomblés”. (JORNAL DE NOTICÍAS, 1903 apud RODRIGUES, 2010, p. 169)

Os batuques, sambas e candomblés eram sinônimos de perigo, incivilidade e falta de controle: a ordem parecia cada vez mais ameaçada por esses africanismos. Os batuques exaltavam a resistência dos negros e os terreiros de candomblé; mais que espaços de preservação de tradições, eram territórios de criação e redefinição de símbolos. As manifestações culturais negras eram evidências da impossibilidade de os libertos usufruírem da cidadania dos homens livres e, assim, não foi pequeno o empenho das elites em transportar as regras do mundo escravista para a sociedade pós-abolição. Os negros seriam incapazes de exercer a cidadania e a prova estava ao alcance dos olhos: a abolição havia despertado e propagado hábitos indolentes, vícios e desregramento. Em um país secularmente escravista, o pós-abolição foi um período de disputa e tensão em torno dos sentidos de cidadania da população de

cor.⁷ (ALBUQUERQUE, 2009) O candomblé e outras práticas religiosas afro-brasileiras representavam um foco de negociação e resistência da população negra que se negava, na medida do possível, a assimilar ideologias e formas de viver ocidentais. (BRAGA, 1995)

Um poema do alagoano Jorge Mateus de Lima lembrava sua região e o que por lá aconteceu:

[...] Serra da Barriga! Te vejo da casa em que nasci.
 Que medo danado de negro fujão! Serra da Barriga,
 buchuda, redonda, de jeito de mama, de anca, de ventre de negra!
 Mundaú te lambeu! Mundaú te lambeu!
 Cadê teus bumbuns, teus sambas, teus jongos?
 Serra da Barriga, Serra da Barriga, as tuas noites de mandinga,
 cheirando a maconha, cheirando a liamba?
 [...].
 (O PAIZ, 1928, p. 3)

A Serra da Barriga fica a 80 quilômetros de Maceió, capital de Alagoas. Foi para essas matas que centenas de escravos negros fugiram para fundar os mocambos dos Palmares, o maior quilombo das Américas que sobreviveu durante praticamente todo o século XVII. Entre “argolas, contas, quilombos”, “pixains”, “bumbas”, “bantos”, o autor apresentava em 1928, num jornal carioca, a “Barriga da África! Serra da minha terra! [...] desabando, caindo, levando nos braços Zumbi!”, onde as noites eram de mandinga e maconha. Nesse caso, a maconha aparece em uma chave positiva, associada à resistência escrava – a maior delas – de Palmares, mas também à religiosidade africana, à mandinga, entre vários outros elementos que resgatavam as raízes e resistiam à desaffricanização da coletividade.

A repressão ao candomblé se deu com base na sua identificação – ou confusão proposital – com as práticas de feitiçaria e de falsa medicina, denominadas práticas fetichistas. Segundo Nina Rodrigues, “de todas as instituições africanas [...] foram as práticas religiosas de seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil”. (RODRIGUES, 2010, p. 240) A noção de fetichismo e o termo “feitiço” são peças fundamentais para a compreensão da ideologia civilizatória que ajudou a justificar a

7 Ver também Fraga Filho (2006), *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*.

perseguição às práticas culturais e religiosas afro-brasileiras. Os termos eram usados para desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade. “Candomblé” e “feitiço” eram palavras e práticas diametralmente opostas a progresso e civilização. (SANTOS, 2009, p. 71)

Atualmente, o termo “fetiche” sustenta uma carga bastante pejorativa, mas a palavra tem sua origem em “feitiço” e é também associada etimologicamente à palavra de origem latina “factitius”, origem dos termos “fictício” e “artificial”. William Pietz (1988) analisou essa conexão e indicou o caráter do feitiço como não natural, “algo feito”. Relacionado com o culto aos ancestrais e o culto a deuses pagãos, o fetiche está intimamente ligado a uma cultura material, através de oferendas e objetos depositados, em especial, nas sepulturas e encruzilhadas. Para a teologia cristã, tal exagero na materialidade e na personificação representaria mera superstição e, quando existem essas práticas supersticiosas, seria sinal que o diabo estaria agindo de alguma maneira.

Desde os primeiros momentos da formação da República, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo figurou como parte importante do processo que buscava estabelecer a ordem pública. Embora a República tivesse como ideal a laicização do Estado, profissões e crenças que ultrapassassem os limites da Igreja Católica deveriam ser controladas e o que se via era um enorme contingente de afrodescendentes em meio aos batuques, sambas e festas religiosas negras. (MAGGIE, 1992, p. 87) Jornais clamavam por providência contra tais “focos de perversão moral” que, além de serem empecilhos à civilização local, nem de perto representavam a imagem ideal a ser transmitida para os estrangeiros. (ALBUQUERQUE, 1996) Com a abolição da escravatura, a esperança estava na vinda de europeus para trabalhar no país e o melhoramento da raça seria questão de tempo. Os produtos e costumes franceses – como bem expostos por Dória (1958) e outros médicos do período – eram as grandes aspirações das elites locais, que buscavam o “afrancesamento” da população brasileira para substituir os “africanismos” já tão presentes na formação da nação. (ALBUQUERQUE, 2009)

Desde os tempos da colônia, bruxos, feiticeiros e suas práticas mágicas eram reprimidas na chave religiosa, mas foi a partir da inclusão de três artigos no Código Penal de 1890 que o Estado criou mecanismos seculares reguladores de combate às práticas de feitiçaria. O artigo 156 referia-se à prática ilegal da medicina, sendo esta permitida apenas aos habilitados “segundo as leis e regulamentos”; o artigo 157 proibia a prática da magia, do espiritismo e de seus sortilégios; e o artigo 158 extinguiu o “ofício denominado de curandeiro”, sendo vetada a prescri-

ção de qualquer substância “de qualquer dos reinos da natureza” como meio curativo por quem não fosse habilitado. Tais artigos estavam em consonância com a discussão sobre o controle médico e a liberdade profissional e também alinhados ao crescente apelo de higienização da sociedade republicana. (MAGGIE, 1992)

A partir da ideia de que existiriam magias benéficas e magias malélicas, punir feiticeiros era uma questão moral, pois a feitiçaria poderia fazer mal a uma pessoa boa e apenas as pessoas ruins se utilizariam desse recurso. E caso a magia não funcionasse, havia ainda o crime de falsificação, configurando charlatanismo. Em um relatório do chefe da Polícia Civil, de 1927, o charlatanismo era considerado o terceiro maior mal na “escala dos fatores que concorrem à alienação mental em nosso país”, perdendo apenas para a sífilis e o álcool, todos “ruinosos à raça ou à nacionalidade”. Os curandeiros charlatões empregavam “drogas que envenenam” e eram os responsáveis pelo crescimento no número de alienados mentais da nação. (MAGGIE, 1992)

A experiência vivida por Herculano e sua mãe Maria, em Salvador no ano de 1909, retrata de forma simbólica o lugar que os ditos “feiticeiros” ocupavam na vida das pessoas enquanto sujeitos que poderiam curar doenças causadas por “feitiço”. Com a mãe enferma, “tuberculosa em ultimo grau”, o filho foi à procura de Firmiano, “um *celebre* caboclo [...] que se intitulava *feiticeiro de fama* nesta terra”. Feita uma “mesada” e identificado o “feitiço”, Herculano perguntou ao “bom medico” qual remédio poderia curar sua mãe e quem havia lhe enviado o “feitiço”. Embora não se possa levar como realidade absoluta as palavras de um redator de jornal – e nas entrelinhas é possível captar o teor preconceituoso e mesmo ridicularizante – é provável que o filho buscasse essa dupla-função no “feiticeiro”: a de curar a doença e a de acabar com o “feitiço”, uma vez que estavam relacionadas intrinsecamente. (DIÁRIO DA BAHIA, 1913) Entre feitiços e enfeitiçados não sabemos se Firmiano teve uma solução para a tuberculose terminal de Maria. Se a doença não teve cura e a enferma veio a falecer, podemos imaginar em quem recaiu a culpa. A matéria termina sem noticiar o fim da consulta, mas mostra para o leitor o quanto desastroso poderia ser o tratamento com um sujeito que não seguia as diretrizes da medicina tradicionalmente aceita e oficialmente estabelecida. Sob o olhar médico, o candomblé era sinônimo de anomalia, poluição, sujeira, vícios, erotismo e tudo que estivesse ligado ao perigo social. (SANTOS, 2009, p. 79) Acreditava-se que a prática da religião se dava em função da degeneração desses homens,

o que os deixava a um passo da loucura, discurso absolutamente idêntico ao empreendido na campanha contra a maconha.

Os médicos atuavam como os principais acusadores dos centros espíritas e dos praticantes do espiritismo. Médicos clínicos, sanitaristas e psiquiatras categorizavam a atuação dos “falsos médicos” como “charlatanismo” e acreditavam que a macumba conduzia os praticantes ao manicômio. (MAGGIE, 1992, p. 175-212) A imprensa reforçava a ideia de falsidade e enganação dos que “exerciam a clínica ilegalmente”: “não há na cidade rua em que um vagabundo ignorante, incapaz de ganhar a vida honestamente, não se institua em espírito privilegiado”. (A TARDE, 1916) Os que procuram esses serviços são sempre retratados como ingênuos, pessoas incultas que não raciocinavam e se entregavam facilmente às mais falsas promessas.

Um “feiticeiro e curandeiro”, preso junto com a sua mulher, fora acusado de tratar “milagrosamente doenças por meio de folhas e de reisados”. Ao falar, o “mulato escuro” era “sempre delicado como os brancos”. Porém, sua história era igual à de “tantos outros que exploram a feitiçaria e o charlatanismo grosseiro”. (A TARDE, 1921, p. 2) Muitas são as notícias de pessoas presas acusadas de feitiçaria ou charlatanismo, acusações distintas. Essas categorias penais chamam a atenção, pois trazem implícita a ideia de que havia, de um lado, o exercício ilegal da medicina – o que implica na crença de uma prática curativa, apesar de ilegal –, e do outro a atuação de “falsos médicos” que nem feiticeiros eram, e sim charlatões.⁸ Ao serem procurados, os feiticeiros, “por meio da magia africana”, preparavam e indicavam compostos de acordo com o “mal” que atingia o cliente. Quem buscava ajuda, acreditava e ingeria “a beberagem de folhas e raízes as vezes tóxicas para curar-se, como com a jurema dos índios ou a diamba dos africanos”. (A TARDE, 1916) Entre tantas e tantas notícias analisadas sobre feiticeiros, bruxos, charlatões e suas receitas curativas, essa foi a única em que encontramos a maconha descrita, mas a erva devia estar também ali onde prevalecia o silêncio.

Em um estudo do final da década de 1930, sobre “os negros africanos e influências afro-nêgras sobre a linguagem e costumes do povo brasileiro”, o mineiro Nelson de Senna elenca diversos elementos.⁹ Entre

8 Sobre essa questão, ver Maggie (1992), *Medo de feitiço*. A regulação da acusação e da perseguição a feiticeiros pressupõe a ideia de que as autoridades concordavam que havia feiticeiros exercendo papel de médicos e que deveriam ser perseguidos.

9 Nelson Senna era membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, membro da Academia Mineira de Letras e professor da Universidade de Minas Gerais.

as “drógas” – que incluem “bebêragens, ‘mêizinhas’, remedios caseiros, ervas, plantas e raízes medicinaes” – é possível identificar “algumas plantas tóxicas e narcóticas, de efeitos estupefacientes”, como é o caso da “*diâmba*, *liâmba* ou *riâmba* e a *macónha* ou *pango*, tão apreciados pelos nêgros africanos, que aspiravam em seos *pitos* ou *caximbos* a fumaça das fôlhas sêccas desses vegetaes”. Essa “cultura” se espalhará “de Norte a Sul do Brasil”. Também figuravam como drogas “outras plantas da flora medicinal” – o que nos leva a entender que a maconha também fizesse parte das ervas curativas – e as “*bebêragens* dos *carimbambas* e ‘curandeiros’ nêgros”. Tais elementos eram “manipulados com arte diabólica pelos *feiticeiros* e *mandingueiros* (nêgros vindos do Congo e Guiné, principalmente)”. (SENNA, 1938, p. 162, grifo do autor) Como visto anteriormente, a maconha era utilizada no Congo e, provavelmente, tenha sido trazida por escravos vindos dessa região, mas é ao mesmo tempo possível que viesse a partir de diversas origens africanas, já que sua presença naquele continente era bastante difundida.

Não se sabe se a utilização da maconha no candomblé se dava em função de seus aspectos psicotrópicos – que poderiam atuar como facilitadores para o estado de transe –, por suas propriedades medicinais ou por ambas as razões. A falta de fontes e o tabu em torno do tema ocultam o uso da planta que, inclusive, parece ter caráter duplo, uma vez que já era utilizada na África em função de seu caráter religioso e médico, simultaneamente. O contexto religioso afro-brasileiro também não faz distinção precisa entre a cura e a magia ou – como preferiam os perseguidores das práticas religiosas dos negros – do curandeirismo e da feitiçaria, o que estimula a conclusão que a maconha estaria presente tanto como elo entre o homem e a outra dimensão, quanto como medicamento para eventuais problemas de saúde que os frequentadores apresentassem.

A criação da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, em 1937, denunciava: o setor responsável por perseguir as religiões era o mesmo para reprimir o comércio e consumo de tóxicos. A Inspetoria representava a repressão conjunta de tudo que pudesse levar à “loucura”, à “alienação”, à “doença mental” e ao “crime”. Para Yvonne Maggie, ambos eram vistos como práticas de pessoas “antissociais, promiscuas e fruto de anomia social”, potencialmente produtores de malefícios à sociedade. (MAGGIE, 1992, p. 46) Segundo Bastide (2001, p. 7), era muito comum a relação que se fazia entre transe místico e loucura, já que ambos pressupõem formas de incorporação a um mundo distinto, o “outro mundo”. A associação entre magia e loucura era absolutamente comum, pois rei-

nava a ideia de que o meio era promíscuo: o local, as pessoas, a música, a dança, tudo era favorável à degeneração mental. (MAGGIE, 1992, 2001) Conforme também já foi elucidado, o efeito do uso da maconha também fora amiúde identificado com um estado de loucura. Enfim, associação entre maconha e religiosidade negra parece ter sido uma arma importante no combate às práticas de origem africana que permaneciam vivas nos negros, que eram maioria da população brasileira.

Embora a maconha tenha sido proibida no Brasil, em 11 de janeiro de 1932, através do Decreto n.º 20.930, sua repressão não ocorreu de forma imediata. Menos de um mês depois de decretada sua proibição, um jornal de grande circulação no Rio de Janeiro anunciava um espetáculo que representaria folcloricamente a “macumba” no Teatro Phenix. Vale aqui a transcrição de um trecho em especial:

A macumba dos morros será transportada hoje á noite, directamente para o Teatro Phenix onde os artistas organizaram um baile com esse ‘motivo’ folclorico musical e decorativo. Os estranhos ritos da magia negra serão ali observados ‘religiosamente’, transformando o recanto do Phenix no ‘terreiro’ onde imperará o Pai de Santo ‘fazendo baixar’ os caboclos e toda a falange das bandas de lá, da ‘linha de Ogun’. Na ceia deverá ser servida a ‘farofa amarela’ dos ‘despachos’, os frangos negros dos ‘envoltamentos’ e a jurema ou a diamba que com o fumo dos charutos e da polvora darão sonhos fantasticos aos espectadores do ‘sabbat’ macabro. (DIÁRIO DA NOITE, 1932, p. 7)

A manchete que divulga o espetáculo – “O da ‘macumba hoje no Phenix’” – anuncia também a carga pejorativa que acompanharia a sinopse. O termo “macumba” – embora represente o nome de um instrumento de percussão africano – sempre esteve associado a práticas negativas e malélicas, assim como “feitiçaria”, “magia negra”, “baixo espiritismo”, “curandeirismo”, “bruxaria”, entre outras. Embora não tenham o mesmo significado, tais termos aparecem em diversas fontes, seja de acusação de prática ilegal da medicina, fetichismo, seja de manipulação de forças ocultas. Repetidas de forma sistemática, tais palavras tinham grande carga depreciativa e estavam sempre associadas a práticas da cultura negra.

A “macumba dos morros”, área onde a maior parte da população pobre (leia-se afrodescendente) encontrou moradia no Rio de Janeiro republicano, seria apresentada para a alta sociedade através de um baile “folclorico”, passando a impressão de lenda ou superstição. O teatro seria transformado em “terreiro” para abrigar “os estranhos ritos

da magia negra”, quando o pai de santo fazia “baixar” as entidades do culto. A “farofa amarela” dos “despachos”, os “frangos negros” do “envoltamento” – terminologia utilizada para processos que utilizavam bonecos representando determinada pessoa a serem furados – e a jurema ou diamba – ambas as plantas dotadas de poder psicoativo, seriam os elementos materiais do ritual. Elas seriam responsáveis pelos “sonhos fantásticos” do “sabbat macabro”. A palavra “sabbat” também traz carga difamatória, uma vez que é relacionado a práticas de bruxaria.

Em 1935, três anos após a proibição da maconha, um jornal de Salvador reproduzia a notícia veiculada em um noticiário carioca que anunciava a batalha contra “um entorpecente nacional”. Estava “iniciada a campanha contra o uso da ‘diamba’, entorpecente extraído de uma planta africana cultivada no nordeste”. Seu uso era “muito vulgarizado nos meios cariocas ligados à feitiçaria” e “numerosos viciados” já haviam sido presos no “morro da Favella”. (A TARDE, 1935)

As informações analisadas ao longo deste texto apontam para a utilização da maconha em situações que, por diversos motivos, se aproximam da ideia de cultos religiosos, assim como o fato de que a repressão à erva seguia junto à repressão aos cultos de origem africana. A crescente perseguição à planta e a repressão às religiões de matriz africana se misturam e se explicam ao mesmo tempo. A medicina, por um lado, perseguia os curandeiros – por não serem diplomados e por buscarem a cura através das plantas – e, por outro, condenava o uso da maconha tanto como remédio quanto como elemento de tradição negra e, portanto, incivilizada. O contexto deixava claro: os negros, suas práticas culturais, suas tradições e qualquer elemento trazido pelos africanos representavam um obstáculo para o rumo que a nação precisava seguir. As religiões de origem africana, assim como a “planta africana”, por suas origens degeneradas, causavam a loucura, a ignorância, a vaguidade e todos os males que seriam decisivos na formação da “raça nacional” tão sonhada.

REFERÊNCIAS

ADIALA, J. C. *A criminalização dos entorpecentes*. 2006. 207 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

ALBUQUERQUE, W. R. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- ALBUQUERQUE, W. R. Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 103-124, 1996.
- A BAÍA. Salvador: [s.n.], 1902.
- A TARDE. Salvador: A Tarde, 1916.
- A TARDE. Salvador: A Tarde, 1921.
- A TARDE. Salvador: A Tarde, 1935.
- BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.
- BARROS, J. F. P. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- BARROS, J. F. P.; NAPOLEÃO, E. *Ewé Òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jeje-nagô*. 3. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EdUSP, 1971. v. 2.
- BASTIDE, R. *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001.
- BELOCH, I.; ABREU, A. A. (Org.). *Dicionário histórico-biográfico brasileiro: 1930-1983*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil: Forense-Universitária, 1984. v. 2.
- BENNETT, C.; OSBURN, L.; OSBURN, J. *Green gold the tree of life: marijuana in magic & religion*. California: Acces Unlimited, 1995.
- BERKOV, S. et al. Antiproliferative Alkaloids form *Crinum zeylanicum*. *Phytother Research*, London, v. 25, n. 11, nov. 2011. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21442675#>>. Acesso em: 12 nov. 2011.
- BONNIE, R. J.; WHITEBREAD, C. 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, p. 971- 1202, out. 1970. Disponível em: <<http://www.druglibrary.org/schaffer /library/studies/vlr/vlrloc.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2013.
- BOTELHO, T. R. A produção de tiquira no Maranhão: história de uma ausência”. In: VENÂNCIO, R.; CARNEIRO, H. (Org.). *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005. p. 217-229.
- BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BUCHER, R. La marihuana en el folklore y la cultura popular brasileña. *Takiwasi*, [S.l.], ano 2, n. 3, p. 119-128, 1995.

COSTA, P. V. C. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na umbanda do Rio de Janeiro. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, p. 87-105, 1980.

DIÁRIO DA BAHIA. Salvador: [s.n.], 1913.

DIÁRIO DA NOITE. Rio de Janeiro: [s.n.], 1932, p. 7.

DÓRIA, J. R. C. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 1-14.

EMBODEM JUNIOR, A. *L'utilisation rituelle du cannabis sativa L: une étude historico-ethnographique*. Paris: L'esprit frappeur, 2000.

FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2006.

FREYRE, G. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

GASKIN, S. *Cannabis spirituality*. New York: High Times Books, 1996.

HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha*. São Paulo: Ground, 1986.

HONÓRIO, K. M.; ARROIO, A.; SILVA, A. B. F. Aspectos terapêuticos de compostos da planta *Cannabis sativa*. *Química Nova*, São Paulo, v. 29, n. 2, abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010040422006000200024&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 7 mar. 2013.

IGLÊSIAS, F. A. "Sôbre o vício da diamba". In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 15-23.

KISANGANI, E. F.; BOBB, F. S. *Historical dictionary of the democratic republic of the Congo*. 3rd ed., Lanham: Scarecrow Press, 2010.

LUCENA, J. Alguns novos dados sôbre os fumadores de maconha. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 79-84.

MACRAE, E.; SIMÕES, J. A. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias*. Salvador. EDUFBA, 2004.

MAGGIE, Y. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 74, mar. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004>. Acesso em: 6 mar. 2013.

MOTT, L. A maconha na história do Brasil. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha*. São Paulo: Ground, 1986. p. 117-135.

OKPEKON, T. et al. A novel 1-indanone isolated from *uvaria afzelii* roots. *Natural Product Research*, Abingdon, v. 23, n. 10, p. 909-915, 2009. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14786410802497240?journalCode=gnpl20#preview>>. Acesso em: 12 nov. 2011.

O PAIZ. Rio de Janeiro: [s.n.], 1928, p. 3.

PÉRES, H. Diambismo. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 67-73.

PIETZ, W. The problem of the fetish IIIa: bosman's guinea and the enlightenment theory of fetichism. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, n. 16, p. 106-123, 1988.

PORTUGAL, F. *Rezas, folhas, chás e rituais dos orixás: folhas, sementes, frutas e raízes de uso litúrgico na Umbanda e no Candomblé, com uso prático na medicina popular*. São Paulo: Ediouro, 1987.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.

PRANDI, R. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 65-83, 1996.

RAMOS, A. *O negro brasileiro: 1 volume : etnografia religiosa*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1940. (Brasiliana, v. 188).

RIBEIRO, M. A. R. Saúde pública e as empresas químico-farmacêuticas. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, fev. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702001000600003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 8 abr. 2013.

RODRIGUES, R. N. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SANTOS, E. F. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SENNA, N. *Africanos no Brasil: estudos sobre os negros africanos e influências afro-nêgras sobre a linguagem e costumes do povo brasileiro*. Belo Horizonte: Queiroz Breyner, 1938.

SOUZA, J. E. L. *Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil Republicano*. 2012. 194 f. Dissertação

(Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SOUZA, R. L. O uso de drogas e tabaco em ritos religiosos e na sociedade brasileira. *Saeculum: revista de história*, João Pessoa, n. 11, p. 85-102, ago./dez. 2004.

TOIT, B. M. Man and cannabis in Africa: a study of diffusion. *African Economy History*, [S.l.], p. 17-35, 1976.

VERGER, P. *Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, P. Del papel de las plantas psicoativas durante la iniciación a ciertas religiones africanas. *Takiwasi*, [S.l.], ano 2, n. 3, p. 80-88, 1995.

VERGER, P. Notas sobre o culto aos orixás e voduns. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999.

VIDAL, D. G.; FARIA FILHO, L. M. História da educação no Brasil: a constituição histórica do campo (1880-1970). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 45, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882003000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 18 dez. 2011.

VOEKS, R. *Sacred leaves of candomblé: african magic, medicine and religion in Brazil*. Texas: University of Texas Press, 1997.

A FOLHA AMARGA DO AVÔ GRANDE: FLUXOS E REFLUXOS DO SAGRADO NO MACONHISMO POPULAR BRASILEIRO

Bruno César Cavalcanti

INTRODUÇÃO

O título deste artigo ilustra a presença sagrada da *Cannabis sativa* em uma comunidade nativa do Brasil, os índios fulniô, de Águas Belas, Pernambuco, registrada nos anos 1930 pelo etnólogo Estêvão Pinto. Trata-se de um importante exemplo de como um grupo autóctone reelaborou, segundo seu sistema de crenças, a utilização de uma das mais controversas substâncias psicoativas. Chamaram-na de *Sewlihokhlá Sedayá*, a expressão em língua nativa do título acima e que bem esclarece a força simbólica emprestada a este expediente. O presente artigo pretende colaborar com a esparsa bibliografia brasileira sobre a existência de usos sagrados da *Cannabis sativa* no país.

A discussão envolvendo maconha há alguns anos tornou-se complexa, descentralizando positivamente o debate institucional que o século XX construiu para o tema geral das drogas, particularmente dos psicoativos ilícitos. Hoje, predominam sustentações muito variáveis para a abordagem do tema da *Cannabis sativa*. Desde as proposições de liberação do consumo (por cientistas, legisladores e governantes), ou de descriminalização, à retomada branda e ascendente de seu emprego medicamentoso. Teríamos mesmo uma inesperada harmonia de bandeiras libertárias, seja pelo interesse do capital têxtil, por indústrias de cosméticos, de cervejas, de licores, de produtos da linha *diet* e da moda, seja, evidentemente, por vários dos contingentes de consumidores he-

1 Agradeço às organizadoras do livro *O uso ritual de plantas de poder*: Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart, assim como à editora Mercado das Letras, pela permissão de republicação do presente artigo.

donistas, militantes ou não do *legalize i.t²* Todos circunstancialmente alinhados com algum interesse específico para com a planta maconha.

Mas, para além desse universo pragmático e/ou militante da cannabis, existem possibilidades teóricas importantes fornecidas, se não pelo tema da maconha enquanto tal, ao menos pelas particularidades culturais do maconhismo, isto é, pelo consumo coletivo dessa planta e as várias formas de representação social correspondentes.

Aqui, estaremos seguindo um interesse antropológico bem específico, a saber, como e/ou sob que condições as formas, modelos ou padrões da adoção cultural de experiências com maconha no Brasil puderam encaminhar-se para ritualizações místicas, mágicas e/ou religiosas. Não bastasse a curiosidade em perseguir esse caminho, revisitando modelos culturais de sua sacralização, pensemos na vantagem adicional de atentar para fontes pouco utilizadas sobre um tema que tem, preferencialmente, o foco analítico centrado em sua larga difusão profana, marginal, e organizada na economia ilegal do tráfico, no Brasil e no mundo.

A condição invariável que aproxima diferentes níveis de envolvimento com maconha é a prevalência do caráter secreto. Nesse sentido, o segredo das ervas e seu emprego ritual no conhecimento de religiões afro-brasileiras ou ritualizações específicas em grupos ameríndios, por exemplo, são aspectos capitais de um interesse desse tipo. Mas como e onde se deram as antigas vinculações da maconha com o sagrado? Quais as dificuldades do esclarecimento sobre esses vínculos? E de que modo usos sagrados da maconha aportaram e/ou foram criados, reelaborados e utilizados no Brasil?

No que se segue, deixaremos de lado o desenvolvimento e as modalidades dos usos profanos do maconhismo brasileiro, do que nos ocupamos em outro estudo mais extenso.³ São dois os objetivos a seguir: primeiro, buscar evidências do consumo sagrado de *Cannabis sativa* no Brasil, particularmente no que concerne aos agrupamentos religiosos

2 Esse é o nome de um famoso *reggae* de Peter Tosh, e que é bastante referenciado nos circuitos do militância regueiro mundial, de base ideológica no rastafarianismo. No Brasil, particularmente no Rio de Janeiro de meados dos anos 1990, divulgou-se a expressão “legalize já”, com igual intuito libertário, militante, mas sem apelo místico ou religioso.

3 Ai, utilizamos o termo “maconhismo” para toda e qualquer modalidade de uso de *Cannabis sativa*, ressaltando mais a conformação cultural coletiva e grupal que a tendência patologizante do comportamento individual (como ocorre com o termo “maconheiro”). Inicialmente, “maconhismo” foi expressão cunhada nos antigos estudos nacionais para ressaltar o vício da maconha, como os correspondentes alcoolismo e tabagismo. (CAVALCANTI, 1998)

de vinculações afro-brasileiras, ameríndias e afro-ameríndias; e, em segundo lugar, observar como se deu a recepção desses vínculos prováveis da canabis na literatura antropológica dedicada aos segmentos sociais supracitados. Antes, porém, vejamos o percurso mágico-religioso dessa planta em outros contextos e épocas.

MACONHISMO ANTIGO E FORMAS DO SAGRADO

Nativa da região do Himalaia Central, a canabis é difundida remotamente na Índia e na China, tendo cruzado o oriente próximo e, talvez com a expansão árabe, alcançado o norte da África. Para alguns autores, como Solinas (1987), a planta participou do estabelecimento civilizacional no Vale do Nilo, através do fornecimento de fibra para tecidos. O fato é que, em seguida, favorecida com a grande expansão do povo banto do noroeste rumo ao sul do continente, a erva passou a predominar em diferentes áreas geográficas e culturais da África e, assim, o costume acabou por chegar ao Brasil, com a própria invenção do país. Portanto, e mesmo que o interesse na fibra do cânhamo tenha aqui sido implantado pelo colonizador português, parece não restar dúvida sobre a prevalência negro-africana do maconhismo popular brasileiro.

Nos percursos transcontinental e transcultural, na direção leste-oeste (Ásia-América), a planta conheceria diferentes nuances do investimento simbólico e dos usos sociais que lhe devotaram os homens através dos tempos. Foi produto agrícola de manufaturas, remédio, veículo místico e hedonista. Na bibliografia especializada, encontramos maior ou menor ênfase quanto aos usos simultâneos e/ou exclusivos (sagrado/lúdico-profano; medicamentoso/têxtil) da *Cannabis sativa*; e autores como Benet (1975) e Remini (1983) advogam a tese de que ao tempo do consumo social da fibra do cânhamo haveria o correspondente uso do psicoativo, sagrado ou profano, ou ainda do medicamento – ou seja, uma polivalência de usos numa mesma área cultural. Como lembra Eliade (1988, p. 45), “nenhuma planta é religiosa em si mesma, mas apenas pela sua participação num arquétipo ou pela repetição de determinados gestos ou palavras que, isolando a planta do espaço profano, a consagram”. Nesse quadro de investimento simbólico sobre a natureza, as plantas com características psicoativas ocupam lugar de destaque, seja para gerar sistematização religiosa, seja para inflacionar o campo cultural de suas representações, adesões e conflitos sociais.

Sabe-se que os mais antigos registros dão conta de larga utilização medicamentosa de maconha na China, desde 5200-6200 a.C. E, muito embora alguns autores acreditem que aí ela também obteve reputação mágico-religiosa através de práticas xamânicas desaparecidas (MACKENNA, 1995; SCHULTES; HOFMANN, 1993), o certo é que foi sob a forma de medicamento para diferentes males que a *Cannabis sativa* apareceu nos registros chineses e, como fonte de fibra, possibilitou, entre outros, talvez a própria invenção do papel.

A planta aparece numa compilação do século I ou II d.C. que relata os ensinamentos atribuídos ao imperador Shen-Nung (2700 a.C.), indicada para a “debilidade feminina”, a apatia e o reumatismo. (ARNAO, 1980; REMINI, 1983) No *Nei-Ching*, tratado médico atribuído ao imperador Kwang-Ti (2698-2599 a.C.), é sugerido o uso das flores *ma-p’o* para a cicatrização de feridas; as sementes e a resina, para as infecções cutâneas e sistema nervoso; as sementes, em infusão para o combate de vermes em homens e animais domésticos; e, ainda, como tônico rejuvenescedor para os idosos. O óleo à base de cannabis, chamado *may’u*, era indicado para mordidas de escorpiões e aranhas ou para combater a caspa. (REMINI, 1983) Também outros tratados médicos posteriores, como o *Rh-Va*, de 1500 a.C., reproduzem os usos acima mencionados.⁴

Ao contrário das fontes chinesas, para a Índia, são abundantes as referências explícitas ao valor espiritual e mágico-religioso da maconha, especialmente na literatura sagrada dos Vedas. No *Atarva-Veda* (compilado por volta de 1600-1400 a.C.), a palavra “*bhang*” é sinônimo de “iniciação”, do “caminho que conduz até Shiva”, divindade da iluminação espiritual hindu. Sobre essa referência, escreveu Robinson (1999, p. 5) que

o texto implora à planta sagrada que ‘nos livre da calamidade’ e nos ‘proteja contra doenças e todos os demônios’ [e que] a planta *bangüê* foi gerada quando os deuses agitaram o oceano celeste, usando o monte Mandara como bastão. Uma gota de néctar caiu sobre a terra e o cânhamo brotou no lugar.

4 Hui-Lin Li (1975) sugere que o ópio prevaleceria sobre a utilização de cannabis na antiga China, porque seria mais benéfico para a configuração de destaque que assumiria a estrutura familiar chinesa. Acredita o autor que os efeitos do ópio seriam menos dispersivos e/ou fantasiosos que aqueles da cannabis. Valeria ainda ressaltar, acerca da maior antiguidade do maconhismo chinês sobre aquele da Índia, que Schultes e colaboradores (1975) lembram, em socorro da tese indiana sobre a origem do maconhismo, que a China a que se referira Lineus poderia ser o que hoje compreende a Índia. Sobre essa questão, ver Remini (1983) e Benet (1975).

Esse presente dos deuses representado pela maconha, segundo essa mesma tradição, iria se tornar algo predileto para Shiva e Indra. Robinson (1999) afirma ainda que, por volta de 1300 a.C., o consumo da planta, tanto sagrado quanto profano, já era uma realidade comum na Índia (idem). Igualmente no *Zen-Avesta*, narrativa sânscrita de 600 a.C., a canabis aparece destacada por suas virtudes místicas. (REMINI, 1983) As referências à religião da canabis na Índia são constantes nas escrituras sagradas e, mesmo nos dias atuais, a tradição se mantém em algumas variações do budismo e do hinduísmo. Diz-se que Vishnu criou a planta do *bhāng* e que Shiva, quando ardia com o veneno da serpente, confortou-se com ela.⁵

Acredita-se que, da Índia, a planta fora adotada na Pérsia e na Assíria, tendo sido usada para o preparo de incensos pelos assírios por volta de 900 a.C. (ROBINSON, 1999; SCHULTES; HOFMANN, 1993) Segundo Eliade (apud ROBINSON, 1999, p. 49), “o êxtase xamanista induzido pelo fumo do cânhamo era conhecido no antigo Irã”.⁶

Registros importantes, embora não consensuais, sobre a presença remota da maconha em situações sagradas aparecem em Remini (1983) e Bennett, Osburn, L., Osburn, J. (1995), que acreditam que entre os antigos hebreus, no Novo Testamento, e em outros contextos, estaria presente a *Cannabis sativa*.

No budismo mahaiana, acredita-se que o Buda vivera à base de uma semente de cânhamo por dia, durante os seis anos que antecederam sua iluminação. (ROBINSON, 1999) Schultes e Hoffmann (1993) afirmam também que, no Himalaia Central, o budismo tântrico admite o consumo ritual de canabis para a elevação da consciência. Sherman, Smith e Tanner (1999) informam que a religião tântrica, desenvolvida no Tibet, desde o século VII, utilizaria a planta para unir corpo, mente e espírito, além de considerar seu valor para a atividade sexual pro-

5 Sobre a mitologia indiana da canabis, ver Remini (1983), Elwin (1979), Robinson (1999) e, especialmente, Campbell (1979, p. 65-71), que afirma a crença, na Índia shivaísta, de que um guardião vive na folha do *bhāng* e que Shiva ensinara que se deveria, ao plantá-la, pronunciar várias vezes a palavra *bhāng* e, igualmente, no seu preparo, recomendava-se repetir a palavra sagrada. Narra Robinson (1999, p. 53): “Após brigar com sua família, Shiva se afasta indo até os campos ficar só. Oprimido por um sol inclemente, encontra abrigo sob uma planta alta de cânhamo e então esmigalha e come algumas de suas folhas. A merenda o revigora tanto que ele adota a planta como seu alimento preferido, tornando-se conhecido como o ‘Senhor do Ban-gue’”. Informa ainda esse autor que, inicialmente, as preparações de *bhāng* eram um segredo restrito aos sacerdotes brâmanes.

6 O trecho citado por Robinson (1972, p. 31) aparece no livro de Eliade intitulado *Ancient Scythia and Iran*, onde este autor fala do alto prestígio religioso conferido ao *Ban-gue*.

longada. Robinson (1999) ainda menciona a presença da maconha no zoroastrismo e no judaísmo.

Benet (1975), em *Early diffusion and folk uses of hemp*, afirma ser difícil um esclarecimento definitivo nos estudos de contatos culturais envolvendo a planta. Lembra também a autora que o Velho Testamento faz referência ao uso da mesma como incenso. Segundo ela, seria incorreta a tradução bíblica de *Cálamo*, equívoco que se mantém até mesmo na tradução de M. Lutero, e que se iniciou na mais antiga versão grega da bíblia hebraica, no século III a.C.; pois, no texto original em hebraico do Velho Testamento, e em aramaico, a palavra “Kaneh” ou “Keneh” é empregada com o adjetivo “bosm” (hebraico) ou “busma” (aramaico), com significado de “aromático”, e corresponderia ao “cana” do sânscrito, o “qunnabu” do assírio, o “kenab” do persa e o “kannab” do árabe. Diz ainda, no Êxodo 30:23, que Deus direcionou Moisés a fazer o óleo sagrado composto de “myrrh, sweet cinnamon, kaneh bosm and kassia”. Como, segundo Benet, a raiz “kan” tem duplo significado, de “cânhamo” e “cana”, muitas traduções fazem “kaneh bosm” ser “cálamo”. Com o tempo, “kaneh” e “bosm” foram fundidas em “kanabos” ou “kannabus”, que possuem similaridade inconfundível com o termo “Cannabis”, dos citas.⁷

Acredita-se que a imensa difusão da planta foi auxiliada por tribos nômades que circularam pela região do Himalaia, colaborando para a sua adoção entre povos do leste, do oeste e do sul. Dentre os exemplos mais conhecidos, conta-se o dos citas, que habitaram a Sibéria por volta dos séculos V e II a.C. e cuja descrição de Heródoto para o rito funerário envolvendo *Cannabis sativa* é bastante conhecida. Benet (1975) e McKenna (1995) querem acreditar que os citas desconheciam a tecnologia do fumar, por se valerem de uma espécie de “sauna” canábica através da qual realizavam seus rituais de purificação ligados às cerimônias funerárias. (HERÓDOTO, [entre 1966 e 1976])

Também é bastante corrente a informação de que a cannabis penetrou o Oriente Médio após a ascensão do islã. Nesse cenário cultural, ela seria particularmente apreciada pelos sufis. Segundo Robinson (1999, p. 50), “uma urna funerária [...] que se acredita datar de 500 a.C., contendo folhas e sementes de maconha, parece ser a mais antiga prova incontestável do uso do cânhamo na Europa”. Essa urna, segundo o au-

7 Segundo Robinson (1999, p. 50), o médico inglês dr. Creithton escreveu, em 1903, que “o favo mencionado no Cântico de Salomão (5:1) e a ‘madeira de mel’ que aparece em I Samuel 14:25-45 são cannabis. Nesta última referência, Jônatas molhou uma vareta no favo, levou a mão à boca e seus olhos brilharam”.

tor, representaria a influência do culto dos mortos dos citas. Porém, e ao contrário do que comumente se escreve, esclarece Antonio Escohotado (1990) que provavelmente, no mundo árabe, a canabis foi utilizada, de início, associada a grupos sociais específicos: seria o *haschisch al-fokora* (erva dos fakires) ou o *haschisch al-harafish* (erva dos truhanes) e, por volta do século XII, diversos preparados de canabis e ópio tornaram-se referência para o entendimento de certos místicos, para a instituição da dança extática de júbilo, ou o êxtase.⁸

No contexto religioso cristão, o maconhismo experimentaria uma crescente desaprovação, porque seria rapidamente associado com outras expressões culturais alheias a esse universo. Particularmente, isso parece ter ocorrido quando o imperador Constantino, no século III, converteu-se ao cristianismo, elegendo-o como religião oficial do Império Romano, mas também quando, logo em seguida, o imperador Teodósio banuiu a prática de todas as demais formas religiosas. Esse processo excludente se tornou mais enfático quando, no século XII, a Inquisição declarou guerra à utilização das ervas e outros preparados denominados “de bruxas”, ou ainda, em 1484, com as medidas repressivas do papa Inocêncio VIII. (ROBINSON, 1999) Na verdade, uma sucessão de medidas da Igreja, ao longo de toda a Idade Média, ajudou na recepção extremamente “demonizada” que teriam os usos místicos de canabis e/ou outras ervas. A lei Sálica de 424, e o terceiro Concílio de Tours, de 813, por exemplo, conduziram para uma moral cristã sobre o uso de drogas baseada no que Carneiro (1994, p. 29) descreveu como sendo a “recusa aos analgésicos, aos eutanásicos, aos afrodisíacos e aos alucinógenos”. Ora, com exceção dos eutanásicos, a *Cannabis sativa* poderia compor em todos os outros casos, em maior ou menor grau. A associação da planta com bruxas e feiticeiras medievais, sob a forma de filtros, pomadas e unguentos, parece certa para vários estudiosos da matéria. (ARNAO, 1980; CARNEIRO, 1994; REMINI, 1983)

Enquanto produto medicamentoso, no entanto, a utilização da planta prosseguiria sua rota de expansão, na farmacopeia popular,

8 Não sem motivo, a iconografia ocidental sobre o mundo árabe reproduz dançarinas ao lado de imagens de *narguilés*. Porém, esclarece Escohotado (1990, p. 264) que, salvo ordens místicas ligadas ao sufismo, a canabis não obteve espaço na cultura religiosa do mundo árabe, porque o islã preconiza uma fé muito monoteísta e rigorosa, e que por isso nenhum “fármaco puede ortodoxalmente servir de vehículo místico”. Segundo Leroi-Gourhan (1984, p. 152), o chamado “narguilé turco” é, na verdade, originário da Índia, reforçando assim a ideia de que a canabis foi um fator aproximativo entre esses dois universos, através da difusão cultural desse apetrecho da cultura material maconhista.

através de prescrições que incluíam o tratamento da sífilis e de outras doenças sexualmente transmissíveis, como a blenorragia. (REMINI, 1983) Igualmente, o consumo profano e hedonista se manteria, desde que na clandestinidade, cabendo unicamente à expressão literária a sinalização dessa existência (como na obra de Boccaccio ou de François Rabelais).

Na modernidade, com o arrefecimento do poder da Igreja ante o controle social do Estado laico, a medicina moderna recuperaria, no século XIX, o interesse medicamentoso pela planta, particularmente em neurologia. Mas a dimensão sagrada de sua utilização não mais se expressaria nessa ordem que anunciava a nova organização legal do Ocidente.

O primeiro grande momento da onda proibicionista moderna que incidiria sobre o maconhismo pode ser localizado na invasão do Egito por Napoleão Bonaparte, na virada do século VXIII para o XIX, pois ele não apenas tomou medidas proibitivas ao plantio, consumo e comercialização de cannabis, como ainda inaugurou o procedimento de destruir plantações por meio da queimada pública da produção apreendida, expediente que viria a ser adotado futuramente. Como uma espécie de “efeito perverso” dessa postura, a campanha do Egito ajudou a despertar forte interesse sobre a maconha na Europa de então, o que fez Arnao (1980, p. 34) acreditar que, a partir desse episódio, o “uso medicinal de cannabis entra na cultura europeia”, e Remini (1983, p. 76) não hesita em considerar que “a campanha do Egito reacende a curiosidade sobre os efeitos da erva e propicia, através de textos de viajantes e cientistas atraídos pela conquista colonial, condições reais para seu estudo”. O fato é que o século XIX é marcado por grande entusiasmo científico sobre as possibilidades terapêuticas da maconha, tanto na Europa (particularmente França e Inglaterra) quanto nos EUA, indicando-se o uso como antiespasmódico, antiepiléptico ou narcótico.

Mas o proibicionismo se imporia definitivamente, contando, para isso, com a imprecisão dos usos medicamentosos, devido, como escreveu Carlini (1980, p. 685), ao “uso de preparações brutas (extratos), cuja variabilidade química e deterioração com o tempo e luz faziam com que os efeitos clínicos fossem imprevisíveis”. O declínio da aceitação de cannabis pela medicina alopática torna-se ainda maior quando outras substâncias psicoativas introduzidas naquele século, sobretudo as derivadas do ópio, como a morfina e a heroína, mostram-se deflagradoras

do que viriam a ser as toxicomanias da era industrial.⁹ Não tardaria, então, que se associassem os efeitos da utilização da maconha àqueles das toxicomanias, e essa aproximação com a narcose dos opiatos conduziria o maconhismo, definitivamente, para a clandestinidade.

As legislações especificadas nas primeiras convenções dos países signatários da montagem de uma política internacional de combate ao uso de drogas, a partir do início do século XX, vão ceder aos argumentos que tributariam à *Cannabis sativa*, num futuro breve, os malefícios da dependência química ou aquilo que Carlini (1980) chamou de “visão hecatômbica dos ‘terríveis’ efeitos deletérios da maconha”. Desde então, salvo circunstanciais conjunturas históricas, por força e obra da predisposição ideológica e dos equívocos paradigmáticos aventados acerca das interpretações de sua sintomatologia e consequências sociais, o maconhismo receberia o tratamento sabido. Não apenas aquilo que se poderia interpretar como uso epidêmico seria alvo de restrições, mas, na verdade, toda e qualquer forma de uso de *Cannabis sativa* receberia a desaprovação institucional dos Estados moderno-industriais, o que acabou comprometendo as formas de legitimidade cultural da utilização da planta.

USOS AFRICANOS E AMBIÊNCIA BRASILEIRA

Para o que nos interessa mais diretamente neste artigo, maconha é palavra quibundo, *ma'kaña*, planta conhecida e difundida por todo o espaço civilizacional banto, e além.¹⁰

9 Talvez, a primeira grande demonstração disso tenha sido a chamada “doença do soldado”, no século XX, isto é, a dependência ocasionada pelo emprego da morfina nas guerras, sobretudo após a invenção da seringa hipodérmica.

10 Para uma apreciação periodizada da expansão do povo banto entre o primeiro século e a chegada dos portugueses na África, ver McEvedy (1995); e ainda Obenga (1985), para um conhecimento detalhado do universo banto. Como veremos, também no Brasil, será a herança banto que, por exemplo, Roger Bastide (2001) associará a presença da planta em cultos religiosos herdados da África. Ainda sobre esse tema, Felgas, em seu *As populações do norte de Angola* (1965, p. 81), refere-se ao emprego de “liamba”, sem, contudo, oferecer mais detalhes. Também Reininger (1972, p. 100) alude à presença sagrada da maconha no antigo Congo Belga, ao que chamou de Congo Cult. Mesmo que aqui privilegiemos os vínculos evidentes desse povo com a cannabis e com a presença africana no Brasil, sabe-se que outras comunidades africanas fizeram e fazem uso da planta. Mas, a julgar pelo esquema traçado por McEvedy (1995), os povos assimilados pela imensa expansão banto rumo ao sul atestam a importância dessa civilização na propagação, também, do maconhismo africano.

A maconha tornou-se uma espécie pandêmica adotada, de um modo ou de outro, em toda a África: ela é o deus Riamba, dos kasai, no Congo (ROBINSON, 1999; SCHULTES; HOFMANN, 1993), indutora do transe entre os kung (DEVEREUX, 1993), conhecida dos zulus; e, também, interdita pelos tabus observados no oráculo do veneno entre o povo zande do Sudão. (PRITCHARD, 1976) Porém, não é suficiente o conhecimento disponível sobre a variedade do maconhismo religioso africano, e é quase impossível a reconstituição satisfatória da sua história afro-brasileira. Partiremos, assim, da aceitação da tese sobre a procedência afro-brasileira do maconhismo nacional, o que não exclui a contribuição representada, ao menos desde o século XVIII, pela introdução do cultivo da fibra do cânhamo da parte dos colonizadores portugueses. (CORRÊA, 1984, p. 471)

Em favor da supremacia africana sobre nosso primeiro maconhismo popular colonial, temos a sua rica sinonímia. No Brasil, a *Cannabis sativa* foi “pango”, nas referências mais antigas, e ainda “fumo de Angola”, “liamba”, “riamba” e “diamba”. E este último nome predominou sobre “pango” e “fumo de Angola”, no século XIX, e cedeu espaço, no século XX, para “liamba”, até ser definitivamente vencido por “maconha”. Foi ainda igualmente denominada “erva-do-diabo”, particularmente na imprensa diária, quando das campanhas de profilaxia após os anos 1940.

Quando fora possível anotar a presença de maconha em ritos sagrados de populações específicas, não tínhamos, no Brasil, a reflexão sobre o tema; e, quando a antropologia nacional dedicou-se ao estudo de muitas dessas comunidades, o maconhismo mergulhara na clandestinidade legal e moral, o que tornou a pesquisa etnográfica grandemente impedida de tratar satisfatoriamente o assunto. Bem entendido, a utilização de maconha não deixou de ser anotada pela etnologia brasileira; porém, e este é o problema que resenharemos a seguir, há uma incontornável dificuldade para esses autores em definir a importância do uso de cannabis para os sistemas mágico e religioso a que se referem quando escrevem sobre o tema em pauta. Os antropólogos dos cultos afro-brasileiros e afro-ameríndios referem-se constantemente ao maconhismo, ainda que com evidente discrição, ambiguidade e incômodo. Porém, vejamos outras citações que antecedem aos textos etnográficos da antropologia brasileira.

Uma das mais antigas referências documentais do uso de maconha ritualizado num sistema de crenças, anotada por Mott (1986) em suas pesquisas sobre a Inquisição no Brasil, dá conta de que nas Minas

Gerais de 1777, uma mulher de nome Brígida, “parda” e “amasiada” com o angolano Roque, encontrava-se a dançar

Calundus [...], fazendo trejeitos e mudanças, dando a cheirar a todos os circunstantes certo ingrediente [...] e que ficavam absortos e fora de si, e ensinava Brígida que as almas dos mortos se introduzem nos vivos. Dizia mais que o ‘calundu’ é o melhor modo de dar graças a deus, e convidava a todas as pessoas da fazenda para vir ao ‘calundu’ e se alguma escusava, lhe dava a cheirar e lhe chegava aos narizes uma erva com a qual ficavam absortos e fora de si e esquecidos das obrigações de católicos e entravam na mesma dança. (MOTT, 1986, p. 124)

Muito tempo depois, em 1905, escreveria o dr. Pires de Almeida, em seu *A libertinagem no Rio de Janeiro*, que “homens e mulheres de toda casta, completamente nus, afluíam aos candomblés e no meio de danças convulsionadas, e aos vapores de pango, faziam comemorações aos mortos”. (ALMEIDA apud MOTT, 1986, p. 125)

Jamais voltaria a merecer o uso de canabis tal força afirmativa em descrições de usos sagrados ligados à indução do transe. Também as citações futuras sobre maconha e religiosidade afro-brasileira deixarão de associar a planta às ritualizações alusivas aos mortos. Será, muitas vezes, o consumo em banhos iniciáticos a indicação sugerida, e mais raramente para induzir o transe, salvo os direcionamentos nesse sentido nos empregos afro-ameríndios ou de domínio predominantemente banto. (BASTIDE, 2001)

Mas, antes de iniciarmos a revisão dos etnólogos dos afro-brasileiros e de populações nativas do Brasil, convém resumir a inaugural e paradigmática descrição feita sobre os usos de maconha no país, em 1915, pelo médico dr. Rodrigues Dória (1958, p. 2-5), o primeiro autor nacional a escrever um texto unicamente dedicado ao tema do consumo popular em ascensão e difusão:

[...] os índios amansados aprenderam a usar maconha, vício a que se entregam com paixão, tornando-se hábito inveterado. Fumam também os mestiços [...]. Entre nós a planta é usada, como fumo, ou em infusão, e entra na composição de certas beberagens, empregadas pelos feiticeiros, em geral pretos africanos ou velhos caboclos. Nos candomblés – festas religiosas dos africanos, ou dos pretos crioulos, deles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé, é empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas dansas selvagens dessas reuniões barulhentas. Em Pernambuco, a herva é fumada nos catimbós – lugares onde se fazem os feitiços, e são freqüentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade.

Em Alagoas, nos sambas e nos batuques, que são dansas aprendidas dos pretos africanos, usam a planta, e também entre os que porfiam na colcheia, o que entre o povo rústico consiste em diálogo rimado e cantado em que cada réplica, quase sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas últimas palavras do contendor [...]. É fumada em quartéis, nas prisões, onde penetra às escondidas, é fumada em agrupamentos ocasionais ou em reuniões apropriadas e nos bordéis

A descrição do dr. Dória (1958) não apenas aponta o uso ritual (em infusão, em beberagens ou fumada) em comunidades negro-brasileiras e afro-ameríndias, e em certos segmentos sociais marginalizados, como também insinua a presença unicamente hedonista e marginal por parte do que chamou de “índios amansados”. Ora, Estêvão Pinto é enfático em apontar o uso sagrado pelos índios fulniô. Mas continuemos com os afro-brasileiros e seus cultos para, ao final, retomarmos o problema do uso por comunidades indígenas. O primeiro estudioso dos afro-brasileiros a citar nominalmente a maconha, vinculando-a a práticas religiosas, foi Manuel Querino (1988), em *A Raça africana e os seus costumes na Bahia*, publicado pela primeira vez em de 1916. Além de inaugurar a tendência à citação do dr. Rodrigues Dória (1958), ele anotou a presença da planta nos candomblés, usada em prescrições de banhos iniciáticos. Além disso, Querino (1988) afirmou ser a maconha um sinônimo de macumba, na Bahia. Claro que essa sentença exigiria verdadeiros moinhos criativos de nossos etnólogos posteriores, numa disputa entre estudiosos da chamada “pureza nagô” e aqueles dedicados aos ritos e cultos mais “sincretizados”, como o candomblé de caboclo ou mesmo como o catimbó.

Contudo, o aspecto mais importante do texto de M. Querino (1988) não viria a receber o devido tratamento, a nosso ver, e diz respeito à vinculação sinonímica entre macumba e maconha. Há mais proposições curiosas que se podem aferir da sentença de Querino (1988). Sobretudo se pensarmos que “liamba”, “riamba”, “diamba”, “pango” e “fumo de Angola” foram expressões que predominaram, então, nas referências sociais profanas, e em marginalização crescente, para a *Cannabis sativa*.

Seria maconha um nome segredado – *ma'kaña* – entre as plantas sagradas? Que pistas poderiam ser fornecidas pelas macumbas banto? Por que é exatamente o nome “maconha” que aparece como sinônimo da macumba, se, ao tempo de Querino, era expressão pouco utilizada? Teria essa palavra quimbundo invadido tardiamente o espaço profanizado do debate brasileiro sobre o consumo de *Cannabis sativa*, migrando do campo sagrado quando de sua impossibilidade deflagrada com as perse-

guições de terreiros de culto? Seria “maconha”, inicialmente, a palavra-segredo da canabis para uso místico ou mágico nos sistemas religiosos afro-brasileiros?

Essas não são questões de fácil resposta. Antes de tudo porque não sabemos se, originalmente, seria religioso e/ou lúdico o banto maconhismo popular brasileiro. Na verdade, estão aí lançadas perguntas para as quais é preciso aceitar, ainda, grandemente a mera conjectura.

As descrições factuais dos ritos a que se referem os antropólogos brasileiros jamais apareceram em seus textos de modo satisfatório, sendo algumas vezes apenas frases terceirizadas de anotações anteriores. E, nesse caso, não somam muito às descrições processuais sobre a parda Brígida ou às contundentes e fantasiosas imagens sugeridas por Pires de Almeida. Mas, por outro lado, a insistência com que esses estudiosos tiveram que mencionar o tema não deixa dúvidas quanto ao consumo da planta (seja como erva de poder nos banhos iniciáticos, seja no poder de induzir o transe pela absorção da fumaça). Nosso problema é, então, não o questionamento de usos mágico-religiosos da maconha, mas o lugar e a importância a eles atribuídos. O mérito desses registros etnográficos foi informar o uso da planta, e sua falta foi não precisar o mesmo.

Depois da sinalização de Manuel Querino, seria Gilberto Freyre a fazer a mais longa série de referências à maconha creditadas a um só autor clássico nacional. Evidentemente que Freyre não fora um estudioso específico (etnógrafo) dos cultos afro-brasileiros, ou de qualquer outro, e talvez mesmo por isso seus comentários são, nesse caso, mais relevantes e relativizadores quanto ao sentido de impureza ou inautenticidade que aparece nos demais escritos especializados.

Em *Casa grande e senzala*, ele recorda o dr. Dória, cita a afirmação de Querino (1988) segundo a qual maconha e macumba são sinônimos e reafirma a origem africana de sua inclusão na sociedade patriarcal brasileira. Escreve, ainda, que a planta gozaria de “virtudes místicas” entre os consumidores. (FREYRE, 1987, p. 397) Em *Sobrados e mocambos* (FREYRE, 1981), afirma ser a maconha um dos traços culturais africanos que mais resistiria à desafricanização no Brasil, muito embora não seja claro o que estaria a dizer com essa afirmação. Se ele pensara em relação aos cultos religiosos, talvez tivesse em mente o segredo envolvendo as ervas sagradas. Mas, por consequência, iria se tratar da eleição de um nome e de um uso especificamente africano para a maconha.

Para Freyre, seria possível pensar, em princípio, nos vícios de classe e de cor: maconha para negros e tabaco para brancos senhores. Em condições e áreas especiais da vida social, no entanto, eles encontrariam a ambiência da troca e da fusão de influências. Em *Nordeste*, Freyre (1985, p. 31) aponta para o que chamou de o “complexo da maconha”, isto é, a parte litorânea compreendida pelo sul de Pernambuco e pelo norte de Alagoas, formada quando da instalação da lavoura de cana de açúcar, e que “não parece simples coincidência que se surpreendam tantas manchas escuras de tabaco ou de maconha entre o verde-claro dos canaviais”. Para o autor, teria havido “evidente tolerância – quando não mais que tolerância – para a cultura dessas plantas voluptuosas”.

O autor de *Guia prático e sentimental da cidade do Recife* (FREYRE, 1961) voltou-se às implicações místicas do maconhismo, ao afirmar que, no xangô do Recife, as folhas de maconha, quando fumadas, “fecham o corpo do crente e lhes davam sonhos de amor”, sendo fiel à sua interpretação erotizante para a herança cultural negro-africana. Esses vínculos entre o uso de maconha e as dimensões místico-religiosas e eróticas já se fariam presentes na participação de um de seus discípulos, Jarbas Pernambucano, que, a pedido do mestre de Apipucos, apresentara, no I Congresso Afro-brasileiro, realizado no Recife, em 1934, a comunicação “A Maconha em Pernambuco”. (PERNAMBUCANO, 1988) Após demonstrar a difusão do maconhismo profano, ao afirmar que a maconha é “mais divulgada do que se supõe entre a população baixa do Recife e de Maceió”, onde “gazeteiros e malandros dizem usá-la como afrodisíaco”, ele faria também a vinculação da planta com o catimbó, “onde se fuma a liamba para diversos fins”. (PERNAMBUCANO, 1988, p. 185) Esse nexos entre maconha e catimbó – ou cultos afro-brasileiros como a macumba – geraria uma série de referências mais ou menos veladas, mais ou menos explicitadas, em autores como Arthur Ramos, Roger Bastide e Câmara Cascudo.

Ao tratar de ritos iniciáticos no candomblé “Jeje-Nagô”, no segundo capítulo de *O negro brasileiro*, Ramos (2001, p. 60) afirmou que

[...] é a fricção enérgica da cabeça raspada com a infusão de folhas aromáticas, a ingestão de algumas destas infusões que não de produzir o fenômeno da entrada do santo [...]. Não consegui identificar as plantas utilizadas nos banhos e bebidas de iniciação, se bem que Manuel Querino afirme que uma delas seja a maconha ou liamba.

Já no capítulo VI, intitulado “As práticas mágicas”, o autor, contudo, afirmaria:

Há substâncias que, embora não venenosas, produzem efeitos diversos e são por isso utilizadas nas cerimônias do culto e nas práticas da feitiçaria.

Uma das mais conhecidas é a maconha a que já fizemos referência e tão bem estudada pelo Dr. Rodrigues Dória. A planta, que nada mais é do que o cânhamo indiano (*Cannabis sativa*, var. indica), chegou ao Brasil, através da África, onde é conhecida pelo nome de liamba, riamba, diamba, pango ou fumo de Angola. O próprio cultivo da planta, em certos pontos do norte do Brasil, é acompanhado de práticas mágico-fetichistas: cuidados de que cercam a planta, colheita que não deve ser feita na presença de mulheres e outras interdições. Já vimos como a maconha é utilizada nos candomblés, nas cerimônias litúrgicas. Nas práticas de feitiçaria também [...]. (RAMOS, 2001, p. 158-160)

Portanto, como afirmamos anteriormente e veremos em seguida, a presença da maconha nos cultos afro-brasileiros não é registrada sem incômodos da parte dos etnólogos nacionais. Observa-se que, mesmo quando afirma claramente ter presenciado a utilização da planta nos candomblés, Ramos (2001) não descreve o procedimento ritual envolvido. E na segunda edição, em 1940, de seu livro acima citado, *O negro brasileiro* (cuja data de publicação é 1934), ele faria introduzir várias matérias jornalísticas sobre a propagação marginalizada do maconhismo nas páginas policiais da imprensa diária. Seu texto se demora nas resenhas do consumo urbano criminalizado e abandona as pistas que levantara sobre a presença sagrada nos cultos religiosos.

A verdade é que, em alguns autores, é mais visível o procedimento de atribuir à entrada da maconha na vida religiosa afro-brasileira um movimento marginal, uma espécie de elemento externo penetrando em certas práticas da macumba banto ou em aproximações com o catimbó. A ambiguidade marcaria, cada vez mais, as citações dos pesquisadores subsequentes; quando não, marcaria a afirmação contundente do caráter alienígena dessa presença ante uma presumida tradição “pura”, levando à “degradação” da “tradição” herdada da África.¹¹

Razões para tal procedimento não faltavam. De modo mais enfático, isso parece ter ocorrido desde a década de 1930, pois é nesse período

11 Sobre esse aspecto, as fronteiras religiosas entre as variedades de cultos de matriz indígena e/ou africana, ver o artigo de Roberto Motta “A Jurema do Recife: religião indo-afro-americana em contexto urbano”. (MOTTA, 2005)

que teríamos tanto a formação de federações de cultos afro-brasileiros e o incremento da repressão policial a estes mesmos cultos quanto o advento das políticas do Estado de combate ao consumo de maconha no país.

Roger Bastide é o protagonista máximo desse conflito, tendo abordado a questão, sempre de modo breve, em vários de seus famosos escritos sobre as formas religiosas derivadas do contingente de africanos escravizados, de seus descendentes e de quantos aderissem aos afro-brasileiros.

Em *Cavalos dos santos: um esboço de uma sociologia do transe místico*, o autor escreveu que a maconha estaria presente nos cultos sob a forma de erva para banhos. (BASTIDE, 1983) Mas, em *As Américas negras*, ele negaria sua presença nos candomblés, incluindo-a, contudo, na prática do catimbó para provocar o transe. Diz ele que ocorreria, em muitos casos, uma justaposição de cultos e que certos psicoativos seriam utilizados após o transe, como o fumo, como símbolos de possessão por espírito de índio, e não para provocar o transe propriamente, que seria “determinado unicamente pela música”. (BASTIDE, 1974) Bastide empenhou-se em atentar para fronteiras entre o que considerava as tradições banto e os cultos afro-ameríndios, por um lado, e os cultos da tradição nagô, por outro.

Assim, em *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, Bastide (1945, p. 95) defendeu que “como o candomblé de caboclo é o indigenismo do povo”, talvez assim fosse possível a intromissão da maconha nos cultos africanos, dado o sincretismo; e, para ele, a polícia, “regulamentando os candomblés, prestou-lhes o serviço de fazê-los voltar ao seu primitivismo e à sua antiga pureza”. Em auxílio dessa tese, ele voltaria ao tema em 1958, com o seu clássico *O candomblé da Bahia: rito nagô*, onde, ao referir-se aos rituais iniciáticos, advoga:

Depois da depilação, tem lugar a lavagem da cabeça com uma infusão de ervas; outras ervas são igualmente enfiadas na boca, para serem engolidas. Essa lavagem tem grande importância, pois é o que determina a possessão; por isso o segredo de sua composição é cuidadosamente guardado. Manuel Querino afirma que a maconha (ou liamba) faz parte da preparação; é possível; também muitas vezes vi suco de jurema em poder de sacerdotes (é verdade que do tipo banto). (BASTIDE, 2001, p. 52)

Roger Bastide (2001), considerado entre os antropólogos como uma espécie de fundador da chamada “pureza nagô”, via nas formas do candomblé de procedência banto, e nas formas híbridas a ele vinculadas, marcas de corrupção de tradições originais. (BASTIDE, 2001)

Esse posicionamento seria reafirmado, entre outros autores, por Álvaro Rubin de Pinho, que, no seu *Social and medical aspects of the use of the Cannabis in Brazil* escreveu sobre a existência de relatos do emprego no catimbó e em candomblés de caboclo, negando a sua inclusão no candomblé nagô da Bahia, dada a menor receptividade deste para o sincretismo. (PINHO, 1975) Mas houve quem negasse a estratégia de resolver o problema empurrando-o para os domínios do catimbó. Em socorro deste último, a escrita mais atuante foi a de Câmara Cascudo.

Em suas “Notas sobre o catimbó”, apresentadas no I Congresso Afro-brasileiro, Cascudo (1988, p. 84) lembra a vinculação sinonímica feita por Manuel Querino entre macumba e maconha, o que, para ele, atestaria anteriores vínculos do maconhismo com as tradições chegadas de África. Já em *Meleagro*, de 1978, ele é enfático ao afirmar nunca ter visto um mestre de mesa fumando maconha, e que ela “é fumada fora do catimbó”. Apenas no seu *Dicionário do folclore brasileiro* (CASCUDO, 1984, p. 45), ele admitiria que “nos catimbós usam, rara e sempre ocultamente, o óleo da liamba nos trabalhos mais difíceis”. Mas voltaria, em seu *Made in África* (CASCUDO, 1965), a defender a influência negra do maconhismo nacional ao afirmar que maconha é o tabaco da África.

O fato é que, na literatura especializada, parece ter predominado a divulgação do maconhismo mágico-religioso com as formas mais sincréticas, representadas pelo chamado “candomblé de caboclo” e pelo “catimbó”.¹² Curiosamente, a quase totalidade dos dicionários especializados em religiões afro-brasileiras cita abundantemente a *Cannabis sativa*, particularmente os compêndios sobre as plantas sagradas. Com a exceção do *Dicionário de cultos afro-brasileiros* (CACCIATORE, 1988), onde se afirma que ela é fumada “em cerimônias rituais de alguns cultos afro-ameríndios, como o catimbó” (pois, segundo a autora, “em candomblés, xangôs e umbandas não se sabe ao certo se é usada”), a maconha é amplamente dicionarizada como integrante do conjunto das ervas sagradas.¹³

12 Mesmo na literatura de divulgação do catimbó, são encontradas referências não aprovadas à maconha. Cavalcante (1976, p. 27), em seu *Feitiços do Catimbó*, escreveu que “mesmo errando, estes feiticeiros do sertão repetem as mesmas experiências de todos os sacerdotes antigos, medievais e até de gurus modernos”.

13 Ver, por exemplo, *Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba* (VERGER, 1995, p. 645), onde a *Cannabis sativa* é apontada como sendo “Igbó (maconha, cânhamo verdadeiro), e a *Cannabis* indica como idôfin, idô (dudu), idô pupa, idôrô, e idôiiisa-wo Ailâ (cana-de-jardim, cana-florifera, erva-conteira)”; ou em *O Segredo das folhas* (BARROS, 1993, p. 139, 141, 145), no *Dicionário antológico da cultura afro-brasileira: português-yorubá-nagô-angola-gêge* (FONSECA JUNIOR, 1995, p. 301), e ainda em *Plantas medicinais e rituais afro-brasileiros*. (CAMARGO, 1987)

Mais raramente, alguns autores passaram ao largo desse debate, como, por exemplo, Hutchinson (1975, p. 179) em *Patterns of marijuana use in Brazil*, que pesquisou na Bahia do início dos anos 1950 e afirmou jamais ter visto ou ouvido falar no uso de maconha em comunidades de cultos religiosos afro-brasileiros e afro-ameríndios, seja de modo hedonístico e profano, seja de modo sagrado.

Corroborando essa ideia de maior aderência ao maconhismo pelas formas mais hibridizadas de determinadas experiências mágico-religiosas do Nordeste, escreveu Gonçalves Fernandes, em seu *Folclore mágico do Nordeste*, em 1938, que, além do “maracá ameríndio e a jurema dos pajês tabajaras, que embriagam as gentes para melhor encenar as práticas”, sobretudo em Alagoas e Pernambuco a maconha faria parte da “aparelhagem de nossos feiticeiros”.

Valeria, por fim, citar uma importante passagem dos *Diários índios* de Darcy Ribeiro, um autor que não é um etnógrafo de terreiros urbanos de cultos afro-brasileiros ou afro-ameríndios. Nesse estudo etnográfico sobre os Urubús-Kaapor (RIBEIRO, 1996), pode-se, inesperadamente, apreciar uma bela descrição dos vínculos sagrados da maconha com a tradição afro-brasileira disseminada no meio rural, com uma população mestiça de índios e negros. Após constatar a grande disseminação do uso lúdico-profano da cannabis na fronteira entre o Maranhão e o Pará (em Camiranga), e em busca do feiticeiro do lugar, Ribeiro (1996, p. 45, 55 -56) escreveu:

Localizei a verdadeira pajé do lugar, uma negra velha, maranhense, que, às escondidas, [...] faz suas sessões [...]. Me disse que para cantar era necessário arranjar uns cigarros. Logo ofereci os meus, mas verifiquei a rata, ela queria cigarros ‘temperados’, isto é, com maconha [...]. Acabei conseguindo um pouco de liamba e um maço de fumo que entreguei à velha [...]. Mandou seu ajudante preparar alguns cigarros e, depois de fumar um, começou a cantar [...]. Cantou mais de uma hora; no meio dos cantos pedia água, cauim, tabaco temperado e até café e chá, que lhe eram servidos imediatamente com um espírito religioso.

Darcy Ribeiro (1996) ainda informa que a velha, na sequência do consumo dos cigarros temperados, recebera os “encantados” ou espíritos (na ocasião, ela “recebeu” a “Mãe d’água”).

Atualmente, o debate sobre a presença da cannabis em cultos afro-brasileiros permanece inconcluso, ao menos no que concerne à variabilidade do “lugar” ritual da planta e as significações que lhe são atribuídas. Mott (1986, p. 123), mesmo admitindo a raridade desse uso,

registra a informação do emprego da maconha por Exu manifestado em Salvador. Augras (1987, p. 17), por sua vez, registra assim a fala de uma Pomba-Gira incorporada: “Eu sou eterna [...], tudo o que existe no mundo, da maconha à bagunça, é o meu reino”. Mais recentemente, Lody (1995, p. 183) abordou o tema da presença da maconha, “em estado verde, viçosa”, como “uma folha litúrgica do orixá Exu ou do Vodum Elegbara, entre outras designações afro-brasileiras”, acrescentando ainda que, dado “um estigma nascente na sabedoria religiosa dos terreiros, especialmente no candomblé e no xangô, o uso ritual religioso da maconha é específico e afeto à exclusividade litúrgica do Exú, não assumindo prática generalizada no terreiro entre seus participantes e simpatizantes.”

Logo, poderíamos falar numa nova forma de posicionamento que, abandonando o ideal da chamada pureza nagô (e a “peleja” com o catingibó), não deixa de recuperar as assertivas de Querino (macumba e maconha), através do vínculo à Pomba-Gira e/ou Exu.

A FOLHA AMARGA DO AVÔ GRANDE: CONCLUSÕES

Como afirmamos, na abertura deste artigo, os índios fulniô de Águas Belas, segundo as pesquisas já longínquas de Estêvão Pinto, nos anos 1930, adotaram a maconha em seu sistema religioso, chamando-a *Sewlihokhlá Sedayá* (traduzido pelo autor pela forma bem poética “A folha amarga do avô grande”). Segundo ele, entre esse grupo indígena, a planta era utilizada para “preparar os ouvintes para as manifestações sobrenaturais”. (PINTO, 1956, p. 155-156) Talvez seja esse o exemplo mais importante da inclusão ritualística de uma planta exógena por uma comunidade nativa brasileira, em que pese a ausência de maiores informações do autor. Porém, as dificuldades já presentes para a etnografia sobre o tema não nos permitem avaliar a real dimensão alcançada pela introdução da maconha em comunidades nativas.¹⁴

14 Estêvão Pinto (1956) nada esclarece sobre a denominação indicada pelos fulniô e uma possível vinculação com ancestrais míticos sugerida pelo “avô grande”, o que aproximaria tematicamente esse emprego daquele presente na denúncia da “parda Brígida” no século XVIII. Por seu turno, Domingues (1988) relaciona xamanismo e maconha entre os índios timbira (infelizmente, não tivemos acesso a este estudo, consultando apenas o resumo da comunicação do autor nos Anais da SBPC, de 1988). Schultes e Hofmann (1993) dão como certo seu emprego religioso entre os cora, do México, e os cuna, do Panamá; e MacRae (1998, 2005) cita, além dos cora e os cuna, os grupos mexicanos tepehuas, que a nominam de Santa Rosa, e tepecanos, que chamam-na Rosa Maria e a utilizam ritualmente em substituição ao piote.

Mesmo ao tempo de seu trabalho de campo, o autor acima mencionado deixa claro que esse grupo indígena negava insistentemente ainda utilizar a planta, informando-o de que teriam substituído a maconha pela utilização ritual da jurema. Ora, dado que esta última é nativa e abundante no Nordeste do Brasil, é mais plausível supor que fora a utilização sagrada da jurema que, talvez, proporcionara a inclusão ritualística de *Cannabis sativa*, e não o contrário. Estêvão Pinto (1956) insiste que tomara conhecimento do cultivo regular de maconha, mesmo que negado pelos seus informantes. O fato é que, nesse período, as campanhas de combate ao uso da planta já estavam em curso.

Para outros grupos indígenas brasileiros, os registros disponíveis informam a utilização prioritariamente recreativa, masculina e adulta – como é possível localizar em monografias de comunidades rurais do Nordeste brasileiro –, incluindo-se aí o uso para estimular trabalhos coletivos. É o caso dos tenetehara do Maranhão. (HENMAN, 1986) Contudo, lembra Henman (1986), que os estudou nos anos 1980, haveria indício de um processo de sistematização de uso místico-religioso, provavelmente interrompido pelo contexto desaprovador que passou a predominar na sociedade brasileira. Escreveu o autor que, muito embora o xamanismo tenetehara ocorra unicamente através da ingestão do tabaco, e que a maconha se encontre ausente dos principais ritos iniciáticos (HENMAN, 1986, p. 104), esses índios afirmam fumá-la, também, “para favorecer a caça”, pois “considera-se que o poder mágico da fumaça da maconha pode ser aproveitado para ‘chamar’ ou ‘encantar’ animais, particularmente pássaros e roedores como a paca, que seriam ávidos consumidores de suas sementes”. (HENMAN, 1986, p. 106)

Por outro lado, assim como os fulniô criaram uma expressão linguística própria para a planta, os tenetehara fizeram o mesmo para descrever os efeitos do uso de maconha, através da denominação em língua nativa *hê'mongatú*, uma “gíria” local com significado de “numa boa” ou “tudo bem”. (HENMAN, 1986, p. 105)

Talvez não seja despropositado afirmar que a cannabis – e isso vale para as comunidades afro-brasileiras, agrupamentos indígenas e populações caboclas das regiões Norte e Nordeste – encontrava-se em processo de sistematização simbólica, de construção ritual dos usos possíveis, inclusive sagrados, quando a campanha proibicionista do século XX alcançou essas populações (mas não nos esquecemos de que o caráter de “vício trazido pelo negro” por si mesmo foi um elemento deflagrador

da reação social anteriormente já anotada¹⁵). Isso inviabilizou ou, mais provavelmente, empurrou esses usos para o espaço unicamente profano e marginalizado.

Igualmente, vários registros da literatura folclórica e da etnografia de populações “caboclas” mencionam um uso lúdico e/ou medicamentoso da planta, adotado anteriormente ao proibicionismo generalizado e resistindo em algumas zonas pioneiras do maconhismo nacional até algumas décadas. (ARAÚJO, 1962, 1979; BRANDÃO, 1914, 1988; CHERNOVIZ, 1927; DUARTE, 1976, 1982; FERRARI, 1960; MOTA, 1976; PIERSON, 1972) Ainda no século XIX, por exemplo, Moraes (1881) referiu-se ao uso por “índios amansados”, com a finalidade de produzir “sonhos agradáveis”. Nessas comunidades, ameríndias e/ou caboclas, a maconha, se não teve uma conotação francamente religiosa, foi motivo de observações ritualizadas, particularmente quanto ao cultivo, mas também na restrição do consumo por mulheres, crianças e jovens de ambos os gêneros. Desde o texto pioneiro do dr. Rodrigues Dória (1958), a literatura nacional devotada ao tema registraria o que muitos autores chamaram de “fetiches” relativos ao cultivo e à colheita (evitação da presença feminina, interdição do assovio etc.).

Seria possível afirmar, em conclusão, que a *Cannabis sativa*, tendo chegado ao Brasil Colonial, foi adotada tanto em sua consumação mágico-religiosa, como lúdico-hedonista. O que não nos parece possível concluir é se as formas sagradas aqui encontradas são diretamente tributárias de sistemas de crenças de origem africana, ou seriam somadas entre as várias facetas da elaboração simbólica gestada sob a escravidão brasileira dos contingentes de africanos. O que sabemos é que na África encontram-se pistas apontando nas duas direções (uso sacramental e uso unicamente profano), e que, entre aqueles povos que utilizaram a planta de ambas as formas, encontra-se a grande família linguística banto, de onde veio grande parte dos escravos do Brasil.

Muito provavelmente, como sugere Henman (1986), não apenas o uso sagrado de maconha pelos indígenas brasileiros encontrava-se em gradual sistematização ritual quando as campanhas proibicionistas impediram sua legitimação, mas também, no espaço lúdico e profano das comunidades ribeirinhas – algumas delas indígenas – do Nordeste (particularmente no Vale do São Francisco e no Vale do Mearim), também

15 Ver Maggie (1985), que mostra como, já no século XIX, a força policial relacionaria a maconha e a perseguição aos cultos de origem africana no Brasil.

se organizavam formas legítimas e controladas de utilização da planta quando se iniciou o seu implacável combate.¹⁶

A verdade é que as modalidades sagradas da utilização de canabis no Brasil foram desaparecendo do horizonte de visibilidade social. E esse fato não deve ser esquecido quando analisamos a questão no presente, pois, na atualidade do debate, seja no rastafarianismo adotado por grupos de seguidores no Brasil (CUNHA, 1991) e no mundo (BARRET, 1988; DAVIS; SIMONS, 1983), seja, mais recentemente, na inclusão ritual da maconha por entre seguidores da doutrina do Santo Daime (MACRAE, 1998; 2005), o vazio deixado pela extinção histórica da via sagrada no maconhismo brasileiro tende a funcionar como forte empecilho à legitimidade cultural reivindicada por esses usos contemporâneos, o que torna mais problemática alguma forma de aceitação social.

Uma vez relegado à clandestinidade, o expediente canábico não pôde ser resenhado detalhadamente nos sistemas religiosos afro-brasileiros e ameríndios ou em outras formas híbridas de sua manifestação no Brasil. Portanto, ontem, como hoje, são o conhecimento e a discussão que dele poderíamos obter que perdem. E são os consumidores dessa planta ilícita os que não encontram nos sistemas de crenças disponíveis um ancoradouro para ajustarem suas condutas numa forma de uso controlado por instâncias coletivamente aceitas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, A. M. *Escorço do folclore de uma comunidade*. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, Divisão do Arquivo Histórico, 1962

ARAÚJO, A. M. *Medicina rústica*. 3. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

ARNAO, G. *A erva proibida*. Tradução de Maria C. M. Leite de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1980.

AUGRAS, M. “De Iyá mi a Pomba Gira”. Apresentado no V Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário. Recife, 1987. Mimeo.

BARRET, L. *The rastafarians*. Boston: Beacon Press, 1988.

BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: Uerj, 1993.

16 A desestruturação de comunidades indígenas colaborou para a experiência anômica com a maconha. Pierson (1972, tomo II, p. 323) escreveu, nos anos 1950, citando Hohenthal, que no Vale do São Francisco os índios eram vistos como “gente frouxa, e inclinada a toda espécie de má conduta [...], como embriaguez em público e o abuso de maconha”. Escreveu ainda que esta última seria uma acusação geral aos mesmos.

- BASTIDE, R. *As Américas negras*. São Paulo: Difel, 1974.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1971.
- BASTIDE, R. Cavalos dos santos: um esboço de uma sociologia do transe místico. In: BASTIDE, R. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983. p. 293-323.
- BASTIDE, R. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura P. de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENET, S. Early diffusion and folk uses of hemp. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. Chicago: Moun-ton, 1975. p. 39-49.
- BENNETT, C.; OSBURN, L.; OSBURN, J. *Green gold the tree of life: marijuana in magic & religions*. Califórnia: Access Unlimited, 1995.
- BRANDÃO, A. *Viçosa das Alagoas*. Recife: Imprensa Oficial, 1914.
- BRANDÃO, A. Os negros na história de Alagoas. In: ESTUDOS afro-brasileiros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1988. p. 55-91. (Abolição, n. 6).
- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- CAMARGO, T. L. A. *Plantas medicinais e rituais afro-brasileiros*. São Paulo: Almed, 1987. v. 1.
- CAMPBELL, J. M. Bhang (pers.), Ganja (hindu), Vijayā (Cannabis indica). In: SCHLEIFFER, H. (Ed.). *Narcotic plants of old world: an anthology of texts from ancient times to the present*. New York: Lubrecht & Cramer, 1979. p. 65-71.
- CARLINI, E. Maconha (*cannabis sativa*): da “erva do diabo” a medicamento do establishment?. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 32, n. 5, p. 684-689, 1980.
- CARNEIRO, H. *Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Xamã VM, 1994.
- CARNEIRO, E. *O quilombo dos Palmares*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- CASCUDO, L. C. Notas sobre o Catimbó. In: NOVOS estudos afro-brasileiros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988. p. 77-129. (Abolição, n. 7).
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1984.
- CASCUDO, L. C. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas de magia branca no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

- CASCUDO, L. C. *Made in África (pesquisas e notas)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CAVALCANTE, S. *Feitiços do catimbó*. Rio de Janeiro: Ed. Eco, 1976.
- CAVALCANTI, P. *Assistência a psicopata*. Recife: Assistência a Psicopatas de Pernambuco, 1936. v. 6. (Relatório).
- CAVALCANTI, B. C. *Danças & bandeiras: um estudo do maconhismo popular no Nordeste do Brasil*. 1998. 319 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.
- CHERNOVIZ, P. L. N. *Formulário e guia médico*. 19. ed. Paris: André Blot Editor, 1927.
- CORRÊA, M. P. *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/IBDJ, 1984.
- CUNHA, O. M. G. *Corações rastafári: lazer, política e religião em Salvador*. 1991. 327 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.
- DAVIS, S.; SIMON, P. *Reggae: música e cultura na Jamaica*. Coimbra: Centelha, 1983.
- DEVEREUX, P. *O Xamanismo e as linhas misteriosas*. Tradução de Pedro Vidal. Lisboa: Estampa, 1993.
- DOMINGUES, S. A. Xamanismo e maconha numa aldeia Timbira. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC. 40., 1988, São Paulo. *Anais...*, São Paulo, 1988.
- DÓRIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: MACONHA: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária, Ministério da Saúde, 1958. p. 1-14.
- DUARTE, A. O tema da maconha no folclore. *Revista da Academia Alagoana de Letras*, Maceió, ano 8, n. 18, p. 107-117, 1982.
- DUARTE, A. *Folclore negro das Alagoas*. Maceió: DAC, 1976.
- ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. Tradução Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ELWIN, V. The origin of ganja. In: SCHLEIFFER, H. *Narcotic plants of the old world: an anthology of texts from ancient times to the present*. New York: Lubrecht & Cramer, 1979. p. 59-60.
- ESCOHOTADO, A. *História de las drogas*. Madrid: Aliança Editorial, 1990. 3. v.
- FELGAS, H. *As populações do Norte de Angola*. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1965.

- FERNANDES, G. *Folclore mágico do Nordeste: usos, costumes e crenças e ofícios mágicos da população nordestina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- FERRARI, A. T. *Potengi: encruzilhada no Vale do São Francisco*. São Paulo: Sociologia e Política, 1960.
- FONSECA JUNIOR, E. *Dicionário antológico da cultura afro-brasileira (português-iorubá-nagô-angola-gêge)*. Rio de Janeiro: Maltese, 1995.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- FREYRE, G. *Nordeste*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.
- FREYRE, G. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981. II tomos.
- FREYRE, G. *O escravo nos jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- FREYRE, G. *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.
- HENMAN, A. A guerra às drogas é uma guerra etnocida. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 91-115.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro, [entre 1966 e 1976].
- HUTCHINSON, H. W. Patterns of marijuana use in Brazil. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and Culture*. Chicago: Mouton, 1975, p. 173-183.
- LEROI-GOURHAN, A. *Evolução e técnicas II: o meio e as técnicas*. Tradução Emanuel Godinho. Porto: Edições 70, 1984.
- LI, Hui-Lin. The origin and use of cannabis in eastern Asia: their linguistic-cultural implications. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. Chicago: Mouton, 1975. p. 51-62.
- LODY, R. Ngunzu Pango. In: LODY, R. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 182-185.
- MACRAE, E. Santo Daime and Santa Maria: the licit ritual use of Ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion. 1998. Apresentado no 9th International Conference on the Reduction of Drug Related Harm. São Paulo, 1998.
- MACRAE, E. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005. p. 459-487.

- MCEVEDY, C. *The Penguin atlas of African history*. London: Penguin Books, 1995.
- MCKENNA, T. *O alimento dos deuses*. Tradução de Alves Calado. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.
- MAGGIE, Y. Ocidente, maconha e misticismo. In: SABINA, M. (Org.). *Maconha em Debate*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 63-67.
- MING, A. *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens: essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- MORAES, M. *Phytographia ou botânica applicada à medicina, às artes e à industria*. Rio de Janeiro: Garnier, 1881.
- MOTA, L. *Sertão alegre: poesia e linguagem do sertão nordestino*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra; Brasília, DF: Instituto Nacional do Livro, 1976.
- MOTT, L. A Maconha na história do Brasil. In: HENMAN, A.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground, 1986. p. 117-136.
- MOTTA, R. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005. p. 279-299.
- OBENGA, T. *Les bantou: langues, peuples, civilisations*. Paris: Presence africaine, 1985.
- PERNAMBUCANO, J. A maconha em Pernambuco. In: NOVOS estudos afro-brasileiros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988. p. 185-191. (Abolição, n. 7).
- PIERSON, D. (Org.). *O homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Suvale, 1972. 2 Tomos.
- PINHO, Á. Social and medical aspects of the use of cannabis. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. Chicago: Mouton, 1975. p. 293-302.
- PINTO, E. *Fulniô: os últimos tapuias*. São Paulo: Ed. Nacional, 1956.
- PRITCHARD, E. E. E. *Brujeria, magia y oráculos entre los Azande*. Tradução de Antonio Desmonts. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.
- QUERINO, M. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Massangana, 1988, 251.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.
- REMINI, E. *O barato da História: ensaio etnobotânico sobre a Cannabis sativa*. Tradução de Antonio Giaquinto. São Paulo: Ed. Escrita, 1983.
- RIBEIRO, D. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 627 p.
- REININGER, W. Congo Cult. In: ANDREWS, G.; VINKENOOG, S. (Org.). *The book of grass: an anthology of Indian hemp*. London: Middlesex, 1972.

ROBINSON, R. *O grande livro da Cannabis: guia completo de seu uso industrial, medicinal e ambiental*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

SHERMAN, C.; SMITH, A.; TANNER, E. *High ligths: an illustrated history of Cannabis*. Berkley: Ten Speed Press, 1999.

SHULTES, R.; HOFMAN, A. *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SHULTES, R. et al. Cannabis: an example of taxonomic neglect. In: RUBIN, V. (Ed.). *Cannabis and culture*. Chicago: Mounon, 1975.

SOLINAS, P. A família. In: BRAUDEL, F. (Org.). *O mediterrâneo: os homens e a herança*. Lisboa: Teorema, 1987.

VERGER, P. *Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTO DAIME E SANTA MARIA: USOS RELIGIOSOS DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS LÍCITAS E ILÍCITAS

Edward MacRae

Apesar da antiguidade do uso pelo ser humano de substâncias psicoativas para os mais variados fins, durante o século XX, difundiu-se a noção de que a maioria delas só deveria ser utilizada sob supervisão médica para o tratamento de estados patológicos. As poucas exceções eram o álcool, o tabaco, e certos estimulantes como o café, o chá, o chocolate e o guaraná. Usos que fugissem a essas normas passariam a ser perseguidos e punidos severamente. Hoje, em alguns casos, nem mesmo o uso médico é tolerado e busca-se a eliminação de plantas e até de espécies, através da proibição do seu cultivo.

Em tempos recentes, os esforços legislativos para lidar com a questão têm levado ao aumento da lista de substâncias proscritas. Embora cada uma tenha suas características próprias, o efeito simbólico da legislação foi o de equacionar todas elas sob o rótulo de “drogas ilícitas”, atribuindo-lhes uma natureza demoníaca, não muito diversa daquela com que se via a farmacopeia pagã na Idade Média. Foi somente a partir dos anos 1970 que se voltou a enfatizar a necessidade de uma visão mais complexa do tema que atentasse não só para as diferenças farmacológicas das diversas substâncias, mas também para uma série de outras diferenças de ordem psicológica e sociocultural.

Desde então, pesquisadores, como Norman Zinberg e Jean-Paul Grund, entre outros, têm chamado atenção para a necessidade de se levar em conta, além da ação farmacológica da substância, o “set” (a ati-

1 Agradeço às organizadoras do livro *O uso ritual de plantas de poder*, Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart, assim como à editora Mercado das Letras pela permissão de republicação do presente artigo. Ele é também a reelaboração de um artigo previamente publicado no *International Journal of Drug Policy*: “Santo Daime and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of Cannabis in a Brazilian Amazonian religion”. Agradeço à minha mãe, Dulce Baptista das Neves Gonçalves MacRae, por sua inestimável ajuda numa tradução preliminar desse material.

tude e as expectativas do indivíduo no momento do consumo, atentando também para a sua estrutura de personalidade) e o “setting” (a influência do ambiente físico e sociocultural no qual ocorre o uso).

Zinberg (1984) aponta a diferença entre os padrões de uso que chama de “controlado” e “compulsivo”. O primeiro tem um preço social baixo, o segundo, disfuncional e intenso, muito alto. A diferença entre ambos é o fato do “controlado” ser guiado por valores, regras de conduta e padrões de comportamento, (rituais sociais) seguidos pelos grupos de usuários. São os chamados “controles sociais informais”.

Além dos valores e regras de conduta, que Zinberg (1984) chamava de “sanções sociais”, há também os “rituais sociais”, padrões estilizados de comportamento e relacionados aos métodos de sua aquisição e administração, à seleção do “setting” físico e social para uso, às atividades empreendidas após a administração e às maneiras de evitar efeitos indesejados. Esses rituais servem para proteger, reforçar e simbolizar as “sanções sociais”.

Grund, estudando o comportamento de risco de usuários de drogas injetáveis na Holanda, detectou outras duas variáveis que influenciam o controle individual: disponibilidade da substância e estruturação da vida. De acordo com ele, a disponibilidade de substância, rituais e regulamentos e a estruturação da vida são uma trindade, fatores interativos num processo circular internamente coerente, no qual esses fatores são eles próprios modulados (modificados, corrigidos, reforçados etc.) pelos seus resultados. É, assim, um circuito retroalimentado que determina a força dos processos autorreguladores que controlam o uso. (GRUND, 1993)

Desse ponto de vista, vale considerar o uso controlado de enteógenos² que ainda ocorrem em muitos grupos, especialmente entre índios e mestiços da população rural das Américas e, mais recentemente, até entre as classes médias urbanas. Aqui, a observância de tabus e rituais tradicionais parece oferecer exemplos paradigmáticos das teorias de Grund e Zinberg.

Um dos enteógenos mais conhecidos é a *ayahuasca*. Essa é uma cocção feita do cipó *Banisteriopsis caapi* (popularmente conhecido como marirí ou jagube) e da folha da *Psychotria viridis* (chacrona ou rainha), usada desde tempos imemoriais pelos habitantes nativos da Ama-

2 Enteógenos – termo sugerido por R. Gordon Wasson e outros para denominar, de forma não pejorativa, certas substâncias, cuja ingestão provoca estados alterados de consciência, levando a estados de êxtase xamânico ou de “possessão”.

zônia Ocidental e do planalto andino para diversos fins. Suas propriedades psicoativas são dadas por alcaloides, como a harmina, a d-lepta florina, o dimetiltryptamina e a harmalina, que aparecem em variadas concentrações. Concebida como um meio de abrir a percepção humana para o mundo espiritual, essa bebida tem sido usada por xamãs para uma série de finalidades, tais como a realização de diagnósticos e tratamentos de uma grande variedade de doenças, para adivinhação, nos preparativos para caça e guerra e até como afrodisíaco. Apesar de receber muitos nomes, popularizou-se o termo “quéchua” significando “cipó dos espíritos”.

Nos últimos anos, ela se tornou o sacramento central de várias religiões sincréticas originadas entre os seringueiros da Amazônia e depois difundidas entre a classe média urbana. Estas, restritas inicialmente ao Brasil, agora se difundem por vários países da Europa, os Estados Unidos e até o Japão.

Dessas religiões, a mais antiga é a eclética mistura de catolicismo popular, espiritismo, religiosidade africana e xamanismo indígena, conhecida como “Daime”, nome dado por seu fundador, Raimundo Irineu Serra (ou Mestre Irineu, como também é conhecido). Com o passar do tempo, ficou também conhecida como ou “Santo Daime”.

Raimundo Irineu Serra, um migrante originário do Maranhão, viveu e trabalhou longos anos no Acre. Durante a segunda década do século XX, aprendeu com um curandeiro indígena a usar *ayahuasca*. Suas primeiras experiências com a bebida já lhe proporcionaram diversas visões. Numa delas, viu uma senhora que, inicialmente, tomou por um espírito da floresta, embora, mais tarde, viesse a identificá-la como Nossa Senhora da Conceição, num processo sincretizante caracteristicamente amazonense. (MOREIRA; MACRAE, 2011)

Ela voltou a lhe aparecer em diversas outras visões ou “mirações”, oferecendo-se para ensiná-lo a realizar curas com a *ayahuasca* e prometendo a ajudá-lo a se tornar um grande curador. Como parte de seus ensinamentos, ela lhe teria transmitido também os fundamentos de uma nova doutrina religiosa, tendo, como sacramento, essa bebida que denominou “Daime”. Continuou a ter visões desse tipo pelo resto de sua vida, tirando delas os ensinamentos que transmitia aos que vinham a ele em busca de cura. No início da década de 1930, tendo já arrebanhado numerosos adeptos, abriu um centro em Rio Branco, onde, realizando cerimônias públicas, acabou se tornando muito respeitado na região por atender com sucesso a um grande contingente de doentes, provenientes de todas as camadas sociais. Sua liderança espiritual e política

se refletiu no nome pelo qual passou a ser conhecido: Mestre Irineu. A comunidade, predominantemente negra, formada pelos seus seguidores também ficou conhecida como “o Daime”, da mesma forma que a bebida usada ritualmente pelo grupo, como um sacramento.

Seguindo os ensinamentos das mirações de Mestre Irineu, até hoje seus seguidores consideram que seu sacramento não é uma droga e sim o “sangue de Cristo” ou um “ser divino”, dotado de grande poder e até de vontade própria. Assim acreditam que, toda a vez que alguém toma essa bebida, tem a oportunidade de entrar em contato direto com Deus e, dependendo do seu merecimento, pode chegar a soluções para seus problemas, incluindo até a cura de doenças das mais graves.

Enfatizando a natureza divina da bebida, o seu preparo segue detalhados preceitos rituais e, como todos os que participam de um “feitio”³ tomam Santo Daime no decorrer da cerimônia, diz-se que “é o Daime que faz o Daime”. Contanto que se obedeça às instruções do Mestre Irineu, utilizando os ingredientes corretos em um ambiente de harmonia, “todo o Daime é bom”. Mestre Irineu ensinou uma maneira de fazer a bebida que garante uma certa homogeneidade na composição química da cocção, produzida em lugares diferentes em diferentes momentos. As poucas variações admitidas eram relacionadas a aspectos de ordem mais espiritual ou cosmológica do que material. Considerava-se importante atentar para as fases da Lua e para o tipo de ambiente onde se realizava o preparo, o armazenamento, o transporte e o consumo. Isso porque o Daime era tido como capaz de absorver as “energias” do ambiente e estas, posteriormente, poderiam se manifestar no decorrer dos rituais. Mas, apesar das prescrições rituais, não há muita ênfase em assuntos diretamente relacionados à farmacologia da substância, tais como grau de concentração, dosagem etc., geralmente deixados a cargo da intuição dos “feitores” ou dos comandantes de “trabalhos”.

Mais recentemente, com o crescimento do número de daimistas, certas mudanças têm sido introduzidas no “feitio”, com a finalidade de evitar o desperdício da matéria prima, que começa a escassear. Às vezes, prolonga-se também o tempo de cozimento para produzir um concentrado de transporte mais fácil. Mesmo assim, os ingredientes usados são os mesmos, e a diferença na concentração é levada em consideração, quando o Daime é distribuído durante os rituais. Mas, os daimistas percebem que uma mesma dose de Daime, saída do mesmo recipiente, poderá provocar diferentes efeitos, na mesma pessoa em momentos di-

3 Nome dado à cerimônia de preparação do Daime.

ferentes. Assim pouca atenção é geralmente dada a questões estritamente pertinentes aos aspectos farmacológicos da bebida. Muitos daimistas até se sentem incomodados quando muita ênfase é dada a esses detalhes (quando se procura comparar a potência de diferentes lotes de Daime, por exemplo), por considerarem que assim se deixa de levar em conta a natureza divina da bebida, tratando-a como “qualquer outra droga”.

Todo “trabalho de Daime” é concebido como uma oportunidade para aprendizado, cura e a doutrinação dos espíritos, que se crê presentes nos “planos” material ou astral. Há diferentes rituais para diversas ocasiões e finalidades. Realizam-se assim, “hinários”, “trabalhos de cura”, “concentrações”, “missas” e “feitos”. (MACRAE, 1992) Todos envolvem a toma do Daime e a entrada em um estado de consciência alterado, dentro de um “setting” social e físico que contém e direciona as “viagens”. Antropólogos, como Couto (1989), consideram que esses “trabalhos” são “rituais de ordem” que promovem a coesão hierárquica e a busca da harmonia externa e interna.

Diversos aspectos do “setting” ritual contribuem para isso, tais como:

- Prescrições dietéticas e comportamentais que devem ser observadas nos três dias que antecedem e que seguem a ingestão do Daime, sinalizando a importância e excepcionalidade do evento;
- Uma organização hierárquica, na qual um “comandante” ou “padrinho”, juntamente com um corpo de “fiscais” assumem a responsabilidade pela manutenção da ordem ritual e doutrinária durante o transcurso do “trabalho”;
- O controle da dosagem da bebida a ser distribuída aos participantes;
- A organização ritual do espaço e a uniformização das vestes e dos movimentos dos participantes.

Em todos os “trabalhos”, uma mesa/altar central, onde se encontram a Cruz de Caravaca⁴ e outros símbolos religiosos, sinaliza a natureza sagrada do evento. Todos os participantes devem “se compor em seu lugar”, ou seja, permanecer em um lugar específico na sala, em

4 Cruz de dois braços, de origem bizantina. Sua introdução à Espanha pelos Cavaleiros Templários dotou-a de conotações ocultistas. No século XIX, foi compilada uma coletânea chamada *A Cruz de Caravaca: tesouro de orações*, que veio a ser muito utilizada no curandeirismo e na magia popular, tanto na Península Ibérica quanto por toda a América Latina.

geral, geralmente um retângulo desenhado no chão, agrupados segundo seu sexo, idade e *status* sexual (virgens e não-virgens).

Uniformes (“fardas”), de corte sóbrio, marcam a unidade do grupo e ajudam a manter uma atmosfera solene. Os movimentos dos participantes são rigorosamente prescritos e um dos deveres dos “fiscais” é garantir que mantenham a postura recomendada para os “trabalhos” sentados (cabeça erguida, braços e pernas imóveis e relaxados) ou que executem corretamente os passos, durante os “bailados”.

Outro elemento importante é a música cantada e tocada, que ajuda a harmonizar o grupo, pelos ritmos marcados e vozes em uníssono. Esse uso ritual da música lembra antigas práticas do xamanismo. O canto e o toque ritmado de instrumentos de percussão são tidos pelos xamãs como uma maneira de invocar os espíritos e sempre desempenharam papel importante em cerimônias visando provocar a alteração da consciência. As letras dos hinos cantados nos “trabalhos” daimistas ajudam a orientar as “viagens” para a direção desejada e aliviam as sensações de desconforto mental e físico.

Os hinos também ajudam na interpretação das experiências que as pessoas têm durante as sessões. Eles ajudam a estabelecer ligações entre as experiências vividas e os símbolos mágicos e místicos, com os quais são investidos, desempenhando, assim, importante papel na promoção da coesão grupal.

Mas, em 1985, a expansão dessa e de outras religiões usuárias da *ayahuasca* entre membros da classe média de metrópoles não amazônicas, a publicidade envolvendo a conversão para o Santo Daime de celebridades de TV e o generalizado alarmismo sobre uso de drogas, levaram o Ministério da Saúde a colocar a *ayahuasca* na lista de drogas proibidas.

Perante as reações provocadas por essa medida, o Conselho Federal de Entorpecentes (Confen) acabou por suspender, provisoriamente, a proibição e nomeou uma comissão interdisciplinar para aprofundar o estudo da questão. Após dois anos de pesquisas, a comissão apresentou seu relatório, onde apontava que, durante décadas, a *ayahuasca* vinha sendo usada por esses grupos religiosos sem malefícios sociais. Os usuários dessa bebida seguiam os preceitos éticos predominantes no resto da sociedade brasileira e suas comunidades rurais eram bem integradas em seus ambientes, agregando harmoniosamente indivíduos de diferentes gerações, origens e classes sociais. Constatou-se também que, apesar de distantes da Amazônia, as comunidades urbanas seguiam de perto as práticas rituais e doutrinárias originadas na floresta.

Embora a *ayahuasca* fosse classificada como alucinógena, e capaz de provocar efeitos colaterais, como vômitos e diarreias, nenhuma anormalidade fora detectada entre seus usuários, ainda que os pesquisadores recomendassem a realização de outros estudos mais aprofundados sobre o tema. Seguindo a sugestão da comissão, o Confen liberou definitivamente o uso da *ayahuasca* para fins religiosos. Desde então, esse tem sido considerado totalmente lícito do ponto de vista legal, ainda que existam aqueles que continuem a considerar os seguidores das religiões ayahuasqueiras como “drogados”. (MACRAE, 1992)

O uso da *ayahuasca* dentro dos diferentes contextos religiosos e rituais sugere diversas reflexões em torno do tema da eficácia dos controles sociais formais e informais incidindo sobre o uso de substâncias psicoativas. Especialmente instigante é a comparação entre o uso, agora plenamente lícito, que é feito da bebida, e as dificuldades que surgem em torno de outra substância, também sacramental, mas ilícita, cultuada pelos seguidores de uma das linhas daimistas, o Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris). Trata-se da cannabis, ou como, preferem seus devotos: “Santa Maria”.

Para podermos compreender a violenta polêmica sobre o assunto, é necessário voltar às disputas internas que dividiram o rebanho de Mestre Irineu após sua morte, em 1971. É bastante comum que organizações centradas em líderes carismáticos tenham grande dificuldade em substituí-los após sua morte. Assim aconteceu com o Santo Daime, e a sua ênfase doutrinária nas revelações pessoais propiciadas pela bebida estimularam ainda mais as rivalidades, já que cada um dos diversos aspirantes à liderança anunciava responder a “chamados divinos”. Enquanto a maioria destes eram seguidores e companheiros do fundador de longa data, um deles, Sebastião Mota de Melo, era quase um recém-chegado, uma vez que só começara a tomar Daime a partir de 1965.

Conhecido como Padrinho Sebastião,⁵ liderava uma comunidade própria, localizada relativamente longe da igreja de Mestre Irineu. Por essa razão, este lhe havia dado permissão para preparar seu próprio Daime e officiar com seu grupo suas próprias cerimônias, na comunidade que liderava, conhecida como “Colônia 5.000”. Por seu lado, como sinal de seu respeito e subordinação, Padrinho Sebastião costumava

5 O termo “Padrinho” é tradicionalmente utilizado para designar líderes de comunidades espirituais. Mestre Irineu também era chamado de “Padrinho” pelos seus seguidores mais próximos. A antropóloga Sandra Goulart (1996) discute mais detalhadamente esse ponto no capítulo 6 de sua dissertação de mestrado, apontando para alguns dos significados da designação “Padrinho”, dada por daimistas ao Mestre Irineu.

entregar uma parte de sua produção de Daime ao Mestre Irineu, levando também seus seguidores, às principais cerimônias, realizadas no centro deste. Porém, em 1974, após a morte do fundador da doutrina, desligou-se da organização central, deixou de pagar o seu tributo de Daime e passou a realizar todas as cerimônias por conta própria. Isso já seria o suficiente para atrapalhar seu relacionamento com os outros daimistas, mas houve provocações ainda maiores.

Durante a década de 1970, a sociedade brasileira passava por mudanças radicais. O país era sacudido pelas políticas de “modernização” da Ditadura Militar que almejavam a sua inserção entre as grandes nações capitalistas, pelo desenvolvimento de um parque industrial de tecnologia avançada e da plena integração do território nacional, através do desenvolvimento de uma ampla rede de comunicações, incluindo um ambicioso plano de construção de rodovias que ligavam fronteiras longínquas aos grandes centros metropolitanos.

O *boom* econômico da época era apontado como sinal de que o Brasil estava a caminho de ser uma potência mundial. Mas política e culturalmente, passava-se por uma crise. A luta armada contra a ditadura havia sido violentamente esmagada. As prisões estavam cheias de prisioneiros políticos, os meios de comunicação pesadamente censurados e a cultura brasileira sofria mudanças radicais. Confrontada com a derrota da oposição política organizada, parte da juventude do país optou por uma forma de resistência mais individualista adotando ideias “hippies” e da “Nova Era” que começavam a chegar ao Brasil.

Liberdade sexual, experiências com drogas, misticismo, viagens de carona etc tornaram-se válvulas de escape para a frustração de muitos jovens, em boa parte oriundos da classe média urbana. Aproveitando a criação da malha de rodovias, recentemente implantada no esforço de integrar a Amazônia ao território nacional, muitos dos que tinham optado pelo “pé na estrada” dirigiam-se ao Altiplano Andino, especialmente a Macchu Picchu, que se tornara uma espécie de Meca para os “hippies”.

Logo, notícias sobre um chá indígena, muito potente e que supostamente dava acesso instantâneo ao reino espiritual, começou a se espalhar e um fluxo constante de jovens rebeldes, cabeludos, usuários de drogas, começou a aparecer nos diversos grupos de Daime.

Os seguidores originais, tanto do Mestre Irineu quanto do Padriinho Sebastião, eram seringueiros paupérrimos, frequentemente analfabetos e muito identificados com os valores caboclos do Amazonas, com sua mescla de catolicismo popular, pajelança indígena, cultos africanos, kardecismo e outras correntes espirituais heterodoxas que, ao longo dos

últimos 500 anos, haviam aportado na região. Embora frequentemente divergissem das normas do catolicismo oficial (principalmente no tocante a uma visão de mundo marcadamente animista, muito influenciada pelo xamanismo indígena e pelos cultos africanos, assim como por velhas crenças camponesas europeias), compartilhavam de suas normas e regulamentos a respeito da conduta pessoal cotidiana, muitas vezes demonstrando uma adesão a valores já considerados ultrapassados pela própria Igreja Católica. Entre essas normas e regulamentos, estavam a prescrição rígida dos papéis de gênero, a ênfase na importância do trabalho e o conservadorismo político e moral. Assim, a sua reação geral aos “cabeludos” forasteiros era de rejeição e poucos eram admitidos às cerimônias de *ayahuasca*.

A grande exceção foi Padrinho Sebastião, que simpatizou com esses recém-chegados e, invocando a predileção de Jesus pelos marginalizados, recebia-os na sua comunidade, mesmo se isso chocasse alguns dos seus seguidores mais conservadores. Porém, essa aceitação não implicava num relaxamento da austera doutrina que ensinava. Em muitos casos, depois de passar um certo período na comunidade, alguns desses visitantes se convertiam totalmente ao seu modo de pensar, cortando os cabelos e adotando muitos dos valores caboclos amazônicos. Mas, nem sempre essas conversões implicavam no abandono total de suas antigas práticas, especialmente quando estas não eram tidas como sendo intrinsecamente antagônicas às doutrinas do Santo Daime ou aos costumes da comunidade. Isso aconteceu com o uso de certos psicoativos, em especial os tidos como “naturais”, tais como a canabis e os cogumelos. Para muitos membros da comunidade, esses usos eram novidade e, como viviam em grande isolamento, não tinham, ainda, sido contaminados pela grande preocupação com drogas já vigente nos centros metropolitanos.

Nessa época, acostumados a usar plantas para os mais variados fins, fossem curativos, fossem simbólico-rituais, os moradores da Colônia 5.000 não davam muita importância ao uso da canabis, embora alguns poucos já tivessem ouvido histórias sobre sua suposta natureza diabólica e sua associação à marginalidade. A maior preocupação dizia respeito ao alcoolismo, endêmico na região e problema pessoal para muitos veteranos que, muitas vezes, consideravam o Santo Daime responsável por tê-los salvo nesse sentido. O uso do tabaco, conhecido como “porronca”, embora não incentivado durante rituais, era socialmente aceito e bastante comum.

Muitos dos novos adeptos *hippies* haviam sido atraídos à religião pelo fato de seu principal sacramento consistir na ingestão de uma bebi-

da psicoativa. Sua conversão, embora implicando em muitas mudanças no seu sistema de valores, levava-os a conceber alterações de consciência pelo uso de substâncias, não apenas como socialmente aceitáveis, mas também como um caminho para o conhecimento espiritual e seu desenvolvimento.

Alojados em uma cabana retirada do resto da comunidade, alguns continuaram fumando maconha secretamente, chegando até a plantar alguns pés para uso próprio. Em certas ocasiões, outros daimistas, moradores da cidade, também participavam de suas rodas de “pito”, algumas vezes até trazendo consigo um pouco da substância para contribuir para a roda. Mas, esses episódios se passavam de maneira discreta, geralmente nos fins de semana. No dia a dia, mantinham a “cara limpa”. (MORTIMER, 2000, p. 124)

Uma vez aceitos pela comunidade, alguns dos “cabeludos” mostraram ao Padrinho Sebastião como preparar certos cogumelos psicoativos que cresciam abundantemente na área de gado, no esterco. Ele gostou dos cogumelos e seguindo a tradição xamânica, resolveu fazer um estudo sobre essas novas plantas, a fim de aprender seus segredos espirituais e suas propriedades curativas. Por certo tempo, cogumelos foram usados pelos membros da comunidade e, ocasionalmente, até inseridos no ritual do Santo Daime. Alfredo, filho do Padrinho Sebastião e atual líder do grupo, chegou a “receber”⁶ um hino atribuído a uma entidade espiritual que encarnaria nos cogumelos, Cogu-Rei. (OVEJERO, 1996) Porém, chegou um momento quando Padrinho Sebastião decidiu encerrar seus estudos dessa planta, por considerar nocivos alguns de seus efeitos colaterais.

Em outra ocasião, no decorrer de um “trabalho” de Daime, pouco tempo após Padrinho Sebastião ter declarado sua independência da nova liderança do Alto Santo, Lúcio Mortimer (2000, p. 126), um dos jovens usuários de cannabis, foi tomado de uma necessidade irrefreável de confessar seu segredo, tendo até de sair do salão “para respirar”.

De acordo com seu próprio relato, no dia seguinte, procurou o Padrinho Sebastião e contou-lhe tudo, mostrando-lhe também um caixote onde havia umas mudas de cannabis plantadas. Mas este, longe de se zangar, disse-lhe ter tido, algum tempo antes, num sonho no qual um estranho cavaleiro, cavalgando uma montaria branca e usando uma capa preta, anunciara que brevemente ele iria mudar para outra linha

6 Forma de inspiração, análoga à psicografia, em que a autoria de um hino é atribuída a uma entidade espiritual.

espiritual. Quando Padrinho Sebastião perguntou-lhe “Que linha?”, a resposta foi que ele descobriria por si mesmo. Em seu sonho, Padrinho Sebastião havia continuado a caminhar, logo chegando a um roçado que era cuidado por um homem moreno, vestido de branco que lhe entregou o galho de uma planta, dizendo “Esta é para curar”. Padrinho Sebastião disse que, ao receber a oferta, acordara, mas que, vendo a plantinha que Lúcio lhe mostrava, lembrara do sonho e ficara com vontade de cultivá-la para fazer a comparação.⁷

Padrinho Sebastião pediu ao seu jovem seguidor um pouco de cannabis para “estudar”. Por algum tempo, manteve o uso da planta para si, sua mulher, para os jovens que a haviam apresentado e para um ou dois seguidores mais próximos. Finalmente, chegou à conclusão de que, enquanto a *ayahuasca* trabalhava com a energia espiritual de Cristo, a cannabis veiculava a energia da Virgem. Como, entre os *hippies*, havia três chilenos que costumavam chamar a planta de “marihuana”,⁸ esta passou a ser conhecida como “Santa Maria”. Padrinho Sebastião explicou que havia sido instruído a tirar a erva da boca do demônio e retorná-la à sua dona verdadeira, a Virgem Maria. Assim, começou uma série de instruções que transmitiu aos seus seguidores, sobre a maneira correta, sagrada, de usar a cannabis, diferente da maneira profana de quem, simplesmente, busca um “barato”. Conforme ele mesmo disse:

A erva Santa Maria eu recebi de um Ser. Os homens dizem que é coia ruim, mas eu afirmo que é boa. O que é ruim ou bom é a gente mesmo que traz dentro de si. Estamos nessa batalha, esperando decisão das autoridades. Mas queremos ter o direito de consagrá-la em nosso culto. Enquanto isso, aguardamos. Santa Maria é a colhedora. Jesus Cristo é a Salvação. (ALVERGA, 1984, p. 315)

De Daime, e de outras plantas sagradas. Eu conheci muitas: cogumelo, São Pedro, Santa Maria. Todas são linhas muito sérias, tem seus usos espirituais. A Santa Maria é a mais conhecida. Lá fora, chamam de maconha. Mas é por causa dos homens que não se respeitam. Nem respeitam a força das ervas, nem respeita-se a si mesmo. Só botam ela no bico para uso de dinheiro, de peia, de confusão e o Diabo a quatro! Mas não é para isso! O uso dela é para um conhecimento, para abrir o lado espiritual. Foi do espiritual que eu recebi. Por isso eu estudei. Foi porque me entregaram; o Daime, as outras plantas sagradas, a própria floresta (ALVERGA, 1998, p. 196)

7 Essa história é relatada em um hino de Lúcio Mortimer. (Ver anexo A)

8 E, provavelmente, seguindo o costume dos falantes de espanhol, mais simplesmente de “Maria”.

Enfatizando seu caráter específico, esse novo uso religioso, ganharia um vocabulário diferente do uso profano das ruas. Assim, como o Santo Daime, a Santa Maria nunca deveria ser considerada droga. Não só foi seu nome vulgar, “maconha”, rejeitado e substituído por outro que enfatizava sua natureza sagrada, mas, todos os outros termos usados em conexão com ele receberam novas versões mais de acordo com o linguajar local. Assim “fumar” virou “pitar”, o termo corrente entre os *hippies* para papel de cigarro “seda” virou “papelim” e o topo da planta fêmea, muito valorizado por ser rico em tetrahydrocannabinol, ficou conhecido como “bucha”. Especialmente significativa foi a denominação que aqueles que comungavam desse sacramento adotaram: rechaçando o termo “maconheiro” carregado de conotações de marginalidade, adotaram a designação “mariano”, em clara e sincera alusão à ordem devocional católica.

Foram também elaboradas várias prescrições versando sobre as maneiras corretas de plantar, cuidar e colher a Santa Maria, desempenhando importante papel de reforço à noção de que seu uso deve ser encarado como algo sagrado e sério, a não ser confundido com o simples hedonismo. Recomendava-se que a plantação ocorresse 24 horas após a lua nova, e esta deveria ser feita “seguindo um traçado especial que configura o ponto do jardim (estrela, cruzeiro ou outro símbolo de importância para seu zelador). A colheita deveria ser realizada na lua cheia e, após três dias de secagem, seria realizado “feitio de Santa Maria”, onde se faria a limpeza, separação e seleção da erva que, assim como ocorre com o Daime, seria julgada como sendo de primeiro, segundo ou terceiro grau, segundo sua pureza e concentração de poder. (SILVA, 1985, p. 10) Havia também uma preocupação sobre o comportamento pessoal do zelador do “jardim de Santa Maria”, e sua adesão aos princípios da doutrina daimista, considerando-se que disso dependeria o resultado da plantação. (SILVA, 1985, p. 9)

Segundo a concepção inicial do Padrinho Sebastião, a “Santa Maria” deveria somente ser usada a cada duas semanas, em rituais similares aos do Santo Daime. Mas logo se desenvolveram padrões e maneiras de uso mais informais. O prazo de duas semanas entre cada “trabalho de Santa Maria” deixou de ser observado e o consumo tornou-se bastante frequente.

A dificuldade de se estabelecer uma ritualização mais formal provavelmente deveu-se a uma série de fatores, tais como o fato de que a especificidade farmacológica e os efeitos da cannabis são muito diferentes dos da *ayahuasca*. Outro fator a dificultar foi a resistência manifestada,

por longo tempo, por alguns membros da comunidade, em aceitar a sua equiparação ao Daime.⁹

Mas, mesmo assim, algumas regras se consolidaram, enfatizando o aspecto grupal do ritual e marcando suas diferenças em relação às maneiras hedonistas e individualistas de usar a maconha. A cerimônia é algumas vezes chamada de “consagração” ou “defumação da Santa Maria” e, em alguns casos, pode até incluir a recitação da “Ave Maria”. Durante o ritual, os participantes devem se manter em silêncio e em círculo, enquanto o “pito” é consumido. Cada participante do círculo deve dar três tragadas rápidas, mentalmente invocando os símbolos daimistas: Sol, Lua, Estrela; fazer o sinal da cruz e passar o pito adiante para seu parceiro à direita. O cigarro deve ser mantido em circulação constante até ser totalmente consumido. Se não mantiverem o silêncio, os fumantes devem, pelo menos, conversar sobre assuntos de nível espiritual elevado, evitando o uso em festas ou em ambientes onde se consomem bebidas alcoólicas. A Santa Maria não deve ser fumada enquanto se come, devendo-se deixar passar um tempo entre seu uso e o consumo de comida. Os seguidores do Padrinho Sebastião devem usar essa erva somente entre si, evitando fumá-la com aqueles que não estão a par da sua natureza sagrada. Devem também evitar a “maconha de rua”, comprada de vendedores de drogas, devido à sua contaminação com “energias pesadas”, absorvidas do ambiente do submundo. Embora as prescrições sobre a maneira correta de cultivar a planta raramente fossem seguidas em seu conjunto, persiste a noção de que ela e os “pitos” feitos a partir dela devem ser tratados de maneira respeitosa, análoga àquela usada para o Daime, evitando-se jogá-los no lixo, por exemplo.

Passado algum tempo, o seu uso, juntamente com o Daime, em cerimônias de cura passou a ser comum. As duas substâncias, tomadas conjuntamente, são tidas como muito poderosas. A Santa Maria, usada depois do Santo Daime, pode propiciar uma sensação de desobstrução facilitando experiências visionárias; agindo também como alentadora em momentos difíceis durante uma “viagem”. As duas substâncias são tidas como pertencendo ao mesmo reino espiritual e como sendo capazes de unir seus filhos na terra transformando-os e liberando-os no plano astral. De acordo com a doutrina do Padrinho Sebastião, o mundo seria regido por dois grandes princípios e, enquanto o Santo Daime é dotado de uma energia masculina, a Santa Maria seria feminina, poden-

9 Isso teria durado três anos, segundo Clodomir Monteiro da Silva (1985).

do ser usada não só para invocar a Virgem, mas também para todas as santas e espíritos elementares femininos.

As propriedades medicinais da planta também foram exploradas empiricamente. Um chá, preparado com suas folhas verdes e com suas raízes, era usado no tratamento de resfriados, febres, indigestão, vômitos, diarreia, dores de cabeça, neurastenia. Fumado servia como anestésico e atenuante de dores em geral. Era também usado em partos e para o alívio em caso de hemorroidas, hérnias, cólicas, depressão, fadiga, náuseas, tonturas, insônia, pressão alta, asma etc. Suas cinzas eram tidas como antissépticas e cicatrizantes, sendo usadas topicamente em pomadas para micoses, ferimentos, úlceras e eczemas. Em compressas, era usada em machucados, tumores, furúnculos e febres. Faziam-se também tinturas com ela para o tratamento de cólicas, indigestão e espasmos. (SILVA, 1985, p. 11)

Constata-se, assim, que, após um tempo, houve uma plena inserção do uso da canabis dentro do universo normativo e ritual daquela comunidade daimista, vigorando controles sociais informais correspondentes às “sanções sociais” que Zinberg (1984) considerava importantes fatores na promoção de um uso de baixos custos sociais para substâncias psicoativas. O contexto doutrinário daimista também dava conta das outras variáveis apontadas por Grund como exercer relevante papel no controle do uso e na estruturação da vida dos usuários. O cotidiano comunitário na Colônia 5.000 era regido por uma ideologia com muitos elementos do socialismo utópico, enfatizando os aspectos comunitários do trabalho e da propriedade. Esperava-se que todos dessem suas contribuições pessoais à manutenção dos seringais e às roças que abasteciam a “cozinha geral”. Valorizava-se o afinco no trabalho e o relativo isolamento da comunidade reforçava ainda mais os controles informais que normalmente incidem sobre o comportamento individual nessas situações. Além disso, a presença carismática do Padrinho Sebastião servia como lembrança constante dos preceitos religiosos que deveriam reger a vida cotidiana.

Os outros grupos ayahuasqueiros de Rio Branco já viam Padrinho Sebastião com suspeita, devido à sua separação do grupo original do Santo Daime e devido à hospitalidade com a que recebia os “cabeludos”. Agora, com a sua adoção desse novo sacramento, ficaram mais escandalizados ainda.

Apesar de variar o grau de alarme suscitado pelo seu uso, o preconceito contra a canabis é bastante generalizado. Isso se deve ao fato de que ela, embora usada há muito tempo no Brasil, durante séculos foi

associada à cultura negra, em consequência da sua introdução no país por escravizados trazidos da África Oriental. Como muitos outros elementos de origem africana, foi estigmatizada e considerada pertencente ao demônio (de fato, até o dia de hoje, há quem a chame de “erva do diabo”).¹⁰ Sua colocação na lista de substâncias narcóticas proscritas, em 1934, foi o resultado de uma campanha, claramente racista, onde se apresentava o uso dessa planta como um problema público relacionado à população negra, principalmente no Norte e no Nordeste. Tal estratégia serviu para manter e reforçar estereótipos racistas e é considerada por estudiosos como tendo contribuído marcadamente para a consolidação da subordinação política e econômica da população afro-brasileira. (ADIALA, 1986, p. 6)

Como acontece, frequentemente, em situações de opressão social, esse preconceito acabou sendo internalizado pelos próprios negros que hoje comumente associam o uso da cannabis à marginalidade. Assim, os seguidores de Mestre Irineu também adotaram essas ideias, apesar de seu líder ser um negro, natural do Maranhão, onde a influência africana é especialmente grande e onde o uso da maconha, tanto para fins recreativos quanto medicinais, era há até pouco tempo, totalmente integrado à cultura popular. Existem sugestões de que o próprio Mestre Irineu talvez tivesse feito uso dessa planta, embora isso seja negado pela maioria de seus seguidores. (MORTIMER, 2000; SILVA, 1985)

Por outro lado, o reconhecimento, por Padrinho Sebastião, da natureza espiritual de algumas substâncias ilícitas em uso no Brasil, atraía, à Colônia 5.000, um número cada vez maior de usuários de drogas. Ocasionalmente, alguns desses, encontrando dificuldade em aceitar o rígido moralismo e a autoridade patriarcal da doutrina daimista, acabavam metendo-se em complicações em Rio Branco. Nessas ocasiões, apesar da sua rebeldia, eram vistos como seguidores do Padrinho Sebastião, contribuindo, assim, para um aumento do estigma sofrido por aquela comunidade daimista.

Essa dificuldade de relacionamento com outros grupos daimistas e com autoridades de Rio Branco, assim como outros problemas decorrentes do crescimento do número de moradores da Colônia 5.000 e da exaustão de suas terras, acabaram por levar Padrinho Sebastião a procurar uma nova localização para sua comunidade. Necessitava de

10 O próprio Lúcio Mortimer (2000, p. 137) comenta sobre o novo nome dado à planta: “Foi daí que surgiu o nome de Santa Maria para designar aquela planta que tinha nome feio: maconha. Uma palavra de origem africana como macumba, mocambo, etc.”

um lugar onde a terra fosse mais abundante e onde sua comunidade pudesse ficar mais isolada, levando sua vida a seu modo, sem interferências externas. Finalmente encontrou um lugar, longínquo e de difícil acesso, que batizou de Rio do Ouro, e gradualmente seus seguidores começaram a rumar para lá, exibindo nessa mudança muitas das características dos movimentos messiânicos tão comuns entre as populações camponesas e amazônicas.

No final de setembro de 1981, durante uma ausência do Padrinho Sebastião, um jovem frequentador da sua comunidade foi preso em Rio Branco na posse de uma garrafa de Daime e um pouco de canabis. Adotando isso como desculpa, a polícia invadiu a Colônia 5.000, levando um contingente de homens fortemente armados com metralhadoras, espingardas e revólveres, prontos para atirar. Ao chegar, em lugar de perigosos bandidos portando armas pesadas, como os que estavam acostumados a enfrentar, encontraram, apenas, um humilde e pacífico grupo de trabalhadores rurais que, surpresos, olhavam-nos sem entender a situação. Ao serem conduzidos à bem cuidada plantação de 18 pés de canabis, os policiais preparavam-se para destruí-la perante os membros da comunidade. Alguns destes choravam ante o brutal sacrilégio a ser cometido contra seu sagrado “jardim de Santa Maria”. Antes que os pés fossem arrancados da terra, conseguiram permissão para cantarem um hino de despedida, louvando o vegetal por seus poderes de cura e de conforto para os que dele faziam bom uso. Em seguida, um menino de 12 anos cantou outro hino, que havia recebido, em que se dizia que a Santa Maria era perseguida devido à maldade dos homens. (MORTIMER, 2000) Esses procedimentos foram divulgados pela mídia nacional e foi essa a primeira notícia que o grande público brasileiro teve a respeito dessa religião e de seu uso de enteógenos.

Mais tarde, Padrinho Sebastião se apresentou à polícia local, explicando seu uso ritual da canabis e da *ayahuasca* e, convencendo as autoridades de sua integridade religiosa, recebeu permissão para voltar à comunidade. Estava, porém, instalada uma grande controvérsia sobre o assunto. Ainda vigorava o regime militar, com sua preocupação obsessiva com as atividades subversivas de esquerda e, portanto, não faltaram aqueles que opinavam ser esse um movimento, potencialmente perigoso, de camponeses pobres aliados a estudantes, *hippies* e consumidores de drogas. Por outro lado, havia a compreensão de que essa era uma situação singular, envolvendo uma comunidade, conhecida pelo seu trabalho árduo e pela sua religiosidade, que jamais causara problemas. Em 1982, uma comissão especial, composta de cientistas e auto-

ridades policiais, foi enviada para o Rio de Ouro, com a finalidade de investigar a vida da comunidade. Tendo em vista os terríveis episódios do passado, como o de Canudos, em que o governo brasileiro se metera em cruentas e desgastantes guerras, na tentativa de erradicar movimentos messiânicos não muito diferentes dos grupos daimistas, essa comissão recebeu recomendação expressa para evitar a criação de um conflito religioso desnecessário. (OVEJERO, 1996)

Embora o relatório da comissão fosse favorável à comunidade e recomendasse que seus membros fossem deixados para viver suas vidas em paz, esse não foi o fim dos problemas. O uso aberto da canabis por esses daimistas em seus rituais e a cobertura dada pela imprensa à conversão de algumas celebridades televisivas levantou uma série de suspeitas e assustou muita gente. As coisas ainda pioraram com a ocorrência de novos incidentes policiais, envolvendo o consumo de canabis por parte de supostos seguidores de Padrinho Sebastião. Assim, certas autoridades voltaram a propor a proibição do uso ritual da *ayahuasca*. Como já vimos, isso aconteceu de fato em 1985, quando, durante seis meses, a bebida esteve na lista de substâncias proibidas. Passado um tempo foi liberada, provisoriamente, no aguardo da manifestação final de uma nova comissão científica, convocada pelo Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), para investigar o assunto. Assim, durante dois anos, os membros das várias religiões ayahuasqueiras viveram na incerteza a respeito do *status* legal definitivo a ser atribuído ao uso do seu sacramento no Brasil.

Essa comissão concluiu por recomendar a liberação do uso da *ayahuasca* para fins religiosos,¹¹ mas o incidente serviu para aumentar os preconceitos dos outros grupos contra o Padrinho Sebastião e seus seguidores. Estes eram vistos como colocando o uso sacramental da *ayahuasca* em risco permanente, devido à sua insistência em aliá-lo ao uso da Santa Maria, considerada pelos outros como sendo meramente uma “droga”.

Aqui, vemos, quase como em caricatura, o processo de dogma religioso transformando o sacramento de um em “droga” de outro. Os membros das outras linhas espirituais ayahuasqueiras restringiam o conceito

11 O Confen seria instado a se pronunciar sobre o uso da *ayahuasca* mais duas vezes, em 1992 e 1995. Em ambas as ocasiões, foi reafirmada a justeza da política de tolerância do seu emprego em rituais religiosos. Em 2006, foi finalmente aprovada, pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad), a normatização do uso religioso da *ayahuasca*. Nessas regras, fica explicitamente proibido o uso religioso da *ayahuasca* juntamente com drogas ilícitas. (MACRAE, 2008)

de “planta sagrada” aos componentes da sua bebida. Mesmo aqueles que estavam cientes da longa história de uso pela humanidade das mais diversas substâncias para fins religiosos e do ecleticismo botânico inerente ao xamanismo indígena, berço de suas próprias doutrinas, recusavam-se a reconhecer a legitimidade do uso da Santa Maria. Ao tentarem desacreditar a percepção do Padrinho Sebastião de que a cannabis também poderia desempenhar um importante papel ritual, reproduziam a intolerância medieval ou inquisitorial contra a heterodoxia religiosa. Acima de tudo, demonstravam total desprezo pela longa tradição do uso sagrado reservado para a cannabis nas mais diversas partes do mundo.

Longe de ser o mero objeto de um modismo recente de jovens alienados, ou uma desprezível “erva do diabo”, a cannabis é, de fato, uma das mais antigas e mais úteis plantas cultivadas pelo ser humano. Segundo Schultes e Hoffman (1987), através da história, ela tem sido usada com diversas finalidades: como fonte de fibras, pelo seu óleo, pelas qualidades alimentícias de suas sementes, por suas propriedades “narcóticas” e por suas propriedades terapêuticas, no tratamento de uma grande gama de males. O perfume de sua fumaça foi muito apreciado, e ela foi provavelmente uma das primeiras substâncias a serem usadas como incenso, ainda no século IX a.C., pelos Assírios. Todos esses usos levaram a sua integração a numerosas culturas e religiões. Os Vedas indianos, que se considera datarem de aproximadamente 2.000 a.C., já cantavam seus louvores como um dos néctares divinos, capaz de proporcionar ao ser humano, boa saúde, longevidade e visões dos deuses. O Zen Avesta, da Pérsia, contendo os ensinamentos de Zoroastro e, datado de 600 a.C., menciona uma resina inebriante provavelmente extraída do cânhamo. Também os chineses parecem tê-la conhecido em épocas remotas e provavelmente usado suas propriedades psicoativas. Por volta de 500 a.C., Heródoto descreveu uma espécie de banho ou “sauna sagrada” praticada pelos citas, no qual sementes de cânhamo eram jogadas sobre pedras quentes, dentro de uma tenda, levando os presentes a gritar de prazer e alegria. Demócrito comenta o costume dos antigos gregos e romanos de misturar cannabis com vinho e mirra, para produzir estados visionários. Galeno, em mais ou menos 200 d.C., escreveu que era costume dar cânhamo a convidados, para promover hilaridade e contentamento.

A importância de seu uso para fins espirituais na Índia é refletida em antigos mitos e costumes. Acreditava-se que um preparado sagrado de cannabis com leite, o “bhang”, evitava o mal, trazia sorte e limpava o pecado. Juramentos sagrados eram feitos sobre a planta e quem pisasse

nas suas folhas estava sujeito a sofrer punição divina por esse ato desrespeitoso. Considerava-se que Indra, deus do firmamento, tinha preferência por uma bebida feita dessa planta e até hoje se fuma cannabis em honra ao deus Shiva. No Tibet, a substância era usada em rituais budistas tântricos, para facilitar a meditação, aprofundar e aumentar a sensibilidade. (SCHULTES; HOLMANN, 1987)

Conforme relatado acima, a prática de fumar maconha parece ter sido introduzida no Brasil pelos escravos. De fato, o uso da cannabis na África é muito antigo, especialmente entre os muçulmanos, mas também entre os hotentotes, bosquímanos, kafirs e kasais do Congo. Estes consideram-na como uma divindade, protetora contra males físicos e espirituais. Esse uso religioso também é encontrado no leste da África, especialmente perto do Lago Vitória, onde muitos cultos a utilizam em seus rituais. Era também comum a prática de selar tratados com a sua fumaça. (SCHULTES; HOFMANN, 1987)

Embora o uso da cannabis na América pré-colombiana ainda seja motivo de controvérsia (BENNETT; OSBOURN, L.; OSBOURN, J., 1995, p. 267), não há dúvida de que atualmente ela desempenha um papel importante na vida religiosa de diferentes grupos indígenas, como os cuna, no Panamá, e os cora, no México. Nesse país, é também usada, em cerimônias de cura, sob o nome de Santa Rosa, pelos tepehuas, que a consideram como intercessora junto à Virgem. Os otomis orientais de Hidalgo e os tepecanos, do noroeste do México, usam-na, ocasionalmente em seus rituais, em lugar do peiote, chamando-a de Rosa Maria. (EMBODEN JUNIOR, 1972)

Mas, além da ignorância histórica sobre os significados espirituais atribuídos à planta em várias culturas, a intolerância das outras religiões usuárias da *ayahuasca*, em relação aos seguidores do Padrinho Sebastião, reflete também o impacto simbólico da legislação. Afinal, para a maioria de membros desses grupos religiosos, álcool e tabaco, também tendem a ser malvistas por causarem danos à saúde e por criarem dependência. Mas o uso dessas drogas lícitas não desperta neles o mesmo grau de rejeição que o causado pelas ilícitas.

Entre a população pobre, o uso da cannabis, frequentemente, serve como sinal diacrítico ou demarcador, separando os pobres considerados “trabalhadores” dos que seriam “marginais”. Talvez seja essa a razão pela qual seja comum se encontrar entre a população mais carente uma maior carga emocional na condenação do seu uso. Já os membros da classe média podem se dar ao luxo de uma reação mais serena, pois não sentem a mesma necessidade de provar suas respeitabilidade

a toda hora, no intuito de não serem confundidos com bandidos. Isso pode explicar também as diferentes reações dos seguidores do Padrinho Sebastião, hoje predominante de classe média, e as dos membros de outros grupos religiosos ayahuasqueiros mais pobres, como eram os seguidores mais tradicionais do Mestre Irineu no Acre.

Porém, nem mesmo a convicção do Padrinho Sebastião sobre a correção e importância da Santa Maria para a vida ritual do seu rebanho pôde resistir à força da repressão legal e do ostracismo social advindos do seu uso continuado. Isso se tornou mais evidente, uma vez que seus seguidores deixaram de restringir suas atividades a comunidades amazônicas isoladas e começaram a espalhar sua doutrina nas grandes metrópoles de outras regiões.

Uma das condições impostas para a liberação do uso da *ayahuasca* havia sido a assinatura de uma declaração conjunta de princípios, por parte das lideranças das várias religiões usuárias. Assim, os seguidores do Padrinho Sebastião acabaram por assinar, a chamada “Carta de Princípios”, um documento cuja leitura deixa transparecer um claro viés privilegiando as concepções da União do Vegetal. Por exemplo, durante todo o texto, a *ayahuasca* é chamada pelo nome empregado pelos membros daquela religião e em nenhum momento usa-se o termo “Daime”, embora esse seja o utilizado por todas as outras religiões signatárias. Muitos itens dessa declaração conjunta renegam aspectos básicos das doutrinas das outras religiões, como os que proíbem o uso da *ayahuasca* para efetuar curas e, naturalmente, a utilização conjunta de qualquer outra substância psicoativa. Embora, na prática, nem todas essas resoluções sejam estritamente seguidas pelas diferentes organizações, os seguidores do Padrinho Sebastião têm se sentido obrigados a evitar o uso ritual da “Santa Maria”, mesmo continuando a considerá-la tão importante e sagrada quanto o “Santo Daime”, do qual seria o contraponto feminino.

Mesmo assim, não tem sido fácil manter plenamente esse compromisso, uma vez que o rebanho de Padrinho Sebastião carrega a marca de sua predileção pela doutrinação de “tipos difíceis” e rebeldes. Ele ensinava que a ninguém deve ser negado o Santo Daime, já que, para ele, a doutrinação só poderia ocorrer através do contato direto com esse “ser divino”; “professor dos professores”. Comparados aos membros das outras religiões, que costumam exercer maior seleção sobre quem deve ser aceito no seu rebanho, os seguidores do Padrinho Sebastião até hoje tendem a manifestar certa rebeldia e inconformismo. Muitos deles têm um passado de uso de drogas e foi, justamente, a dignidade que essa doutrina conferia a certas substâncias psicoativas, o que os atraiu, de

início, à vida religiosa. Apreciam, especialmente, a sua rejeição dos preconceitos que outras doutrinas manifestam contra o uso da canabis, prática comum entre muitos deles, antes da sua conversão religiosa. Assim, junto a eles, medidas visando cessar o uso ritual da Santa Maria só podem ser justificadas por argumentos pragmáticos. Porém, essa justificativa não as eximem do argumento de que leis terrestres não podem contrariar verdades espirituais.

Portanto, embora os líderes daimistas desautorizem a “defumação da Santa Maria” durante as cerimônias do Daime, estes encontram muita dificuldade em impor uma suspensão total ao seu uso fora dos rituais formais. Impedidos de fazer o uso ritualístico correto da Santa Maria, é comum aos seguidores dessa linha daimista específica, “pitar” antes e depois das cerimônias e, às vezes, até dar uma escapada no seu decorrer, para usá-la longe da vista dos outros. Também é comum, entre eles, um padrão de uso relativamente frequente no dia a dia. Mas, mesmo nesses casos de uso informal, há uma tendência a preservar a essência básica do ritual simples, inicialmente proposto por Padrinho Sebastião; “pitando” em círculo, silenciosamente ou mantendo uma conversa de nível elevado, evitando bebidas alcoólicas e a participação de não-daimistas. A sacralidade que deve envolver esse ato é reafirmada pelo frequente canto de um hino do Padrinho Alfredo (filho e herdeiro da liderança espiritual sobre o grupo do Padrinho Sebastião) onde se diz que o seu uso cotidiano, em desconhecimento do aspecto espiritual, leva o usuário a viver “sempre em agonia” (ver hino anexo). Mas, indubitavelmente, torna-se difícil, nessas condições, a observância de todas as prescrições implicadas pela ritualização completa, principalmente as relacionadas à frequência, ao ambiente físico do uso e aos métodos de aquisição da substância.

A participação nas cerimônias do Santo Daime e a ingestão da bebida sacramental é, geralmente, uma experiência extremamente mobilizante e frequentemente leva muitos a questionar certos aspectos de suas vidas que até então lhes haviam passado despercebidos. Como já foi mostrado, esse efeito potencialmente desestruturante é equilibrado por diversas características do entorno ritual, tais como os símbolos religiosos, os hinos que acompanham as cerimônias, os “fiscais”, cuja presença promove uma sensação de segurança de que a ordem será mantida e, acima de tudo, a figura do padrinho ou do “comandante do trabalho”, uma pessoa de mais experiência e autoridade que assume a responsabilidade pela condução correta e ordeira da cerimônia. Tem-se aí em operação uma série de normas e práticas que nos remetem às

sanções e rituais sociais, apontadas por Zinberg (1984) como importantes elementos controladores dos efeitos das substâncias psicoativas.

Porém, a vigência de uma política oficial proibicionista em relação à cannabis introduz algumas dificuldades no controle ritual de seu uso, especialmente em relação ao acesso à substância. O *status* legal do uso religioso da *ayahuasca* significa que o acesso ao Daime, garantido durante os rituais, mas em dosagem regulada pelos comandantes das cerimônias, implica em que a obtenção da substância não se apresenta como um problema que desvie os usuários de outras considerações concernentes a sua vida cotidiana. O controle, por uma terceira pessoa, da distribuição da bebida, impõe, também, uma disciplina ao uso no que concerne o momento considerado adequado para a prática e a dosagem da substância. Mas, no caso da cannabis, sua ilicitude impede a concentração de sua produção, armazenamento e distribuição nas mãos de um grupo central que possa impor as normas doutrinárias. A insistência por parte dos indivíduos em manter seu uso, acaba por demonstrar alguns aspectos negativos quando feito fora das cerimônias.

Enquanto o Santo Daime é invariavelmente utilizado dentro do contexto ritual, a não ser, quando tomado em pequenas quantidades, como remédio, é frequente o uso extra ritual da Santa Maria. Mas esse uso da cannabis por daimistas pode provocar um efeito de “flashback”, em alguns casos, levando os sujeitos a reviverem experiências passadas com o Daime, só que, dessa vez, sem contarem com o apoio do ritual. As consequências podem ser dolorosas e desconcertantes, principalmente para usuários inexperientes e para aqueles com problemas psicológicos. Ocasionalmente, podem também gerar dificuldades de integração à vida normal e uma falta de motivação para tudo que não seja atividade “espiritual”, prejudicando o desempenho do indivíduo nos estudos ou no trabalho.

Mas, enquanto sejam raros os casos em que surgem dificuldades psicológicas desse tipo, os problemas mais sérios decorrem da quebra da maneira ritual de adquirir a substância. Em vez de cuidar do “jardim de Santa Maria”, onde as normas doutrinárias são simbolicamente marcadas e reforçadas, o proibicionismo obriga os usuários a recorrer a traficantes. Dessa forma, têm que enfrentar todos os perigos inerentes ao contato com o submundo e sua violência, além de correr o risco de serem presos pela polícia, e de sofrer toda sorte de maus tratos e humilhações. Isso, de fato, tem acontecido com alguns seguidores do Padrinho Sebastião, sendo essa a origem de grande parte da publicidade negativa que eles vêm sofrendo nos últimos anos.

Portanto, reflete-se aqui, de forma quase paradigmática, a importância do meio ou “setting”, nos efeitos psíquicos e sociais do uso de substâncias psicoativas. Como mantém Zinberg (1984), o uso controlado é resultado de aprendizagem social e requer condições sociais e culturais favoráveis para se desenvolver adequadamente. No presente caso, onde tratamos de rituais, não só sociais, mas religiosos mesmo, vemos o quanto esses controles sociais podem ser efetivos quando um *status* lícito permite seu pleno desenvolvimento, mesmo em se tratando do uso de substâncias potentes como a *ayahuasca*.

Por outro lado, quando a proscrição dificulta a consolidação e a institucionalização de normas e rituais de uso, como ocorre no caso da Santa Maria, seu poder controlador é diminuído, tornando mais difícil a prevenção de efeitos indesejáveis. Afortunadamente, no caso dos daimistas “marianos”, a adesão à doutrina provê uma estrutura para suas vidas condizente com aquela que Grund considerou importante para a manutenção dos processos autorreguladores que promovem o uso controlado de substâncias psicoativas.

REFERÊNCIA

- ADIALA, J. C. A criminalização dos entorpecentes. In: SEMINÁRIO CRIME E CASTIGO, 1., 1985, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1985. p. 37-57.
- ADIALA, J. C. *O problema da maconha no Brasil: ensaio sobre racismo e drogas*. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1986. (Estudos, n. 52)
- ALVERGA, A. P. (Org.). *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapia, AM: CEFLURIS, 1998.
- ALVERGA, A. P. *O livro das mirações: viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- ANDRADE, A. P. Contribuições e limites da união do vegetal para a nova consciência religiosa”. In: LABATE, B.; SENA, W. A. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 543 573.
- BENNETT, C.; OSBOURN, L.; OSBOURN, J. *Green gold the tree of life: marijuana in magic and religion*. California: Access Unlimited, 1995.
- COUTO, F. R. *Santos e Xamãs*. 1989. 250 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1989.

- EMBODEN JUNIOR, W. A. Ritual use of cannabis sativa L.: a historical ethnographic survey. In: FURST, P. T. (Ed.). *Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens*. New York: Praeger, 1972.
- ESCOHOTADO, A. *Historia de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. 3 v.
- GOULART, S. L. *Raízes culturais do Santo Daime*. 1996. 248 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- GRUND, J. P. C. *Drug use as a social ritual: functionality, symbolism and determinants of self-regulation*. Rotterdam: Instituut voor Vesslvingsonderzoek, 1993.
- LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. 2000. 600 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- MACRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MACRAE, E. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MOREIRA, P.; MACRAE, E. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- MORTIMER, L. *Bença padrinho*. São Paulo: Céu de Maria, 2000.
- OTT, J. *The age of entheogens*. California: Natural Products, 1995.
- OVEJERO, F. C. *Relatos del Santo Daime*. Madrid: AMICA, 1996.
- SCHULTES, R. E.; HOFMANN, A. *Plants of the gods: origins of hallucinogenic use*. New York: Alfred Van Der Marck Editions, 1987.
- SILVA, C. M. Ritual de tratamento e cura. In: SIMPÓSIO DE SAÚDE MENTAL, SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA, 1., 1985. Santarém. *Anais...* Santarém, 1985.
- ZINBERG, N. *Drug, set and setting-the basis for controlled intoxicant use*. New Haven: Yale University Press, 1984.

ANEXO A

Uma Bela História

(Lúcio Mortimer)

Eu vou contar uma bela história
Da plantinha que mais tem amor.
Ela era bem pequenina
Padrinho viu e abençoou.

Ele disse preste atenção
Aqui tem uma força divina.
Quem souber dar consagração
Tem uma mãe que nos ensina.

Ela cura e alimenta
O amor em nosso coração.
O seu perfume nos acalenta
E nos conforta em nossa missão.

O anjo veio e foi dizendo
No sonho de nosso Padrinho:
Com esta planta também se cura
E tem mais luz no seu caminho.

Com galho verde em sua mão
O anjo veio e fez a profecia.
Agora vamos ter união
E mais respeito a Santa Maria.



ANEXO B

Santa Maria
(Padrinho Alfredo)

Quem não conhece Santa Maria
E faz uso dela todo dia
Vive sempre em agonia
Mas agora chegou como eu queria

Meu Senhor São João Batista
Jesus Cristo e São José
Agora chegou como eu queria
Agora chegou como Deus quer

Chegando como Deus quer
Dai tudo fica bem
Chegando como meu Pai quer
Chegou como eu quero também

Na vontade da Virgem Maria
Ela agora vai vigorar
Ela é do meu comando
E manda e eu comandar

Eu comando aquele crê
Em Jesus Cristo e São João
Que esta é a verdade
Que temos na nossa união

Vou dizendo assim para todos
E quero cumprir o que digo
Quem não for me ajudando
Não Prova que é meu amigo

Para todos nos manda esta ordem
Agora respeita quem quer
Mas aqui eu digo a todos
Vamos ser todos como Deus quer

Olhem todos bem para o Sol
E todos olhem bem para mim
Se ainda tem confusão
Mas meu Pai não pratica assim

Deus Pai e Espírito Santo
Na nossa Mãe se encerra
Vamos todos afirmar paz
Deixa quem quiser afirmar guerra.



ANEXO C

Deschavando

(Glauco Villas Boas)

Estou deschavando
 Esta estória pro meu Pai
 Santa Maria com respeito
 Cura Mais

Só consagrando na
 Oração deste cruzeiro
 Santa Maria não se brinca
 O dia inteiro

Consagre e passe
 Para o lado direito
 Vós nos perdoe a nossa
 Falta de respeito

É para o sol é para a
 Lua e para as estrelas
 Sinal da cruz e silêncio
 E não falar besteira

Fazendo assim estou
 Honrando ao meu Pai
 Que me acordou e me
 Entregou esta bandeira

Classic Electric Piano

1 2 3

4 5

GLAUCO E A DEVOÇÃO À SANTA MARIA

Edward MacRae

Ilustrações, letras e música: Glauco Villas Boas

No decorrer da maior parte do século XX, práticas e valores associados às culturas negras e indígenas foram vistas com desconfiança e muitas vezes ativamente reprimidas pelo Estado. Tal ambiente repressivo acabou por ter importantes efeitos na conformação desses elementos culturais. Certas manifestações religiosas, como a umbanda e o candomblé, por exemplo, onde se misturavam elementos provenientes de culturas africanas e indígenas com elementos do cristianismo, sofreram adaptações, tornando-as mais harmonizadas com os valores vigentes na cultura hegemônica, europeizante e cristã. De fato, os mecanismos reguladores criados pelo Estado, em vez de extirpar tais crenças, parecem ter sido mais bem-sucedidos em incentivar certas de suas características originais e desencorajar outras, vindo a desempenhar um papel fundamental na constituição das suas formas contemporâneas.

Devemos lembrar que os próprios seguidores dessas religiões, vivendo num contexto social mais amplo, tendem a aderir aos valores cristãos, especialmente os disseminados pelo catolicismo popular, derivando deles seus conceitos de bem e mal. Muitas vezes defendem-nos de maneira intransigente, sem perceberem seus aspectos alheios ou até contraditórios com suas tradições originárias. Buscam, dessa maneira, diferenciar as suas práticas de outras que concebem como demoníacas ou, de alguma outra maneira, como errôneas. Dessa forma, sem deixar de sentir que cumprem o essencial da tradição original, podem rejeitar práticas ou noções consideradas “primitivas”, como certos rituais de cura envolvendo o uso de “garrafadas” ou “beberagens”. Outra prática muitas vezes vista com suspeita e censura é a de incorporação por espíritos.

Tais processos também podem ser identificados na maneira como a doutrina do Santo Daime, também uma eclética composição

de elementos religiosos cristãos, indígenas, africanos e esotéricos, veio a se constituir. Em relação a isso, podemos notar como ela também incorporou, em seus rituais e no seu corpo de crenças, elementos da simbologia nacional que remetiam a noções de ordem e civilização, como a presença da bandeira nacional em seus locais de culto, a adoção de uma terminologia com pronunciadas referências militares e uma forte devoção a entidades do catolicismo tradicional, como Deus Pai, Jesus Cristo, a Virgem e alguns santos, como São João e São José, por exemplo. Também foram adotadas as principais orações católicas como o Pai Nosso, a Ave Maria e a prática de rezar o Terço.

O próprio uso da bebida *ayahuasca*, chamada aqui de Daime ou Santo Daime, com seus notáveis aspectos visionários, sofreu ressignificações. Originalmente, percebido como uma maneira de procurar benefícios e poderes individuais por xamãs indígenas ou caboclos, era até associado ao demônio. Após sofrer adaptações que o tornaram mais compreensível e harmonizado com o cristianismo, o uso da bebida passou a ser visto como uma forma de acesso à Rainha da Floresta ou Virgem Mãe. O Daime é também chamado de Santa Luz, por alguns, ou considerado como o próprio sangue de Cristo, por aqueles que o concebem como sacramento, análogo ao católico. Mas, durante esse processo, práticas rituais envolvendo incorporação por entidades espirituais foram rechaçadas pelo Mestre Irineu, fundador do Daime, apesar de suas origens negras maranhenses o haverem deixado familiarizado com o fenômeno. Talvez, considerasse transes desse tipo, muito associados às tradições afro-indígenas e concebidos pela cultura hegemônica como incidentes de natureza patológica ou demoníaca, como mais uma fonte de conflito com a sociedade envolvente. Para ele, importava defender acima de tudo a justeza de sua doutrina e a ameaçada legitimidade do seu uso do Daime. Teria preferido enfatizar o que seriam características fundamentais de sua religião, diferenciando-a de outras, concebidas como mais primitivas ou errôneas.

Possivelmente seria esse o caso de seu abandono de certas práticas ayahuasqueiras tradicionais, como o uso concomitante de *ayahuasca* e tabaco, largamente feito por xamãs indígenas que costumam soprar fumaça de tabaco para modular as experiências dos seus pacientes o efeito da bebida. Outras religiões ayahuasqueiras, por seu lado, para evitarem a oposição do *establishment* médico, acabaram por abdicar de fazer qualquer uso medicinal da bebida,

apesar de seus fundadores terem originalmente ganhado notoriedade por seus sucessos como curadores e por seus usos terapêuticos da *ayahuasca*.

Apesar dessas adaptações aos valores predominantes na sociedade envolvente, as várias religiões ayahuasqueiras ainda não conseguiram tornar suas práticas ou concepções plenamente entendidas pela sociedade, persistindo uma série de preconceitos e dificuldades para sua aceitação. Em relação ao Daime, por exemplo, houve um momento quando Mestre Irineu instou seus seguidores a se associarem ao Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP), criando uma filial dessa organização em Rio Branco, onde os rituais do CECP eram realizados sob o efeito da bebida sagrada. Quando a administração central do CECP soube disso em São Paulo, tratou logo de proibir a prática. (MOREIRA; MACRAE; 2011, p. 302)

Para entender plenamente esse episódio, devemos nos lembrar que, na década de 1960, esta era uma organização que se dedicava a uma forma erudita do esoterismo, mas que ainda continuava a se sentir ameaçada pela intolerância religiosa da época. Para se preservar e até para manter uma autoimagem positiva entre seus membros, buscava aderir a um perfil que não pudesse ser confundido com o combatido “baixo espiritismo” ou com o curandeirismo. Além disso, já era corrente uma atitude de suspeita em relação a “drogas” e a direção do CECP não disporia de conhecimentos sobre usos rituais de substâncias visionárias, pouco divulgados na época.

Portanto, as religiões usuárias de *ayahuasca* também têm sido afetadas pelas políticas proibicionistas em relação ao uso de drogas, vítimas que são de preconceito e perseguição, devido aos efeitos psicoativos da sua bebida sacramental. Em sua defesa, ao longo do tempo os seguidores dessas religiões têm se esforçado para comprovar que ela “não é droga”. Ao fazê-lo, daimistas, por exemplo, retemem a noções de que o Daime seria da Divindade, levando a uma aproximação de Deus, da família e das pessoas em geral. Ela não seria droga por não ser ingerida em busca de sensações psicodélicas, ou na tentativa de fugir momentaneamente dos problemas da vida ou para simples diversão. Para deixar clara a distinção que fazem e sua aderência aos valores hegemônicos relacionados à manutenção da ordem e da saúde, frequentemente mostram-se contrários e até intolerantes do uso de outras substâncias psicoativas, especialmente as ilícitas, mas às vezes também o álcool e o tabaco.

Assim, não é de espantar ter havido grande consternação, em meados da década de 1970, quando Padrinho Sebastião, um importante líder do Santo Daime do Rio Branco, muito identificado por seus seguidores com a figura de São João Batista, incorporou aos seus rituais o uso cerimonial da canabis, também concebido como sacramental e consagrado à Virgem Mãe. Conforme aprendeu em seus “estudos com a planta”,¹ seu uso concomitante ao da *ayahuasca*, pode servir de alívio para pessoas que estejam tendo uma “viagem”² difícil com o Santo Daime, assim como podem “abrir a miraçã”, ou seja desencadear os efeitos mais visionários e intuitivos dos rituais. A canabis, em sua forma consagrada e cerimonial, passou a ser conhecida, por ele e seus seguidores, como Santa Maria, de grande potencial curativo e de alívio, rechaçando-se o termo “maconha”, por ser associado à marginalidade.³ Esses devotos da Santa Maria adotaram para si o título de “marianos”.⁴ Tanto os daimistas que se consideravam mais ortodoxos, quanto os seguidores de outras religiões ayahuasqueiras, ficaram indignados e temerosos. Receavam que isso poderia colocar em risco a legitimidade do seu uso da bebida, já vítima de muito preconceito, por parte daqueles que consideravam os adeptos de todas essas religiões como meramente participantes do que foi chamado de “seitas do barato”. Além disso, muitos desses religiosos também nutriam fortes restrições contra o uso de “drogas”, como a maconha, e contra seus usuários.⁵

Depois de alguns incidentes, tais como a invasão pela polícia da Colônia 5.000, a comunidade daimista de Rio Branco liderada pelo Padrinho Sebastião, com a subsequente destruição de seu “Jardim de Santa Maria”, ou a prisão de alguns de seus seguidores que portavam canabis

- 1 Conceito comum entre xamãs e outros praticantes da medicina tradicional que ocasionalmente experimentam em si os efeitos de plantas desconhecidas para saber se e como podem ser utilizadas.
- 2 Termo tomado emprestado por Mestre Irineu das tradições xamânicas indígenas.
- 3 Talvez possa-se vislumbrar aqui mais um preconceito inconsciente, já que o termo “maconha” tem sua origem na língua africana quimbundo e que sua aura de marginalidade seja decorrente de seu uso no Brasil ter sido feito inicialmente por setores negros da população.
- 4 Embora não completamente destituído de ironia, a adoção desse termo, consagrado pelo catolicismo, pode também ser visto como mais uma tentativa de aproximação dos valores hegemônicos, característica das religiões ditas “subalternas”.
- 5 É frequente, tanto entre ayahuasqueiros quanto na população em geral, a total negação da possibilidade de se fazer um uso espiritual sério da canabis, apesar de seus empregos milenares nesse sentido a serem encontrados em diferentes partes do mundo. Membros de algumas religiões ayahuasqueiras chegam a erroneamente declarar que o uso concomitante da *ayahuasca* com a canabis pode levar até à morte.

e Daime, estabeleceu-se grande celeuma entre os ayahuasqueiros de outras denominações. (MACRAE, 1992, p. 74) A devoção dos seguidores do Padrinho Sebastião à Santa Maria e ao uso ritual de canabis passaram a ser tópicos frequentes de suas discussões, servindo até para aproximar grupos e religiões que se desentediavam há muito tempo, mas que sentiram a necessidade de se unir para combater o que concebiam como o uso de uma “droga”, concomitantemente ao de sua “bebida sagrada”.

Desamparados pelos outros setores ayahuasqueiros e temerosos da proibição definitiva do uso religioso da *ayahuasca*, os próprios seguidores do Padrinho Sebastião acabaram por aderir a uma “Carta de Princípios” conjunta, redigida em 1991, na cidade de Rio Branco, onde se renegava o uso de outras substâncias concomitantemente com a *ayahuasca*.

Nessa declaração, encontram-se claros indícios da antiga intenção de “branquear” e “civilizar” as manifestações religiosas que fugiam da ortodoxia cristã e alguns dos seus itens até renegam aspectos básicos das doutrinas de outras religiões ayahuasqueiras. Esse seria o caso, por exemplo dos itens que proíbem o uso da *ayahuasca* para efetuar curas, em religiões originadas pelas atividades de curadores populares. Essa inadequação com valores correntes entre os seguidores das diferentes religiões, às vezes, torna difícil o cumprimento integral dos compromissos assumidos pelas várias organizações ayahuasqueiras. Mesmo assim, conforme o combinado, os líderes religiosos, seguidores do Padrinho Sebastião, têm evitado usar a “Santa Maria” em seus rituais com o Daime, apesar de continuar a considerá-la tão importante e sagrada quanto a bebida, do qual seria o contraponto feminino.

A regulamentação oficial do uso religioso da *ayahuasca*, promovida pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas e promulgada pela Resolução n.º 1, de 25 de janeiro de 2010, assinada pelo Secretário Nacional de Políticas sobre Drogas, general Jorge Armando Felix, vai na mesma direção. Embora não aborde nominalmente o tema da Santa Maria, essa resolução explícita, de forma um tanto tautológica para um documento oficial, que deve ser considerado “inadequado” o uso da *ayahuasca* associado ao de substâncias ilícitas.

Mas muitos dos seguidores do Padrinho Sebastião foram arrebanhados entre os “tipos difíceis” e rebeldes, cuja doutrinação ele parecia especialmente valorizar. Acreditando que a ninguém deveria ser negado o acesso ao Daime, concebido como um “ser divino”, ele acolhia a todos que viessem procurá-lo e sua bebida sacramental, embora jamais deixasse de explicitar sua mensagem de trabalho, disciplina e renascimen-

to, sob as bênçãos de Deus e da Rainha da Floresta. Tal postura generosa teve como consequência a formação de um grupo de seguidores que, embora comprometidos com o Santo Daime, muitas vezes mantinham posturas de rebeldia e inconformismo menos vistas em outras religiões ayahuasqueiras, que costumam exercer mais rigidez em sua seleção de quem pode ser aceito em seu seio.

Muitos dos que se aproximaram de Padrinho Sebastião ou que hoje procuram o grupo liderado pelo seu filho e sucessor, Padrinho Alfredo, vinham ou vem de um passado de uso de drogas. Em muitos casos, foi, justamente, a dignidade que Padrinho Sebastião conferia a certas substâncias psicoativas, por outras estigmatizadas e perseguidas pela maioria das pessoas que se consideram espiritualizadas, o que os atraiu inicialmente à vida religiosa. Esse tipo de seguidor parece apreciar especialmente a rejeição dos preconceitos que outras doutrinas manifestam a respeito do uso da canabis, uma prática de forte componente identitário para muitos. Assim, junto a eles, medidas visando banir o uso ritual da Santa Maria só podem ser justificadas por argumentos pragmáticos, mas considerados carentes de legitimidade espiritual. Portanto, mesmo desautorizando formalmente a “defumação de Santa Maria” durante as suas cerimônias, os líderes desse ramo do Santo Daime, assim como as forças policiais em relação à população em geral, têm tido dificuldade em impor a suspensão total do uso da canabis, como feito pelos seus seguidores fora dos rituais formais.

O que muitas vezes acaba por acontecer é a desritualização da prática e um certo desregramento consequente. Dessa forma, impedidos de fazer o uso ritualístico correto da Santa Maria, é comum aos seguidores dessa linha daimista específica, “pitar” isoladamente antes e depois das cerimônias e, às vezes, até se ausentar no seu decorrer, para usá-la longe da vista dos outros. Também é comum, entre eles, um padrão de uso relativamente frequente no dia a dia. Mas, até nesses casos de uso informal, há uma tendência a preservar a essência básica do ritual simples, inicialmente proposto por Padrinho Sebastião; “pitando” em círculo, silenciosamente ou mantendo uma conversa de nível elevado, evitando bebidas alcoólicas e a participação de não daimistas. Mesmo fora do ritual, esse uso continua a ser denominado de “consagração da Santa Maria”, referência ao seu aspecto sagrado que é muito evocado. Alguns seguidores do Padrinho Sebastião até chegam a realizar “trabalhos de Santa Maria”, em suas casas, caprichando no ritual, mesmo que apartados das cerimônias coletivas de suas igrejas e sem o uso concomitante de Daime.

É nesse contexto que devemos situar a atuação de Glauco Villas Boas, que exerceu importante papel na consolidação do Santo Daime, em São Paulo, no final da década de 1990 e no início do século XXI. Nascido em 1957, tornou-se um dos mais importantes cartunistas brasileiros. Muito premiado por seu trabalho em diferentes exposições de humor, participou de vários projetos ao lado de dois outros grandes cartunistas: Laerte e Angeli. Com seus trabalhos publicados diariamente no jornal *Folha de São Paulo*, além de outros compromissos editoriais e gráficos, esse trio é considerado responsável por inaugurar uma nova fase dos quadrinhos brasileiros. Os desenhos de Glauco inicialmente tratavam basicamente do cotidiano e suas mazelas: problemas conjugais, neurose, solidão, drogas e violência urbana. Sua abordagem, porém, era sempre leve, mostrando um senso de humor de aparência quase infantil, mas muito certo em seus alvos de gozação. Outra frente em que atuou foi como chargista, destilando um humor ácido para apresentar os acontecimentos políticos de maneira demolidora.

Figura 1 – Glauco e seu filho Raoni Villas Boas usando farda do Daime



Fotógrafo: Beatriz Veniss.

Devido à sua natureza rebelde e iconoclasta, fala-se que “Glauco sempre sentou na turma do fundão”. De fato, ele parece ter tido uma grande identificação com os que não se enquadravam muito bem nas normas estabelecidas e sua própria biografia ostenta episódios difíceis,

como quando viveu dificuldades em sua relação com certas drogas. Diz-se que, desde criança, demonstrava interesse pelo espiritual e pela expansão da consciência, como parte de sua busca por repostas para os mistérios do universo. Tais características podem levar alguns a se perderem em suas explorações por espaços psíquicos não demarcados e, às vezes, até a cair na toxicomania. Mas, não perdendo nunca seu senso de humor, Glauco conseguiu transmutar essas agruras em chistes gráficos, não só espirituosos, mas, muitas vezes, profundos. Não se furtou, nem mesmo, de abordar em suas tiras a sua desagradável experiência num centro de reabilitação, narrando, por exemplo, como seus amigos o ajudaram a escapar de lá. A questão das drogas é retomada através de vários de seus personagens, primordialmente por Geraldão, uma espécie de alter ego seu da época, retratado com um copo de bebida na mão e seringas espetadas no corpo.

Seu contato com o Santo Daime, por volta de 1986, marcou uma importante virada em sua relação com a vida e com as substâncias psicoativas. Passou a frequentar algumas igrejas do Santo Daime e visitou a Vila Céu do Mapiá, no Amazonas. Esta é um vilarejo de mil habitantes, cravado no seio da floresta, perto da fronteira com o Acre. Funciona como sede da vertente do Santo Daime desenvolvida pelo Padrinho Sebastião com seus seguidores, após uma verdadeira epopeia desbravadora de marcados aspectos messiânicos. Embora não tenha chegado a conhecer o Padrinho Sebastião, durante as visitas que realizou ao Mapiá e por ocasião das idas de comitivas mapienses a São Paulo, ele e o novo líder, Padrinho Alfredo, estabeleceram uma grande amizade e Glauco teve a oportunidade de ajudar de várias maneiras a comunidade amazônica.

Na doutrina daimista, Glauco encontrou o rumo espiritual que almejava e que o permitiu estabelecer uma relação mais tranquila e menos autodestrutiva com as drogas. Veio então a sentir um chamado espiritual para trazer mais luz para a miséria humana que encontrava em São Paulo. Assim, a partir de 1993, começou a organizar sessões de Santo Daime, inicialmente nos fundos de uma casa no bairro do Butantã, e depois de certo tempo em uma casa alugada, situada defronte da entrada da Universidade de São Paulo (USP).

Apesar de se tratar de um bairro ocupado pela elite paulistana, ao chegarem nessa casa, Glauco e seus companheiros daimistas a teriam encontrado ocupada por jovens em situação de rua e usuários de *crack*. Na frente funcionava um ponto de prostituição de mulheres e travestis. As condições de vida dessas pessoas despertaram a sua compaixão e caridade e, ao invés de chamar a polícia, como costumavam fazer seus vizinhos,

optou por acolher em seus rituais religiosos aqueles que mostrassem interesse. Nisso, punha em prática a orientação daimista que preconiza que o Daimé nunca deve ser negado a quem o procura. Dava também testemunho da sua fé nesse “professor dos professores” e no potencial dessa bebida para trazer cura a quem o buscasse, inclusive aos drogadependentes e pessoas com outras perturbações mentais/espirituais.

Por volta de 2000, mudou-se novamente, desta vez para uma área maior, no bairro de Osasco, onde construiu sua igreja denominada Céu de Maria. No seu entorno, ele e vários outros membros de seu grupo estabeleceram suas residências. A reputação de seus “trabalhos de Daimé” se espalhou e seus rituais semanais chegavam a ser frequentados por mais de 400 pessoas. O nome de sua igreja apontava para uma orientação devocional voltada à Virgem e ao feminino, notável em uma doutrina fortemente marcada pelo protagonismo masculino, mas não deixava de ser percebido como uma referência à consagração da cannabis, por aqueles que a conheciam.

Linda Flor

Linda Flor que tu me deste
Obrigado meu Senhor
Beija flor veio e me disse
Agradeça esta flor

Linda flor tu me levaste
Para o alto astral
Para eu ver todos os seres
Deste poder divinal

Linda flor tu me proteges
Na noite e no santo dia
Tô falando é da Rainha
Da minha Santa Maria

Agradeço ao meu Padrinho
O meu Senhor São João
Que levantou sua Bandeira
Fazendo a consagração



Como patrono da igreja, foi escolhido Lucio Mortimer, um dos que seguiram o Padrinho Sebastião e implantaram a comunidade Céu do Mapiá. Participando do grupo de “mochileiros” que se juntou à comunidade rio-branquense Colônia 5.000, em meados da década de 1970, ele foi um dos responsáveis pela apresentação da canabis ao Padrinho Sebastião. Depois de longos anos de serviços prestados ao grupo, veio a se destacar por sua atuação em trabalhos espirituais e de cura. Também se notabilizou por sua habilidade em lidar com jovens que mostravam dificuldade em se adaptar às normas e à disciplina, preconizadas pela doutrina e pelo seu líder, dando exemplos da maneira atenciosa e caridosa com que deveriam ser tratados.

Com muita coisa em comum, Lucio e Glauco não poderiam deixar de se tornarem grandes amigos. Afinal, assim como Lucio fazia no Mapiá, Glauco também nutria um interesse especial por jovens rebeldes e difíceis, acreditando na força do Daime e da caridade, como a melhor forma de ajuda-los em suas dificuldades psicológicas ou sociais.

Figura 3 – Capa do hinário “Chaveirinho”



Fonte: Glauco Villas Boas.

Nisso, ambos lembravam as atitudes dos grandes líderes de sua religião, como o Mestre Irineu, por exemplo, que, a partir da década de 1930, estabeleceu uma comunidade formada em grande parte por ex-seringueiros. Estes, após o fim do *boom* econômico da borracha se encontravam em situação de total desamparo e miséria. Acostumados ao isolamento na floresta, precisavam de nova socialização e disciplina para se adaptarem ao um outro modo de vida, mais adequadas às condições sociais encontradas no entorno da região urbana. Junto aos seus seguidores, na Colônia 5.000 e depois no coração da floresta, Padrinho Sebastião havia procedido de forma semelhante, inicialmente junto a uma população de seringueiros e ex-seringueiros muito parecida com a do Mestre Irineu e, posteriormente, com pessoas provenientes de setores sociais mais diversificados, mas também carecendo de orientação e ordenamento para as suas vidas. Tanto Mestre Irineu quanto o Padrinho Sebastião sempre se pautaram pelo cuidado e caridade em relação a seus seguidores, não deixando de enfrentar sérios dissabores devido a essa postura de apoio a pessoas frequentemente vistas com desdém ou reprovação pela sociedade.

Como muitos outros líderes ou “padrinhos” de igrejas daimistas, Glauco também “recebia” hinos, onde aspectos da doutrina são lembrados e reforçados. Usava com grande sucesso suas habilidades musicais, especialmente ao acordeão, para executar esses hinos durante as sessões de Daime no Céu de Maria, atraindo também para elas uma série de outros artistas. Sempre irônico e brincalhão, nomeou a sua coleção de hinos ou “hinário” de “Chaveirinho” e colocou em sua capa uma bem-humorada caricatura de São Pedro e sua chave do Paraíso. Sem deixar de fazer referência às outras entidades espirituais cultuadas pelos daimistas, seu hinário é em grande parte voltado à Santa Maria, tanto na sua acepção clássica, de Virgem da Conceição e de Mãe da Humanidade, quanto de um sacramento que “traz Amor e Alegria”. Nesse sentido, vários dos seus hinos, como o denominado Santa Fumaça, enfatizam a disciplina e ordem que devem reger o uso consagrado da canabis. Remetendo à maneira como muitos foram inicialmente atraídos à doutrina do Padrinho Sebastião devido ao seu reconhecimento dos aspectos espirituais e positivos da canabis, outro hino seu chama Santa Maria de “Colhedeira”.

Santa Fumaça

Oh! Que dia tão bonito
 Dia de meu São João
 Estou dentro desta casa
 Bem no meio do salão
 Ensinando todos filhos
 Aqui eu dou a instrução

É para o Sol, Lua, Estrela
 Silêncio e concentração
 A minha Santa Maria
 Santa fumaça no salão
 Nossa mãe nos ensinando
 Como se faz consagração

Musical score for 'Santa Fumaça' in 4/4 time. The score consists of four staves of music. The first staff starts with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The melody is written in a simple, folk-like style. The second staff begins at measure 9, the third at measure 16, and the fourth at measure 23. The piece concludes with a double bar line.

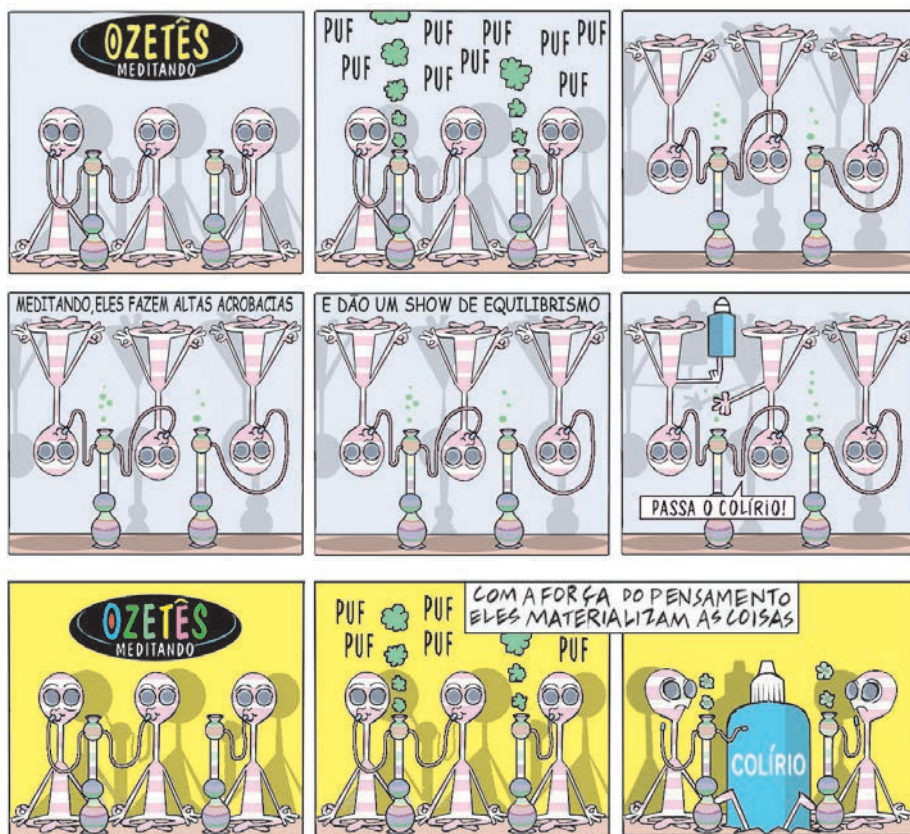
Colhedeira

Oh! Minha Santa Maria
 Vem aqui nos levantar
 Levantar Santa Bandeira
 Que o mundo vai precisar

Ela é a colhedeira
 Está sempre a ensinar
 Vive na boca do povo
 E ninguém quer respeitar

Mas da ilusão nasce o novo
 O meu Pai veio amostrar
 Levantou Santa Bandeira
 Pra Mamãe vir nos limpar

Musical score for 'Colhedeira' in 4/4 time. The score consists of two staves of music. The first staff starts with a treble clef and a key signature of two sharps (F# and C#). The melody is written in a simple, folk-like style. The second staff begins at measure 10. The piece concludes with a double bar line.

Figura 4 – Tiras com Ozetes e Cacique Jaraguá, Zé Malaria¹

Fonte: Glauco Villas Boas.

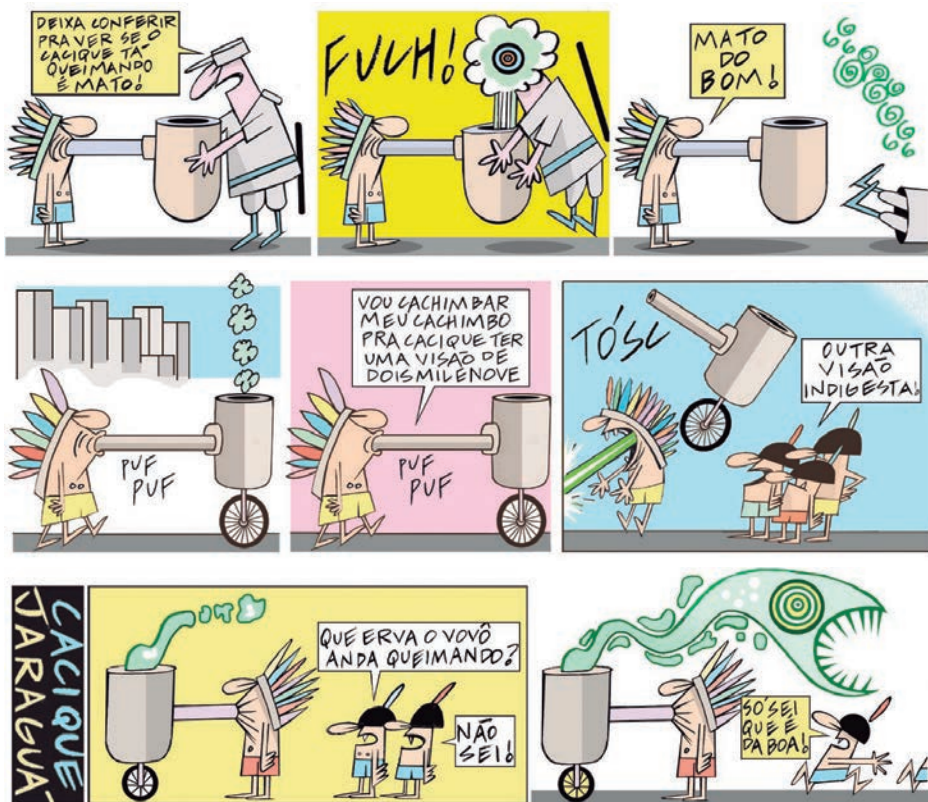
Figura 5 – Tiras da série “Ozetês meditando”²

Fonte: Glauco Villas Boas.

1 Letra e pauta de Cachimbo e Santa Fumaça.

2 No início da série, Glauco explicitava que era haxixe o que usavam para meditar.

Figura 6 – Tiras do Glauco sobre o Cacique Jaraguá



Fonte: Glauco Villas Boas.

Apesar de seus crescentes interesses espirituais, Glauco continuou a manter seu trabalho cotidiano na *Folha de São Paulo* e em outras publicações, sempre com grande sucesso. Com seu engajamento no Santo Daime, não deixou de virar objeto de piadas por parte de alguns de seus grandes amigos, que até se inspiraram nele em seus cartuns; mas a gozação constante que reinava entre eles sempre foi um aspecto fundamental de sua relação e não descambava para o desrespeito.

Os temas abordados por Glauco em suas tiras aos poucos foram revelando seus novos interesses, sem ele deixar de fazer sua costumeira troça em torno de temas que via como sérios e até de si mesmo. Assim, criou novos personagens como OZETÊS, surfistas de Vênus que viajavam pelo universo experimentando as suas delícias, mas não deixando de meditar. Como ajuda nessa prática, usavam haxixe! Outro personagem foi o Cacique Jaraguá, uma espécie de novo alter ego seu, uma vez superada a fase “Geraldão”, cujo nome remetia à localização da sua comunidade Céu de Maria, erguida nos arredores de São Paulo, perto do Pico do Jaraguá. O Cacique Jaraguá gostava de pitar no seu poderoso cachimbo, que não deixava de lembrar outro hino do Glauco sobre Santa Maria, chamado simplesmente Cachimbo. Por ocasião de uma viagem realizada ao Mapiá na companhia do dono do jornal, criou o personagem Zé Malária, retratando as agruras de um habitante da cidade enfrentando as dificuldades da vida na floresta.

Em 12 de março de 2010, um ex-frequenterador de sua igreja, o universitário Carlos Eduardo Sundfeld Nunes, mais conhecido como Cadu, armado com uma pistola automática e uma faca, tentou sequestrar Glauco e sua família na comunidade. Este procurou negociar para ir sozinho e foi agredido. No momento da discussão, porém, seu filho de 25 anos, Raoni, chegou de carro e, em seguida, o rapaz atirou contra os dois, matando-os na porta de sua casa.

Preso, foi internado em uma unidade psiquiátrica por ser diagnosticado esquizofrênico. Dois anos depois, com base em laudos médicos, decidiu-se que o assassino não precisava mais ficar internado, mas que ainda necessitava fazer tratamento ambulatorial. Porém, ele continuou a praticar atos de violência e matou mais duas pessoas além de fazer três outras tentativas de homicídio. Preso novamente, acabou sendo morto em 2016, durante uma briga com outro detento, no banho de sol. Nesses casos, ficou claro que o uso da *ayahuasca* não teve nenhuma relação com os crimes, ficando patente a natureza violenta do próprio Cadu.

29-Cachimbo

Eu recebi meu cachimbo
 Um santo cachimbo
 Do meu Sebastião
 O cachimbo é do Mestre
 E da Santa Maria
 Disse meu São João

O cachimbo é do Mestre
 E da Santa Maria
 Eu já vou declarar
 Que o cachimbo é Santo
 Ele é do Astral
 Eu só faço é pitar
 Cachimbei meu cachimbo
 Lá vem o meu Mestre
 Com a chave na mão
 Aqui vai meu presente
 Que a tua chave
 É o Rei Salomão



O incidente causou grande comoção nos meios de comunicação. A tradicional postura antiyahuasqueira e antidrogas em geral, corrente entre jornalistas com pouca informação sobre o assunto, levou a novas estigmatizações da religião e de seus seguidores. De pouco adiantou ser largamente divulgado que o rapaz não estava sob efeito do Daime no momento do crime e sim manifestando sintomas de uma doença mental que o acompanhava a tempos. A vítima foi tratada como ré e muitos tiveram como primeira reação culpar o próprio Glauco pela tragédia, devido a ele ter dado Daime ao rapaz no passado. Afortunadamente, a grande reputação que Glauco conseguira em sua carreira de artista protegeu a sua memória dos ataques mais vis. Seus colegas e companheiros da imprensa, assim como outros artistas e admiradores de seu trabalho renderam-lhe diversas homenagens. A comunidade daimista,

do ramo seguidor do Padrinho Sebastião, foi tomada de grande pesar e sua obra espiritual foi muito lembrada e celebrada. Infelizmente, outros grupos ayahuasqueiros, aferrados à sua oposição à consagração da Santa Maria, ficaram silenciosos e não se contrapuseram à maneira como, mais uma vez, uma pessoa de bem era achincalhada por manter uma relação religiosa com a *ayahuasca*.

REFERÊNCIAS

MACRAE, E. *Guiado pela lua*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.

A "SANTA ROSA" E O "DOM DE VER" ENTRE OS OTOMIS ORIENTAIS DE HIDALGO. O CASO DE SANTA ANA HUEYTLALPAN

Lourdes Baez Cubero

INTRODUÇÃO

No México indígena, o uso das plantas consideradas sagradas pelos especialistas em rituais, como forma privilegiada de estabelecer contato com as entidades divinas de seus panteões nativos, tem sua origem em tempos muito remotos. Fontes importantes do início da colônia, como o Códice Florentino (livro XI, f. 142v.) ou como os testemunhos de Ponce (1987) ou Ruiz de Alarcón (1987), citam algumas das plantas e os efeitos produzidos em que as consumia. Os adjetivos usados para se referir a elas como ervas que “enlouquecem”, que “embriagam”, que fazem com que os índios tenham “visões” e se “comuniquem com o diabo” (FAGETTI, 2012, p. 232), e outras entidades espirituais, revelam o quanto os evangelizadores demonizaram certas plantas. Desde o início da sua presença em solo americano, costumavam desqualificar as práticas rituais indígenas, julgando-as como atos de idolatria a serem eliminados, pois o objetivo principal da evangelização e da conversão dos nativos ao catolicismo, acompanhadas pela perseguição e punição pelo Santo Tribunal da Inquisição, era erradicar qualquer vestígio de cultos antigos. Isso levou muitos grupos a realizar seus rituais na clandestinidade e, em várias ocasiões, a maquiá-los, fazendo-os parecerem elementos do catolicismo recém-adotado. Assim, as ações realizadas pelos evangelistas não cumpriram a totalidade de seus objetivos.

Por longo tempo, muitos grupos mantiveram suas práticas rituais longe do olhar de estranhos, por medo de represálias, e, embora, através de diversas fontes, houvesse conhecimento da ocorrência do uso de plantas psicoativas para tais fins, buscavam salvaguardar suas plantas sagradas assim como as práticas associadas a elas, protegendo assim

suas próprias divindades. Apesar da existência de vários testemunhos detalhando sua utilização na atualidade, esse assunto continua sendo um tema relativamente pouco trabalhado. Entre os mais difundidos e bem conhecidos, está o uso ritual do peiote entre os povos indígenas do noroeste como os huicholes e rarámuris, sobre os quais encontramos uma vasta bibliografia.¹ Os escritos de Gordon Wasson são responsáveis pela grande difusão de informações sobre os cogumelos da região Mazateca, obtidos graças aos seus encontros com María Sabina, a sábia mazateca cuja fama atraiu para o seu povoado todo tipo de visitantes desejosos de viver a experiência fornecida pelos cogumelos sagrados. Ao estudar no contexto ritual o uso de plantas sagradas, consideradas como divindades que tomam posse do corpo do *performer* no momento de serem ingeridas, Wasson (1983) referiu-se a essas plantas como "enteógenos", "Deus dentro de nós". Nesse sentido, concordo com Fagetti (2012) quando salienta a importância dessa proposta de Wasson que ressalta a diferença entre duas formas de se usar essa classe de plantas, ao lado de dois tipos de conceituação a seu respeito: por um lado, a maneira dos povos indígenas, que as usam para fins ritualísticos, divinatórios ou curativos; por outro lado, a dos que apenas as consomem com fins recreativos, embriagantes como simples substâncias psicoativas, narcóticas e enervantes.

O uso da canabis, em particular, para fins rituais é ainda encontrado na região do Golfo, a serra de Otomi-Tepehua Hidalgo e, até recentemente, em terras altas de Tulancingo. Há muito tempo, ela tem sido usada pelo otomis e tepehuas em sua prática ritual, sendo chamada de "Santa Rosa". No entanto, a maioria dos trabalhos² que a mencionam não fornecem uma análise profunda, que destaque a sua relevância como uma divindade que fornece conhecimento a homens sábios.

Este artigo pretende analisar a relação da Santa Rosa (canabis) com a práxis ritual em diferentes contextos: terapêuticos, pedidos de chuvas e resolução de conflitos, encontrados entre os otomi de Santa Ana Hueytlalpan, município de Tulancingo, no estado de Hidalgo.

1 Bonfiglioli (2005, 2006); Bonfiglioli e Gutiérrez del Ángel (2012); Furts (1972); Gutiérrez del Ángel (2002, 2010); Merrill (1988); Neurath (2002); Schaefer y Furst (1996).

2 Autores que descrevem seu uso são: para o grupo tepehua, Roberto Williams (2004); para o otomies Jacques Galinier (1990a, 1990b), James Dow (1986). Recentemente, tem havido estudos sobre esse tema em particular entre o município de Otomi Pantepec, Puebla. (TORNEZ REYES, 2008)

OS OTOMIS ORIENTAIS E SUA RELAÇÃO COM AS PLANTAS SAGRADAS

Os otomis orientais, que habitam os estados de Hidalgo, Puebla e Veracruz, bem como os tepehuas da mesma região, mantêm, para fins rituais, o uso da planta *Cannabis indica*, que denominam de Santa Rosa. Essa planta foi introduzida durante a época colonial pelos conquistadores e, provavelmente, nessa região, substituiu outras de origem local, mas a falta de dados torna impossível aventurar hipóteses a respeito. No entanto, sabe-se que, no caso dos otomis da comunidade de Santa Ana Hueytlalpan, pertencente ao município de Tulancingo, e de outros povos vivendo dentro dos limites do planalto oriental, na fronteira com o território montanhoso, até recentemente era praticado o uso ritual da *Datura stramonium*, planta nativa do México, mas também utilizada de maneira mais generalizada entre grupos do sul dos Estados Unidos e norte/centro do México. (RAMÍREZ, 2003) Portanto, pode-se supor que seu uso ritual no contexto do planalto de Tulancingo remeta a tempos muito antigos. O uso de *Datura* pelos otomis de Santa Ana Hueytlalpan foi registrado por Galinier durante sua pesquisa etnográfica entre os otomis orientais, no início da década de 1970. Esse autor recolheu os adjetivos usados para designar essa planta na região das terras altas de Tulancingo, e que variavam de acordo com a cidade: “dontoma”, talvez em referência a Don Tomas, “tekha” (vida sagrada), “šulutoni”, “mulher flor” e “tonianima”, “flor das almas dos ancestrais”. Esses termos já não permanecem na memória dos xamãs, pois, quando ele perguntou sobre o adjetivo que davam ao toloache, disseram Santa Rosa. No início do meu trabalho de campo, algumas pessoas me afirmaram que o que os *badi*³ de Santa Ana Hueytlalpan comiam era toloache, nome pelo qual é conhecida a *Datura* no México. Porém, em entrevistas com vários xamãs, eles me reiteraram que já não ingeriam mais essa planta. Em seu lugar, usavam a canabis, porque os efeitos causados pela primeira eram demasiado fortes para o seus corpos, demandando um maior tempo de recuperação e, se essa não fosse usada em doses adequadas, poderia ser perigosa para a sua saúde.

A sua substituição pela canabis se deu há pouco tempo, talvez há uma década, mas ninguém foi capaz de me dizer precisamente quando ou quem foi o primeiro xamã que a introduziu em Santa Ana Hueytlalpan.

3 *Badi*, é o nome otomi para “aquele que sabe”. Os otomis usam adjetivos diferentes para se referir a esses especialistas em rituais: mago, feiticeiro, “que tem o poder”. Denominarei esses personagens também como *badi* ou xamãs, devido às características que possuem, e que podem ser equiparados aos de especialistas em outras regiões.

O que se sabe é que especialistas locais mantêm, por razões diversas, laços com outros xamãs otomis da região onde a canabis tem sido usada há muito tempo. Portanto, é razoável considerar que a incorporação dessa última planta em Santa Ana Hueytlalpan ocorreu por influência dos otomis das montanhas. O que alguns deles afirmaram em relação à transição da *Datura* para a canabis foi, em suas palavras, que o toloache "pega muito forte". Por isso, os otomis de Santa Ana Hueytlalpan não hesitaram em substituir a *Datura* pela canabis e também chamá-la de Santa Rosa, como seus vizinhos das terras altas.

Os estudos científicos colocam a *Datura stramonium* no grupo dos alucinógenos, cujos efeitos são poderosos porque "eles anuviam e diminuem a consciência". (DÍAZ, 2003, p. 25) É considerada um narcótico muito poderoso e, em doses altas, extremamente perigosa e até mesmo letal. O uso do toloache ou *tolohuaxihuitl*, para fins medicinais, desde os tempos pré-hispânicos no México, é relatado por várias fontes. Devido a seus efeitos, foi chamada "erva do diablo". (RAMÍREZ, 2003) Da sua parte, a *Cannabis indica*, introduzida no México durante a época colonial, é considerada como membro do grupo dos cognodislépticos, que estimulam a imaginação, alteram os mecanismos de memória, o que torna difícil recuperar informações recentes. (RAMÍREZ, 2003) Tais sintomas coincidem com as experiências dos xamãs de Santa Ana Hueytlalpan que a ingerem.

Em Santa Ana Hueytlalpan, os especialistas em ritual entrevistados, os chamados *badi*, adaptaram-se facilmente ao uso da canabis porque seus efeitos menos graves sobre o corpo permitem que alcancem seus objetivos de comunicação com seus deuses. Entre os efeitos que a Santa Rosa produz nos xamãs, quando terminam de mastigá-la misturada com líquido, destaca-se a "sensação de um golpe e da perda de consciência". Um sinal óbvio de que a divindade entrou no corpo do xamã e a partir desse momento ocorrem situações simultâneas em um único corpo, que discutiremos mais tarde.

COMUNIDADE: SANTA ANA HUEYTLALPAN

Santa Ana Hueytlalpan é uma delegação otomi, pertencente ao município de Tulancingo de Bravo, nas terras altas de Hidalgo, e porta de entrada para a serra de Otomi-Tepehua, com a qual mantém estreitos laços culturais. Pouco mais de 4 mil pessoas vivem na aldeia, a maioria de origem otomi. Trabalham com a agricultura, mas a maioria

de suas receitas são provenientes de remessas de migrantes que foram aos Estados Unidos.

O povoado passa por um acelerado processo de modernização. Este, por um lado se deve à proximidade com Tulancingo (12 km), a segunda cidade de Hidalgo, e, por outro, à migração transnacional, que, nas últimas décadas, tornou-se a mais importante fonte de renda para a região. O surpreendente é que uma das suas instituições é o xamanismo, que não só perdura mas a cada dia parece ganhar mais impulso. Este se recusa a desaparecer, favorecendo a permanência de uma tradição de raízes ancestrais, onde as primeiras figuras locais mantêm sua relevância e demandam uma comunicação constante, através de duas vias principais: aquela das experiências oníricas e aquelas devidas à Santa Rosa.

A SANTA ROSA E O "DOM DE VER"

A Santa Rosa é considerada, em toda a região onde é usada ritualmente, como uma divindade.⁴ É concebida pelos otomis como homem e mulher, simultaneamente, assim como as outras entidades extra-humanas do panteão nativo. Entre as suas virtudes, está o seu poder prodigioso de dar visões aos homens de conhecimento, fazendo-os "ver" e ensinando-os a "verdade". (DOW, 1986, p. 51) Essa planta sagrada, além de se fazer presente quando injerida, surge também nos sonhos dos *badi*, para anunciar algo importante ou instruí-los sobre o que devem fazer. Algumas histórias sobre sua origem foram coletadas nas comunidades Otomi de Pantepec, no estado vizinho de Puebla, onde seu uso remonta aos tempos antigos e onde lhe é rendido um culto importante:

[...] os Antiguos, as Antiguas, deuses que nos velhos tempos, quando andavam por este mundo, deixaram a semente e a flor para representar o seu poder e sua força. Ninguém sabe exatamente quem a trouxe, ou quem a deixou, mas os homens a plantaram e cultivaram. Esta planta sagrada, quando comida pelo feiticeiro é capaz de falar e dizer o que está acontecendo na terra, na água, no céu, no mundo, com as pessoas [...]. (TORNEZ REYES, 2010, p. 371)

4 Para Santa Rosa, *Cannabis indica*, é consagrado um determinado dia do calendário ritual, celebrado nos municípios de Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec e Huehuetla, onde persiste um largo uso da ação xamânica.

Os xamãs otomis concebem sua práxis como um "dom". Isso significa que não é qualquer um que pode exercer esse trabalho, mesmo se quiser; é necessário que a divindade faça a escolha. Portanto, o consumo da Santa Rosa é restrito ao grupo de especialistas em ritual, que compartilham os poderes com suas "santitos",⁵ uma vez que, em tempos primitivos, estes também foram *badis* como eles. Uma maneira pela qual esses *badis* ancestrais podem continuar a "trabalhar" com os homens é através de alguns deles, detentores de certas qualidades notáveis, como a capacidade de morrer e voltar a nascer. O sinal que vem para os eleitos é a doença que não cede perante nenhum tratamento. A moléstia só é eliminada quando o sujeito aceita trabalhar como *badi*. Isto é, quando renasce como um novo homem, com poderes diferentes do resto da população.

Os otomis de Santa Ana Hueytlalpan chamam de "dom de ver" certas capacidades cognitivas relacionadas à sua práxis profissional; abrangendo:

- a faculdade do *badi* de estabelecer comunicação com todas as outras entidades do "outro" mundo e a interação que estabelece com estas;
- "viajar" ao "outro" mundo, seja através de substâncias psicoativas como a canabis, seja através de experiências oníricas;
- fazer recortes de figuras antropomórficas, ídolos de papel de todas as divindades existentes no cosmos;
- o que os otomis chamam de "cantar", que é o estado de consciência transiente, o estado de transe que alcançam quando a divindade é introduzida em seu corpo;
- a adivinhação por vários meios, tais como a "leitura" em água de pedaços de copal na água ou a "visão" através da tesoura que usam para fazer recortes, com a finalidade de conhecer a origem do desequilíbrio de seus pacientes e a maneira de subsequentemente restaurar o seu equilíbrio corporal, para mencionar as mais importantes e aquelas que são percebidas pelo resto da sociedade.

5 Certas pedras são chamadas de *Santitos*, *antiguas* ou *zithamu*, em otomi, que se traduz como "nosso venerável pai ou ancestral". Considera-se que teriam sido seus primeiros pais, seus ancestrais, os "mais antigos" e que foram transformados em pedras após a criação do mundo. Essas pedras, de conotação sagrada, podem aparecer para alguém que tenham escolhido para se tornar xamã ou *badi*. Aparecem na forma de um objeto que se destaca, pode brilhar, por exemplo. Cada xamã tem, em seu oratório, uma ou mais dessas pedras que são colocadas ao lado de figuras da hagiografia católica; daí, o uso do termo em espanhol *santito*. Celebra-se seu ritual, chamado *costumbre*, três vezes por ano: 24 de junho, 16 de setembro e de 1 janeiro.

Assim, as competências do xamã relacionadas à noção do “dom de ver” não só se referem a um conhecimento do “outro” mundo, como também ao modo de interagir com as entidades que lá habitam, de modo a lidar com os desequilíbrios que afetam homens e que são resultado de suas vidas nesse mundo. Esses poderes são as prerrogativas de um setor que se destaca do resto da população, por haver recebido um “dom”, o de ser *badi*, ou “adivino” (adivinho), como dizem em espanhol. O “dom” seria concedido pela divindade. Todas as habilidades cognitivas envolvidas na noção de “dom” precisam da divindade, Santa Rosa, para funcionarem e serem eficazes. Como afirma Fagetti (2012, p. 252),

o enteógeno ‘torna divino’ quem o toma, conferindo ao xamã o seu poder de ver e saber. Estas plantas sagradas outorgam a quem asingere um poder semelhante ao da própria divindade. Ao se referirem a um *badi* as pessoas costumam dizer que ‘ele tem poderes’.

A PRÁXIS RITUAL E A SANTA ROSA

A Santa Rosa, em Santa Ana Hueytlalpan, faz-se presente em todos os tipos de práxis xamânica dos *badi*. Está presente em suas práticas terapêuticas, quando o xamã entra em contato com os *zithamu*, “antigas”, ou “santitos” como são também chamados, para saber a origem do mal que aflige um enfermo e como eliminá-lo; assim como em rituais de pedido de chuvas ou quando se comemora os *zithamu* nos oratórios dos xamãs, para citar os três tipos de rituais geralmente realizados na localidade. Aqui ocorre algo diferente do que geralmente acontece com outros grupos onde as plantas sagradas usadas seriam, em si, além de veículos de comunicação entre o xamã e a divindade, agentes de cura, a serem ingeridas pelo próprio paciente. No caso dos otomis de Santa Ana Hueytlalpan, a planta sagrada só deve ser consumida por quem tem o “dom de ver”; ou seja, por aqueles que foram nomeados para acompanhá-la ao longo de suas vidas. É devido à ingestão do enteógeno que o xamã adquire sua singular “visão”, mas a planta também atua diretamente sobre o paciente doente, ao mesmo tempo que instrui o *badi*. Este assume um papel de intermediário entre os dois: a planta e os doentes. A planta *canabis* é a divindade em si que concede os poderes ao xamã que aingere. Quando este a consome, misturada com um líquido, geralmente um refrigerante, a planta faz com que a divindade invocada se manifeste no corpo que se esvazia. Pois, no momento em que a entidade

sagrada se introduz no corpo do xamã, seu *nzahki* abandona sua roupagem corporal e é levado por outra entidade ao encontro de experiências no "outro" mundo.

Isso se confirma quando, após ingerir a Santa Rosa, a própria divindade perante seu paciente, o *badi* permite que o *zithamu* ocupe seu corpo. É essa entidade a que determina o tipo de mal e receita sua cura. "É o advogado que cura", diz um *badi* nomeando dessa forma o ancestral, também chamado de "santito", "antigua" ou *zithamu*.

Mas, como ocorre isso? Na prática xamânica, os técnicos em ritual usam vários mecanismos para se comunicarem com o "outro mundo" e as entidades que lá residem. Isso porque, como observado no início, um dos recursos dos xamãs é estabelecer contato e comunicação com todas as entidades que habitam o "outro mundo", com o objetivo de resolver os desequilíbrios que afetam a vida do ser humano, muitos dos quais têm a sua origem naquele espaço onde habitam as entidades. Esses contatos são feitos através de "viagens", cujos vetores podem ser o sonho ou o transe. Mas, independentemente do veículo utilizado, os xamãs transcendem o tempo e o espaço de forma transiente, pois têm a capacidade de acessar os eventos do passado e do presente, assim como descobrir o que vai acontecer no futuro.

Esses deslocamentos do xamã para ir à busca do conhecimento que lhe permitirá cumprir as suas responsabilidades são feitos pela parte intangível do seu corpo que pode se soltar e "viajar", como o espírito, alma ou força. Essa entidade anímica, chamada em otomi "nzahki", vai ao encontro da entidade invocada, seja para negociar a devolução de um espírito do paciente doente, seja para obter um favor, corrigir uma situação que requeira a intervenção de uma entidade do "outro mundo", ou simplesmente para torná-lo presente e capaz de conviver com os vivos.

Em Santa Ana Hueytlalpan, o corpo do xamã, uma referência chave da práxis xamânica, opera da seguinte forma durante o transe: no momento em que o xamã ingere a Santa Rosa misturada com algum líquido, a entidade é introduzida no corpo que está vazio porque o *nzahki* do xamã foi levado, por outro "santito", para andar pelo "outro mundo", habitado por essas entidades para receber instruções sobre seu ofício. Por sua vez, é o corpo vazio que recebe a força invocada, que pode ser um ancestral, uma divindade: *antigua*, *santito* ou *zithamu*, um falecido de sua família ou até mesmo *Zithu*, o Diabo.

Um xamã renomado descreveu o que acontece depois que se toma a *medicinita*, que é chamada em otomi "patsi nete" (erva bruxa, em sua tradução literal):

[...] então, quando a Santa Rosa nos pega, eles, [os *zithamu*], entram em nossos sentidos ou nos dão um ‘toque’; então perdemos o sentido, e assim ficamos. Daí, levam o nosso espírito para aonde fazem a sua reunião.

Ou seja, minutos após a ingestão da Santa Rosa misturada com algum líquido, o xamã perde a consciência porque seus *antiguas* lhe dão um “toque”, um golpe, e o levam para um outro lugar. Seu corpo fica vazio e é então ocupado por uma das entidades chamadas.

Durante o transe, no decurso desses momentos de transição, o corpo do xamã torna-se um receptáculo privilegiado para as forças extra-humanas (GALINIER, 1990a) que o dotam de uma agência extraordinária e de uma intencionalidade definitiva. Essa ação também confirma que o corpo não é apenas um recipiente da força, do *nzahki*, mas é também o lugar onde as transformações são operadas. É seu epicentro porque o corpo é uma entidade territorial composta de várias províncias, mas não todas as suas partes são regidas pelo indivíduo, o *badi*. Elas podem estar dirigidas pelo verdadeiro dono do mundo, *Zithu*, o Diabo, que fica à vontade para possuí-lo, especialmente durante os momentos cruciais, quando ocorre um estado transiente de consciência, seja um transe, ou um sonho, independente da vontade expressa do xamã.⁶

O TRANSE NO CONTEXTO XAMÂNICO OTOMI

Como sugere Rouget (1990, p. 46), o transe implica numa mudança na consciência de outra ordem; é transitar, é morrer de forma temporal. Os sinais evidentes com os quais se manifesta frequentemente são: agitação corporal, sudorese e, ocasionalmente, até convulsões, tremores, perda de consciência. São sintomas que anunciam a presença de um agente externo inserido no corpo do sujeito.

Não existe um modelo único de transe. Apesar dos sintomas serem mais ou menos semelhantes em todos os lugares, a diferença está na maneira dos sujeitos se portarem, pois o comportamento observado é dependente do contexto cultural predominante. Ou seja, o comportamento é percebido através de códigos facilmente interpretáveis localmente.

6 Como aconteceu com um xamã antes de aceitar o dom. Ele estava trabalhando nos Estados Unidos, e o *zithamu* lhe apareceu por todos os lados, para convencê-lo a aceitar, até que uma vez *montou* no seu corpo, o possuiu e começou a *cantar*. O homem então decidiu voltar para o México e aceitar o dom.

Em Santa Ana Hueytlalpan, percebem-se três maneiras de manifestação do transe, que dependem do tipo de entidade que se introduz no corpo do xamã, bem como do tipo de *costumbre* realizado. Nas três formas, o transe vem acompanhado de possessão e é justamente o tipo de entidade que é incorporado ao corpo do xamã que determinará a conduta do *badi*. A Santa Rosa, a divindade que é ingerida, além de ser uma entidade sagrada, é também o veículo de comunicação entre o xamã e quem ocupa o corpo vazio. Podemos pensar no corpo do ritualista como sendo uma concha que hospeda temporariamente forças de vários tipos que se manifestam de diferentes formas através dele.

Uma primeira forma remete à atividade terapêutica. Quando o xamã adquire conhecimento sobre a origem de uma doença, graças aos encontros oníricos de sua *nzaki* com o *zithamu*, passa-se a procurar eliminação do mal. Depois da ingestão da Santa Rosa, os *zithamu* serão aqueles que irão guiar o corpo do xamã no processo de "limpeza". Agem como "advogados" dentro desse invólucro, cujo *nzahki* terá ido para o lugar onde se reúnem todos os *zithamu* para que lhe ensinem o que precisam fazer para aliviar o mal de seu paciente. Através do canto, os *zithamu* vão falando e apontando o que aconteceu com o doente e o que se deve fazer para recuperar sua saúde. Alguns xamãs não trabalham sozinhos, mas com um parceiro ou parceira. Nesse caso, apenas um deles toma a Santa Rosa, enquanto aquele que permanece em estado de vigília segue as instruções ditadas pelo *zithamu* através do canto.

Durante o ciclo ritual dedicado aos antepassados,⁷ o falecido, considerado o causador da doença do seu parente próximo e a quem se oferecem três *costumbres*,⁸ é levado pelo xamã, antes de cada cerimônia, para que fale com sua família e diga como quer que se realizem esses rituais. Nesta ocasião, a Santa Rosa tem a função de ser um vetor que permite que o xamã possa ir ao encontro do espírito do falecido, seu *nzáki*, para que este se faça presente através do seu corpo e possa se engajar na comunicação com seus parentes vivos. Considera-se que esses falecidos, causadores de doenças, estão com raiva por não poderem deixar o mundo em que se encontram, apesar de já terem supostamente concluído o tempo regulamentar de oito anos de estadia naquele lugar. A doença que "enviam" para um parente seria um sinal para chamar a sua atenção, para que os ajudem, através dos *costumbres*, a sair do

7 Ver Lourdes Baez Cubero (2013).

8 São três comemorações: *Pondi* (plantar a cruz), *Xoxtu* (levantar o falecido) e *Yuti* (secas) que são realizadas, uma por vez, a cada ano.

lugar em que se encontram presos. Sua raiva faz com que tenham uma força, *nzahki*, enorme. Essa condição do falecido faz com que, durante o transe e a possessão, o xamã tenha convulsões de difícil controle. Nesse contexto, o transe é vivenciado exclusivamente pelo *badi*, que permanece o tempo todo sentado em frente ao altar cantando. Os demais participantes permanecem ao seu lado, atentos ao que “expressa” o falecido, mas também cuidando para que o corpo do xamã não sofra ferimentos, devido às fortes convulsões.

Outra forma do transe se manifestar em Santa Ana Hueytlalpan pode ser observada durante a realização dos *costumbres* em homenagem a *antiguas ou zithamu*, nos oratórios xamânicos. Essas comemorações têm também uma regularidade periódica, ocorrendo três vezes ao ano: em 24 de junho, 16 de setembro e 1 de janeiro. Nesse tipo de ritual, o transe e a possessão são fundamentais, porque o objetivo principal é que o *zithamu* a quem se comemora participe “pessoalmente” da festa. Isso ele faz através do corpo do xamã. Aqui, é óbvia a presença da divindade. Essa situação é diferente da anterior, pois considera-se que os *zithamu* estão felizes e, por isso, seu comportamento é tranquilo, evitando que o xamã experimente convulsões ou tremores em seu corpo. Após a ingestão da Santa Rosa, quando ela penetra no corpo do xamã, o *zithamu* dança, canta e convive durante várias horas com os outros participantes do festejo; até mesmo compartilhando com eles bebidas, doces e biscoitos. Enquanto isso está acontecendo, o xamã, através de seu *nzahki*, afasta-se e, acompanhado por outros *santitos*, visita o “outro mundo”. Lá vive experiências singulares, pois as entidades que encontra o instruem sobre habilidades para seu ofício, como novas maneiras de fazer recortes.⁹

Quando os otomis de Santa Ana Hueytlalpan referem-se ao estado transiente da consciência, chamam-no de “cantar”. Em otomi, dizem *tsiteni*, que pode ser traduzido como “bêbado de flôr”.¹⁰ Galinier propõe que existe uma relação entre o sonho e a embriaguez a partir do radical “ti”, “cuja presença é verificada pelo lexema *iti*, ‘embriaguez’, e que denota uma experiência de comunicação como sagrado, cujas duas modalidades essenciais, sonho e embriaguez, se fundem em uma única

9 Pude observar a realização desses *costumbres* em diferentes oratórios e com xamãs diferentes. Em um deles, o transe era coletivo, pois participaram até cinco xamãs em transe simultâneo e cada um realizava atividades diferentes. Enquanto alguns cantavam e dançavam, com um defumador aceso na cabeça, outros permaneciam sentados, apenas cantando sem seguir os demais.

10 Comunicação pessoal de Jacques Galinier.

unidade conceitual". (GALINIER, 1990a, p. 199-200) Nesse sentido, o termo usado em Santa Ana Hueytlalpanpara, o transe, *tsiteni*, aponta para uma articulação entre a embriaguez e o transe com a metáfora "bêbado de flor", que sugere o uso de uma planta alucinógena. (GALINIER, 1990b, p. 70) Por outro lado, indica-se a relação entre o canto e o transe. Fenômeno que aparece com frequência nesses estados. (ROUGET, 1990, p. 87)

A própria possessão é um comportamento socializado do xamã em transe, e, em circunstâncias como essa, propicia uma mudança em sua personalidade habitual, que é substituída pela da entidade que toma posse de seu corpo e passa a determinar o comportamento que adota. (ROUGET, 1990, p. 85) Isso fica evidente no comportamento do xamã, quando a entidade que assume seu corpo é uma pessoa falecida, ou quando é um *antigua* que celebra a sua festa. A possessão é explicada pelos otomis como o ato do *santito* ou *antigua* "montar o corpo do xamã". Assim, para os otomis de Santa Ana Hueytlalpan, é muito clara a ideia de que, quando eles começam a cantar, é porque um agente externo se introduziu no seu corpo, enquanto simultaneamente o corpo é abandonado pelo seu *nzahki*, ocorrendo assim uma ação dupla. Os *badis* confirmam essa noção e justificam a amnésia que os acomete esclarecendo que, quando uma determinada entidade "montou em seu corpo", este se esvaziou, porque eles foram para outro lugar. Seria essa a razão de sua incapacidade de lembrar o que a entidade "fez" dentro de seu corpo enquanto eles estavam passeando. Por outro lado, são capazes de recordar onde foram e o que fizeram. Em uma ocasião, enquanto almoçávamos na casa do xamã onde havia ocorrido um *costumbre* na noite anterior, o xamã conversava muito contente sobre sua experiência noturna e comentou a todos que, no lugar onde tinha ido, haviam lhe ensinado um novo recorte de papel.

REFLEXÕES FINAIS

A preponderância dessas práticas e o uso recorrente de Santa Rosa no contexto ritual de Santa Ana Hueytlalpan podem ser entendidas pela relevância que têm antepassados na vida dos otomis, porque são eles que efetivamente dirigem os seus destinos e são a eles que são constantemente feitos apelos, através dos vários rituais que lhes são dedicados durante todo o ano. Aqui, eu estou me referindo às diferentes categorias de figuras ancestrais, desde os deuses de seu panteão local,

as figuras de matriz católica (BENCIOLINI, 2012, p. 176), até os finados da família. Essa necessidade de comunicação constante torna o transe uma forma única de entrar em contato com eles. Isso difere do que ocorre nos municípios mais ao norte, onde o transe não constitui uma referência obrigatória nos ritos xamânicos e podem ser facilmente prescindidos. As práticas xamânicas em Santa Ana Hueytlalpan, concedem ao transe e/ou ao sonho uma validade inquestionável, porque não só se apresentam como o meio adequado para os *badis* estabelecerem contato com as entidades que habitam o “outro mundo”, mas porque manifestam experiências reais que somente homens como eles têm a possibilidade de viver e de canalizar de maneira pertinente aos fins específicos de sua prática.

O uso da Santa Rosa, no contexto de Santa Ana Hueytlalpan, revela seu valor duplo: por um lado, como um veículo de transmissão de mensagens, porque nem sempre é a divindade que se manifesta e, por outro, como a própria divindade. Contudo, o estado a que se acessa sublinha o tipo de relação que é atingida pelo xamã e a entidade, porque, graças ao contato do primeiro com o elemento empregado, a Santa Rosa, a entidade invocada, pode aproximar-se e estabelecer uma relação com as outras pessoas que participam no ritual. É uma das maneiras em que se desenrola a práxis xamânica otomi.

Outra coisa que é certa é que os otomis têm clara a função da Santa Rosa; ela em si não cura; penetra no corpo do *badi* e lhe transmite os conhecimentos necessários sobre como aliviar os males do seu paciente, bem como tudo mais que é necessário para a realização do seu trabalho. É por isso que chamam seus deuses, incluindo a Santa Rosa, de “advogados”; porque eles agem como intermediários.

Em conclusão, eu quero assinalar que a experiência com a Santa Rosa faz com que o *badi* solte a força vital do seu corpo, seu *nzahki*, e este se incorpore ao universo; ou seja, seu “eu” se funde com o mundo dos deuses, onde lhe é revelado o verdadeiro significado das coisas. Porque, como diz Fagetti (2012, p. 250), o consumo de plantas sagradas promove “experiências holotrópicas que transcendem as limitações do ego e levam a estados expandidos de consciência”.

REFERÊNCIAS

BAEZ CUBERO, L. Ofrenda a Ar Zithu, el ‘venerable ancestro’: un ejemplo de ‘prestación total’ entre los otomíes orientales de Hidalgo. In: BRODA,

J. (Coord.). "Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas: estudios antropológicos, históricos comparativos. Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura, 2013. p. 419-463.

BENCIOLINI, M. Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras. *Cuicuilco*, México, D.F, v. 19, n. 53, p. 175-193, enero/abr. 2012.

BONFIGLIOLI, C. Jíkuri sepawáme (la raspa del peyote): una danza de curación en la Sierra Tarahumara. *Anales de Antropología*, México, D.F, v. 39, n. 2, p. 151-188, 2005.

BONFIGLIOLI, C. El jíkuri y sus metáforas curativas: los casos trahumaras, Navajo y otras variantes. In: BONFIGLIOLI, C.; GUTIÉRREZ, A.; OLAVARRÍA, M. E. (Ed.). *Las vías del noroeste 1: una macroregión indígena Americana*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006. p. 257-281.

BONFIGLIOLI, C.; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras. *Cuicuilco*, México, D.F, v. 19, n. 53, p. 195-227, enero-abr. 2012.

DÍAZ, J. L. Las plantas mágicas y la conciencia visionaria. *Arqueología Mexicana*, México, D.F, n. 59, p. 18-25, enero/feb. 2003.

DOW, J. *The shaman's touch: Otomi Indian symbolic healing*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1986.

FAGETTI, A. Cuando "habla" la semilla: adivinación y curacaon con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña. *Cuicuilco*, México, D.F, v. 19, n. 53, p. 229-255, enero/abr. 2012.

FURST, P. T. Para encontrar nuestra vida: el peyote entre los huicholes. In: NAHMAD, S. (Ed.). *El peyote y los huicholes*. México, D.F: Sep Setentas, 1972. p. 190-192.

FURST, P. Para encontrar nuestra vida: el peyote entre los huicholes. In: NAHMAD, S.; FURST, P. T.; MYERHOFF, B. G. (Ed.). *El peyote y los huicholes*. México: Sep Setentas, 1972. p. 190-192.

GALINIER, J. *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Traducción Angela Ochoa y Haydée Silva. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990a.

GALINIER, J. La persona y el mundo en los sueños de los otomíes. In: PERRIN, M. (Coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Ecuador: AbyaYala, 1990b. p. 67-78.

GUTIÉRREZ DEL ANGEL, A. *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2002.

- GUTIÉRREZ DEL ANGEL, A. *Las danzas del Padre-Sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- MERRILL, W. *Almas rarámuris*. México, D.F: Instituto Nacional Indigenista, 1988.
- MERRILL, W. *Almas rarámuris*. México, D.F: Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- NEURATH, J. *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, D.F, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Universidad de Guadalajara, 2002.
- PONCE, P. Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. In: *El Alma encantada : anales del Museo Nacional de México*. México, D.F: Instituto Nacional Indigenista: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- RAMÍREZ, E. El toloache o yerba del diablo. *Arqueología Mexicana*, México, D.F, n. 59, p. 56-57, enero/feb. 2003.
- ROUGET, G. *La musique et la transe: esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. France: Gallimard, 1990.
- RUIZ DE ALARCÓN, H. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, 1988.
- SAHAGÚN, B. *Historia general de las cosas de la nueva España: códice Florentino*. Madrid, [1577]. (Manuscritos – Facsímiles). Disponible en: <http://www.wdl.org/es/ ítem/10622/view/1/1>. Acceso en: 17 nov. 2015.
- SCHAEFER, S.; FURST, P. T. *People of the peyote religion & survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- TORNÉZ REYES, R. A. *El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla*. 2008. 200 f. Tesis (Licenciatura) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F, 2008.
- TORNÉZ REYES, R. A. Costumbre a la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla. In: FAGETTI, A. (Coord.). *Iniciaciones, trances, sueños...: investigaciones sobre el chamanismo en México*. México, D.F: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP: Plaza y Valdés, 2010. p. 369-391.
- WASSON, G. *El hongo maravilloso: teonanácatl micolatría en Mesoamérica*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- WILLIAMS, R. *Los Tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, 2004.

Figura 1 – Xamãs ingerindo Santa Rosa



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

CHAI, CHILLUM & CHAPATI: A CULTURA DO CHARAS NAS CORDILHEIRAS DO HIMALAIA

Eric Gornik de Oliveira

A relação entre os homens e as plantas sempre foi objeto do meu fascínio. Esta minha intensa admiração por tão intrincada afinidade entre animais e vegetais culminou por me levar às mais distantes jornadas, em busca de respostas a antigas perguntas da humanidade.

As plantas nos servem de alimento, fornecem-nos fibras para nossas vestimentas e são fundamentais nas construções que nos abrigam. Muitos vegetais são ainda fonte de alívio ou cura para enfermidades e sofrimentos. Entretanto, talvez, a mais fascinante de suas propriedades seja a capacidade de alterar a nossa forma de sentir e/ou ver o mundo que nos cerca. Foi em busca dessas plantas de poder, capazes de abrir as fronteiras do nosso pensar, que iniciei minha pesquisa.

Em agosto de 2012, estava embrenhado nas densas florestas do Laos, nas fronteiras entre a China e o Myanmar (antiga Burma), no infame “triângulo dourado do ópio”. Após angariar as informações necessárias para meu próximo destino e uma breve despedida aos meus novos amigos da tribo Hmong das montanhas, parti de Muang Sing (em Luang Namtha), dando início a uma longa viagem por rios, estradas e trilhos para o reino de Sião, a Tailândia.

Meu destino era o aeroporto internacional da tumultuada “Cidade dos Anjos” (Bangkok), uma das mais diversificadas e exóticas capitais da Terra. No coração do sudoeste asiático, minhas cartas foram lançadas e, a bordo de um avião, tomei o caminho das mais altas montanhas do mundo.

Jamais encontraria satisfação até chegar ao meu destino, e mal dormiria ou descansaria antes de ver os picos nevados do oriente. Seria uma longa e cansativa jornada que me consumiria alguns dias e que se iniciava no momento de minha aterrissagem em Nova Deli a capital da inacreditável Índia, lar de rica cultura e cobiçadas “especiarias”.

Em Deli, entre carros, motos, carroças, bicicletas, cavalos, elefantes e pessoas (muitas pessoas), tracei as novas coordenadas para a próxima

etapa de minha aventura – os Himalaias. Comunicando-me de maneira precária, entre o inglês e o gestual, consegui escapar de muitas armadilhas que os turistas normalmente têm de enfrentar ao chegar a esse intrigante país. Enfim, após muita “luta” e “bate-pernas”, embarco no ônibus que me levaria a Chandigarh (Punjab) e de lá, outra longa e exaustiva jornada de ônibus para aos pés do gigantesco Himalaia.

Finalmente, ao cair da noite do segundo dia, chego a Himachal Pradesh. Nas fronteiras da China (antigo Tibete) e às margens do Nepal, encontra-se um dos mais belos e menos populosos estados da impressionante Índia. O caminho entre as montanhas revela belas paisagens, entre rios de coloração azul-cobalto, pinheiros verde bandeira salpicando as montanhas e pequenos povoados ao longo da estrada. Pontes, túneis e outras tortuosas passagens e sinuosos caminhos são o único acesso à região.

O serpenteio entre essas majestosas cordilheiras é acompanhado do característico enjoo e ligeiro torpor causados pela altitude. Na madrugada daquela noite, cheguei ao meu primeiro destino – Kasol. Aqui, encravado entre as montanhas, no meio do sagrado Vale de Parvaty, encontra-se esse pequeno vilarejo, real ponto de partida da minha nova jornada. Entre painéis escritos em hindi, sigo na busca de uma taverna, que me serviria de abrigo para o frio. Muitos dos letreiros aqui também estão escritos em hebraico, uma vez que esse é um conhecido destino para jovens israelenses após o serviço militar obrigatório de seu país que, depois de servirem às forças armadas, buscam nessas montanhas a tão esperada paz.

Como em um tempo medieval, em uma noite fria, sem passantes entre as ruas, encontrei uma estalagem escondida entre um véu de fumaça dos *tanduris* (forno a lenha) e as brumas das intermináveis sessões de *chillum*. Sua construção é de pinho, com cortinas de camurça vermelha vinho, um sinistro ar de restaurante mafioso italiano, e um peculiar e pungente cheiro de ervas defumadas.

Sentei-me entre um *sadhu* (homem religioso), e uns poucos israelenses que logo me cercaram. A aventura estava por começar, e meu destino já estava traçado. Quase que como numa fábula, preparava-me para minha jornada, angariando as últimas informações de moradores locais para meu destino nas montanhas.

A noite foi bem dormida, quase o bastante para recuperar os dias perdidos, mas, por ansiedade ou diferença no fuso horário, despertei por volta das cinco horas da manhã, antes mesmo dos primeiros raios de sol saírem. Uma boa xícara de chá indiano (*chai*) e pão não fermen-

tado (*chapatti*) foram o suficiente para caminhada de reconhecimento na vila até um merecido almoço de comidas típicas da região. Ao entardecer, já de volta à estalagem, sentei-me ao lado de um casal de Israel e perguntei-lhes sobre como chegar a Malana, a mais famosa vila desse vale tão especial. Com a ajuda do dono do estabelecimento e do *sadhu* que ali frequentava, consegui a tão esperada rota.

Creio que um pouco antes do Sol sair seja justamente o mais frio momento do dia na região, mas, como a jornada é longa, apresso-me. Só carregaria o essencial, pensava comigo mesmo. Seja lá o que for essencial para sobreviver nas montanhas. No máximo 10 quilos, entre roupas, comida, lanterna, isqueiro, faca, sapato e coragem. Sem mapas, apenas direções. Sem guias, somente intuição. Sem bússola, em total concentração.

Diz a lenda que os antigos guerreiros de Alexandre, o Grande, vieram para essas regiões, em uma das suas campanhas, e por aqui ficaram. Com cultura própria, aparência ligeiramente distinta e suas próprias regras, esses remanescentes alexandrinos se abrigam no meio das montanhas do Himalaia, no vilarejo de Malana.

Caminhei enfrentando o frio do inverno, o vento e o incerto. Montanhas, pedras, árvores e pássaros. Um passo de cada vez e um sentimento de liberdade, misturado com aflição, acompanha-me. Gostaria que essa jornada não fosse solitária, mas se o destino me trouxe até aqui, nem cogitava em desistir. Passada a pior parte da escuridão, sinto-me fortalecido com os raios de sol que surgem por de trás da montanha e uma nova força se cria dos feixes luminosos.

A espetacular paisagem das montanhas nevadas, o gradiente de cores da vegetação e o dourado do Sol me fizeram ter certeza que estava no caminho certo. Não há placas ou indicações nessas trilhas na montanha. E, a cada poucos quilômetros, novas bifurcações surgiam. “Mantenha-se à esquerda”, recordava-me do conselho do *sadhu* de Kasol. Após muitas horas de caminhada, acima dos 2.700 metros, enfim chegava ao meu destino. Entre os milhares de vestígios da sagrada planta de Shiva, a maconha, o vilarejo surge entre o vale. Que felicidade por não estar perdido! Mesmo exausto da jornada, o frio intenso não me permitia desperdiçar nem uma gota de suor. Na entrada do vilarejo, um velho senhor me aguarda.

- *O que queres aqui, seja breve.*

- *Não toque em nada e não olhe nos olhos de ninguém. Quem é você? O porquê veio aqui? O que quer aqui?*

Longe de uma recepção calorosa, e muito menos amigável, que esperava, sou surpreso com o bloqueio e os intermináveis questionamentos. Pela expressão dura do meu guardião, não sou o primeiro a chegar até aqui. Existem muitos motivos que levam as pessoas a visitar esse lugar, seja a busca de mestres da ioga ou de sábios da montanha ou, mais frequentemente, em busca do melhor charas do mundo (a resina virgem das flores da *Cannabis indica*, a maconha indiana). Eu, particularmente, vim pelos três e havia percorrido um longo e cansativo caminho para pensar em desistir.

Após um momento de reflexão sobre tantos questionamentos das minhas intensões, recitei em inglês, entre intensas manobras gestuais, respondi em versos que me vieram a cabeça:

*Queres saber quem sou? O que sou? E porque sou?
Sou de mil funções, de poucas razões, sem previsões.
Sou o que observa, conclui e verbula.
Expresso, confesso, tropeço.
Sou vagante imperfeito.
Não sou medo, nem tenho vergonha. Estudo a Vida, a Vida me estuda.
Bicho, Planta ou Fungo.
A Água, a Terra o Fundo.
Sou da Folha à Raiz.
Mente Vivida e Inquieta – Nem Guru, nem Profeta.
Aberto à sua oferta.*

Eis que sua expressão mudou um pouco.

- *'E o que o traz aqui vagante imperfeito?'* – Perguntou-me aquele senhor.
- *'Meus pés, o caminho – a vontade. A busca do saber, do transcender do viver.'*
- *'Fumar, meditar, transcender. Ver, ser, viver... Vim aprender e ensinar. E você será meu primeiro professor nas montanhas.'* – Respondi.

E assim coloquei meus pés nesse tão fascinante vilarejo das escarpadas montanhas do Himalaia. As casas são construídas de pedra e madeira com lindos encaixes, sem nenhum prego. As pedras da região possuem uma coloração prata, altamente reflexiva, criando um ar místico. Velhas senhoras tratam a lã das ovelhas em uma bica de água, enquanto outras já a penduram sobre os telhados para secá-las ao sol. O templo dedicado a Shiva é provavelmente a maior e mais bela estrutura da vila.

Não se deve tocar nas pessoas, na comida ou entrar em suas casas sem um convite direto. Esse povo acredita que a presença de visitantes pode contaminar e tornar impuro seu alimento ou casa. Nem mesmo o dinheiro pode ser trocado diretamente pelas mãos; caso compre algo o dinheiro vai ao chão para ser trocado.

Na Índia, em especial nessa região, existe uma longa história registrada do uso sacramental da canabis, aqui popularmente conhecido, como “ganja”. Ainda hoje, existem muitas seitas religiosas/espirituais nesse país, que usam ganja, para atingir estados alterados de consciência que lhes aproximam de suas divindades interiores, permitindo que suas consciências atinjam sabedoria e intuição. Mais de um milhão de Naga babas (*sadhus*), os Nihangs de Punjab, os Pandas de Orissa, Aghoris, Tantric Baharav entre outros, vêm usando a canabis de uma forma ou outra, por milhares de anos.

A ilegalidade da ganja na Índia não tem impedido milhões de pessoas que vivem aqui de optar por usar a erva em uma base regular, independentemente da legislação. Aqui essa erva é considerada sagrada. A história da planta e seu uso demonstram seu poder terapêutico e sua relevância no sincretismo religioso, uma vez que sua criação é atribuída ao deus hindu Shiva. Como o Vale de Parvati é o local atribuído ao casamento de Shiva e Parvati, a região ocupa, portanto, um importante lugar no sincretismo hinduísta.

Esses vales, na primavera, são recobertos por milhares de flores selvagens da canabis, que, sem auxílio humano, triunfa nesses ácidos solos de altitude. Em razão de sua vasta ocorrência, as plantas quase sempre são polinizadas, gerando assim grandes volumes de sementes – garantindo a próxima geração.

Enquanto a maioria das pessoas no mundo usam as inflorescências (botões) da planta fêmea, aqui, devido ao elevado número de sementes, utiliza-se a resina coletada das gemas “buds” de uma planta madura. É a essa resina, retirada pela fricção delicada das mãos sobre as flores, que se atribui o nome de charas. Comumente utilizado pelos shivaístas (seguidores de facção do hinduísmo que detêm Shiva como deus supremo) em seu *Sadhana* (cerimônias de contemplação). Nas montanhas do Hindu Kush, a *Cannabis indica*, cresce naturalmente. Seus efeitos são considerados como bem diferentes dos propiciados pela *Cannabis sativa*.

As plantas da *Cannabis indica* têm um ciclo mais rápido, possuem porte mais baixo e suas largas folhas são de um verde mais escuro. Têm

também elevada formação de resina em suas flores e folhas e seus efeitos tendem a ser mais corpóreos e de maior sedação.

Após poucos minutos caminhando por esse simbólico vilarejo, já encontro os primeiros indícios de consumo e venda do charas. Diferente da mais tradicional resina obtida da cannabis, o *hashish* (haxixe) que é feito a partir das plantas secas, o charas é extraído somente de plantas frescas e ainda vivas. Isso resulta em diferentes características para cada tipo de resina.

Para a confecção do charas, as plantas são, geralmente, colhidas nas primeiras horas do dia. Uma cuidadosa “manicure” separa as folhas das flores. Ao se fazer isso, deve-se ter as mãos totalmente limpas, sem óleos, protetor solar ou partículas de sujeira. As inflorescências então são delicadamente roladas entre as palmas das mãos. Quanto mais delicado o processo, melhor a resina resultante. O trabalho é função para todos: homens, mulheres e crianças. A experiência dos mais velhos na maestria com que executam a função, geralmente produz os melhores resultados.

Após um dia inteiro a rolar as flores entre as palmas, aprendo que uma maior pressão nas mãos, acompanhada de movimentos circulares do polegar, liberam a resina que é então transformada em pequenas bolas de cor marrom acastanhado e pungente odor. Um experiente produtor pode formar, por dia, entre seis e oito gramas de resina. Estes são então transformados em pequenos cilindros de 10 gramas, os chamados “tolas”, que são posteriormente guardados para a “maturação”. A resina, quando de boa qualidade, ao ser armazenada em plástico filme, forma uma superfície reflexiva quase espelhada.

O charas do Himalaia é apreciado ao redor do mundo e, devido à sua alta qualidade e demanda popular, seu valor também aumenta exponencialmente à medida que atravessa fronteiras e faz o seu caminho para a Europa. Em Amsterdã (Países Baixos), por exemplo, nos “coffee-shops” (lojas autorizadas a vender as inflorescências da cannabis ou suas resinas), os preços do charas variam entre 10 e 60 euros por grama. Os shivaístas consideram o charas como um dom de Shiva, o que os tira das mais remotas partes da Índia atrás do produto dos Himalaias. Jovens curiosos de todo o mundo e especialistas em maconha em geral concordam com essa alta reputação.

Na Índia, por causa de sua baixa oferta e alta demanda, os preços têm subido constantemente. Ao longo do caminho percorrido pelo charas, que deixa as aldeias de Himachal em direção a outras cidades indianas, o preço de uma tola de 10 gramas pode variar entre um e três

euros. O “creme” (como é chamado o charas viscoso e livre de resíduos) do Vale de Parvati é considerado a melhor variedade de charas encontrado na Índia. É também por vezes referido como “Junglee Maal” e é realmente muito potente!

Para fumar, o ritual é ainda mais elaborado. Essas cerimônias são realizadas em qualquer local ou horário, por apreciadores da resina. E já estava pronto para iniciar minhas observações antropológicas desse rito místico e fabuloso. O charas é fumado misturado ao tabaco em um “chillum”. Os *chillums* são cachimbos tubulares e cônicos, confeccionados em chifres de animais ou argila queimada, que são usados apoiados sobre as mãos fechadas em “concha”, protegendo a boca do usuário do contato com o aparato.

Primeiramente, um pouco de tabaco é tostado, depois uma bolinha de charas, do tamanho de uma ervilha, é adicionada ao tabaco em um recipiente específico geralmente confeccionado de uma casca de coco seco. Essa mistura é então inserida no topo do *chillum*. No centro, existe uma pedra que permite a passagem do ar sem permitir a queda da mistura. Abaixo, uma espécie de filtro é formado por uma gaze ou pedaço de pano de algodão umedecido, chamado “*safi*” e que protege o usuário para que fragmentos ou brasas não sejam inconvenientemente aspirados.

O ritual inicia-se com saudações a Shiva, assim que a chama é golpeada. Elogios ao deus são declamados como “Bom Shankar” ou “Bom Bolenadth”. O fumante deve puxar o ar de maneira ritmada e forte para inflamar adequadamente o *chillum* que deverá ser passado em seguida sempre à pessoa à sua direita.

O efeito vem rápido e, antes que possa me dar conta, já estou em extasiástico momento nessa surreal paisagem indiana. Uma sensação de relaxamento e peso corporal. O tabaco ajuda a baixar minha pressão sanguínea e potencializa ainda mais os efeitos do charas.

Após o consumo, uma delicada operação de limpeza é realizada. O *safi* é enrolado em uma pequena vareta e esfregado no interior do *chillum*, de modo a remover as partículas de sujeira e o alcatrão não queimado do tabaco.

Aqui, durante minha estadia, conheci muitos outros que fazem a mesma jornada; alguns já vivem por essas áreas há mais de 30 anos. Israelenses, portugueses, italianos, gregos, holandeses e finlandeses fazem parte dessa mistura que vem de muito longe buscar o legendário charas do Himalaia. Alguns já estão tão bem instalados que se torna-

ram peças importantes para a máfia local exportadora do tão cobiçado produto

Com preços tão atrativos para os produtores, em terras tão difíceis para a agricultura, não é difícil entender o porquê dos agricultores preferirem o plantio de canabis ao de grão de bico, proposto como alternativa pelo governo local.

A “guerra às drogas” ainda é presente nessa parte do mundo, como em tantas outras, e esporadicamente centenas de policiais sobem a montanha, financiados pelo governo local e por outros estrangeiros, para tentar coagir os agricultores, destruindo parte de sua produção.

Mas, para cada planta cortada por um policial, três outras serão colhidas e esfregadas nas mãos hábeis desses indianos. Essas incursões da polícia só empurram o plantio mais para as bordas do Parque Nacional do Himalaia, longe das estradas e dos olhos dos curiosos. Mas dificilmente se interromperá essa tão fabulosa cultura canábica.

A seguir, minhas incursões estenderam-se por todo o vale, entre os vilarejos de Tosh, Pulga e outros. Pois há ainda uma meia dúzia de outros vales nessa cordilheira com história tão rica quanto esse, e representam também grande resistência à proibição do charas.

A tradição dos povos dessa região inclui começar o dia com um copo de chá indiano (*masala chai*), composto por especiarias, chá preto e leite. Um bom *chillum*, recheado de charas, e por fim um pedaço de pão indiano (*chapatti*). Assim é formada a denominada “santa trindade”: *Chai – Chillum – Chapatti*.

Acredita-se que só assim sacia-se a sede e a fome, do corpo e da alma.

Essa região corre um risco: seu milenar isolamento está sendo comprometido pela construção de uma rede de barragens; com isso, novas estradas são criadas constantemente. Talvez, a cultura da canabis tenha que encontrar lugar em outra montanha.

Com a diminuição da temperatura, a chegada da neve e o término do ano, sabia que já era hora de deixar essas terras tão intrigantes e me deslocar a climas mais favoráveis. E, iniciando mais uma jornada, parti para o coração da Índia, o Rajastão, para a distante e árida vila de Pushkar onde um grande encontro anual de homens santos, *sadhus* e babas está para ocorrer no sagrado lago de Bhrama, mas isso já é outra história.

Figura 1 – Santuário ao deus Shiva



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Figura 2 – Pequena quantidade de charas



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Figura 3 – *Sadhu* fumando um *chillum*

Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Figura 4 – Pesagem do charas em Himachal Pradesh



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

RASTAS, GANJA E RESISTÊNCIA NA JAMAICA

Wagner Coutinho Alves

JAMAICA

Entre os séculos XVI e XIX, milhões de pessoas oriundas do continente africano foram escravizadas e trazidas para as Américas, onde eram vendidas para os proprietários das terras locais que os forçavam a trabalhar nas lavouras sob um regime de escravidão cruel e violento. Inicialmente, grande parte dos indivíduos escravizados era oriunda da Costa do Ouro, atual Guiné. Porém, a frenética demanda americana por mão de obra para os canaviais e o lucrativo comércio de açúcar também foram alimentados por grupos trazidos de outros países como Angola, Gana e Benin. A Jamaica, grande produtora de açúcar nos séculos XVII, XVIII e XIX, foi um dos destinos dessa migração forçada de povos africanos e até hoje sua sociedade apresenta em termos sociais, econômicos, raciais e culturais um quadro de desigualdade cujas raízes remontam a esse passado escravagista. (CHEVANNES, 1994)

A Jamaica, ou “Xyamaca”, como era conhecida a ilha caribenha, era ocupada pelos nativos ameríndios da tribo arawarks quando, em 1494, as embarcações europeias Niña, Pinta e Santa Maria, lideradas por Cristóvão Colombo, aportaram na ilha em busca de provisões. Devido à hostilidade com a qual foram abordados, os arawarks inicialmente recusaram-se a ajudar os navegantes e a fornecer-lhes suprimentos. Colombo, ciente de que um eclipse lunar estava prestes a acontecer, ameaçou tirar-lhes a Lua, e os nativos, ao ver que uma sombra estava cobrindo parte da superfície lunar, acabaram por providenciar alimentos variados para satisfazer o colonizador. Posteriormente, outros conquistadores atracaram na ilha, tornando-a domínio da Coroa Espanhola

1 Parte da dissertação de mestrado *Fogo na Babilônia: reggae, rastas e ganja na Jamaica e em Salvador, Bahia*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

e estabelecendo como sua capital a cidade de Saint Lago de la Vago, atribuindo, também, aos principais acidentes geográficos nomes em língua espanhola. (MACK, 1999, p. 38)

O domínio espanhol durou até 1665, quando a invasão de uma frota armada inglesa tomou o território, fazendo com que os seus antecessores fugissem para Cuba. Os arawarks já haviam sido completamente extintos durante o processo de dominação dos espanhóis, mas há relatos sobre lutas entre escravos e soldados. Após a invasão, a capital do país passou a ser Port Royal, conhecido reduto de piratas e famosa na época por ser uma das cidades mais sinistras do mundo. O notório pirata Sir Henry Morgan foi empossado pela rainha Elizabeth Primeira como primeiro governador inglês da Jamaica. No ano de 1692, após um terremoto destruir Port Royal, Kingston tornou-se a capital jamaicana. O domínio britânico durou até o ano de 1960, quando o país tornou-se independente e, depois de inicialmente fazer parte de uma confederação de ilhas das Índias Ocidentais, passou a ter como território próprio somente a Jamaica, mantendo sua parceria com a Comunidade Britânica ou British Commonwealth. (MACK, 1999)

A abolição da escravatura na ilha ocorreu no ano de 1834 e, apesar da manutenção do sistema colonial, esse evento deu início a uma importante série de mudanças sociais políticas e demográficas que culminaram com a independência. Assim, o número de negros jamaicanos que possuíam terras aumentou de 2.000, em 1838, para 130.000, em 1930. Mesmo assim, continuavam em sua maioria em situação de penúria e subserviência. A divisão de grandes propriedades em lotes possibilitou o desenvolvimento econômico de famílias que comercializavam o excedente da produção agrícola, abastecendo os mercados locais e de exportação. Nesse processo, as igrejas protestantes espalhadas pela ilha desempenharam um importante papel na organização e no empoderamento de indivíduos que outrora encontravam-se socialmente marginalizados, promovendo também a integração social entre famílias. (CHEVANNES, 1994)

Pobres e marginalizados, grande parte dos camponeses que migraram para os grandes centros, Kingston e Montego Bay, acabaram indo morar em habitações precárias situadas em regiões periféricas, desprovidas de infraestrutura, similares às nossas favelas. Em Kingston, o maior e mais conhecido desses bairros populares é chamado pelo nome de Trench Town. Superlotados e com quase todos os espaços tomados por pequenas casas, feitas de madeira e cobertas com telhados compostos por telhas laminares de alumínio, esses bairros não dispõem de espaços

específicos para realização de atividades de lazer. Os poucos espaços livres são conhecidos como *yards* (jardins) ou *campy* (acampamentos).

No século XIX, após a abolição da escravidão, os escravos recém-libertos relutavam em voltar a trabalhar para seus antigos senhores. Assim, para suprir a necessidade de mão de obra barata, a Jamaica passou a importar grandes contingentes de chineses e, principalmente, indianos. Registros, datados de 1845, relatam a chegada de centenas de famílias vindas da Índia. Estes, por também terem a pele de cor negra, eram admirados pelos nativos, embora seus cabelos lisos chamassem atenção por contrastar com os cabelos crespos dos afrodescendentes. (LEE, 1999) Atualmente, entre a população, ainda é comum encontrar descendentes desses chineses e indianos, geralmente atuando em estabelecimentos comerciais. Assim como outros imigrantes que chegaram à Jamaica como mão de obra barata, muitos indianos também residem nos bairros pobres, onde desenvolvem suas atividades de lazer nas áreas comunais, como os *yards*. Além da forte presença entre os comerciantes, a influência dos indianos pode também ser constatada na culinária considerada tradicional, que utiliza *curry*, especiaria típica da Índia, na maioria das receitas e em detalhes arquitetônicos do casario espalhado pelas diversas cidades da ilha, contrastando com o estilo inglês predominante.

GANJA

Era comum entre os trabalhadores indianos, trazidos para as chamadas Índias Ocidentais, fumar cannabis como parte de sua rotina pós-laboral, assim como beber e tocar música indiana. Tal prática era reservada aos homens, que fumavam usando *chillums* (cachimbos de pedra, cerâmica ou porcelana) enquanto as mulheres fumavam tabaco utilizando um *huka* ou cachimbo de água. (CHEVANNES, 1998)

Popularmente conhecida no Brasil como maconha, a cannabis passou a ser cultivada na Jamaica na segunda metade do século XIX pelos indianos que trabalhavam na lavoura açucareira. Em 1913, a planta foi adicionada, pelas lideranças jamaicanas, a uma lista de substâncias já proibidas pela Convenção Internacional do Ópio, da qual a Inglaterra era signatária e, por conseguinte, a proibição à sua plantação e uso passou a vigorar em todas as ilhas das Índias Ocidentais, antes mesmo de serem proscritos em nível mundial. Porém, mesmo antes disso, já ocorriam manifestos contra o uso da erva na Jamaica no século XIX, afir-

mando que seu uso era prejudicial à moral e aos bons costumes. Mesmo assim, o nome indiano da planta, “ganja”, e seus diferentes usos e técnicas de plantio se espalharam entre as classes trabalhadoras rurais. Seus descendentes posteriormente, ao migrarem para zonas urbanas, estabeleceram o seu consumo como um hábito comum no país, desenvolvendo no país o que alguns pesquisadores nomearam de “complexo da ganja”, para se referir a uma série de usos lúdicos e medicinais da planta, geralmente feitos por populações tradicionais e de baixo *status* social em diferentes partes do mundo. Assim, mesmo proibido, o cultivo de cannabis continuou, tornando-se uma importante fonte de renda para muitos agricultores, chegando, em tempos mais recentes, até a se tornar um importante produto de exportação ilícita, abastecendo demandas dos Estados Unidos e Grã Bretanha. Nesse processo, a tradição indiana de cultivo e consumo da planta acabou sendo resignificada por narrativas nas quais os costumes de uso figuram como herança dos escravos vindos das diversas partes da África, chegando-se até a afirmar, com base em trechos da Bíblia, que a planta foi encontrada crescendo no túmulo do Rei Salomão. (RUBIN; COMITAS, 1976) Mesmo assim, preservou-se a denominação “ganja”.

Os negros africanos trouxeram consigo uma rica tradição cultural, incluindo cosmologias e práticas religiosas que na Jamaica passaram a ser a chamados de *kumina*. Brutalmente arrancados de seus lares e trazidos para trabalhar num desumano e severo regime de exploração, os escravos tinham na preservação das crenças e costumes de seus locais de origem uma forma de resistência ao processo de cristianização e esquecimento de suas memórias, língua, mitos e narrativas. A religiosidade africana foi preservada de várias maneiras, influenciando a cultura popular. (STEVEN, 2004) Isso se repetia em outras colônias escravagistas e até hoje encontramos fenômenos similares com a santeira de Cuba, o voodoo do Haiti e religiões como o candomblé e a umbanda no Brasil.

RESISTÊNCIA

Na cultura popular da Jamaica, os guardiões da sabedoria são chamados de *obeahmen* ou *myalmen*, considerados como feiticeiros. São detentores do *Obeah*, conjunto de técnicas de exploração dos poderes dos *duppies* que, na crença do povo acâ, ascendência de grande parte dos negros jamaicanos, seria a terceira alma que os homens pos-

suem e que se configura como um espírito que acompanha a todos. Um *duppy* pode realizar boas e más ações, de acordo com as indicações do *obeahmen* que o comanda e, dependendo da sua virulência, pode causar severas doenças e, até, retirar a sombra do vitimado. Crenças da *kumina*, entre outros elementos, persistem na cultura popular, juntamente com a noção de que o uso de canabis ajudaria na concentração, meditação, na busca pela “verdade” e na proteção contra possíveis ataques de *duppies*, comandados por um *myalmen*. Em 1969, Bob Marley e sua banda gravaram uma canção tratando desse tema. Trata-se de *Duppy conqueror*,² lançada em 1971. (WHITE, 1999, p. 42-43)

Sob a influência da *kumina*, desenvolveu-se também a crença rastafári, com raízes profundas que remontam aos movimentos negros de oposição à escravidão, à dominação branca e à marginalização sofrida pela maioria dos negros da Jamaica até hoje. Tais raízes fundamentam também a trajetória de alguns indivíduos, como Marcus Garvey e Leonard Howell, cujos nomes estão intrinsecamente ligados à história dos rastafáris, como são chamados os adeptos da crença.

A consolidação da crença teria ocorrido na década de 1930, e sua base seriam as ideias propagadas por Marcus Mosiah Garvey, líder negro jamaicano, nacionalista, figura proeminente da Universal Negro Improvement Association, surgida na década de 1920 e uma das organizações da qual se originou o movimento Black Power contemporâneo. Nas décadas de 1920 e 1930, Garvey discursava aos pobres da Jamaica, e posteriormente dos Estados Unidos, incentivando-os a imaginar Jesus Cristo como um negro e a fundar sua própria igreja. Propunha também a repatriação dos negros, cujo lar seria uma África mítica simbolizada pela Etiópia bíblica. Não apresentava muitos detalhes que especificassem com exatidão a localização e dimensão de sua “terra prometida” africana, mas afirmava basear-se em textos bíblicos. Ressaltando ainda mais seu carisma e reforçando sua força baseada na tradição, carregava como nome do meio “Mosiah”, uma fusão das palavras “Moses” e “Messiah”, que significam em português “Moisés” e “Messias” respectivamente. Alguns jamaicanos chegavam a considerá-lo como a reencarnação do personagem bíblico João Batista. (CHEVANNES, 1994; WALKER, 1999; WHITE, 1999)

Diz-se que Garvey haveria feito uma declaração “profética” dizendo: “Voltem-se para África, lá será coroado o Rei Negro; Ele será o redentor”. Isso foi bastante lembrado quando, em aparente cumprimen-

2 O Conquistador de *Duppies*, em tradução livre.

to da profecia, em 2 de novembro de 1930, com grande cobertura dos meios de comunicação de massa, o nobre etíope Ras Tafari Makonnen foi proclamado *Negusa Negast* (Rei dos reis) tornando-se imperador da Etiópia, sob o título formal de Hailé Selassié, cujo significado honorífico é “Poder da Santíssima Trindade”. Esse evento teve grande impacto entre os favelados e camponeses da Jamaica, simpáticos aos discursos de Garvey, que entenderam o evento como o cumprimento de desígnios divinos. (WHITE, 1999) Tendo como base a palavra etíope “Ras”, que significa príncipe, desenvolveram-se na Jamaica as palavras “rastafári”, “rastaman”³ e “rasta” em homenagem ao Imperador. Embora o termo “rastaman” se aplique aos homens rastafári, “rasta” também serve para referir-se às mulheres. (MACK, 1999)

Embora não tenha sido o primeiro engajar-se na luta pela igualdade de direitos e por justiça social na ilha, Garvey certamente foi um personagem de grande relevância para a sociedade jamaicana e, portanto, constantemente lembrado. Foi um importante propulsor do amalgamo religioso e cultural que resultou na crença rastafári, inspirada em uma espécie de contínuo espiritual alimentado por anseios de liberdade e dignidade, comuns em diversos locais que receberam membros da diáspora africana. Assim como outros cultos, a crença rastafári tem poder como uma verdade mística, embora não seja completamente baseada em fatos históricos. (AFARI, 2007)

Os seguidores de Marcus Mosiah Garvey eram conhecidos como “garveitas” e um destes, Leonard Howell, um grande cultivador de canabis, chamado por alguns de “Primeiro Rasta”, teria sido o mais importante formulador da crença rastafári e até responsável pela atribuição de divindade ao Imperador Selassié. Sabe-se que, durante a infância, Leonard Howell, conviveu intensamente com a comunidade indiana da ilha. Com esse povo, aprendeu novas perspectivas religiosas e novas formas de se relacionar com o divino. Noções como reencarnação e a possibilidade de se estabelecer relações pessoais diretas com os deuses, visões de mundo e hábitos de origem hinduísta foram absorvidos por ele. Muito desse aprendizado viria a se refletir na maneira como se constituiu a crença rasta, onde diversos elementos da cultura indiana foram assimilados, reinterpretados e integrados ao cotidiano dos seus adeptos. O uso da canabis, a prática da meditação e de outros rituais estão entre esses. Destaca-se entre as práticas rastas de inspiração in-

3 A grafia deste termo no plural será mantida ao longo do texto de acordo com as regras gramaticais da língua inglesa: *rastamen*.

diana, segundo alguns pesquisadores, o próprio nome atribuído a Deus. Lembram eles que os indianos realizavam um ritual para a deusa Kali, acendendo uma grande fogueira e sacrificando um carneiro, decepando-lhe a cabeça com um só corte. Após finalizar o rito, geralmente feito em locais ao ar livre, eles retornavam às suas residências segurando tochas nas mãos e saudando a deusa Kali gritando “Jai Kali Mali”. “Jai” é uma expressão sânscrita usada para homenagear os deuses indianos e, traduzida para o português, significa “viva” ou “vitória”. Assim, essa seria uma possível origem da saudação rasta “Jah”, que também significa “Deus”, esquecida por muito tempo, como outras contribuições do hinduísmo à crença rasta. Geralmente, explica-se o surgimento do termo de outra forma, sugerindo que este seria um derivado do nome “Jeová”, também usado para se referir a Deus na bíblia. Durante os rituais rastas, sempre que o nome “Hailé Selassié”, a “Majestade Imperial”, é citado todos costumam falar em uníssono: *Jah, Rastafari!* (LEE, 1999)

Howell teria adaptado uma série de conceitos hindus para o contexto jamaicano, solucionando diversos problemas conceituais que inquietavam aqueles que eram submetidos a uma cristianização forçada. No hinduísmo, os indivíduos se relacionam diretamente com seus deuses e mantêm com eles uma ligação constante, por exemplo. Além disso, o maniqueísmo cristão não está presente nas crenças hindus, que preconizam uma pluralidade ética, relacionada ao sistema de castas. Esse relativismo ético se combinava bem com as difíceis condições de vida dos negros jamaicanos e, no modo de pensar rasta, foi ressignificado para possibilitar que cada um encontre seu modo de estar em equilíbrio consigo e seus pares.

Assim, um dos aspectos notáveis da doutrina rasta é a sua fluidez. Seus seguidores têm a liberdade de interpretá-la da forma que melhor lhes convir. Porém, assim como o hinduísmo, o cristianismo e o judaísmo, que têm como referências escrituras sagradas como os Vedas, a Bíblia e o Torá, respectivamente, os rastafáris também têm livros que servem de referência e guia. Um deles é o *Kebra Negast*, ou Glória dos Reis, escrito há mais de 700 anos e considerado uma obra de inspiração divina pelos clérigos da Igreja Copta Ortodoxa Etíope. Conta a história da dinastia salomônica e sua chegada ao poder na Etiópia, narrando o encontro do Rei Salomão com a Rainha de Sabá, que teriam gerado um filho, Menelik. Este ao assumir o trono etíope, teria trazido consigo a tradição bíblica ao reino. Outro texto importante é o *Holy Piby*. Compilado entre 1913 e 1917, por Robert Athlyi Rogers, considerado por alguns pesquisadores como o precursor dos rastas, o texto, chamado por alguns de

“bíblia do homem negro”, é uma das principais, quiçá a principal, fonte de fundamentos da crença rastafári. O livro de Rogers seria uma versão da Bíblia supostamente não adulterada por traduções e interpretações eurocêntricas, é puritanista e preconiza austeras normas de conduta social e familiar. Em atenção ao espírito do *Holy Piby*, seus seguidores atualmente adotam a alimentação natural, abstinência de tabaco e álcool, períodos de abstinência sexual e o crescimento livre de tranças no seu cabelo encarapinhado, formando os *dreads* ou, melhor, *dreadlocks*. A tradução literal para o português desse termo significaria “madeixas que chocam”. Os *rastamen* as usam baseando-se nas palavras do Velho Testamento que dizem “que nenhuma lâmina tocará a cabeça do justo”. São também patriarcalistas e a poligamia é aceita entre alguns de seus grupos. As mulheres adeptas são proibidas de usar produtos de beleza, ato considerado pecado, e seus maridos não podem compartilhar do leito delas quando menstruadas, período no qual são consideradas impuras. (LEE, 1999; MACK, 1999; SILVA, 1995; WHITE, 1999)

A crença Rastafári é um misto de tradições religiosas africanas, ritos hindus e tendências de negritude e pan-africanismo da primeira metade do século. (PINHO, 1997; MACK, 1999) O protestantismo, especialmente o pentecostal, e o judaísmo também são influências marcantes. Nos dias atuais, mais de 70% da população jamaicana é adepta do cristianismo, a grande maioria seguindo o protestantismo, legado da colonização inglesa. Na década de 1930, em meio ao contexto da segregação racial, o pentecostalismo, de inspiração estadunidense, difundiu-se com um forte componente de contestação à ordem vigente.

Sistemas de crenças nutrem movimentos religiosos e são sua fonte de poder. Tal poder não é fruto de um objeto material ou de uma verdade sistemática e lógica. A força da crença está em seu conteúdo filosófico e emocional. Indivíduos que não conhecem a crença rastafári eventualmente têm a impressão de que o discurso reproduzido e pregado por eles é confuso e incoerente. Entretanto, “[...] aquilo em que as pessoas acreditam e enfaticamente aceitam é uma força que não pode ser ignorada [...]”. (BARRETT, 1977, p. 103)

RASTAS

Altamente influenciados pela tradição judaico cristã, os rastafáris têm a palavra “Israel” constantemente presente em seus discursos e pregações. Para eles, israelita e etíope significam o mesmo e são utiliza-

das para fazer referências ao “Povo de Deus”, com o qual se identificam. Segundo eles, como israelitas reencarnados, os negros estariam sendo punidos pelos pecados do passado ao serem submetidos à escravidão e à dominação por pessoas brancas. Entretanto, seus pecados já teriam sido perdoados há muito tempo e a sua atual condição seria devido à malícia e aos truques empregados pelos dominadores para mantê-los sob um regime de exploração e negá-los sua dignidade. Na Bíblia, uma das referências mais usadas é o Salmo 68, versículo 31: “Etiópia se apressará para estender suas mãos para nosso Deus”. Assim, a Etiópia é tida como a sede bíblica, terra sagrada que ocupa o local ideal, a terra santa. Portanto, seguindo os ensinamentos contidos no Velho Testamento, assim como os “verdadeiros” israelitas, os rastas seguem uma série de restrições dietéticas e higiênicas. Sua alimentação é basicamente vegetariana e tatuagens, cortes de cabelo e barba ou qualquer mutilação do corpo são veementemente rechaçados. (BARRETT, 1977) Também sustentam as ideias de que Deus é negro; que o paraíso terrestre é a Etiópia, equivalente ao Sião judaico-cristão e local para onde todos os negros da diáspora deveriam ser repatriados, devolvendo as terras ocidentais aos nativos americanos. Consideram que o inferno é todo o horizonte ocidental capitalista, a Babilônia. (BARRETT, 1977)

No Livro de Revelações do Novo Testamento, estaria contida a profecia sagrada que diz que o “Rei dos Reis, Senhor dos Senhores, Leão Conquistador da Tribo de Judá, eleito de Deus e Luz do mundo” nasceria na Etiópia e lá seria coroado. Baseados nisso, os rastafáris acreditam que o Senhor do qual se falava é, de fato, Hailé Selassié e que a ideia de um Deus branco, ou de características europeias, foi espalhada por senhores de escravos e missionários brancos, enganando-os proposital e diariamente com promessas vãs de uma vida pós-morte em um céu imaginário acima das nuvens.

O sincretismo e interpretações contemporâneas de profecias contidas na Bíblia, vividos num ambiente de misticismo, originaram uma retórica revolucionária rastafári. Desenvolveu-se uma linguagem simbólica que toma para si a natureza fluida e transcendental de experiências epifânicas, decorrentes do uso da canabis, compartilhadas por inúmeros jamaicanos e que servem, por exemplo, para fundamentar uma certeza da divindade do Imperador Selassié. Porém, tais noções não são constituídas apenas pela fumaça embriagante da ganja, utilizada como sacramento pelos rastas, pois seus fundamentos são atribuídos a diversos textos bíblicos. Outra ideia de grande importância para os rastafáris é a relativa à negritude de Deus, que, conseqüentemente, leva a pele

preta a ser tomada como um sinônimo de divindade. Assim, negro, nascido na Etiópia e coroado rei do país, Hailé Selassié encaixa-se muito bem nas descrições contidas em diversos salmos bíblicos referindo-se à coroação de um rei na terra santa, destinado a ser o salvador dos oprimidos pela Babilônia. (BARRETT, 1977)

Em muitos discursos etíopes e rastas, é comum a afirmação de que Tafari Makonnen descendia diretamente da dinastia do Rei Salomão e da Rainha de Sabá. Entretanto, não se pode confirmar essa informação com provas documentais e acredita-se que ela não passa de um equívoco interpretativo. Sua jornada política inicial e sua chegada ao poder foram alvo de raros registros, a maioria deles baseados em narrativas de antigos funcionários da corte e possivelmente comprometidos por conta da relação de subserviência destes com o Imperador. Sabe-se que em 1911, Tafari Makonnen se casou com a filha do imperador etíope Memelik II, Wayzaro Menen, tornando-se *Ras*. Em 2 de abril de 1930, a imperatriz faleceu e, no dia 2 de novembro daquele ano, Tafari Makonnen assumiu o trono. Foi dessa forma e não pela descendência direta que ele tornou-se o 225º na linha sucessória de uma dinastia que dizia remontar ao Rei Salomão e à Rainha de Sabá, baseada no aval de membros do clero da Igreja Copta Ortodoxa Etíope.

Em 30 de junho de 1936, na cidade de Genebra, Suíça, Selassié fez um pronunciamento perante à Liga das Nações, reafirmando a resistência etíope contra as investidas bélicas de Mussolini e Hitler. “Sua Majestade Imperial” (ou H.I.M, *His Imperial Majesty*), outro termo muito usado pelos rastas para referir-se à Hailé Selassié, teve seu discurso considerado como um dos mais marcantes já feitos em uma assembleia da Liga e sua retórica impecável, fruto da educação que recebeu na Inglaterra durante a juventude, é lembrada como uma de suas maiores qualidades. (AFARI, 2007) No contexto político da época, seu posicionamento adquiriu grande repercussão entre os opositores do fascismo e teve muita divulgação mundo afora. Amplamente admirado por um ato considerado heroico, Selassié, foi facilmente assimilado ao salvador negro das profecias correntes entre a população negra jamaicana.

Outro momento da vida de Selassié considerado de grande importância pelos rastas foi a sua ida à Jamaica. Em 21 de abril de 1966, a “Sua Majestade Imperial” fez uma visita oficial à ilha, sendo recebido por uma multidão estimada em 100 mil pessoas. Oficialmente não houve nenhum pronunciamento sobre os rastafáris nem sobre a sua condição espiritual. Entretanto, surgiu entre os círculos rastas o boato de que o Imperador havia se reunido secretamente com alguns rastas mais ve-

lhos, orientando-os a lutar pela libertação da Jamaica antes de migrar para Etiópia. Esse boato teve forte efeito tranquilizador diante da multidão alvoroçada, pois alimentava suas esperanças e adiava o “último êxodo da Babilônia” para uma data indefinida. Além disso, incentivava os rastas a engajar-se em questões políticas para além da demanda pela legalização da ganja. (WHITE, 1999)

Hailé Selassié, porém, nunca se pronunciou publicamente sobre o assunto de sua viagem à Jamaica e de seu suposto encontro com líderes rastas. Parecendo confirmar a pouca importância atribuída por ele a seu périplo jamaicano, não se tem nenhuma notícia dele numa minuciosa biografia do Imperador, escrita por um jornalista polonês a partir de relatos de um servo da corte etíope. Esse funcionário tinha grande proximidade com o soberano, pois era responsável pelo transporte e alocação dos apoios para os pés que lhe garantiam, durante suas aparições públicas, a manutenção de uma postura imponente, apesar de sua diminuta altura de 1,60 m. Outras viagens do imperador pelo mundo, porém, são descritas, com grande riqueza de detalhes. (KAPUSCINSKI, 2005)

A crença rastafári é considerada por estudiosos como um culto milenar-messiânico, pois mistura características de ambos os movimentos. Carrega traços de cultos milenaristas que baseiam sua fé na perspectiva de um futuro promissor aqui na Terra, uma “era de ouro” na qual todos os problemas sociais estariam resolvidos e a população viveria de forma harmônica. Também tem características comuns aos movimentos messiânicos que depositam na figura de um líder a esperança de que este os lidere, como um salvador divino, ou messias, dotado de um corpo físico que compartilha as mesmas angústias e sofrimento que assolam seus seguidores. (BARRETT, 1977)

Para os rastafáris, o Imperador Hailé Selassié era o messias encarnado até agosto de 1975, ocasião em que sua morte foi anunciada após ele ser apeado do poder por um movimento revolucionário na Etiópia. A partir de então os rastas o consideram uma divindade espiritual, para a qual passaram a ser dedicadas preces, canções e clamores. Com o passar do tempo, as questões referentes à repatriação ganharam novas conotações, deixando de ser um ideal de deslocamento físico para tornar-se uma prática de autoconhecimento, voltada a uma repatriação espiritual através do conhecimento da própria história, das próprias raízes, da valorização e afirmação da condição de igualdade entre todos os humanos. A Etiópia deixou de ser a terra pela qual se devia lutar primordialmente, considerando-se necessário fazer esforços voltados para a busca de melhores condições de vida no local onde se vivia.

Originários das camadas mais economicamente desprovidas da Jamaica, cuja grande maioria não tem emprego ou qualquer outra fonte de renda fixa, os rastafâris, *a priori*, não alimentavam grandes esperanças de melhora nas condições sociais e materiais em que se encontravam. Acreditando que a Babilônia e o seu sistema socioeconômico excludente não ofereciam oportunidades para ascensão social ou acesso a serviços e recursos, os rastas acabaram internalizando em sua visão de mundo a ideia de que o êxodo solucionaria seus problemas e lhes proporcionaria uma vida melhor. Posteriormente, essa noção expandiu-se e adaptou-se ao contexto contemporâneo. Ser rasta ganhou novos significados e objetivos. Significaria agora estar conectado à “Sua Majestade Imperial”, amar a todos como se todos fossem filhos de uma mesma grande nação, assim como lutar por um mundo justo e para corrigir as mazelas históricas.

O êxodo, que outrora era o foco central dos anseios dos rastas, tornou-se uma demanda por uma jornada espiritual independente e individual. A Babilônia passou a ser concebida como uma espécie de cativeiro mental, um estado de espírito do qual se pode ser prisioneiro e sua dimensão não se limita mais à Jamaica. Houve um tempo em que os rastas consideravam uma ofensa serem chamados de jamaicanos, tamanho era o desgosto deles pela própria terra natal, mas o nome do país tem sido reinterpretado de uma forma coerente com os novos tempos: *Jah-mek-ya*, uma corruptela do inglês para o nome do país, tornou-se *Jah-make-i* ou, numa tradução livre, “Deus me fez”. (Documentário: *Coping with Babylon*)

DREAD TALK

O termo “Jahmekya” faz parte do dialeto que foi desenvolvido no âmbito da crença rastafári chamado *Iyaric* ou *dread talk*. Este deriva do *jamaican creole* (crioulo jamaicano), língua falada por grande parte da população iletrada da ilha. O *dread talk* não possui regras gramaticais estruturadas e palavras são cunhadas com grande liberdade poética, alterando-se a pronúncia e a escrita de certas palavras para atribuir-lhes novos significados. Brinca-se muito com a vogal “I” que, em inglês, isolada e escrita com letra maiúscula, significa “eu” (pronuncia-se “ai”). Muito frequente nas palavras da língua inglesa (geralmente com um som próximo do “i” do português), no *dread talk*, a vogal “I” (pronunciada como “ai”) é incluída na construção de um vocábulo para expandir

seu significado de maneira a incluir um aspecto transcendental. Assim, por exemplo, a expressão “I and I”, que numa tradução livre significa “Eu e Eu”, é comumente usada por rastafáris quando enunciam algo em primeira pessoa. Embora fuja da norma culta, essa construção gramatical simboliza a relação do rasta com o Criador e a condição de igualdade entre todos, “I and I” também pode ser compreendido como “eu e meus irmãos” ou “eu e meu Deus”. Outro mecanismo linguístico do *dread talk* consiste em substituir parte da palavra com um antônimo desta. O verbo da língua inglesa “understand” (entender), por exemplo, é transformado em *Iyaric* para “overstand”. A troca do “under” (inferior, abaixo ou por baixo) por “over” (superior) revela uma parte da lógica linguística do *dread talk*: evitar a pronúncia de palavras cujo significado remete a situações negativas. (AFARI, 2007; POLLARD, 2000; WALKER, 1999)

Outro exemplo típico do *dread talk* é o termo “Ital”, do inglês *vital*, que simboliza a relação vital entre o corpo, considerado um templo merecedor de zelo e respeito, e a busca por uma existência baseada em uma relação mais natural possível e harmônica com o meio ambiente. Os rastas postulam uma relação direta com Jah e consideram-se os “seus escolhidos”. Portanto, a maneira adequada de manter-se em comunhão com ele seria cuidar do corpo através de uma alimentação vegetariana e buscar a redenção pelo exercício de práticas pacíficas e pacifistas. Nos dias atuais, o estilo culinário rasta, a “comida *Ital*”, tornou-se popular em restaurantes em diversas partes do mundo. (STEVEN, 2004)

Na década de 1960, houve uma diáspora jamaicana para a América do Norte e para a Inglaterra, que se encontravam carentes de trabalhadores. Os jamaicanos eram contratados nesses países por serem de língua anglo-saxônica e por conta do baixo custo de sua mão de obra, geralmente absorvida pelos setores econômicos de menor prestígio. Nesse processo migratório, eles levaram consigo hábitos de sua terra natal como tradições alimentares e idiosincrasias linguísticas. Além disso, nessa mesma década, a cultura jamaicana se popularizava através dos versos de Bob Marley, que já podiam ser ouvidos nesses países. A utilização do *Iyaric* pode ser facilmente constatada na canção “Positive vibration”, um grande sucesso de Marley, lançada em 1976 no álbum *Rastaman vibration*, onde a expressão “I and I” aparece em vários versos. A letra incentiva os ouvintes à mentalização de pensamentos positivos e à manutenção de um cotidiano harmônico entre seus pares.

Nota-se que, na cosmologia rastafári, elementos judeus, cristãos, etíopes e hindus apresentam-se numa peculiar mistura. As referências ao “Leão Conquistador da Tribo de Judá”, contidas no Livro de Revela-

ções, ganharam contornos iconográficos e essa imagem tornou-se um importante símbolo da cultura rasta. O “Leão da Tribo de Judá” é representado pelo desenho de um leão segurando um mastro com uma faixa nas cores da bandeira da Etiópia (amarelo, verde e vermelho) e, no topo, uma cruz, deixando implícito que o povo de Israel também seria cristão. Entretanto, as referências a Jesus são interpretadas como alusões ao próprio Imperador, que seria a reencarnação de Cristo.

A ideia de reencarnação entre os rastafáris é corrente e parece ser outra indicação da forte influência do hinduísmo na constituição da doutrina. Eles acreditam que Deus se revelou, há muitas eras passadas, em diferentes formas. Para os hebreus, ele teria aparecido como o profeta Moisés, que seria o primeiro “avatar” ou salvador. Seu segundo “avatar” seria o profeta Elias, que teria recebido pouca atenção na Terra e retornado ao céu em uma carruagem de fogo. Jesus Cristo teria sido o terceiro salvador, que afirmava ser o filho de Deus e que ambos seriam um só corpo e uma só carne. (BARRETT, 1977)

Enquanto o Imperador Selassié ocupava o trono etíope, os rastas consideravam que era eminentemente possível migrar para Etiópia e gozar a vida sob a liderança de um negro e em meio ao povo negro. Vale salientar que, sendo a Jamaica uma colônia britânica, a veneração a um rei africano e negro era mais uma maneira do povo jamaicano negar a supremacia da Coroa Inglesa. Mas, após o anúncio do falecimento de “Sua Majestade Imperial”, ocorreram adaptações ao contexto contemporâneo. Essas mudanças são demonstrações de que os rastafáris não estão alheios aos acontecimentos da “Babilônia” e é comum que fatos correntes sejam reinterpretados e integrados em sua doutrina, eventualmente afetando e alterando suas crenças.

O conceito cristão do pecado original, por exemplo, é visto como uma ideia que só serve para reiterar o sentimento de inferioridade imposto pelos agentes responsáveis pelo exílio dos africanos. Igualmente, a ideia da supremacia das pessoas negras continua presente nas crenças rastafári como um forte eco dos discursos de Marcus Garvey, que recomendavam aos seus seguidores que não se sujeitassem a maus tratos, retribuindo igualmente o tratamento que lhes era dado. Entretanto, nem todos os rastas são antibranços e nem todas as pessoas brancas são consideradas más. Apesar dos brancos serem vistos como opressores, a interação entre estes e os rastas costuma ser pacífica e muitos se tornaram rastafáris, integrando-se completamente em grupos de rastas negros.

Atualmente, pode-se constatar, em alguns grupos, indícios de anticlericalismo e anticristianismo, sentimentos que não são hege-

mônicos, mas permeiam muitos discursos rastas. Em alguns desses, Roma, onde está a sede da Igreja Católica, o Vaticano, é considerada como a “capital da Babilônia”. A rejeição ao sistema capitalista mundial continua a se desenvolver e a se atualizar. Assim, os Estados Unidos da América (USA, do inglês United States of America), país que é considerado um ícone do sistema econômico capitalista e cujas iniciais são tomadas como significando “Under Satanic Authority”, ou seja, “sob autoridade satânica”, passou a dividir espaço com a Inglaterra no lugar simbólico do inimigo, a Babilônia e seu sistema injusto e excludente. (COPING..., 2007)

Divergências na maneira de interpretar as escrituras bíblicas e o aumento no número de adeptos levaram os rastafáris a se dividir em diversos grupos. Além das diferenças teóricas existentes entre eles, os rastas estavam espalhados por toda a Jamaica, agrupando-se, assim, de acordo com a disponibilidade de pares, suas condições materiais e possibilidades de deslocamento, critérios relevantes na formação de qualquer tipo de ajuntamento de indivíduos. Mesmo com o aumento no número de pessoas que se declaram rastafáris e com o surgimento de diversos grupos organizados, não existe uma sede e nem mesmo uma unificação doutrinária para a crença rasta. A hierarquia é fluida e varia de acordo com o histórico de cada grupo. As pessoas mais velhas geralmente dividem entre si a liderança e são consultadas com frequência, pois sua experiência de vida é apreciada e valorizada, sendo tomada também como um sinônimo de sabedoria. Os *rastamen* que se consideram fiéis à tradição renegam tudo que seria fruto da Babilônia, vivem em comunidades isoladas nas montanhas da Jamaica recusando-se a mandar os filhos à escola e a pagar impostos.

DREAMS

Nota-se que os rastas não são um grupo homogêneo e, como já foi dito, divergem em suas interpretações da Bíblia. Para muitos, uma barba longa e *dreadlocks* simbolizam a juba do “Leão Conquistador da Tribo de Judá” e sua força. Porém, inicialmente contradições cercavam o uso ou não de barba e muitos líderes não ostentavam pelos na face, caractere que altera radicalmente a aparência daquele que os têm. Tomados como símbolos de delinquência e demência, *dreads* e barba interferiam nas condições de permanência ou não em empregos e atividades formais. Dessa forma, a opção pelo uso ou não de barba ou

dreadlocks variava de acordo com o nível de inserção social do indivíduo e o cargo ocupado. Já, entre as mulheres, o uso de *dreads* nunca foi muito comum, apesar de Garvey e Howell terem tido muitas seguidoras.

Os rastas não são os únicos na ilha que se apresentam com *dreadlocks*, porém afirma-se que, para aqueles que o fazem sem compromisso com a crença, esses cabelos encarapinhados não passam de um estilo de penteado aleatório e desprovido de qualquer significado. Costume similar é encontrado entre adeptos do hinduísmo clássico como o eremita, o asceta ou *sadhu* (homem santo). Os *sadhus* cultivam um estilo de vida semelhante ao almejado pelos rastafáris, habitando modestas cabanas, criando *dreads* e fumando canabis, chamada por eles de *ganjah*, em rituais religiosos comunitários. Para os *sadhus*, os *dreadlocks* são símbolos que remetem à recusa pela sofisticação, à busca por sapiência e por uma existência baseada em costumes simples, prática que para os rastas tem significados muito parecidos. Essa influência indiana também parece ser muito importante na constituição da crença rastafári, embora seja pouco reconhecida. (LEE, 1999)

Ostentar *dreadlocks* não é um hábito exclusivo dos rastafáris e nem mesmo uma inovação destes. Na Etiópia, desde o século V, penteados similares aos *dreads* já eram usados por clérigos da Igreja Copta. Quando, em 1935, a Etiópia foi invadida por forças italianas e o Imperador Selassié foi exilado, um grupo de guerrilheiros, comandados pelo Ras Abebe Aregai, jurou não cortar suas madeixas até que o Imperador retornasse ao seu trono. No mesmo período foram publicadas, em jornais de diferentes países, fotos de guerreiros kikuyu ostentando cabelos longos e emaranhados em cenas da Rebelião Mau Mau contra o domínio britânico no Kênia. (WALKER, 1999)

De fato, não foram encontrados indícios de que os rastas teriam sido influenciados pela exposição a imagens de pessoas de cabelo encarapinhado de outras nacionalidades e nem de que a adoção desse estilo fosse uma demonstração deliberada de apoio aos contrerrâneos do Imperador Selassié. Considera-se, porém, que, entre os indianos que chegaram à Jamaica na metade do século XIX, poderiam haver *sadhus*, com os quais os primeiros rastas talvez tenham tido algum tipo de convivência.

No ano de 1934, seguidores de Leonard Howell apresentavam-se propositalmente ostentando longas barbas. Tal prática se espalhou e a palavra rastafári passou a significar, também, homem barbudo. Esse grupo ficou conhecido como Black Youth Faith (Fê da Juventude Ne-

gra⁴) e seus membros são considerados aqueles que popularizaram o visual composto por longas barbas e *dreads*. Entretanto, nem todos os barbudos eram identificados automaticamente como rastafáris, sendo mais comum a associação da barba com loucura, hostilidade, situação marginal e ausência de traquejo para viver em sociedade. Cabelos penteados, exibindo cuidado, são um dos mais elementares requisitos para a vida social na Jamaica. Assim, cultivar *dreads* simbolicamente equivale a romper completamente com a práxis social. (CHEVANNES, 1998)

A configuração dos bairros pobres jamaicanos é muito semelhante à descrição que foi feita de Trench Town. Nesse contexto de pobreza, não são muitos os marcadores de diferenças entre a situação socioeconômica dos moradores. Posses materiais e outros artigos, como vestimentas, calçados e acessórios de marcas caras não são facilmente acessíveis aos residentes desses locais. Assim, os cabelos passam a ter ainda mais importância no cotidiano desses indivíduos, pois é através deles que, sem grandes custos, pode-se causar uma série de impressões, explicitar hábitos de higiene e autocuidado, perícia no trato e modelação das madeixas – algo que demanda tempo e dedicação – ou repúdio à ordem vigente.

Na Jamaica, as categorias mais comuns para classificar os cabelos são “bom” e “ruim”. *A priori*, eram considerados cabelos bons aqueles cujos fios eram lisos e finos, e ruins, os encaracolados e crespos. Tais nomenclaturas, além de serem baseada em padrões dos tempos da escravidão, repetem de maneira automática e equivocada uma classificação baseada numa dicotomia racial que ignora a mestiçagem oriunda dos relacionamentos interétnicos e das variedades genéticas geradas ao longo dos anos.

Os costumes relacionados ao trato dos cabelos também evidenciam uma divisão por gênero e idade. Os homens jovens devem manter os cabelos curtos, assim como os adultos, que, além dos cabelos, têm de cuidar da barba, raspando-a completamente ou mantendo-a aparada. Entre as mulheres, adultas e crianças, é comum manter o cabelo mais longo e, geralmente, alisado. Esses penteados demandam cuidados a fim de que se mantenham a boa aparência, saúde e limpeza dos fios. As jovens aprendem com suas pares mais velhas (mães, tias, irmãs, primas ou avós) a tratar dos cabelos e modelá-los com diferentes penteados. Nesse caso, penteados elaborados e complexos são bastante apreciados, pois explicitam perícia e dedicação daquelas que o fazem, embelezam

4 Tradução livre.

aquelas que os apresentam e, eventualmente, comprovam o aprendizado das técnicas e a eficácia do ensino das mesmas. As mulheres podem utilizar cosméticos capilares e ferramentas específicas para modelar suas cabeleiras. Dos homens, espera-se apenas que sejam mantidos os padrões básicos de limpeza, utilizando o mínimo possível de recursos e esforços, deixando o cabelo natural. (CHEVANNES, 1998)

Entre os anos de 1934 e 1949, a prática de cultivar *dreads* e barba, aos poucos, passou a ser uma referência rastafári. Na década de 1950, o hábito se consolidou como um símbolo típico dos seguidores da crença. Facilmente identificáveis, por conta da aparência destoante dos padrões considerados hegemônicos, os rastas costumavam ser alvo de ações repressivas das forças policiais, consideradas por eles como “a face armada da Babilônia”. Entre as décadas de 1930 e 1970, os jovens rastafáris raramente presenciavam o falecimento de um ancião por causas naturais, uma vez que a imensa maioria dos óbitos ocorriam em conflitos com a polícia. A situação de marginalidade socioeconômica em que os rastas se encontravam motivava uma postura contestatória que eventualmente os punha em conflito com a polícia jamaicana, levando a muitos deles à cadeia. Nesse contexto, o consumo de canabis, de natureza ilícita e carregado de estigmas, servia como um constante pretexto e justificava para prisões e o uso de violência física por parte das forças de repressão. (BARRETT, 1977; MACK, 1999; PINHO, 1997; SILVA, 1995; WHITE, 1999)

Conforme já foi descrito, os indianos e os agricultores negros na Jamaica já usavam a canabis com fins místicos, lúdicos e medicinais antes da proibição do cultivo e importação dessa planta no ano de 1913. Tal costume, ao ser proibido, adquiriu um forte caráter de contestação à ordem social e já era considerado um hábito estigmatizado antes mesmo da formação de grupos rastafáris. Proibido por lei, o uso da ganja não é obrigatório nem unânime entre os rastas. A utilização, ou não, da erva e as maneiras de fazê-la se diferem entre os grupos de rastas, assim como as interpretações feitas do *Kebra Negast* e do *Holy Piby*. (BARRET, 1977; CHEVANNES, 1994)

RASTAS E GANJA

Há grupos nos quais a ganja é tida como a “erva da sabedoria” e é considerada sagrada, afirmando-se que, segundo as narrativas do *Kebra Negast*, teria sido encontrada crescendo no túmulo do Rei Salo-

mão. A sacralidade da planta é atestada pela citação de trechos bíblicos, a exemplo do Salmo 104:14 que diz: “Ele fez a grama crescer para o gado e a erva para o uso do homem”. A ganja teria o poder de libertação do espírito e, portanto, é usada nos rituais de louvor e oração ou durante a meditação mística para facilitar o contato com Jah. Nessas ocasiões, o consumo de ganja é feito através da inalação da fumaça das flores dos exemplares femininos da planta, queimadas em cigarros de formato cônico, chamados de *spliffs*, ou fumadas com o auxílio de um *chillum* ou um *huka*, apelidado pelos rastas de “cálice”. (PINHO, 1997; STEVEN, 2004)

Eventualmente, a ganja também é empregada na alimentação, sob a forma de chá, onde suas propriedades terapêuticas são aproveitadas para o tratamento de mazelas diversas. Essa modalidade de uso é comum entre mulheres e crianças, que supostamente não deveriam fumar. Tal prática seria reservada aos homens adultos, entre os quais é um hábito bastante comum e, por vezes, considerado parte integrante da dieta *Ital*. No ambiente doméstico, quando dispõe de privacidade, ou na companhia de pares, os *rastamen* costumam fumar usando um “cálice”. Quando estão em locais públicos ou sozinhos, queimam um *spliff*, uma escolha considerada discreta e adaptável às diferentes necessidades individuais. O tamanho e a espessura de um *spliff* variam de acordo com a quantidade de flores utilizadas e o tamanho do papel usado em sua confecção.

Para lidar com o estigma associado ao consumo de ganja, os rastas criaram um código de conduta próprio, estabelecendo algumas posturas como adequadas aos momentos de consagração. Os integrantes do Black Youth Faith também teriam sido os responsáveis pela disseminação das regras relacionadas ao consumo da ganja. Entre elas, estariam recomendações para só esvaziar o “cálice” após a queima de toda a erva lá contida, não sair da roda – leia-se: abandonar o grupo – antes do fumo acabar e manter um comportamento comedido durante o decorrer do uso, insistindo também na manutenção de pensamentos positivos todo o tempo. Sabe-se que essas indicações ocorriam durante as reuniões do grupo realizadas nos *yards* de Trench Town. Os rastas também chamam esses espaços de encontro de *camps*. Esse termo, que em tradução livre significa “acampamento”, faz alusão a um acampamento ao estilo militar. Isso pode ser tomado como um indício da busca por disciplina e uma reverência ao Imperador Selassié, que também era líder do exército etíope e aparece em inúmeras fotografias vestindo trajes e insígnias militares. (CHEVANNES, 1998)

Além de instituir um código disciplinar para os momentos nos quais o uso de ganja era feito, os componentes do Black Youth Faith enfatizavam em seus discursos a sacralidade da planta, suas finalidades e os cuidados que devem ser tomados no transporte e aquisição desta. Com sua aparência característica, os rastas eram alvos constantes de abordagens policiais, pois, além dos preconceitos disseminados sobre negros pobres, era de conhecimento público que eles tinham como sacramento uma planta proibida. Assim, a recomendação era de não portar a erva consigo e consumi-la nos locais de reunião do grupo, evitando prisões e estabelecendo um fator de proteção coletivo diante de possíveis intervenções policiais. (CHEVANNES, 1998)

Com o passar dos anos, pode-se notar que a crença rastafári se desenvolveu e se espalhou, originando diferentes linhas doutrinárias. Os grupos de rastas agregam indivíduos que compartilham aptidões, ou seja, seguem a crença rastafári e a compreendem de forma semelhante. As ordens rastas se diferem e para compreender melhor essa diversidade torna-se relevante descrevê-las. Atualmente, os grupos rastafáris mais conhecidos são os Bobo Ashanti, os Nyahbinghi e as Doze Tribos de Israel.

Os Bobo Ashanti formam um grupo relativamente pequeno e fechado que vive isolado na montanha chamada Nine Miles, também conhecida como Bobo Mountain. Vivem da agricultura de subsistência e costumam fabricar vassouras de palha, destinadas ao comércio em cidades próximas. Neste grupo, o cultivo de plantas, incluindo a ganja, é feito de forma coletiva, mas as mulheres não costumam participar da colheita das flores da sua erva sagrada. Se estiverem menstruadas, não podem nem se aproximar da plantação, pois, durante o período menstrual, a energia feminina é considerada inadequada, podendo até contaminar os vegetais e, eventualmente, fazê-los perecer.

O cotidiano das famílias na Bobo Mountain é bastante ritualizado, com diversos momentos específicos do dia dedicados à oração, meditação e leitura da Bíblia. A consagração da ganja é reservada aos adultos dispostos a fazê-la e acontece em determinados momentos durante a meditação. Os homens cobrem os *dreads* com um turbante, que pode variar de cor de acordo com o dia da semana. As mulheres também mantêm suas cabeças cobertas com lenços, também de cores variáveis, parecidos com o véu que cobre a cabeça das freiras católicas. Verde, vermelho e amarelo costumam ser as escolhas mais comuns para ambos os sexos. Esses adereços nas cabeças simbolicamente representam uma coroa que os conecta com a “Sua Majestade Imperial” e reitera o *status*

de igualdade entre todos. Com a expansão dos rastafáris, acredita-se que haja rastas Bobo Ashanti vivendo em outros locais além da Bobo Mountain, inclusive em outros países, adaptando-se como podem à vida na Babilônia.

Os Nyahbinghi são um dos maiores e mais populares grupos rastafáris. Espalhados por toda Jamaica, não se tem estimativa em números da quantidade de indivíduos adeptos e entre eles não há uma doutrina específica compartilhada de maneira uniforme. De fato, não encontram-se dados quantitativos sobre os rastafáris na Jamaica por conta da ausência de institucionalização e da centralização de lideranças personalistas. Atualmente, existem diversos centros educacionais e comunitários rastas dotados de sede física e interlocução com as esferas administrativas locais, porém não se conhece nenhum levantamento que compile tais informações. Acredita-se que a maioria dos Nyahbinghi pertençam às camadas sociais mais pobres e suas aldeias estão espalhadas nas proximidades das pequenas cidades que circundam as montanhas por toda a Jamaica. Contrastando com os Bobo Ashanti, os membros desse grupo não costumam ter momentos específicos para o consumo da ganja, feito de acordo com as inclinações individuais. A produção de cannabis é parte integrante do cultivo de alimentos, que costuma ser proporcional às necessidades de consumo de cada família. Entretanto, sabe-se que é comum a produção de excedentes para comercialização, uma das poucas formas de obtenção de renda disponíveis para as populações rurais.

Nyahbinghi também é o nome dado ao principal e, provavelmente, o mais conhecido ritual rastafári, realizado nos dias santificados pela crença rasta. A celebração ocorre em algumas datas marcantes e simbólicas: o dia em que se comemora o Natal na Etiópia, 7 de janeiro, a data da visita do Imperador Hailé Selassié à Jamaica, 21 de abril, o dia da Libertação da África, 25 de maio, o Ano Novo etíope, 11 de setembro e o aniversário da coroação de Ras Tafari Makonnen, 2 de novembro. A Ordem Nyahbinghi jamaicana costuma celebrar as datas citadas durante sete dias e noites. Outras datas também são comemoradas com rituais mais curtos, como o dia da libertação da Etiópia, 5 de maio, e o aniversário de Marcus Garvey, 17 de agosto. (STEVEN, 2004)

O local onde se realiza o ritual Nyahbinghi geralmente conta com um altar coberto por tecidos nas cores verde, vermelho e amarelo, onde são colocadas uma foto da Sua Majestade Imperial, no centro, Bíblia, ervas, frutas, vegetais, e outros símbolos e oferendas considerados apropriados, como: a cruz copta, incenso e flores. Ao menos um grande

tambor deve ser usado para marcar o ritmo dos cânticos e preces. As batidas são constantes e costumam seguir o tempo das batidas de um coração humano, o ritmo também é chamado de Nyahbinghi. Trata-se de um toque grave e ininterrupto que, aliado ao consumo de ganja e concentração, estimula o transe, facilitando a conexão com o divino. Durante a assembleia, ou *Issembly* em *Iyaric* (derivado do termo inglês *assembly*), uma fogueira é mantida acesa em frente ao altar e circundada pelos participantes. Admitem-se mulheres como frequentadoras do ritual, exceto quando menstruadas, mas elas não devem se aproximar do altar e não podem tocar tambor. Nada além de madeira seca pode ser atirado ao fogo e os encarregados por manter as chamas devem ser homens rastas considerados equilibrados. O fogo simboliza a luta espiritual e silenciosa contra a opressão da Babilônia e energias malignas, servindo também como lembrete de que todos devem metaforicamente manter acesas, interna e eternamente, as chamas sagradas do julgamento e purificação. O local também deve contar com espaços para descanso, preparação de alimentos, cuidado com as crianças e necessidades fisiológicas. Há uma predileção por locais ao ar livre e em meio à natureza, pois esses espaços oferecem aos sentidos estímulos agradáveis, facilitando que os pensamentos dos presentes se mantenham sempre positivos. (STEVEN, 2004)

Tanto os Bobo Ashanti quanto os Nyahbinghi são estritamente patriarcalistas, como tantas outras tradições baseadas na Bíblia. Por outro lado, professam um grande respeito pelas mulheres, lembrando que, sem elas, a criação seria impossível. Mesmo tendo uma posição subalterna na vida pública, são elas as detentoras do poder nos ambientes domiciliares. Cuidam da casa e das tarefas domésticas, administrando o funcionamento das famílias e, por vezes, além das funções maternas exercem também o papel de pais para as crianças, constituindo famílias matrifocais. Tal situação é devida à grande desigualdade na distribuição de renda e o grande número de homens desempregados que existem na ilha caribenha. Ao contrário do mercado para a mão de obra masculina, que nem sempre absorve rastas por conta da exigência de uma aparência o mais próximo possível do padrão hegemônico, há na Jamaica uma grande demanda pela mão de obra feminina que, abundante e barata, é absorvida com facilidade pelos setores hoteleiro e de serviço, grandes geradores de emprego e renda no país.

Eventualmente, ocorrem rituais Nyahbinghi organizados por mulheres nos quais só meninas e mulheres são admitidas. A diferença básica entre o ritual misto e o ritual feminino é a devoção pela Impe-

ratriz Menen, também chamada de Rainha Ômega ou Querida Mãe. Acredita-se que a *Issembly* das mulheres siga os moldes já conhecidos do Nyahbinghi. Entretanto, não foi encontrada nenhuma descrição detalhada desse ritual, provavelmente devido ao fato de que a maioria da bibliografia sobre o tema tenha sido produzida por homens que, impedidos de participar, negligenciaram ou pouco escreveram sobre esses eventos femininos. (STEVEN, 2004)

Membros das ordens Bobo Ashanti e das Doze Tribos de Israel também organizam rituais Nyahbinghi, mas não foram encontradas informações referentes as datas ou frequência com a qual são realizados. Todavia, sabe-se que, ao contrário dos ritos da Ordem Nyahbinghi, as celebrações feitas pelos Bobo Ashanti não incluem a consagração da ganja durante os rituais e o uso de calçados é desencorajado, pois os pés na terra fortaleceriam a conexão com natureza e com o divino.

As Doze Tribos de Israel formam outra linha doutrinária rastafári bastante popular e com muitos adeptos. O seu membro mais ilustre era Bob Marley, o que garantiu a esse grupo fama mundial. Essa ordem rasta também é conhecida por ser mais individualista e maleável. Prega-se que os membros devem buscar, manter e exercitar o equilíbrio interno para assim poder viver em comunhão com a família e com os outros membros da sociedade. Nas Doze Tribos, a segregação entre os gêneros não é tão evidente quanto nos grupos descritos anteriormente. Além de mais famosa, essa linha doutrinária é facilmente adaptável ao contexto contemporâneo e urbano e, portanto, é aquela adotada por muitas pessoas, brancas e negras, de classe média, músicos e simpatizantes de outros países.

Devido à sua natureza mais flexível, a adesão a essa modalidade da crença, permite aos seus adeptos conciliar uma participação maior no dia a dia da sociedade com uma vida ritualizada de acordo com as necessidades específicas de cada família ou indivíduo, ao mesmo tempo em que se enfatiza a condição de igualdade entre todos. Essa seria uma das razões para tamanho sucesso. Os membros das Doze Tribos de Israel encontram-se em situações sociais muito diversificadas e não foram encontrados dados suficientes para que um panorama representativo fosse elaborado a respeito das formas de uso e aquisição da ganja entre eles.

Algumas práticas, inicialmente consideradas típicas dos rastas, possivelmente tenham caído em desuso durante o processo de difusão e adaptação da crença rastafári às necessidades e anseios dos diferentes indivíduos e famílias que formam as ordens rastas. Em situações urbanas e socialmente integradas, apresentar-se com *dreadlocks* pode

ser uma prática incompatível com as demandas do mercado de trabalho e suas exigências por funcionários com aparências que se encaixem nos padrões estabelecidos como aceitáveis. Sabe-se, também, que o uso e os usuários da cannabis não são aceitos por muitos setores da sociedade jamaicana. Esse legado rural, historicamente conhecido por suscitar preconceitos, é muitas vezes visto como uma prática de tempos ultrapassados, prejudicial à saúde. Essa visão negativa encontra grande apoio na ilegalidade do cultivo e uso da planta e na opinião hegemônica da medicina oficial que a considera causadora de severa dependência. Nessa situação, cria-se um círculo vicioso onde os consumidores são levados a manter contato frequente com traficantes que abastecem os centros urbanos com a erva plantada por pequenos produtores rurais. Estes também atuam na ilegalidade, motivados pelos ganhos financeiros obtidos com a venda da cannabis, mais lucrativa em relação a outros vegetais, devido à grande demanda consumidora. Dessa forma, todos acabam por se envolver de uma maneira ou outra com condutas e agentes criminosos, expondo-se aos perigos da repressão policial e da violência da bandidagem. Diante desse cenário, alguns integrantes das Doze Tribos de Israel optam por não ostentar *dreadlocks* e nem fumar ganja. Às vezes, alegam que o hábito de fumar seria prejudicial à saúde e que o consumo da ganja seria um contrassenso, diante das prescrições para os cuidados com o corpo, representados pelo consumo de “comida *Ital*”. Essa postura também é mantida por alguns membros das outras ordens sem que isso seja visto como falta de compromisso com os fundamentos da crença rasta, uma vez que nada nela seria obrigatório.

Atualmente, os rastas caracterizam o conjunto de suas práticas corporais e filosóficas como um estilo de vida, apelidado por eles de “movimento rastafári”, e manifestam que este não é uma religião, enfatizando que sua dimensão vai além da religiosa. Assim, pode-se perceber que os rastas sentem-se livres para acreditar no que quiserem, comportando-se da forma que consideram adequada e coerente com suas crenças, sujeitas a constantes mutações no processo de sua difusão e popularização.

MARLEY E REGGAE

A imagem de Bob Marley continua sendo um dos principais símbolos do movimento rastafári. O seu legado ainda hoje faz um enorme sucesso mesmo em países nos quais nunca se apresentou, a exemplo do

Brasil. Marley é visto hoje como, além do maior representante do *reggae*, o usuário mais notório de cannabis dos tempos atuais. Camisetas com sua imagem fumando um *spliff* são comuns em diversos países. Foi também o grande divulgador da crença rasta, pois antes de seu sucesso, no fim da década de 1960, o movimento rastafári era uma manifestação local jamaicana com pouca projeção fora de lá.

Quando Bob Marley faleceu, em maio de 1981, era considerado pelos conhecedores do assunto como a figura central do universo do *reggae*. Sua biografia, elaborada pelo jornalista Timothy White (1999), além de fatos sobre a trajetória pessoal do astro, enfatiza a sua ligação visceral com a crença rastafári e a importância dada a ambos na Jamaica. Dá também grande destaque ao importante papel que o uso da ganja desempenhou na sua vida e em sua produção artística. O sucesso de Bob Marley impulsionou a carreira de outras bandas jamaicanas, fazendo com que o *reggae* viesse a despertar também os interesses de parte das indústrias fonográficas norte-americanas e inglesas que, na década de 1970, passaram a lançar e exportar álbuns de *reggae music* para inúmeros países. (WHITE, 1999)

No final da década de 1960, os primeiros LP's de *reggae music* já faziam sucesso na Jamaica e Inglaterra. A partir de então, começou sua ascensão no gosto popular mundo afora. Para tanto, contribuíram também os membros da diáspora jamaicana, principalmente nos EUA e na Grã-Bretanha, que inicialmente importavam os discos da Jamaica e os apresentavam aos seus amigos nos novos países de moradia. O músico Jimmy Cliff, contemporâneo de Marley, mudou-se, em 1964, para a Inglaterra onde construiu a sua carreira musical. Embora diga-se que a sua mudança teria sido motivada pela antipatia que despertou nos rastas por ter se tornado um seguidor do Islamismo, ele continua a ser reconhecido como um dos primeiros e mais bem sucedidos divulgadores da *reggae music*. Foi também um dos responsáveis pela disseminação do estilo musical no Brasil. Em 1968, lançou seu primeiro álbum, *Hard road to travel*, e no ano seguinte visitou o Brasil, onde participou do Festival Internacional da Canção. Ele também estrelou o filme *The harder they come*,⁵ rodado na Jamaica em 1972, tendo como trilha sonora a *reggae music*. No início da década de 1980, ele voltou ao Brasil e participou de uma turnê com Gilberto Gil. Sua ligação com o país resultou na gravação de um disco na capital da Bahia em 1991, com a participação de músicos e grupos percussivos locais.

5 O filme foi lançado no Brasil sob o título de *Balada sangrenta*.

O *reggae*, assim como o movimento rasta, desenvolveu-se em meio à cultura jamaicana ao longo de várias décadas, encontros e desencontros. Portanto, para compreender a relação dos rastas com o *reggae* é relevante aqui fazer algumas considerações sobre a história musical da ilha.

A tradicional música rítmica jamaicana, desde a década de 1920, era o *mento* que, unido ao *rhythm and blues*, o *jazz* e o *blues*, norte-americanos, deram origem ao *ska* que, na década de 1950, sob a influência de novos elementos rítmicos somados às inovações dos músicos jamaicanos, deu origem ao *rock steady*. Este teria sido o primeiro ritmo no qual os músicos jamaicanos tiveram oportunidade de expressar sua consciência política e musical, falando de temas como a fome, o desemprego e a perseguição policial sofrida pela população negra das favelas de Kingston e de outras cidades da Jamaica. (PINHO, 1997; SILVA, 1995; WHITE, 1999)

O *reggae* é uma versão do *rock steady*, com a introdução de elementos originais na estrutura melódica das composições e letras aludindo às ideias do movimento rastafári e suas demandas ou propagando mensagens de paz, consideradas como orações. A *reggae music* não é o único estilo musical que tem como proposta filosófica ser uma forma artística de protesto ou louvor. A música *gospel* sempre foi importante nos Estados Unidos, onde é tida como uma das bases do *jazz*, e nas últimas décadas tornou-se popular em muitos outros países. Outros ritmos conhecidos na Jamaica por suas inclinações revivalistas são o *pukkumina* e o *zionism*,⁶ estilos musicais nos quais as canções expressam nostalgia e contam histórias inspiradas, respectivamente, na *kumina* e em narrativas sobre o povo de Israel. O sionismo tornou-se popular no cenário musical internacional e ultrapassou as fronteiras do *gospel*. Referências ao Sião podem ser verificadas em canções de ritmo *pop* e até mesmo *rock*. (JAHN; WEBER, 1992; NIAAH, 2010; TROEDER, 2010)

A cantora *pop* e atriz norte-americana Lauryn Hill, que fez grande sucesso na década de 1990, tem uma das músicas de maior êxito do seu primeiro álbum, *The miseducation of Lauryn Hill*, chamada “To Zion” (Para o Sião, em tradução livre). As primeiras faixas da obra foram gravadas no Tuff Gong Studios, na Jamaica. Esse é o estúdio no qual Marley produziu a maioria dos seus discos e que se tornou uma espécie de templo do *reggae*, visitado e usado por músicos do mundo inteiro. Em 2001, Gilberto Gil gravou um álbum lá, chamado *Kaya n’Gan Daya*.

6 Sionismo. Há diferentes correntes filosóficas chamadas de sionistas. No caso da música, consideram-se sionistas as canções que apresentam referências ao Sião judaico-cristão em suas letras.

Lançado em CD e DVD, o disco fez sucesso e Gil o apresentou numa turnê mundial em 2002.

Outra mulher de grande importância no cenário musical é Rita Marley, viúva de Bob Marley. A sr.^a Marley era uma das vocalistas da banda The Wailers, conjunto musical que é um dos principais responsáveis pela popularização do *reggae*, e é tida como uma importante incentivadora da conversão do astro em rasta, ou pela transformação do homem em rasta e do *rastaman* em astro. Seu apreço por canções de cunho revivalista teria sido uma das influências e fontes de inspiração para inúmeras músicas dos Wailers. Atualmente, vive em Gana, onde dedica-se a projetos de educação e inclusão social, além de colaborar na direção da Fundação Bob Marley.⁷ (MARLEY; JONES, 2004)

AS RASTAS

Nomes femininos ligados ao movimento rastáfari são comumente pouco destacados por conta do fato de haver poucas informações aprofundadas sobre o cotidiano feminino na Jamaica e do patriarcalismo vigente na ilha. Como já foi dito, a maioria da produção sobre o tema é de autores, artistas e poetas homens. O sexismo é muito presente na cultura jamaicana, país que também é conhecido por ser um dos mais homofóbicos do mundo. Lá ainda vigora uma lei que classifica a homossexualidade como crime. Entre os rastafáris não é diferente. Mesmo com todas as ressignificações que a crença sofreu com o passar do tempo, a proibição de “homem deitar-se com outro homem” é um dogma. Sobre o lesbianismo não se encontram informações e a própria lei que criminaliza a homoafetividade não menciona nada sobre o sexo feminino, seguindo uma antiga legislação britânica, porém acredita-se que a relação entre mulheres também seja alvo de preconceito.

A ausência de informações sobre a infância de meninas e meninos é outro aspecto da bibliografia sobre rastas que chama atenção. Uma das questões mais obscuras refere-se à relação das crianças com o consumo de ganja. Dados sobre a iniciação e educação para o uso não foram encontrados. O que se sabe é que, para muito rastas, crianças não deveriam utilizar a erva.

7 Originalmente, Bob's Marley Foundation

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Idealmente, o uso de canabis feito pelos adeptos da crença seguiria as austeras recomendações do *Holy Piby*, mas mudanças no tempo e no espaço têm levado a novas interpretações desse livro, mais adaptadas aos diferentes contextos nos quais vivem atualmente os rastas. Nesse ponto, torna-se relevante ressaltar que os rastafáris não são os únicos na Jamaica que consomem ganja, também conhecida pelos nativos como *kaya* ou *marijuana*. A ilha é famosa pela boa qualidade da canabis que produz e turistas das mais variadas partes do mundo costumam visitar o país por conta dessa fama. Além de possuir um agradável clima tropical, praias de areias brancas e mar azul, a oferta de erva é farta. Esse é um negócio muito lucrativo e, embora continue ilegal, raramente é alvo de repressão nos locais onde a presença de turistas é grande. Os rastas não costumam compartilhar seus *spliffs* com pessoas que não sejam adeptas de sua crença e, mesmo quando convidados por estes a compartilhar um baseado, recusam ou acendem um próprio que consomem individualmente, enquanto os forasteiros compartilham o deles.

Apesar de muitos rastas não fumarem, a associação de aparência rastafári e o uso da ganja é generalizada no senso comum, o que é bastante compreensível, dada a centralidade da canabis na cultura popular jamaicana, da qual o movimento rastafári tornou-se um dos mais conhecidos elementos, amplamente explorado pelo *marketing* turístico. Mesmo fugindo da temática rastafári, encontram-se mensagens publicitárias com mensagens onde ocorrem referências implícitas à importância da cultura canábica da ilha.

A imagem de um leão seguida pelo *slogan* “para o leão em você”, assim como as cores utilizadas na embalagem de papel para enrolar cigarros, fazem referência implícita ao uso da ganja pelos rastafáris. O anúncio de rum indica que pode haver um outro produto jamaicano mais “fino” que a bebida, mas que não é legal.

A cidade de Kingston ostenta diversos monumentos e outros marcos em homenagem a Bob Marley. Um exemplo é a estátua em tamanho natural do músico, feita de bronze e erguida perto do estádio de futebol de Kingston. Outro é a casa onde viveu. Tombada como patrimônio nacional, abriga um museu e outra estátua dele. Lá, encontra-se também um jardim de ervas medicinais onde cresce um espécime de canabis, devidamente rotulado. Os portões de ferro da casa são pintados nas cores da bandeira etíope e possuem detalhes com imagens de leões. Nos

muros, encontram-se grafites retratando temas rastafári. O local tornou-se um ponto de visita obrigatório para os turistas e é bastante frequentado. Em visita, realizada em 2011, pôde-se constatar o comércio e o consumo de canabis no estacionamento do pátio interno do museu. Os sujeitos observados não demonstravam nenhum constrangimento em relação à presença de funcionários da casa e crianças transitando em suas imediações.

Ultimamente, o *reggae* parece ter deixado de ser o principal tipo de música produzido e ouvido na ilha. As rádios do país transmitem um repertório imenso de músicas *rap*, *hip hop*, e *pop*, causando a impressão de que a *reggae music* ficou relegada aos locais (restaurantes, feiras de artesanato, praias, bares e hotéis) que prestam serviços a visitantes estrangeiros. Como o setor das atividades comerciais e de serviços turísticos é uma das maiores geradoras de renda do país, os próprios rastas viraram uma espécie de atração. Há um jornal local,⁸ cujo público-alvo são aqueles que estão visitando o país e que é distribuído gratuitamente em inúmeros locais, onde pode-se encontrar um anúncio de visitas programadas a uma “autêntica aldeia nativa rastafári”. A prestação desse serviço, que não custa pouco, figura entre a divulgação de mergulhos com golfinhos e propagandas de *resorts* de luxo. Oferece-se também, de forma menos pública, visitas a plantações de ganja. O “serviço” tem valores variáveis. Entre os custos da visita, inclui-se o traslado, o pagamento de propinas ao guia e ao dono do cultivo e, ocasionalmente, a aquisição de galhos de canabis com vistosas flores, previamente secas sob a luz do sol, para serem consumidos *in loco* ou levadas de volta ao hotel. Mas essas expedições para locais desconhecidos na companhia de pessoas estranhas, implicadas em atividades ilegais, podem assustar os menos corajosos e o mais comum é o turista comprar sua partida de canabis de um dos inúmeros vendedores que se apresentam insistentemente a todos que chegam aos *points* turísticos. Alguns chegam a apreçoar que sua mercadoria seria da mesma variedade fumada pelo próprio Bob Marley.

O estigma sofrido pelos adeptos e simpatizantes da crença rastafári parece decorrer de questões de ordem social e racial, mais do que devido a eventuais episódios desordeiros decorrentes do abuso da canabis. Afinal, os rastas tendem a usar a ganja de maneira bastante ordeira e ritualizada, geralmente como agente de sociabilidade de pares, como auxiliar da meditação, na alimentação ou no tratamento de doenças.

8 *The Tourist*.

Os diversificados usos têm propósitos específicos, que são normatizados e legitimados quando feitos em anuência com as regras do código de conduta, mesmo que informais, fundamentadas nos princípios da crença. Esses elementos reguladores do consumo compõem um aspecto da crença rastafári que geralmente não recebe a devida atenção nem da parte das autoridades e nem da parte de pesquisadores que produzem relatos sobre os rastas.

REFERÊNCIAS

- AFARI, Y. *Overstanding rastafari: "Jamaica's Gift to the world"*. Jamaica: Senya-Cum, 2007.
- BARRETT, L. E. *The rastafarians: sounds of cultural dissonance*. Boston: Beacon Press, 1977.
- BOB Marley, manufaturando um *spliff*. [200-?]. Disponível em: <www.top-10.us/Bob-Marley.jpg>. Acesso em: 8 set. 2009.
- CHEVANNES, B. *Rastafari and other African: caribbean worldviews*. New Jersey: Rutgers University Press, 1998.
- CHEVANNES, B. *Rastafari: roots and ideology*. New York: Syracuse University Press, 1994.
- COPING with Babylon: the proper rastology. Directed by Oliver Hill. Featuring interviews with: Mutabaruka, Half Pint, Luciano Freddie McGregor and Barry Chevannes. Jamaica: Produced by MVDvisual, 2007. 1 DVD (80 mim.).
- JAHN, B.; WEBER, T. *Reggae Island: Jamaican music in the digital age*. Kingston: Kingston Publishers Ltda, 1992.
- KAPUSCINSKI, R. *O imperador: a queda de um autocrata*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- LEE, H. *Le premier rasta*. Paris: Flammarion, 1999.
- MACK, D. *From babylon to rastafari: origin and histry of the rastafarian movement*. Chicago: Research Associates, School Times Publications; Jamaica: Frontline Distribution Int'l, 1999.
- MARLEY, R.; JONES, H. *No woman no cry: my life with Bob Marley*. New York: Hyperion, 2004.
- NIAAH, S. S. *Dancehall: from slave ship to ghetto*. Canada: University of Ottawa Press, 2010.
- PINHO, O. A. "The songs of freedom": notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas culturais locais. In: SANSONE, L.; SANTOS, J. T. (Org.).

- Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis, 1997. p. 181-200.
- POLLARD, V. *Dread talk: the language of rastafari*. Kingston: Canoe Press, 2000.
- RUBIN, V.; COMITAS, L. *Ganja in Jamaica: the effects of marijuana use*. New York: Anchor Books, 1976.
- SILVA, C. B. R. *Da terra das primaveras à ilha do amor: reggae, lazer e identidade cultural*. São Luiz: EDUFMA, 1995.
- STEVEN, R. *Rastafarian mysticism: an introduction to the mysteries of Nyahbinghi*. California: Infinity Publishing, 2004.
- TROEDER, W. *Reggae: from mento to dancehall*. Kingston, Jamaica: LMH, 2010.
- TAFARI Makonnem em seu palácio etíope. 2009. Disponível em: <http://brasarudeboystyle.blogspot.com/2009_07_01_archive.html>. Acesso em: 8 set. 2009.
- WALKER, A. Introduced. In: MASTALIA, F.; PAGAMO, A. *DREAMS*. New York: Artisan, 1999.
- WHITE, T. *Queimando tudo: a biografia definitiva de Bob Marley*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

Figura 1 – Detalhes de uma fachada em Negril, Jamaica



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Figura 2 – No teto de um barraco em Negril, a bandeira dos USA, hasteada ao contrário, flamula abaixo da bandeira jamaicana



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Figura 3 – Tafari Makonnen em seu palácio etíope



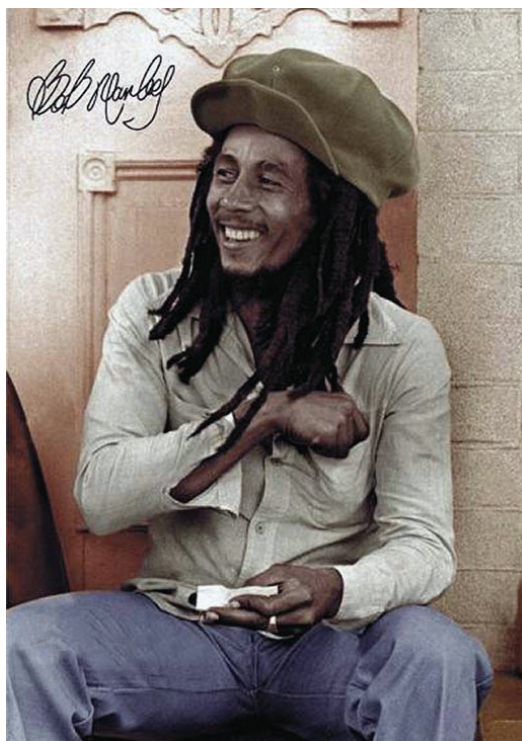
Fonte: Tafari... (2009).¹

1 Na foto, constata-se que o Imperador costumava ter o espaço entre seus pés e o solo preenchido com uma almofada ricamente confeccionada.

Figura 4 – “Querida Mãe”



Fonte: Steven (2004, p. 54).

Figura 5 – Marley manufaturando um *spliff*

Fonte: Bob Marley, [200-?].

Figura 6 – Muro do Tuff Gong Studios



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Figura 7 – Seda Lion Pride / Anúncio do *Appleton Rum*²

Fonte: Arquivo pessoal do autor.

2 *Appleton Estate*: Considerado o produto legal de exportação mais fino da Jamaica. Tradução livre.

Figura 8 – Área externa do Museu Bob Marley



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Figura 9 – jornal “The Tourist” /Galhos de ganja, comprada por um interlocutor



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

SOBRE OS AUTORES

ANTHONY HENMAN

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 dessa matéria na Universidad del Cauca, Popayán, Colômbia, e no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atuou como pesquisador e consultor sobre substâncias psicoativas no Conselho Estadual de Entorpecentes de São Paulo, 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 Iorque. Atualmente, dedica-se a uma pesquisa sobre as plantas mestras no Peru, especialmente a folha de coca, o cacto San Pedro (*Echinopsis spp.*) e a huilca (*Anadenanthera colubrina*). É pesquisador colaborador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos.

BRUNO CÉSAR CAVALCANTI

Professor de Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e membro fundador do Laboratório da Cidade e do Contemporâneo. É autor da dissertação *Danças & Bandeiras – um estudo do maconhismo popular no Nordeste do Brasil* (Universidade Federal de Pernambuco, 1998), menção honrosa no I Concurso Brasileiro CNPq-ANPOCS de Obras Científicas e Teses Universitárias (1999); e, entre seus temas de interesse, estão as culturas populares, a antropologia do consumo e os eventos festivos de massa.

EDWARD MACRAE

Doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Sociologia da América Latina pela University of Essex e bacharel em Psicologia Social pela University of Sussex, professor de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pesquisador associado do Centro de

Estudos e Terapia do Abuso de Drogas. Autor de mais de 40 textos e coletâneas sobre uso de drogas, redução de danos, sexualidade e religiões ayahuasqueiras. É líder do Grupo Interdisciplinar de Estudos Sobre Psicoativos, um dos fundadores do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, da Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos e da Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas. Foi membro do grupo de pesquisa *Ayahuasca* do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas.

ERIC GORNIK DE OLIVEIRA

Biólogo etnobotânico com pós-graduação na área da Saúde Pública, com usuários de substâncias psicoativas, é pesquisador do Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Substâncias Psicoativas e da Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos, um dos fundadores do Coletivo Balance de Redução de Danos e é colaborador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares de Substancias Psicoativas.

JORGE EMANUEL LUZ DE SOUZA

Graduado em História pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB), mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), com dissertação intitulada *Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil republicano*. Atualmente, é professor de história no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – *Campus Jacobina*.

ISABELA LARA OLIVEIRA

Jornalista, psicóloga sistêmica, professora da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília (UnB), mestre em Comunicação Social (UnB), doutora em História (UnB) e também realizou um pós-doutorado em Psicologia Social (UnB) acerca das representações sociais associadas à maconha na mídia. É autora do livro *Santo Daime: a história do renascimento do Espírito Santo na ayahuasca*. Faz parte do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos e da Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos.

JOSÉ DE MEDEIROS

Piauense, nascido em 1921, foi repórter fotográfico e integrante da equipe da revista *O Cruzeiro* a partir de 1946. Foi considerado um revolucionário do tratamento dado à imagem na imprensa nacional.

JOSÉ RODRIGUES DA COSTA DÓRIA

Professor de Medicina Pública da Faculdade de Direito da Bahia, professor da Faculdade de Medicina, presidente da Sociedade de Medicina Legal, representante do Governo do Estado, da Faculdade de Direito do Instituto Histórico e Geográfico, da Sociedade de Medicina Legal e Criminologia da Bahia. Também foi presidente de Sergipe, de 24 de outubro de 1908 a 10 de julho de 1909 e de 13 de novembro de 1909 a 24 de outubro de 1911.

JÚLIO ASSIS SIMÕES

Professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). É coordenador do Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais de Diferença, da USP, e pesquisador colaborador do Núcleo de Estudos de Gênero, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É bolsista em produtividade de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – nível 2. Tem experiência na área de Antropologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: movimentos sociais, cultura e política, envelhecimento e periodização da vida, sexualidade e gênero.

JÚLIO CÉSAR ADIALA

Doutor em História das Ciências e da Saúde (Casa de Oswaldo Cruz-Fundação Oswaldo Cruz). Mestre em Sociologia (Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro), bacharel em Ciências Sociais com área de concentração em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), especialista em Gestão da Cultura pela Universidade Estácio de Sá e Administração Pública (Scuola Nazionale dell'Amministrazione, Itália). Áreas de interesse: cultura, história das drogas, história da medicina e da psiquiatria.

JÚLIO DELMANTO

Graduado em Jornalismo pela Faculdade Cásper Líbero, é mestre e doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Membro do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos e da Associação Brasileira de Estudos Sociais sobre Usos de Psicoativos, é também ativista antiproibicionista nos coletivos Desentorpecendo a Razão e Marcha da Maconha São Paulo. Contato: juliodelmanto@hotmail.com

LOURDES BAEZ CUBERO

Philosophiae Doctor (PhD) em antropologia na Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Professora/pesquisadora da Subdiretoria de Etnografia do Museu Nacional de Antropologia do Instituto Nacional de Antropología e Historia. Coordena a etnografia do projeto regional das regiões indígenas no novo milênio, no estado de Hidalgo. Sua linha de pesquisa é o estudo do ritual dos nahuas e dos processos de Sierra Norte de Puebla e Otomi de Hidalgo Oriental.

LUCIANA BOITEUX

Mestre (Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UFRJ) e doutora (Universidade de São Paulo – USP) em Direito Penal. Professora adjunta de Direito Penal da UFRJ e coordenadora do Grupo de Pesquisa em Política de Drogas e Direitos Humanos, no Rio de Janeiro, Brasil. Contato: luboiteux@gmail.com

LUÍS ALÍPIO DE BARROS

Jornalista, trabalhou como editor do jornal carioca Última Hora e crítico de cinema.

LUIZ MOTT

Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Etnologia pela Sorbonne, doutor em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor titular aposentado da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Comendador da Ordem do Rio Branco e da Ordem do Mérito Cultural, Cidadão de Salvador e dos estados da Bahia, Sergipe e Piauí. Autor de 18 livros e

duas centenas de artigos sobre Inquisição, etno-história da homossexualidade, relações raciais e religiosidade no Brasil colonial, aids e direitos humanos.

LUÍSA SAAD

Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Este texto é uma versão reduzida e revista do terceiro capítulo da dissertação *“Fumo de negro”: a criminalização da maconha no Brasil (c. 1890-1930)*, defendida em 2013 no Programa de Pós-Graduação em História da UFBA.

MARCÍLIO BRANDÃO

Marcílio Dantas Brandão é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC), 2001, e mestre em sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-Paris), 2011. Atualmente realiza doutorado em Sociologia em regime de cotutela internacional entre a EHESS e a Universidade Federal de Pernambuco (UFPB), sob a direção de Daniel Cefaï e Remo Mutzenberg.

MARCOS VERÍSSIMO

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com a tese intitulada *Maconheiros, fumons e growers: um estudo comparativo do consumo e do cultivo caseiro de maconha no Rio de Janeiro e em Buenos Aires*. Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Pesquisador associado ao Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos. Professor de Sociologia e Filosofia na rede pública estadual de ensino do Rio de Janeiro.

RAFAEL GUIMARÃES DOS SANTOS

Doutor em Farmacologia. Membro do Comitê Científico do International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (www.iceers.org). Atualmente realiza pós-doutorado no Departamento de Neurociências e Ciências do Comportamento da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (USP).

RAFAEL MORATO ZANATTO

Doutorando em História pela Faculdade Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (Unesp), mestre e graduado em História pela mesma instituição. É pesquisador do grupo de pesquisa Experiência Intelectual Brasileira: História, imagens e notas musicais e do grupo Maconhabras do Centro Brasileiro de Informações Sobre Drogas Psicotrópicas da Escola Paulista de Medicina.

SERGIO AUGUSTO DOMINGUES

Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), 1980, possui mestrado e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 1989 e 1997, respectivamente, e pós-doutorado na Università degli Studi di Roma “La Sapienza” (2002). Atualmente é professor assistente doutor na Universidade Estadual Paulista (Unesp), *campus* Marília, e representante da universidade no Comitê Intersetorial de Assuntos Indígenas, no âmbito da Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo. Tem experiência na área da Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena. Suas pesquisas tratam de temas como: povo krahô, pensamento indígena, xamanismo, comunicação e as novas tecnologias e os indígenas.

TELVA BARROS

Autora do desenho usado na capa, é socióloga e trabalha há mais de 30 anos em políticas públicas em saúde, desenvolvimento e cooperação internacional. Desde os anos 1980 vem trabalhando com a questão das drogas, assim como o enfrentamento à aids. Foi Subsecretária de Prevenção e Tratamento da SENAD, por ocasião de sua criação. Atuou em Brasília, em Moçambique e na Cidade do Panamá, como funcionária do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS-UNAIDS, por 10 anos. Membro fundador da ABRAMD e da ABESUP.

WAGNER COUTINHO ALVES

Licenciado em História, mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), sócio fundador e secretário adjunto da Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos e pesquisador do Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Psicoativos.

Professor da especialização em “atenção integral ao consumo e aos consumidores de álcool e outras drogas”, parceria do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas, da Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas e do Ministério da Justiça. Membro do Conselho Nacional de Juventude e do Conselho Estadual de Políticas sobre Drogas da Bahia, do qual é vice-presidente.

Edward MacRae e **Wagner Coutinho Alves** (mais conhecido como Joey) vêm realizando pesquisas sobre usuários de diferentes substâncias psicoativas. Mas, além do seu interesse acadêmico pelo tema, desenvolvem também uma série de atuações visando a reforma da legislação e da política oficial em relação ao uso, o porte e o comércio dessas substâncias. Assim, além de escrever sobre o assunto, têm se empenhado em trazer à luz discussões onde ele é abordado a partir de um ponto de vista que privilegia os seus aspectos socioculturais, buscando fugir da hegemonia do discurso da saúde, usual ao se tratar do tema das drogas.

Com isso em mente, o prof. Edward MacRae vem realizando, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA), cursos abertos a graduandos, pós-graduandos e alunos especiais sobre a socioantropologia do uso de substâncias psicoativas, além de orientar numerosas teses e dissertações sobre o tema e participar como pesquisador associado de diferentes atividades do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (Cetad/UFBA). Tem também um longo histórico de militância contra a aids e por políticas de redução de danos em relação ao uso de psicoativos, impulsionado originalmente pelas suas vivências e pesquisas em torno de questões LGBT.

Wagner Coutinho Alves, por seu lado, além de lecionar no curso de especialização em Atenção Integral ao Consumo e aos Consumidores de Álcool e Outras Drogas, parceria do Cetad, da Secretaria Nacional de Políticas de Drogas e do Ministério da Justiça, vem atuando de maneira intensa como membro do Conselho Nacional de Juventude e do Conselho Estadual de Políticas sobre Drogas, do qual é vice-presidente. Foi um dos fundadores e atualmente é ativista da Rede Latino-americana e Caribenha de Pessoas que usam Drogas.

Juntos, os dois formaram o Grupo Interdisciplinar do Estudo Sobre Psicoativos, que faz parte do diretório dos grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, congrega diversos pesquisadores da FFCH/UFBA e do Cetad e é liderado pelo prof. MacRae. Para ajudar a promover a discussão em nível nacional, fundaram também a Associação Brasileira sobre o Uso de Psicoativos, também voltada principalmente ao estudo dos contextos socioculturais dessas práticas e ao ativismo antiproibicionista.



	COLOFÃO
Formato	<i>17 x 25 cm</i>
Tipologia	<i>Bookman Oldstyle / Holstein</i>
Papel	<i>Alcalino 75 g/m² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m² (capa)</i>
Impressão	<i>EDUFBA</i>
Capa e Acabamento	<i>Cian Gráfica</i>
Tiragem	<i>500</i>

ISBN 978-85-232-1509-5



9 788523 215095



Cannabis Sativa
Zinn. 120

Ministério da
Cultura

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PÁTRIA EDUCADORA

fapesb
Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado da Bahia

