

DA MAGIA À RAZÃO: PONDERAÇÕES SÓCIO-ANTROPOLÓGICAS ACERCA DOS VÍNCULOS HISTÓRICOS ENTRE HOMENS, SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS E CIVILIZAÇÕES

FROM MAGIC TO REASON: SOCIO-ANTHROPOLOGICAL CONSIDERATIONS ABOUT THE HISTORICAL LINKS BETWEEN MEN, PSYCHOACTIVE SUBSTANCES AND CIVILIZATIONS)

Wagner Lins Lira*
neoxamam@hotmail.com

RESUMO: Este artigo se propõe à compreensão social e antropológica das inter-relações mantidas historicamente entre o uso de substâncias psicoativas, a subjetividade e as estruturas sociais; fenômenos mantenedores de conexões vitais às sociedades, representando uma das várias modalidades de relação entre natureza e cultura. Aqui, nos será possível refletirmos acerca do papel histórico e social de agências e agentes, “tradicionais” e ocidentais, que se propendiam a manipular, consumir e distribuir “substâncias especiais” no “Velho” e no “Novo Mundo”. Nas “sociedades tradicionais” indicaremos como os elementos naturais eram cercados por tabus e precauções, estando os psicoativos controlados por ritos, mitos, regras e sanções, cujos meios de produção, consumo e distribuição repousavam em sistemas de dádiva e reciprocidade, nos quais notamos a inexistência de patologias e maiores danos associados ao uso de psicoativos, como constatado nas “modernas cidades ocidentais” em processos de industrialização.

PALAVRAS-CHAVE: Substâncias Psicoativas, Natureza, Cultura, História e Teoria Antropológica.

ABSTRACT: This article proposes an social and anthropological understanding of the historical interrelationships between the use of psychoactives substances, subjectivity and social structures; phenomena that foster vital connections to societies, representing one of several modes of relationship between nature and culture. Here we will be able to reflect on the historical and social role of "traditional" and Western agencies and agents, who tended to manipulate, consume and distribute "special substances" in the "Old" and "New World". In "traditional societies" we will indicate how the natural elements were surrounded by taboos and precautions, the psychoactives being controlled by rites, myths, rules and sanctions, whose ways of production, consumption and distribution rested on systems of gift exchange and reciprocity, in which we verified the absence of pathologies and greater damages associated with the use of psychoactives, as evidenced in "modern western cities" in processes of industrialization.

KEYWORDS: Psychoactives Substances, Nature, Culture, History and Anthropological Theory.

Da magia das substâncias à ciência ocidental. Seguindo o fluxo das coisas

Boa parte dos estudiosos dedicados ao fenômeno do consumo humano de substâncias psicoativas afirma que nossas primeiras relações com os elementos e substâncias do Reino Vegetal, Animal e Mineral tiveram, pioneiramente, causa alimentar e nutricional. A convivência dos hominídeos numa natureza desconhecida e hostil teria favorecido – segundo alguns autores positivistas - observações e experiências atentas às possibilidades de sobreviver e superar as pressões da “Seleção Natural” (DARWIN, 1988 [1859]). Neste sentido, o etnobotânico McKenna (1995) propôs uma nova perspectiva para o entendimento da

* Doutor em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pós-Doutorando em Educação, Culturas e Identidades, Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) & Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).

evolução humana, tendo em vista o contato histórico e alimentar dos homínídeos com elementos psicoativos de origem vegetal, em especial os “cogumelos alucinógenos”, conhecidos há mais de um milhão de anos, época em que o gado começou a ser domesticado em Continente Africano.

Ele chegou à conclusão de que o comportamento dos animais era afetado perante ingestão proposital ou acidental de plantas possuidoras de “químicas exóticas”. McKenna (1995) acreditava que as funções simbólicas, representacionais, linguísticas e sociais humanas também são alteradas e até mesmo influenciadas pela adição ou retirada brusca da dieta de metabólitos psicoativos. Suas observações começam no mundo primatológico perante detecção de preferências dos chimpanzés sobre determinados vegetais, que não teriam funções puramente nutricionais. Após pesquisa bioquímica e laboratorial foi detectada a presença de uma gama de princípios ativos presentes em 12 plantas utilizadas por populações de chimpanzés, sem propriedades alimentares aparentes, porém com funcionalidades curativas e intoxicantes. Perante as intempéries da Seleção Natural, McKenna (1995) observou os cuidados mantidos por ancestrais humanos ao ingerirem alimentos e substâncias “desconhecidos”.

A “nova teoria” evolucionista de McKenna (1995) pressupõe o fato de que, em épocas de descoberta e crises nutricionais, nossos ancestrais experimentavam aleatoriamente os elementos encontrados na natureza. Caso os vegetais fossem comestíveis, saborosos, apetitosos ou tivessem qualidades especiais – fossem elas terapêuticas, mágicas e ou psicoativas – seus extratos, sucos e moléculas passavam a ser incrementados culturalmente nas dietas tradicionais. Mudança, excesso ou retirada de certas moléculas, a partir de alteração da dieta representaria um fenômeno natural relevante e capaz de interferir no equilíbrio químico, mantido pelos organismos em “homeostase”¹. Os seres vivos seriam capazes de regular internamente essa mudança de equilíbrio vital, até que a homeostase pudesse ser retomada.

A partir do “sucesso” ou “insucesso” de tais experimentações, foram estabelecidos culturalmente critérios hierárquicos mediante as propriedades das plantas, que podiam servir

¹ Capacidade vital de todos os seres vivos, cuja função é a de regular os fatores internos que devem ser mantidos em condição estável a partir de constantes ajustes de equilíbrio dinâmico promovidos por mecanismos internos de regulação.

para inúmeros fins. O cultivo de vegetais, a agricultura propriamente dita, parece ter surgido apenas no período neolítico (cerca de 10.000 a 12.000 a.C), como fruto de observação do comportamento e da fisiologia de certos vegetais, que foram selecionados por serem importantes nos seus mais diversos fins: alimentícios, medicinais, mágicos, religiosos, sedativos, filosóficos e alucinógenos (CHASOT, 2000). Durante este processo de “domesticação”, McKenna (1995) observa um tipo relevante de relação simbiótica construída ao longo dos tempos entre homens e plantas. Tanto humanos como vegetais, de acordo com McKenna (1995), adquirem ganhos efetivos e afetivos nesta associação, que tenta reduzir os efeitos da Seleção Natural.

Como já foi dito, o contato de nossos ancestrais africanos com os “fungos alucinógenos” do gênero *Psilocybe* ocorreu há mais de um milhão de anos em decorrência do início da bovinocultura, mesmo porque tais cogumelos têm como ambiente de existência e proliferação as fezes destes animais (MCKENNA, 1995; ESCOBAR, 2008; LIRA, 2016). McKenna (1995) afirmou que, neste contexto, homens e fungos construíram uma relação de interdependência, de modo que ao mesmo tempo em que os humanos construíram simbologia, ritos religiosos, calendários, magia, filosofia, arte e demais representações sociais inspirados nas experiências divinatórias promovidas pela ingestão cultural destes cogumelos – tidos como comida ou até mesmo “*carne dos deuses*” – os mesmos também ganhavam em proliferação esporular e cultivo, garantindo à perpetuação de ambas as espécies no Planeta.

Gordon Wasson e Lévi-Strauss (1975 [1970]) apontam para os registros relativos ao uso de cogumelos psicoativos, que data de meados do Século XVIII, onde já se tinha ciência de que os povos asiáticos no paleolítico, entre eles os *Kamchadal (Itelmen Koryak)*, *Chukchee* e *Yakaghir*, consumiam ritualmente alguns tipos de fungos, provavelmente cogumelos pertencentes ao gênero *Amanita*. “*Não faltam indicações para sugerir que o culto dos cogumelos teve uma extensão mais vasta na Europa, até uma época relativamente recente*” (LÉVI-STRAUSS, 1975 [1970], p. 231).

Gordon Wasson *apud* Lévi-Strauss (1975 [1970]) acreditava que o “*Soma*” – potente psicoativo indiano encontrado nas escrituras célticas sagradas, cujos elementos naturais que constituíam a substância são até hoje desconhecidos pela história ocidental – seria elaborado a partir da ingestão do cogumelo desidratado ou mediante um composto de infusões aquosas ou leitosas de cogumelos *in natura* do gênero *Amanita (Amanita muscaria)*, mais conhecido

por *“Amanita mata moscas”*). O consumo ritualístico deste fungo endêmico a determinadas florestas asiáticas e europeias adquiriu forte característica simbólica e cultural dentre os antigos habitantes destas regiões.

Tanto as descrições de Lévi- Strauss e Gordon Wasson (que chegam a abarcar os contextos ancestrais nos continentes europeu e asiático), quanto às observações inerentes à nova hipótese de McKenna (1995) sobre a evolução humana (em contexto africano) podem ser vistas como complementares. As três demonstrações afirmam que nossos ancestrais praticavam o que depois a ciência cartesiana veio a classificar de “etnofisiologia”, “etnofarmacologia”, “etnomicologia” e “etnobotânica”; “ciências mágicas” e tradicionais capazes de conhecer na prática a ação das substâncias e o funcionamento microscópico e macroscópico dos elementos naturais, a partir de experiências diretas inerentes à “ciência do concreto” (LÉVI-STRAUSS, 1976 [1962]).

Nada impede em pensarmos que estes povos *“desprovidos de produtos químicos manufaturados, tenham explorado ao máximo as propriedades das substâncias naturais, as únicas de que dispunham”* (LÉVI-STRAUSS, 1976 [1962], p.235). Uma ciência tradicional, permeada por uma espécie de “imaginação selvagem”, capaz de agir conforme os princípios cartesianos da ciência ocidental e que acreditava que os elementos da natureza eram “bons para pensar”, antes de comer. Uma “etnociência” ancestralmente eficaz perante construção de conhecimento inspirado na descrição e na classificação da natureza, e por consequência, dos espécimes do Reino Vegetal, Mineral e Animal, além de suas substâncias provenientes (BOAS, 2004 [1898; 1908]).

De acordo com Kuper (2008), a antropologia clássica creditou aos homens tradicionais à prática do “totemismo”, conhecido pelo seu grau de “animismo” ou prática de veneração da natureza, que continha em sua essência os elementos sagrados e deidades criadores do mundo, das pessoas e das culturas. Para interagir com as divindades, os fiéis tinham como obrigação ritual a observação e a missão de conhecer a fundo determinados elementos naturais, cujos conhecimentos foram transmitidos ao longo das gerações. Nesta “religião primária” – na qual se dotava de vida humana os espécimes e elementos da natureza – os deuses totêmicos, que poderiam ser plantas ou animais, pareciam, ao olhar etnocêntrico ocidental, enquanto deidades furiosas, sedentas de sangue, fumaça e carne. As entidades dos

“primitivos” seriam “brutais” e exigiam o cumprimento de seus “caprichos” e “fetiches” sob pena de punição (LIRA, 2016).

Nas práticas “pagãs” era comum e “*útil queimar ervas consagradas nos recintos onde possam ser mais bem consumidas*” (KRAMER; SPRENGUER, 1997 [1487], p.201). Dessa forma, os princípios ativos podiam ser liberados e sentidos seus efeitos nos organismos humanos, quando certas plantas e extratos vegetais passaram a ser defumados ou ingeridos em contextos ritualísticos (DURAND, 2002). “*Um sacrifício vegetal era visto como um tributo ou presente (...) os sacrifícios animais vieram antes dos vegetais, e (...) possuíam uma base lógica mais primitiva*” (KUPER, 2008, p.131).

Os fenômenos sociais, culturais e cognitivos imanentes às práticas da magia, encontradas nos sistemas totêmicos fomentaram amplos debates entre os cientistas sociais durante o Século XIX e XX. O pensamento fundador das investigações tem origem em Durkheim (1989 [1912]) para quem a magia – contrariamente à ciência e à religião ocidentais – não era constituída por crenças, ritos e dogmas. As supostas “pobrezas” intelectuais, racionais e estéticas encontradas nos ritos e mitos mágicos seriam reflexos de seu objetivo utilitário alheio a maiores elucubrações e especulações.

A mesma linha de raciocínio foi seguida por Mauss & Hubert (2003 [1902]), que acreditavam na hipótese de que a magia serviu à construção de um compêndio cultural de catalogação de inúmeras espécies de plantas, animais e substâncias psicoativas. Eles acreditavam na origem mágica das artes e dos saberes científicos ocidentais, entre eles, as concepções sobre medicina, alquimia, biologia, farmacologia e botânica. Conforme estes autores, a magia teria dominado – e ainda dominaria – os procedimentos e técnicas das ciências, hoje conhecidas no Ocidente enquanto “legítimas”.

Assim como Durkheim (1989 [1912]), Mauss & Hubert (2003 [1902]) viam a magia enquanto “técnica infantil”, não deixando, portanto de considerá-la como essencial frente à constituição do conhecimento das “grandes religiões” e das ciências cartesianas. Eles chegaram a afirmar que as ciências naturais nunca teriam existido se a magia jamais tivesse sido praticada por seres humanos, mesmo porque “*estas ciências (...) desenvolveram-se na magia em torno de um núcleo de descobertas puramente técnicas (...) A magia constituiu muito cedo uma espécie de índice das plantas, dos metais, dos fenômenos, dos seres em geral*” (MAUSS; HUBERT, 2003 [1902], p.176).

Malinowski (1984 [1948]) evocou Frazer (1911a) ao explicar que os conhecimentos técnicos da magia voltados às plantas e substâncias seriam *“baseados em afinidades, relações, em ideias de semelhança e de contágio, desenvolvidas com uma pseudociência mágica”* (MALINOWSKI, 1984 [1948], p.76). Nestes termos, a magia não podia ser entendida como simples processo de “observação nativa” da natureza, representando a primeira arte humana. Ele seguiu os princípios de Durkheim (1989 [1912]), Mauss & Hubert (2003 [1902]) ao concordar que a magia agia de modo semelhante à ciência, porém sua agência seria fomentada pela “desrazão” e norteadas por instintos, emoções, carências e objetivos permeados por interesses definidos. *“Ao analisarmos os feitiços, ritos e substâncias mágicas, verificamos que existe uma quantidade de princípios gerais a que obedecem. Tanto a ciência quanto a magia desenvolvem uma técnica especial”* (MALINOWSKI, 1984 [1948], p. 89). As técnicas mágicas visariam alcançar objetivos práticos, todavia seriam conduzidas por teorias e ou paradigmas de técnicas e princípios capazes de instruir atos físicos e simbólicos.

Os escritos de Weber (2004 [1905]) – referentes à racionalização e secularização do mundo ocidental – apontam para o processo moralizador e puritano da ética protestante, que conduziu o “desencantamento do mundo” a partir da passagem da magia à religião e da religião à ciência. Uma transformação secular significativa, pois teria representado um “rompimento” dos limites entre natureza e cultura. Weber (2004 [1905]) observa que – nos “tempos primitivos” – a magia ocupava lugar primordial frente às chefias carismáticas e hierárquicas dos povos tradicionais. Eram os sacerdotes os detentores da magia, conhecendo e explicando os elementos naturais perante domínio de substâncias reguladoras de consciência ou demais técnicas mágicas e encantadas.

O que “libertou” o pensamento ocidental das técnicas encantadas da magia foram – para Weber (2004 [1905]) – as profecias hebraicas, o pensamento científico helenístico e o milagre de Pentecostes, tendo em vista que, neste momento, a sabedoria divina – manifesta no poder do Espírito Santo – teria promovido a unificação de um espírito racional cristão. Ao “desencantar o mundo” a lógica protestante criou as bases para o surgimento da ciência cartesiana e as modernas tecnologias inerentes ao espírito capitalista. *“A eliminação radical da magia do mundo não permitiu outro curso psicológico que o da prática do ascetismo laico”* (WEBER, 2004 [1905], p.69). Contudo esta ética só pôde ser levada adiante pelos puritanos calvinistas – antes deles os judeus – tendo em vista que católicos não teriam conseguido

erradicar, embora tenham tentado, a magia (e os seus psicoativos) do “pensamento racional” ocidental.

Contatos e difusões. As substâncias em movimento

Uma perspectiva menos excludente, no que tange à influência da magia e suas substâncias psicoativas para o pensamento ocidental, nos leva a crer no “não rompimento” completo com estas “práticas arcaicas”, pois observamos que, de alguma forma, os conhecimentos provenientes da investigação destas “pseudociências” foram “preservados” e passados adiante. As invenções humanas – e não apenas as substâncias – foram-se acumulando a partir dos contatos históricos entre os povos de distintos continentes do Planeta, conforme alertou Boas (2004 [1893; 1908]) ao refletir sobre o “difusionismo” das criações técnicas e o “acúmulo ocidental” de invenções, saberes e ideias provenientes de outras culturas e sociedades, historicamente importantes para a constituição estrutural da lógica de pensamento e conhecimento ocidentais.

Boas (2004 [1898; 1908]) buscou entender a mente do “pseudocientista tradicional”, afirmando que a mesma “*opera com uma classe de conhecimento comum aos estratos anteriores da cultura e chegou a conclusões semelhantes às formadas pelo homem em todo o mundo quando opera com a mesma classe de conhecimentos*” (BOAS, 2004 [1898], p. 190). Como nas culturas tudo flui, os conhecimentos circulariam a partir de difusões inerentes aos contatos humanos e da posterior formação de uma “hierarquia seletiva” inspirada em eficácia pragmática, sendo tais experiências oriundas das inter-relações do homem com a natureza. A partir de Boas notamos que:

nos tempos pré-históricos, a transmissão dos elementos culturais foi quase ilimitada. Invenções e ideias transpuseram distâncias que abrangem continentes inteiros. Como exemplo (...) pode-se mencionar a História Moderna de algumas plantas cultivadas. O tabaco foi introduzido na África depois da descoberta da América; a planta levou pouco tempo para espalhar-se por todo o continente, tendo penetrado tão profundamente na cultura do negro que ninguém suspeitaria de sua origem estrangeira. A banana já está presente em quase toda a América do Sul. A história do milho indígena é outro exemplo da incrível rapidez com que uma aquisição cultural útil pode se espalhar por todo o mundo (BOAS, 2004 [1908], p.335).

Todavia, antes de refletirmos sobre as questões históricas e sociais, que permitiram a circulação dos saberes a respeito de plantas e substâncias de origem vegetal no Ocidente “pós-descobrimento” é preciso entender a lógica empregada por outras culturas e antigas

civilizações não europeias², que mantiveram um estreito contato com o “Velho Mundo” antes do surgimento histórico do “Novo Mundo” (FERNANDES, 2011). Na Grécia – por volta de 300 a.C – Teofrasto, discípulo de Platão e Aristóteles, chegou a descrever 500 espécies de vegetais, observando as características morfológicas, anatômicas e substanciais de algumas plantas. No Século I a.C o médico do exército romano Dioscórides já se mostrava interessado nas propriedades terapêuticas de alguns vegetais, chegando a descrever quase 600 espécies de plantas, ao indicar suas propriedades curativas e medicinais, assim como a forma exata para utilização dos princípios ativos. Este conhecimento permaneceu em voga no Ocidente durante quase 16 séculos (RIDDLE, 1985; LIRA, 2016).

Segundo Robinson (1999), as práticas fitoterápicas e *ayurvédicas* referentes à etnofarmacologia chinesa e sua sabedoria sobre plantas e princípios ativos datam de pelo menos 2.500 a.C. Os herbanários chineses desta época já indicavam preparados vegetais e receituários para obtenção de substâncias naturais de origem animal, mineral e vegetal, constituindo-se num dos maiores compêndios sobre as propriedades de certas plantas. Tal farmacopéia representa a terceira forma de “etnomedicina” mais antiga da humanidade, conjuntamente com as práticas egípcias (4.300 a.C.) e babilônicas (4.000 a.C.), anteriores aos saberes chineses sobre plantas. A própria farmacologia hindu, teria sido originária do estreito contato mantido entre os antigos povos chineses e indianos.

Os registros dos herbanários chineses iniciam-se com o imperador *Shennong Bencaojing*, que teria sido o pioneiro desta medicina herbal. Chen *Nong* – outro imperador chinês – deixou seus registros fitoterápicos datados de 2.300 a.C, sendo exímio conhecedor de plantas e receitas com substâncias naturais. Os sujeitos da Dinastia *Shang* (1.700-1.100 a.C.) também eram conhecidos por práticas *ayurvédicas* e terapêuticas norteadas por magia e simbolismo, que mantinham uma interação direta entre elementos da natureza, homens, seres espirituais e sociedade. Os chineses foram os percussores da “alquimia”, representada, por excelência, como “técnica espiritual” elementar, cujos “produtos materiais” – substâncias, remédios e poções – eram logrados em decorrência destes saberes mágicos (ELIADE, 1995; DURAND, 2002).

² Principalmente as civilizações africanas e orientais.

Para Júnior & Souza (2012), ao longo dos Séculos IX e XII, as escolas médicas mouras dedicavam-se aos fenômenos naturais, que englobavam desde as investigações referentes às funções fisiológicas do organismo humano, mas também a respeito do denso conhecimento relativo aos espécimes animais e vegetais. Os árabes deram continuidade à alquimia, cuja aplicabilidade repousava num relacionamento diferenciado com a natureza. Tais quais os praticantes da farmacopeia chinesa, a filosofia alquímica moura não abria mão das substâncias e dos conhecimentos vegetais.

Neste período – do Século IX ao XII – das antigas terras mouras surgiram “*também estudiosos de plantas e de efeitos de substâncias como Ibn Baintar e de agricultura como Ibn Al’Awan*” (JÚNIOR; SOUZA, 2012, p. 06). Os escritos de Vargas (2008) nos mostram o forte contato cultural mantido entre a Europa e os países do Oriente, especialmente Índia, China, Pérsia e Mongólia. Os contatos entre Oriente e Ocidente tornaram-se mais estreitos, após cisão³ do Império Romano, em meados de 285 d.C. Contudo, a interação entre os dois mundos foi aparentemente interrompida apenas no final do Século XI, a partir da emergência do movimento cristão das Cruzadas, que perdurou entre os anos de 1096 a 1270. As terras mouras foram atacadas militarmente perante objetivos políticos da Igreja Católica.

Acontece que os nobres europeus desenvolveram um gosto refinado por especiarias orientais, muitas delas de origem vegetal, dentre as quais o açúcar, o café, o cravo, a canela, o ópio, o cânhamo e o chá. Vargas (2008) descreve o fenômeno histórico do “Ocidente adocicado” representado por uma “loucura por especiarias”. Nestes tempos, a medicina hipocrática acreditava que as doenças do corpo estavam à mercê dos “humores” corporais, que poderiam ser “frios” ou “quentes” a depender das substâncias ingeridas, enquanto temperos e remédios. Dessa forma, os humores eram temperados conforme a ingestão de determinadas especiarias vegetais.

A Europa, sem as especiarias orientais, representava um mundo frio e “mal humorado”. Os “bons humores” destas substâncias elevavam a alma, o corpo e a mente. Vargas (2008) reforçou o fato de que o consumo das especiarias – apesar do caráter elitista no qual estava situado durante o medievo europeu – não era apenas questão de ostentação dos mais abastados, tendo em vista que a origem exótica das plantas e dos psicoativos tinha

³ Divisão político-administrativa do Império Romano entre “Império Romano do Oriente” e “Império Romano do Ocidente”.

um papel imaginativo frente à construção de sonhos e mistérios de um “extremo Oriente”, muitas vezes inalcançável a não ser pelo consumo de especiarias.

O fascínio por especiarias, o uso tradicional de plantas e de suas substâncias psicoativas, assim como o saber popular a respeito das mesmas pelos europeus passaram por fortes contradições e ambiguidades durante os Séculos XIV a XVII, nos quais foram marcantes perseguições morais promovidas pela Igreja às práticas ditas pagãs, entre elas o conhecimento tradicional sobre plantas e substâncias naturais. No cenário social regido juridicamente pelo Tribunal do Santo Ofício, o conhecimento popular do Reino Vegetal permaneceu por 03 séculos em situação liminar.

Júnior & Souza (2012) sinalizam para o fato de que o “conhecimento oficial” a respeito das substâncias vegetais mantinha relações com os conhecimentos médicos e religiosos. Nas igrejas e mosteiros erguiam-se hortas e pomares, onde se cultivavam plantas medicinais, alimentícias e ornamentais. Tal proximidade com os entes naturais permitiu aos monges iniciar classificações conforme as propriedades úteis dos vegetais.

Demônios, bruxas, substâncias e alquimistas

A grande ambiguidade do sistema medieval europeu – no que toca aos conhecimentos sobre plantas e substâncias – repousava na perseguição às práticas pagãs “animistas” e “fetichistas”, tidas culturalmente como “manifestações demoníacas” e praticadas por agentes humanos hereges, regularmente mulheres, que faziam dos seus corpos veículos para as “obras de Satanás”. Tal visão demonizante das práticas pagãs construída durante a Santa Inquisição representa um reflexo etnocêntrico remanescente dos tempos de combates contra as civilizações bárbaras, antes da fragmentação do Império Romano. A visão de mundo compartilhada pela Santa Inquisição e sua perseguição contra “mulheres bruxas” pode ser sintetizada a partir de uma rápida análise de trechos do livro *Malleus Maleficarum* ou o *Martelo das Feiticeiras*, publicado originalmente na Alemanha em 1487, cuja autoria pertence aos inquisidores Heinrich Kraemer & Jakob Sprenger. O Martelo foi tido como um manual jurídico e prático para identificar, julgar e penalizar sujeitos acusados de “bruxaria”.

Muraro (1997) – que faz uma breve introdução histórica na edição brasileira do *Malleus Meleficarum* – aponta para a real intenção do Santo Ofício, que nada mais seria do que a de coibir o poder feminino, talhando os comportamentos e os “saberes ameaçadores”

vindos de tal universo, que, nesta época, se dedicava às descobertas sobre as coisas da vida, incluindo os elementos naturais. Ela nos lembra que eram as mulheres julgadas e executadas pela Igreja a partir de acusações de “bruxaria”:

Desde a mais remota antiguidade, as mulheres eram as curadoras populares, as parteiras, enfim, detinham saber próprio, que lhes era transmitido de geração em geração. Em muitas tribos primitivas eram elas as xamãs. Na Idade Média, seu saber se intensifica e aprofunda. As mulheres camponesas pobres não tinham como cuidar da saúde, a não ser com outras mulheres tão camponesas e tão pobres quanto elas: elas (as curadoras) eram as cultivadoras ancestrais das ervas que devolviam a saúde, e eram também as melhores anatomistas do seu tempo. Eram as parteiras que viajavam de casa em casa, de aldeia em aldeia, e as médicas populares para todas as doenças. Mais tarde elas vieram a representar uma ameaça. Em primeiro lugar, ao poder médico, que vinha tomando corpo através das universidades no interior do sistema feudal. Em segundo, porque formavam organizações pontuais (comunidades) que, ao se juntarem, formavam vastas confrarias, as quais trocavam entre si os segredos da cura do corpo e muitas vezes da alma. Mais tarde, ainda, essas mulheres vieram a participar das revoltas camponesas que precederam a centralização dos feudos, os quais, posteriormente, dariam origem às futuras nações (MURARO, 1997, p. 14).

Em se tratando do conhecimento popular sobre o Reino Vegetal e suas substâncias, ao ler o Martelo nos deparamos com as preocupações imediatas e contraditórias do movimento inquisitorial preocupado em evitar que os cristãos utilizassem ervas abortivas ou àquelas que influenciassem no desempenho sexual, sem se esquecer, logicamente, daquelas com propriedades psicoativas ou relaxantes. Dentre muitas ambiguidades, a contradição mais perene foi o fato de que, enquanto determinadas plantas – a serviço dos homens conforme “autorização divina” – eram utilizadas e estudadas por clérigos com cautela e para propósitos “benéficos” e “curativos”, outros vegetais eram demonizados e proibidos, pois encontravam-se delegados ao poder dos demônios e “feiticeiros” (DURAND, 2002). Ao mencionar o “poder demoníaco” das bruxas, manifesto em suas plantas e “poções malfeitoras”, os autores do Martelo ilustram o seu manual de caça às bruxas com várias citações de filósofos cristãos, tais quais Santo Agostinho, São Jerônimo e São Tomás de Aquino.

A partir do Século XV foi estabelecida na Europa uma cosmologia mecanicista, onde o mundo passou a ser explicado em termos “lógicos” e “racionais”. As dissecações de corpos serviram como artifícios para tal pensamento, no mesmo momento em que a alquimia se fez presente nas práticas médicas. Alquimia “importada” do Oriente, cujo representante principal é o alquimista, médico e botânico oculto suíço, mais conhecido por Paracelso (ACKERKNECHT,

1962). Paracelso foi responsável por introduzir a alquimia – e conseqüentemente a química – nas práticas médicas medievais. Segundo Vargas (2008), ele enxergava a doença como entidade maléfica, que precisava ser combatida com determinadas químicas precisas, desconstituindo a ideia vigente de que as enfermidades eram provenientes dos maus humores corporais e que precisariam ser tratadas pela sucção sanguínea, podendo ser promovida por animais (sanguessugas) ou realizada a partir de cortes capazes de promover “sangrias” nos corpos dos suplicantes.

Paracelso acreditava que numa mesma planta poderiam ser encontrados tanto o remédio quanto o veneno. O diferencial estava no saber oculto da botânica, capaz de precisar a quantidade exata para o efeito desejado. Era necessário, a este saber, deixar de ser oculto a partir da constatação de sua eficácia. Para tal, foi preciso adquirir legitimidade, deslegitimando outras práticas “inexatas”, sendo conveniente lembrar, que na medicina ocidental – pelo menos até meados do Século XIX – as substâncias terapêuticas empregadas nos tratamentos eram feitas à base de plantas inteiras; na forma de tinturas e triacas (ACKERKNECHT, 1962; CARNEIRO, 1994; VARGAS, 2008).

Com o advento do Renascimento e a conseqüente inclusão da filosofia alquímica na medicina ocidental – iniciada no final do Século XVII – notamos o esforço de coibir e eliminar os preparados vegetais populares identificados enquanto ineficazes, vulgares, suspeitos e inúteis frente às novas descobertas tecnológicas da alquimia paracelsiana. Teria sido apenas no Século XIX, que a terapia oficial passou a se valer unicamente da administração de medicamentos, “superando” a eficácia dos preparados vegetais. A eficácia química do Ocidente se baseia nos conhecimentos concretos e pragmáticos dos elementos minerais, vegetais e animais, capazes de servir o homem em suas necessidades mais urgentes, entre elas; o tratamento de enfermidades.

O “Novo Mundo” e suas substâncias

No tocante à amplitude do conhecimento ocidental sobre plantas e substâncias psicoativas, o “surgimento do Novo Mundo” trouxe significativas mudanças e formas de pensar o homem e a natureza. Até então os colonizadores conheciam os costumes e as realidades dos “povos bárbaros” de seu continente, além dos povos de outras civilizações orientais e africanas (KUPER, 2008; FERNANDES, 2011; LIRA, 2016). Ao longo da História Antiga, percebemos os três continentes do “Velho Mundo” mantendo tênues relações entre

si. Interações tais que fomentaram densos fluxos interculturais de pessoas, saberes, ideias e substâncias (BOAS, 2004 [1898; 1908]).

O conhecimento desses “novos elementos” da natureza foi ampliado no Ocidente a partir dos relatos dos primeiros viajantes naturalistas às “terras inóspitas” desde o Século XVI. Contudo, os naturalistas atuantes nos Séculos XVIII e XIX – que vieram ao “Novo Mundo” para se dedicar ao registro iconográfico e coleta de espécimes de fauna e flora – desenvolviam seus trabalhos norteados pelos princípios evolucionistas e positivistas, inspirados nas teorias de Comte, Spencer, Darwin e Linné, aceitando os “determinismos” geográficos, biológicos e raciais (ORTIZ, 1985; SCHWARCZ, 1993).

Os viajantes naturalistas, entre eles o próprio Darwin – familiarizados com os cenários ambientais conhecidos nos limites europeus, africanos e orientais – tendiam a comparar o continente americano com as realidades de outras matas e florestas, chegando à inicial conclusão simplista de que a fauna, a flora e os habitantes humanos do novo continente estariam em “estágios inferiores” de desenvolvimento evolucionar. Contudo, a história nos leva a crer, que no período colonial brasileiro o conhecimento botânico e fitoquímico parecia não ser exclusividade dos viajantes cientistas e artistas naturalistas. A palavra boticário surge pela primeira vez na literatura ocidental em meados do Século VI, quando são referenciados os trabalhos de pesquisa de alguns monges católicos. Todavia – de acordo com Del Corral *et al.* (2009) – foi ao longo do Século XIII que o ofício de boticário na Europa podia ser exercido por sujeitos leigos.

Estes profissionais eram os responsáveis por manufaturar os medicamentos de época, não sendo apenas simples comerciantes de matérias primas naturais. Durante o medievo europeu – com o advento das “Corporações de Ofícios” – a profissão de boticário precisou também se organizar e seguir uma diretriz ética e moral perante o “exercício legal” da profissão. As corporações de boticários foram organizadas de forma que estes profissionais passaram a atuar em oficinas (boticas) específicas, funcionais a partir de uma hierarquização fomentada pela experiência dos sujeitos no ofício.

Os “mestres” – devido ao tempo de atuação na profissão – geralmente eram os donos das boticas e ao mesmo tempo os professores desta arte. Os “oficiais” eram àqueles indivíduos com tempo mediano de atuação, porém em aprendizado contínuo com os mestres e ensinando os “aprendizes”, que podiam ser instruídos tanto por mestres quanto por oficiais.

Conforme Del Corral *et al.* (2009), estes sujeitos eram conhecidos na Europa Antiga pelo comércio e fabrico de fármacos, embora eventualmente pudessem negociar especiarias. A arte da botica exigia destes profissionais a aquisição de algumas estufas e pequenos jardins botânicos para cultivo de plantas medicinais, que eram estudadas e transformadas em pós, extratos, infusões, óleos e essências. Os pacientes iam às boticas após consultas médicas, sendo o boticário uma espécie de farmacêutico de época.

Os jesuítas – conforme Calainho (2005), Edler (2006) e Del Corral *et al.* (2009) – costumavam praticar e ensinar a arte da cura em boticas e enfermarias atuantes nas suas próprias instituições de ensino durante o período do Brasil Colonial. Os padres conheciam os segredos da “sagrada” e cristã alquimia, atuando como cirurgiões, barbeiros, farmacêuticos e boticários, devido à escassez de médicos na Colônia, até meados do Século XIX. Os boticários da Colônia – que não se restringiam aos clérigos jesuítas ou médicos – familiarizados com as substâncias oriundas dos remédios europeus e orientais tiveram de adaptar suas práticas de cura aos saberes indígenas e africanos, mesmo porque as substâncias originais não resistiam às viagens além-mar.

Edler (2006) e Del Corral *et al.* (2009) nos trazem descrições históricas e iconográficas sobre a atuação médica e social dos boticários na Terra de Santa Cruz, perante as relações interculturais que ocorreram entre as várias técnicas de cura atuantes num “espaço hostil” para os portugueses, cujas terras estavam sendo desbravadas. Assim verificamos a complexidade cultural e interativa, que foi mantida entre as práticas terapêuticas, sendo as mesmas de origem médica, “nativa”, africana e católica cristã. O auxílio aos suplicantes não era um ofício regulamentado e uniforme, tendo em mente a ambiguidade das práticas de saúde no Brasil e no mundo neste período colonial, onde nem sequer a própria medicina tinha se desvinculado completamente das práticas mágicas e se constituído enquanto “ciência racional” ocidental.

O contato com práticas simbólicas e rituais de terapia indígena e africana foi possível a partir da observação que os boticários fizeram dos comportamentos dos sujeitos durante os ritos tradicionais de cura, que envolviam o consumo de plantas medicinais. Edler (2006) e Del Corral *et al.* (2009) nos mostram como os jesuítas observaram o papel de certas plantas no dia a dia destes povos “exóticos”, de forma que os consideravam enquanto possuidores de uma “ciência rudimentar”, mas que se mantinha qualitativamente eficaz. Na falta dos

ingredientes europeus e orientais - bastante escassos na Colônia - foi preciso aos boticários jesuítas, ressignificar suas práticas de assistência médica a partir da incorporação destes e de outros elementos culturais. Entretanto, não devemos esquecer-nos dos processos de ressignificação e reinterpretação por quais também passaram os saberes, as práticas simbólicas e terapêuticas de indígenas e africanos em estado de “inferioridade raciológica” e absoluta submissão justificadas mercadologicamente pela administração colonial.

O lugar das substâncias psicoativas nas culturas antepassadas

De acordo com Carneiro (2005), a história das “drogas”, ou melhor, das substâncias psicoativas, além de ser a complexa história da mente humana, demonstra o consecutivo movimento simbiótico de uma interação relacional mantida entre mentes e culturas, a partir da ingestão de certos compostos químicos. Nestes termos, qualquer sujeito que faça o uso de qualquer psicoativo o faz no intuito de modificar “estados ordinários de consciência”. Mota (2008) lembra, que a busca por estas substâncias especiais de caráter embriagante representa um “apetite humano universal”, que jamais será capaz de ser extinto e saciado. Ele afirma que – devido a esta imanente apetência – em nenhuma época as culturas tradicionais e também “civilizadas” permitiram-se livrar-se destes hábitos tão remotos quanto à própria origem do homem. Os autores indicam que quase nenhuma sociedade no mundo deixou de produzir seus elementos intoxicantes, lembrando a exceção do povo Esquimó, que – conforme Weil (1986) – viveria em situações ambientais e climáticas inviabilizadoras do cultivo de qualquer planta ou substância psicoativa natural⁴.

Mota (2008) demonstra, a título de exemplo, o antigo consumo do ópio, cuja origem nos remete à Mesopotâmia por volta de 3.000 a.C. A papoula do ópio era conhecida como “*planta dormideira*” que trazia a “felicidade”, sendo consumida moderadamente por toda a Roma e Grécia Antigas. Outro exemplo de uso controlado de psicoativos na antiguidade se faz presente no caso grego, onde vinho e ópio costumavam ser utilizados com moderação, não sendo proibidos, contudo os usuários eram alertados, quanto aos supostos males provenientes do excesso.

Para Carneiro (1994), na história da humanidade, os psicoativos sempre trouxeram consigo contextos e conceitos morais. Carneiro (1994), MacRae (1997), Mota (2008) e Lira

⁴ Situação alterada apenas após o contato com o homem branco, ao trazer consigo o álcool etílico, vulgarizando-o dentre os Esquimó.

(2016), aliás, preferem o uso do termo “substância psicoativa” em detrimento à denominação “droga”, expressão carregada de preconceitos e ideias pejorativas de cunho moralizante. Segundo os autores, o termo psicoativo para qualificar essas “substâncias especiais” seria mais adequado, pois assim, podemos falar com mais propriedade a respeito destes elementos químicos – mas também biológicos e sociais - cuja ação reflete direta ou indiretamente nas “faculdades mentais” do ser humano, promovendo e ou potencializando estados de euforia, calmaria, tristeza, alegria, agonia, êxtase, arte e fantasia (DURAND, 2002). Falamos de substâncias, cujo poder reside na alteração do “psiquismo humano”, promovendo igualmente uma modificação ontológica nos sujeitos em suas relações com os ambientes biológicos e sociais que os rodeiam.

Mota (2008) observou a inexistência de casos de “compulsão”, “uso abusivo” e “dependência” destas substâncias, em se tratando das sociedades tradicionais - em seu “meio estável e natural” - antes dos contatos históricos com os colonizadores. “Nativos” – aliás, de todos os continentes colonizados – compartilhavam de sistemas específicos relativos à produção, distribuição e consumo dos seus psicoativos tradicionais. Em primeiro lugar, a etnologia nos mostra que os índios não tinham a tecnologia, nem a intenção, do refino e da potencialização dos elementos encontrados de forma *in natura*. Os sistemas de produção não tinham como foco de sua técnica potencializar princípios ativos, tal qual verificado na farmacologia de tempos modernos. A utilização de psicoativos, em tempos pré-coloniais, acontecia mediante estruturas sociais rigorosas, compostas por leis, regras de convivência, mitos e tabus, onde aparece enquanto inexistente a mentalidade do consumo diário e habitual dos intoxicantes.

Mesmo inexistindo registros históricos e etnológicos que demonstrem qualquer tipo de uso patológico ou dependência dentre os “povos autóctones” - que consumiam ordeiramente suas substâncias psicoativas tradicionais – os “nativos” foram submetidos, após o contato, pela influência dos missionários e demais colonizadores, que empreenderam intenso combate contra seus ritos e, conseqüentemente, contra suas “*plantas sagradas*”. Os festins indígenas - as “*selvagens bebedeiras*” e suas “*cauinagens*” - ofendiam o olhar etnocêntrico do colonizador, cujos costumes e sistemas étlicos e nutricionais destoavam daquelas “*balbúrdias pagãs de exaltação demoníaca, excesso, despudor e insaciabilidade*” (FERNANDES, 2011).

Fernandes (2011) estudou o clássico exemplo das cauinagens, que demonstra como a produção de um psicoativo, o álcool, pode variar historicamente diante de um *continuum*, envolvendo contextos socialmente aceitáveis e não aceitáveis. Antes do contato, colonizadores e colonizados tinham meios particulares e completamente díspares de consumir o álcool etílico. Os europeus eram herdeiros de um antigo “regime etílico”, que tinha o vinho como o seu componente principal. A bebida do colonizador servia para acompanhar refeições e cerimônias, sendo inadmissível e até mesmo estranho – para este sistema etílico – o uso do álcool desacompanhado das alimentações. O componente etílico dos índios era o *cauim*; um fermentado natural, feito à base da raiz da mandioca, sendo consumido durante alguns dias seguidos, praticamente sem a ingestão de nenhum tipo de alimento⁵ em cerimônias específicas.

As cauinagens seguiam preceitos morais e tradicionais, sendo precisas interações sociais na forma de mutirões voluntários entre os atores de um ou de vários povos. Eram desenvolvidas por intermédio de longos rituais sociais para a obtenção do *cauim*, cujas formas de preparo, distribuição e consumo eram animados pelo sentimento pleno da responsabilidade, da reciprocidade e da doação comunitária. Em tempos coloniais, o que verificamos foi justamente o contato e o posterior confronto entre duas, ou mais, estruturas sociais, que compactuavam, antes de tudo, de sistemas etílicos não coadunáveis, de modo que europeus e “nativos” foram forçados a manter uma relação conflituosa, onde tiveram seus costumes e sistemas de tabus alterados, restando ao índio à proibição de suas cauinagens, adentrando despreparado no sistema etílico do europeu, por intermédio não mais do vinho, mas da aguardente extraída da cana de açúcar; um preparado alcoólico, cuja potência etílica excedia, em muito, à dos cauins.

Assim, podemos ver como os conceitos de legalidade e ilegalidade podem influir nos rituais, nas regras informais e no controle da produção, da distribuição e do consumo dos psicoativos, sendo a “ilegalidade” promotora de problemas sociais, dentre os quais, o alcoolismo indígena. O olhar etnocêntrico do colonizador ofuscava o fato de que os festins eram – nas palavras de Mauss (2003 [1925]) – “fatos sociais totais”, e como tais serviam como momentos para libertar tensões e emoções, comemorar feitos de guerra, boas transações,

⁵ Mota (2008) e Fernandes (2011) argumentam que o próprio *cauim* era considerado pelos indígenas como um forte alimento, tendo em vista seu caráter proteico, mais do que alcoólico.

além de celebrar matrimônios, nascimentos, alianças e funerais. Eram eventos temporários e cuidadosamente planejados para distribuição e o consumo limitado de psicoativos. Se após algum destes eventos, algum sujeito desejasse outra vez entorpecer-se fora do contexto aceito, ele não encontraria o *cauim* à sua disposição, de modo que a imagem pejorativa do índio alcoolista não se sustenta no contexto das sociedades pré-coloniais, uma vez que a comercialização de substâncias era inexistente, tal qual a tecnologia para estocagem, refino e exportação de beberagens.

De acordo com Fernandes (2011), o beber tradicional fornecia uma demarcação cerimonial e religiosa precisa, limitando a ocorrência de excessos na vida dos povos sul americanos. Ele acredita na existência de “quadros mentais” que teriam “sobrevivido”, continuando a moldar as experiências éticas de alguns povos tradicionais, especialmente, àqueles que mantiveram certa autonomia e isolamento das sociedades majoritárias. As bebidas produzidas artesanalmente teriam um reduzido teor alcoólico de modo que os estados de embriagues promovidos por suas ingestões são relegados aos fatores culturais e sociais, mais do que à potência ética dos preparados.

Fernandes (2011) não descarta a relevância analítica de se observar as bebidas alcoólicas tradicionais, mediante sua complexidade na infraestrutura nutricional dos grupos, além de seu papel metafísico para as “culturas autóctones”, porém não é possível esquecer-se do papel imanente às bebidas nestes sistemas sociais, exercendo funções específicas frente ao reforço nas diferenças entre os povos, além de – em cada povo – reforçar distinções de *status*, gênero e hierarquia. O autor reafirma que não apenas o consumo, mas, a produção e a distribuição de psicoativos encontram-se relacionados aos sistemas hierárquicos de cada estrutura social tradicional.

Proibições “nativas”. Leis, interditos e estruturas sociais

Na história dos povos tradicionais verificamos movimentos locais proibitivos em relação a determinadas substâncias psicoativas e ou nutricionais, especialmente, no tocante aos tabus e interditos alimentares, que restringiam a ingestão de certas substâncias de origem animal e vegetal. As proibições advindas de regras, tabus e leis – como tudo na vida tradicional – faziam parte de um contexto maior, no qual repousava a estrutura social. Dentre tantos exemplos de proibições locais e eventuais punições aos transgressores, Escohotado (1999)

mostrou que no Antigo Egito a embriaguez contumaz costumava ser punida com a extração de todos os dentes do “*mal bebedor*”.

Taylor (1979) e Fernades (2011) denotam a importância dos cogumelos *Psilocibe* para os Astecas – considerados como “carne dos deuses” (*teonanacatl*) – cujo consumo sacro era controlado, limitado (a sujeitos e eventos específicos) e punidos àqueles que entrassem em contato com suas qualidades mágicas e divinas, sem razões religiosas. Além disso, os estudos de Taylor (1979) apontam para o fato de que na área cultural Asteca – região habitada por uma sociedade extremamente estratificada – o preparado alcoólico tradicional; “o *pulque*” era reservado às elites, estando os “*homens comuns*” (*macehuales*) interditos à bebida. No mundo Asteca, mesmo reservada à elite, a embriaguez em excesso podia ser punida com a morte do infrator ⁶.

Mas, por que substâncias eram proibidas no mundo tradicional? Seria apenas pela submissão incondicional dos atores aos “caprichos” das estruturas sociais? Como se estabeleceram estas regras? As pessoas obedeciam tais preceitos apenas por medo dos castigos referentes às suas transgressões? Ou por um inconsciente desejo de agir “corretamente” para agradar aos deuses, outros indivíduos e deidades? Talvez estas tenham sido perguntas cabais à antropologia social britânica e seus estudos sobre leis, tabus, instituições e estruturas sociais tradicionais, iniciados no início do Século XX.

Douglas (2012 [1966]) criticou a visão antropológica clássica fomentada no Século XIX, que identificava nas “religiões primitivas” duas peculiaridades básicas: religiões eram confundidas com profanação e higiene, além dos sujeitos daqui agirem inspirados pelo medo. As crenças - imbricadas em mitos e ritos - estariam imersas numa atmosfera de pânico, obediência mecânica e temor, que reforçariam a possibilidade de punições brutais àqueles que cometessem desvios, ultrapassando os limites proibidos, ou desenvolvendo algum tipo de atividade considerada “impura”. Assim – pensavam os antropólogos – as leis eram obedecidas inequivocamente, sem entrar em jogo os desejos, motivações e interesses dos sujeitos submetidos ao “rigor” das sociedades.

⁶ Estas regras foram modificadas após a “conquista espanhola”, quando o *pulque* se transformou num bem de consumo disponível a todos os estratos da sociedade Asteca; o que fez perpetuar uma gama de problemas sociais, tais quais, doenças, criminalidade, violência e degradação do modo de vida tradicional.

Autores como Douglas (2012 [1966]), por outro lado, defendiam a tese de que o medo por si só não explicava a religião tradicional, tampouco às origens das leis e a obediência, ou não, às mesmas. O suposto “medo religioso primitivo”, em hipótese alguma determinava o funcionamento da “mente tradicional”, representando um falso caminho para o entendimento destas religiões, cujas regras mantinham-se por intermédio da relação entre sujeira e limpeza, em prol da manutenção da ordem geral. A sujeira ofendia a ordem, sendo essencial eliminá-la e evitá-la não representaria um movimento negativo imposto por intermédio do medo e do perigo, mas uma ação revestida de positividade, pois a manutenção da ordem só seria possível diante da eliminação da sujeira para organização do ambiente cultural.

Ideias de separação, proibição, purificação e punição de desvios entre os povos tradicionais representariam movimentos sistemáticos, previstos pelas estruturas sociais na tentativa de “enquadrar socialmente” experiências disformes e desordenadas; como aparece nos exemplos clássicos das quebras de tabus. Douglas (2012 [1966]), inclusive, sinalizou para as limitações do conceito de tabu – cunhado por Smith (1903) e perpetuado por Frazer (1911b) – uma vez que o respeito mecânico dos sujeitos às regras proibitivas, assim como as “religiões nativas” eram vistos pelo prisma das precauções contra “más entidades”, surgindo “naturalmente” regras de contágio e sujeira.

Contrariando os clássicos de sua época, Douglas (2012 [1966]) empreendeu uma desconstrução do “materialismo médico”, que imperava nas análises antropológicas sobre as religiões dos povos tradicionais, assim como suas outras instituições, crenças e estruturas sociais. Ela afirmou que as regras dietéticas apresentavam caráter étnico e disciplinar, procurando descartar a reducionista abordagem médica do simbolismo. Leis religiosas prescritivas ou negativas tinham intuídos claramente pedagógicos, pois as coisas eram proibidas por serem consideradas animadas ou possuídas por seres sobrenaturais, tendo as proibições tradicionais uma origem mitológica e religiosa.

Certas coisas interditas, aliás, podiam ter sido, no passado, elementos sacramentais de ritos e culturas oriundos de outros povos e nações vistos enquanto “inimigos históricos”. Desta feita, proibições no “mundo nativo” poderiam também ter origem histórica referente ao repúdio, protesto e poluição daquilo considerado maléfico ou danoso por seu “caráter estrangeiro”. Regras de abstinência serviriam para demarcar os limites e o reconhecimento

público daquilo que é contagioso, condição que parece ter origem, antes de tudo, na religião. Somente alguns atores, dentre os quais sacerdotes e demais sujeitos influentes seriam autorizados a quebrar determinadas regras.

Malinowski (2003 [1922]), além de observar o funcionamento e a flexibilidade das “leis nativas” detectou a ausência de coerções diretamente prescritas ou documentais frente ao cumprimento da ordem geral. Tal qual Douglas (2012 [1966]), ele criticou abordagens que traziam a “lei primitiva” como o resultado das necessidades biológicas dos atores, incluindo em sua análise uma perspectiva da lei advinda de uma tradição ancestral rigorosa, englobando também fatores mentais e sociais. A lei teria lógica e razão próprias imbricadas em sua valorização e conseqüente vigor comunitário.

As análises malinowskianas conseguiram comprovar que nenhuma sociedade pode “funcionar”, sequer existir, se todas as leis forem obedecidas voluntariamente por todos os sujeitos. Em contrapartida, a existência de leis e punições seriam fatores primordiais para que todos os agrupamentos consigam se defender contra elementos considerados “criminosos” e “turbulentos”. Desta ambígua relação, coube ao autor demonstrar a influência – revestida por uma atmosfera de interesse e necessidade - dos atores no cumprimento, ou descumprimento, das leis, tabus e demais interditos, não tão rígidos, como eram pensados, mas surpreendentemente flexíveis e estruturalmente maleáveis, deixando espaço para a compreensão social do “desvio primitivo”.

Não sendo a lei imposta, mas “obedecida espontaneamente” podia ser que algum ator chegasse a transgredi-la, sendo, no entanto, comum um “respeito voluntário” pelas regras; não por simples medo, receio de punição ou submissão social indiscriminada às crenças do grupo, mas por complexos motivos psicológicos e sociais não aparentes. Mesmo sem abordar o assunto sob nenhuma ótica, ele nos apresenta algumas pistas para entender o “controle nativo” do consumo de psicoativos e a inexistência das categorias: “uso abusivo” e “dependência” nas civilizações tradicionais, antes do contato, uma vez que qualquer objeto, incluindo psicoativos, estaria imerso num sistema delimitado e rígido repleto de funções específicas e obrigações mútuas, ou seja, as coisas circulavam numa condição social, na qual se mantinha em evidência um sentido pleno do dever e da necessidade de cooperação, em contraste com os interesses, privilégios e benefícios.

Neste caso, para Malinowski (2003 [1922]) – e de certa forma também para Mauss (2003 [1925]) no “Ensaio sobre a Dádiva” – a propriedade de todas as coisas traria implícita a soma dos deveres, privilégios e reciprocidades, que ligavam os sujeitos entre si através das coisas que circulavam nestas antigas sociedades. Talvez, os atores tenham percebido, que o simples consumo rotineiro e até mesmo o provável acúmulo e uso excessivo de substâncias psicoativas pudessem promover alguns danos, dentre os quais: estados de embriagues indesejados, patologias e demais morbidades, que, conseqüentemente, contrariavam os princípios da reciprocidade, da ordem, dos deveres, enfim, das “dádivas” trazidas na imanência das coisas, em constante fruição. O fato é que certas proibições aparecem enquanto inevitáveis nestas populações, onde psicoativos – ou qualquer outro objeto considerado puro ou impuro – trazem imbricados a ordem, a lei, o sagrado, o profano e as obrigações que não podem ser descumpridas.

Mesmo a coerção social dominando a “mente nativa” para o “funcionamento” das instituições o desvio prevalecia, sendo combatido e corrigido apenas quando evidenciado grupalmente, demonstrando a expressão pública das forças sociais de coerção, por intermédio de punições e castigos. Por trás de todo desvio subjazia um tipo de interesse dos atores desviantes, não existindo a romântica “obediência mecânica” dentre atores imersos em sociedades tradicionais. O conceito de “obrigação compulsória” cunhado por Malinowski (2003 [1922]) representaria o produto desta singular relação entre leis, ou melhor, entre coerções sociais formais e a psicologia dos povos cumpridores destas mesmas regras, sendo o entendimento desta relação de grande valia para a compreensão dos “códigos nativos” e o funcionamento de suas instituições.

Descumprir leis e até mesmo regras de etiqueta – como, por exemplo, exaltar-se no uso imoderado de psicoativos – poderia deixar o sujeito em posição intolerável ou até mesmo, em alguns casos, à beira do ridículo. Contudo aquele que persistisse no descumprimento de regras e leis costumaria ficar à margem da ordem econômica e social, pelo menos, nas *Troband* de Malinowski, onde “*todos têm consciência de sua existência e podem prever as conseqüências em cada caso concreto*” (MALINOWSKI, 2003 [1922], p. 38). Ele ainda exercitou uma “visão funcional hologramática” de que cada domínio da vida tribal trazia a essência das obrigações compulsórias, de modo que sua aplicabilidade poderia ser percebida na atuação

prática de todas as instituições e relações sociais interligadas à funcionalidade da estrutura social.

Ao nos voltarmos para a história dos psicoativos, inevitavelmente, nos encontramos com questões relativas a leis, costumes, tabus, rituais, controles, interditos, desvios e punições, tanto entre povos tradicionais, quanto nos “civilizados”. Malinowski (2003 [1922]) e Douglas (2012 [1966]) procuraram demonstrar o fundamento das leis e dos costumes tribais, assim como sua “funcionalidade social” geradora da ordem, lembrando-nos que os pressupostos de cada tradição trazem implícita uma história peculiar de eventos, negociações, contatos, costumes, rotulações e estranhamento daquilo que é considerado estrangeiro e perigoso. Uma história que nos mostra, até o momento, a existência de proibições locais e não totais⁷. Assim observamos “continentes autóctones”, onde sistemas sociais produziam e consumiam ordeiramente seus alteradores e ampliadores de consciência, dentro de preceitos e prescrições específicas, ligadas em parte ao sistema religioso e em parte à conduta do sujeito e seu desejo de portar-se diante das normas que regiam produção, distribuição e consumo.

Todavia tentativas de proibição e desejos por temperança - e até mesmo abstinência - também parecem acompanhar determinadas substâncias, desde os tempos mais tardios. MacRae (1997) atribui o “vício de origem” à concepção atual de “drogas ilícitas”, ou seja, uma categoria que se apresenta acrítica, arbitrária e acientífica, cuja natureza é extremamente política. Licitude e ilicitude variam, aliás, no tempo e no espaço (LIRA, 2016). O tabaco, no passado, teve seu uso interdito em diversos países, sendo o consumo da substância, conforme Escohotado (1999) e MacRae (1997), punido com a excomunhão dos católicos, “apreciadores do tabaco”, por volta do ano de 1642.

Também no Século XVII, em território russo, o fumante ou usuário de rapés poderia ter seu nariz amputado ou ser executado pelos impérios otomanos e chineses, que aos apreciadores do tabaco destinava a pena de morte. O café também chegou a ser proibido em território europeu até o início do Século XIX, restando aos “tomadores de café” e também de chá o estigma semelhante ao dos “bebedores de aguardente”, sempre envolvidos por uma “paixão perigosa” (ESCOHOTADO, 1999). No Egito assim como na Antiga Grécia – mediante

⁷ Como é o caso do Ocidente, que escolheu por aderir a uma história sem relação determinadas substâncias consideradas perigosas e ilícitas, sendo, por isso, perseguidas mundialmente, gerando, em tempos modernos e contemporâneos, novos crimes, violências, exclusão social e doenças.

White (2000) e Mota (2008) – verificamos sujeitos já afetados pela “embriagues crônica”, também conhecida pela “*loucura da bebida*”, porém os casos são poucos e aos mesmos restava a ridicularia e a comicidade.

A escolha dos psicoativos varia histórica e culturalmente, assim como aquilo que é aceitável ou não. No caso ocidental nossas sociedades tendem a anatematizar os psicoativos, pondo uma pedra insolúvel; a proibição nas discussões sobre o assunto. Mesmo assim, as substâncias sempre circularam e circularão por serem “*o principal instrumento tecnocientífico para o conhecimento da mente humana*” (CARNEIRO, 2002 p.15). Elas precisam ser vistas a partir de suas respectivas nuances e práticas mentais e materiais, que dão sentido histórico e cultural a um ato, que - quando visto por prismas reducionistas - representa simplesmente uma cascata de reações fisiológicas, metabólicas e químicas promotoras de alterações de consciência, mas que se encontram inseridas numa poderosa atmosfera histórica, cultural e social capaz de influir nos efeitos metabólicos, neurológicos e psíquicos de seus usuários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERKNECHT, Erwin. Aspects of the history of therapeutics. *Bulletin of the history of medicine*. Baltimore, v. 36, nº 05, p. 389-419, 1962.
- BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana (1883-1911)*, STOCKING Jr. (org.). Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2004 [1898; 1908].
- CALAINHO, Daniela Buono. Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, v.10, nº 19, p.61-75, 2005.
- CARNEIRO, Henrique. *Filtros, mezinhas e triagas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Editora Xamã, 1994.
- CARNEIRO, Henrique. A fabricação do vício. *LPH-Revista de História, Departamento de História/CHS/UFOP*. Mariana, nº, 12, p.09-24, 2002.
- CARNEIRO, Henrique. *Pequena enciclopédia da história das drogas e bebidas: histórias e curiosidades sobre as mais variadas drogas e bebidas*. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2005.
- CHASSOT, Attico. *A ciência através dos tempos*. Editora Moderna, São Paulo, 1994.
- DEL CORRAL, Florentina; SOUZA, Mirabeau; NEGRÃO, Odulia. *Do boticário ao farmacêutico: o ensino de farmácia na Bahia de 1815 a 1949*. Editora da UFBA, Salvador, 2009.
- DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. Oxford: Oxford University Press, 1998 [1859].
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012 [1966].

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Editora Paulinas, 1989 [1912].

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Editora Martins Fortes, São Paulo, 2002.

EDLER, Flavio Coelho. *Boticas & farmacias: uma história ilustrada da farmácia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Casa da Palavra, 2006.

ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. Editora Relógio D'Água, Lisboa, 1995.

ESCOBAR, José Arturo Costa. *Observação e exploração da percepção visual e do tempo em indivíduos sob o estado ampliado de consciência sobre o consumo de cogumelos*. Recife: Dissertação de Mestrado em Psicologia Cognitiva, UFPE, 2008.

ESCOHOTADO, Antônio. *A brief history of drugs: from the Stone Age to the Stoned Age*. Rochester: Park Street Press, 1999.

FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens bebedeiras. Álcool, embriaguez e contatos culturais (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Editora Alameda, 2011.

FRAZER, James. *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company Press, 1911a.

FRAZER, James. *Taboo and the perils of the soul*. London: London Press, 1911b.

JÚNIOR, Antônio Fernandes Nascimento; SOUZA, Daniele Cristina. Um olhar sobre o estudo dos seres vivos na Idade Média: temas fundamentais da biologia na filosofia da natureza. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v.03, n°06, p.20-38, Pouso Alegre: Editora da FACAPA, 2012.

KUPER, Adam. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: transformações de um mito*. Recife: Editora da UFPE, 2008.

KRAMER, Heinrich; SPRENGUER, Jakob. *O martelo das feiticeiras. Malleus Meleficarum*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997 [1487].

LÉVI-STRAUSS, Claude. Os cogumelos na cultura. *Antropologia Estrutural 02*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1975 [1970].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional, 1976 [1962].

LIRA, Wagner Lins. *“Daqui nós tira um ouro de chá”: Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais. O caso de um Terreiro Alagoano*. Recife: Tese de Doutorado em Antropologia, UFPE, 2016.

MACRAE, Edward. A excessiva simplificação da questão das drogas nas abordagens legislativas. *Drogas: a hegemonia do cinismo*, RIBEIRO, Maurídes de Melo; SEIBEL, Sérgio Dario (org.). São Paulo, Fundação Memorial da América Latina, p.327-333, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. Arte da magia e o poder da fé. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Editora Edições 70, p.73-94, 1984 [1948].

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: Editora da UNB, 2003 [1922].

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. *Marcel Mauss: Antropologia e sociologia*. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2003, p. 183-294 [1925].

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henry. Esboço de uma teoria geral da magia. *Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora Cosac & Naify, p.47-178, 2003 [1902].

MCKENNA, Terence. O Alimento dos deuses. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995

MOTA, Leonardo de Araújo. *Pecado, crime ou doença? Representações sociais da dependência química*. Fortaleza: Tese de Doutorado em Sociologia, UFC, 2008.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. *O martelo das feiticeiras. Malleus Meleficarum*, KRAMER, Heinrich; SPRENGUER, Jacob (org.) [1487]. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, p.05-17, 1997.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1993.

RIDDLE, John. *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*. Austin: University of Texas Press, 1985.

ROBINSON, Rowan. *O Grande Livro da Cannabis*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

SMITH, William Robertson. *Lectures on the religion of the semites: the fundamental institutions*. London: Stanley A. Cook Press, 1903.

TAYLOR, William. *Drinking, homicide and rebellion in colonial mexican villages*. Stanford: Stanford University Press, 1979.

VARGAS, Eduardo Viana. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. *Drogas e Cultura: novas perspectivas*, LABATE, Beatriz Caiuby et al. (org.). Salvador: Editora da UFBA, 2008.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2004 [1904].

WEIL, Andrew. *Drogas e estados superiores de consciência*. São Paulo, Editora Ground, 1986.

WHITE, William. Addiction as a disease: birth of a concept. *Counselor Magazine*, v.01, n°01, p.46-51, 2000.