

A DROGA E O SAGRADO EM DIFERENTES UNIVERSOS CULTURAIS

Maria do Socorro de Souza Vieira*

INTRODUÇÃO

O texto analisa a significação e as formas de uso de droga em outros contextos culturais, cuja organização social se difere da sociedade atual. Ao evidenciar essa diferença, o objetivo do estudo é fundamentar a argumentação de que a modalidade de uso de droga caracterizada como dependência é um fenômeno específico da modernidade. Trata-se, portanto, de tentar entender a relação entre a droga e o sagrado nos contextos culturais indígenas e tradicionais, procurando perceber o significado do uso simbólico e mitológico de droga naquelas sociedades e em que esta forma de consumo se diferencia do uso intensificado moderno.

O estudo baseia-se na obra de Balandier (1997b) sobre a desordem, o movimento das sociedades e as culturas tradicionais. Também fundamentam a reflexão três trabalhos

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal da Paraíba - Brasil

realizados pelos antropólogos Monod (1976), Reichel-Dolmatoff (1976) e Seitz (1976), no final da década de 60 e início dos anos 70 do século XX, sobre o uso de alucinógenos em comunidades indígenas da região amazônica na América do Sul. Estas sociedades, no período da realização dos estudos, mantinham-se praticamente isoladas do mundo civilizado e, assim, preservavam seus traços originais. Falavam suas próprias línguas, tinham seus próprios modos de organização social, suas técnicas, suas crenças, seu mundo simbólico.

O USO DE DROGA E O SAGRADO EM SOCIEDADES DE TEPOS SOCIAIS DISTINTOS

Não se trata, entretanto, de proceder a uma análise comparativa de sociedades em tempos sociais distintos. Tal recurso seria inviável diante da efervescência e da abundância da modernidade e da complexidade que envolve os universos culturais. Contudo, algumas diferenças e semelhanças, no tocante às lógicas que orientam as culturas longínquas e modernas e as significações que elas atribuem ao uso de drogas, precisam ser realçadas.

Nesse itinerário, são necessários alguns cuidados no sentido de desprezar observações que inspirem interpretações deformadoras de realidades ou maniqueístas, aquelas próprias do imaginário moderno, fracionárias da história e antropocêntricas, referenciadas exclusivamente pelo mundo atual. Essas concepções são construídas num deslumbramento quase fanático pelos avanços tecnológicos e seus efeitos de maximização: a acumulação de riquezas, as alterações de tempo e de espaço, o conforto e as facilidades incontestavelmente trazidas pela modernidade. Essas racionalidades logo ganharam força dogmática idêntica à das religiões e providenciaram os meios de se expandirem e de eliminarem os obstáculos do seu curso. Nesse objetivo, uma estratégia tem sido desvirtuar o passado, o não atualizado, relacionando a tradição ao atraso e ao arcaísmo, em geral contrapondo a cultura moderna, da obsessão pelo consumo e pelos padrões e etiquetas de civilidade, promotores da produção excessiva, ao “sem cultura”, ao rude ou selvagem.

Na determinação de apagar o não moderno da memória coletiva, as novas visões acabaram encobrendo aspectos significativos da história. Desconsideraram que as ostentosas sociedades modernas fixaram suas raízes nos terrenos preparados pelas culturas tradicionais e que os povos primitivos são autores de engenhosos e sábios projetos de domesticação de relações sociais conflituosas. Sobre estes, foram edificadas importantes civilizações antigas e atuais. As novas concepções não percebem o que essas culturas, ainda carregadas de seus traços originais, podem oferecer ao mundo atualizado em termos de conteúdos de sentidos da existência e de lógicas de interação dos homens entre si e com a natureza. Ao romperem com a herança cultural dos mundos primitivos e tradicionais – com seus saberes, seus universos simbólicos e seus mitos –, não percebem que cortaram laços significativos da humanidade com suas origens; eliminaram pistas que poderiam indicar seus possíveis rumos e destruíram conhecimentos que ajudariam iluminar seus percursos.

É certo que a emergência das racionalidades modernas na Europa e sua imposição e expansão como lógica dominante no continente e, depois, no resto do mundo, significaram séculos de luta contra as resistências religiosas, políticas, econômicas e ideológicas à modernização. Recursos de diversas ordens foram utilizados por ambos os lados, inclusive a força armada. Entretanto, debelada a antiga ordem que impedia o curso da modernidade, uma guerra permanente, mais silenciosa e menos visivelmente sangrenta pela erradicação das forças culturais obsoletas, é instaurada. Hoje, da parte da cultura avançada, os eficazes mecanismos educativos, informativos e midiáticos, formadores de opinião e de mentalidades, executam sutilmente a operação, em amplos sistemas e redes, com alcance globalizado ou direcionado para determinados grupos de indivíduos e localidades.

Contudo, em nome do progresso, um dos baluartes dos avanços da modernidade, diversas comunidades tradicionais foram invadidas e culturalmente destruídas pelas potências do desenvolvimento. Muitas ainda lutam para fazer sobreviver suas marcas, seus valores, suas crenças, seus estilos de vida. Outras culturas indígenas sequer sobreviveram; foram covarde e tragicamente banidas, juntamente com suas populações. Na América Latina, especificamente no Brasil, a luta de forças desiguais atravessou o

século XX, sem poupar a devastação humana e cultural, em que vários artifícios foram, e ainda são, utilizados nas manobras inescrupulosas pela apropriação dos territórios indígenas. A introdução proposital de gripes e outras epidemias mortíferas pelos brancos em comunidades de índios é um exemplo da brutalidade e da desumanização da civilização, registradas pelos antropólogos (LÉVI-STRAUS, 1996).

Mas, as forças ocultas e enigmáticas, fundadoras e controladoras dos universos concebidos pelos povos das sociedades indígenas e tradicionais, desafiam as leis conhecidas pelos homens civilizados da modernidade. Algumas culturas enraizadas no continente, aparentemente dizimadas, ressurgem, tentam reocupar seus antigos espaços e difundem-se, ora disfarçadas, ora mescladas na vasta miscigenação, mantendo-se vitalizadas por seus mitos e seus ritos. A tradição, embora rechaçada, silenciosamente executa a tarefa de protegê-los.

Mas, é no movimento constitutivo da natureza e de toda existência social que ocorrem as destruições, as reconstruções e as metamorfoses das culturais. Esse movimento, mais as incertezas nele geradas, conforme Balandier (1997a,1997b), são as marcas dos tempos modernos, evidenciando-se com a intensidade e a densidade próprias dos acontecimentos contemporâneos. Na abundância da modernidade, fenômenos novos e velhos pulverizam-se com as máscaras do inédito, do espetacular e também do incontrolável, do desafiador. A instabilidade, energia motora da competição moderna, cujo alvo é o ilimitado, no seu extremo, toma a forma de turbulência e os riscos ganham proporção de desastre.

A sociedade moderna curva-se diante dos obstáculos que ela mesma gerou. Não pode recorrer às práticas de erradicação do que lhe é estranho, pois o mal que a ameaça faz parte de sua composição. Como observa Balandier (1997b, p. 121), “ordem e desordem são como duas faces da mesma moeda: indissociáveis”. Embora pareçam contrárias, uma trabalha em função da outra. A desordem integra o movimento de todas as sociedades, é o que lhes fornece a força vital, e também referencia os processos de reordenação. Por isso mesmo ela não pode ser banida totalmente. Mas, a desordem expandida, descontrolada, desregrada, põe em perigo a existência social. Nesse caso,

torna-se urgente sua conversão em fator de ordem. A desordem necessita passar pelo trabalho positivo de sua própria neutralização.

Assim, todas as sociedades, em seu movimento de busca de ordenação, criam mecanismos e práticas de gestão de desordem. Estabelecem meios de conversão do mal em elemento motivador da criação de regras e de sanção e, portanto, em componente do processo de organização social. Nas sociedades tradicionais e indígenas, cabe ao rito, como espaço simbólico de manifestação do sagrado, a incessante tarefa de dominar ou afastar o caos, de estabelecer e conservar a ordem, através da dramatização coletiva e de seus elementos de simbolização. Nestes contextos, o rito recombina coesão e conflitos sociais, age como redutor de uma desordem sempre presente, convertendo-a em fator de reordenação.

Nestas culturas, os mitos, representantes do sagrado e donos dos saberes supremos, perpetuam-se, através da dramatização ritual, garantindo a sobrevivência das sociedades e das racionalidades que as ordenam. Os mitos contribuem para a definição de uma identidade coletiva. Mas, é através do ritual que eles realizam a operação de “purificação” da sociedade, banindo a doença, o mal, a desordem e os impulsos selvagens. É pelo rito que ocorre a domesticação e a iniciação do indivíduo em todas as etapas de sua vida, e o homem torna-se um ser social.

As ritualizações entram, portanto, em composição com o sagrado e é uma prática de todas as culturas que atuam eficazmente no sentido de reproduzir, pela encenação e pela simbolização, o imaginário coletivo que sustenta as formas de organização social, mantendo uma continuidade e uma ordem. O sagrado, como descreve Balandier (1997b, p. 235), é “aquilo pelo qual a experiência subjetiva adquire sua densidade”. Mas, é por meio das práticas rituais que os homens entram em conexão com as forças ocultas e profundas do sagrado e reencontram o sentido de existir.

É justamente nesse espaço de estreita relação com o sagrado que, nas culturas tradicionais e indígenas, as substâncias psicoativas, alteradoras do estado mental, adquirem importante papel como elemento das práticas rituais. As drogas, assim como a dança, a música, as artes ornamentais e outros componentes do sistema simbólico, configuram o cenário de comunhão com as forças sobrenaturais. Nestas culturas, mais

fortemente orientadas pelo sagrado, as substâncias psicoativas, sobretudo as alucinógenas, são sacralizadas justamente pelo valor mítico e curativo que representam, tornando-se, muitas vezes, imprescindíveis nas cerimônias de evocação dos deuses e de transe espiritual. As práticas rituais dos povos indígenas são as mais ilustrativas do uso de droga com significado sagrado simbólico.

O consumo do *yopo* pelos índios Piaroa, da região amazônica no sul da Venezuela, é um demonstrativo da função ritualesca da droga em cerimônia de evocação do sagrado. O *yopo* é uma substância narcótica, extraída de uma semente silvestre, recolhida da savana na estação da seca. Transformada em pó, a droga é aspirada pelas narinas para se obter o efeito alucinógeno, através do qual os índios têm acesso aos poderes invisíveis do seu mundo. Entre 1967 e 1969, quando foi realizado o estudo de Monod (1976) sobre os Piaroa, a população da tribo era estimada em cerca de quatro mil homens, mas vinha diminuindo drasticamente.

O *yopo* e outros alucinógenos, como o *dä'dä* e o *tuipä hä*, representam para os Piaroa elemento simbólico essencial de suas práticas rituais de comunicação com as forças espirituais. Os índios acreditam que, por meio das alucinações do *yopo*, o espírito separa-se do corpo e faz o vôo ao país dos mortos, onde aprende as canções mágicas dos seus antepassados falecidos. No ritual, os cantos mágicos são entoados, durante toda noite ou várias noites, para afastar os poderes dos animais de transmitirem aos homens sua forma, que se manifesta nas doenças. No ritual, os cantos mágicos são dirigidos e entoados, primeiramente, por um ancião, o *menyérua*. Esse “senhor das canções” acompanha os cantos com o som de um chocalho que também tem poderes mágicos. Os outros homens, de suas casas, repetem as canções, enquanto as mulheres e as crianças dormem.

As práticas rituais de consumo do *yopo* e de recitação dos cantos mágicos fazem, portanto, parte do cotidiano dos Piaroa. Ocorrem sempre que é necessário curar algum enfermo, eliminar alguma doença instalada na comunidade ou afastar alguma forma de perigo. Após as caçadas, é fundamental que aconteça o rito de evocação das forças invisíveis para a purificação das carnes dos animais. Apesar de este ser o alimento mais apreciado pelos índios e até considerado uma herança deixada por Wahari, o deus maior

da criação, conforme a mitologia dos Piaroa, as carnes são tidas como a principal causa de contágio de todas as doenças.

Na mitologia dos Piaroa, a principal função do *yopo* é manter viva a memória de Wahari, o deus que criou o mundo visível. Os índios crêem que, no momento da alucinação, o espírito vai até a montanha, onde aprende também as palavras poderosas de Wahari. Os Piaroa autodenominam-se “donos da selva” e “povo que conhece” devido ao saber técnico e mítico que possuem para controlar os perigos da floresta. Eles sabem como dominar as mentes dos animais, como falar a sua linguagem e até como tomar sua forma física. Para os índios, os animais grandes, o tapir, o veado e a anaconda, representam a memória viva da criação e são encarnações de seus próprios deuses e heróis: Wahari, Mueka e Oluoda’e.

Para os Piaroa, a noção de movimento é bastante nítida. O efêmero traduz-se em consequência necessária à reprodução da vida. Todos os seres e coisas, sobretudo o mal e a desordem, submetem-se a processos de transformação e, assim, o mundo visível se autopropetua. Nessa sociedade, o rito, em seu trabalho de ordenação, executa a função de purificação, de limpeza e de tratamento dos indivíduos e da coletividade, possibilitando a prevenção e a cura das doenças transmitidas pela carne dos animais. Mas, o ritual atua simbolicamente também na determinação de não deixar perder de vista o sentido fundador daquela sociedade, conservando o conhecimento humano da criação. Nas práticas rituais, sob o efeito alucinógeno do *yopo* e de outras drogas e a entoação das canções mágicas, o saber e o poder herdados dos antepassados são vivificados e preservados na memória coletiva.

A droga é, pois, um elemento imprescindível no ritual mítico dos Piaroa. Ela auxilia os homens daquela comunidade no encontro com as forças ocultas de seus ancestrais e de seus deuses, mantendo vivo o conhecimento da sociedade. Através do vôo ou da viagem ao oculto, os Piaroa reencontram o segredo e a memória que lhes permitem manter viva a cultura. No rito, o segredo dos deuses e dos heróis guarda valores, símbolos, modelos, saberes, procedimentos técnicos e sentido do existir. Esse segredo é transmitido ao *xamã* e repassado às gerações seguintes pelos que se iniciam, mas todos os homens da tribo comungam do ritual.

Outra comunidade indígena da Amazônia, os Waika, habitantes da região fronteira entre o Brasil e a Venezuela, também evidencia o significado mitológico sagrado do uso de um alucinógeno. Conforme a pesquisa realizada por Seitz (1976), os Waika formavam um grupo isolado, considerado, na época, o mais primitivo dos povos da América do Sul. Estes índios nômades, no final da década de sessenta do século XX, não conheciam a cerâmica, nem instrumentos musicais, não cultivavam a mandioca, alimento básico da população nativa da região, alimentando-se quase exclusivamente da caça.

Contudo, duas grandes invenções desses indígenas tinham para eles especial importância: os Waika sabiam fabricar um veneno de flechas, o *mamikorima*, utilizado nas caças de animais de maior porte, como bicho-preguiça, macaco, veados, porco-do-mato e onça, sendo que a técnica de fabricação desse veneno era guardada em segredo pelos Waika; a outra importante invenção era o pó alucinógeno *epena*. A substância era preparada com uma resina ressecada, retirada da superfície interna das cascas e do tronco de uma árvore da floresta Amazônica também denominada *epena*. A este pó, juntava-se outro, produzido das cinzas das cascas de outra árvore, a *ama asita*. O preparo estava, então, pronto para ser consumido, aspirado pelas narinas. Quase sempre, um homem soprava o pó no nariz de outro que já havia se preparado para receber o alucinógeno.

Ao receber o pó, sentiam-se fortes dores de cabeça, muito suor e salivação. Em seguida, após a segunda dose, surgia um intenso estado de euforia e as alucinações. Os índios dançavam, cantavam e gritavam durante todo o tempo do efeito alucinógeno, até que uma forte sonolência os levava à rede, onde dormiam fatigadamente. Mesmo os ritos isolados dos índios, ao consumirem *epena*, não incomodavam nem chamavam a atenção de mais ninguém da aldeia, além das pessoas de sua própria “choça”, para quem se dirigia o rito. Seitz (1976.) acredita que o efeito do alucinógeno não era igual para todos os que o consumiam, modificando-se conforme a idade, a frequência do uso e outras variantes. Entretanto, segundo suas próprias observações, nos rituais os índios apresentavam, em geral, comportamento semelhante: os mesmos passos de dança, as cantigas, as pausas e os gritos estridentes.

Para Seitz (op. cit.), somente em certas situações, o *epena* era, de fato, utilizado pelos Waika em ritual-religioso, com o fim especificamente de evocação dos espíritos. Eram os momentos de pedidos de cura para algum enfermo, de êxito nas caçadas e ocasião de agradecimento pelos animais capturados. O autor considera que, na maioria dos casos, não havia razões visíveis que justificassem o consumo da droga. Mas, conforme suas próprias descrições, pelo que se pode observar, o uso do *epena* estava sempre relacionado ao encontro com forças sobrenaturais do sagrado. Segundo os depoimentos colhidos por Seitz (1976), sob o efeito da droga, os índios sentiam-se fortes, gigantes e podiam falar com os “homens grandes” que eles acreditavam habitar as cabanas no alto das montanhas, aos quais faziam seus pedidos. Os muito jovens não podiam experimentar a droga, mas eram instruídos pelos pais sobre as visões e os rituais do *epena*, sendo preparados para aspirar a droga quando chegasse o momento.

Pesquisadores que experimentaram o *epena* falam das formas gigantes e maravilhosas que assumem todas as coisas ao redor, as quais certamente encantavam os índios. Também para Seitz (op. cit.), as alterações de tempo e de espaço, que a droga provoca, as composições cromáticas, modificações de dimensões, ilusões acústicas e óticas são efeitos agradáveis e atrativos dos alucinógenos que estimulam a criação de mundos de sonhos. Contudo, o autor compreende que as visões dos índios, nas alucinações, tinham a ver com o universo por eles vivido, seus desejos e necessidades, podendo ser alteradas com a mudança do contexto. Cita, como exemplo, o fato de um dos índios da tribo, que conviveu durante vários anos com missionários, recebendo ensinamentos cristãos, revelar ao pesquisador que, certa vez, ao consumir *epena*, viu anjos e com eles falou. E, sem dúvida, as alucinações dos Waika estão fortemente relacionadas ao imaginário coletivo daquela comunidade, inclusive ao seu universo mitológico.

Seitz (1976) também acredita que alguns índios aspiravam a droga apenas para se libertarem, por algumas horas, das preocupações e cansaço diários. Esta percepção se fundamenta numa das explicações para o consumo de droga hoje na sociedade moderna. Mas, o rito do uso do *epena* pelos Waika, embora muitas vezes individualizado, diferencia-se bastante da forma como se dá o consumo de droga nos contextos atuais. O

fato de os índios pintarem-se, adornarem-se sempre que iam aspirar o *epena*, é indicativo do sentido de veneração que eles atribuíam à droga e aos seres espirituais, “os homens grandes”, que diziam ver nas alucinações. As circunstâncias do ritual, individual ou coletivo, semelhantemente ao que ocorre na atualidade, podem indicar a busca de renovação das energias interiores. Neste caso, a droga parece confundir-se com o sagrado. Ela transforma os indivíduos, torna-os gigantes. Mas, diferentemente do consumo de droga hoje difundido, o rito de uso do *epena* pelos índios dessa comunidade também remete ao reencontro com forças exteriores que os auxiliavam no enfrentamento dos obstáculos da vida na selva e em outras dificuldades do grupo. A droga aparece, assim, como elemento mediador do sagrado, e este se manifesta como instância suprema, fornecedora de força, coragem e poder aos indivíduos. O caráter ordenador do rito revela-se nessa confirmação da condição de impotência do homem e de possibilidade de encontro com forças ocultas interiores e exteriores.

Os Tukano do Uaupés, estudados por Reichel-Dolmatoff (1976), formam outra sociedade indígena, onde se evidencia o significado sagrado simbólico do uso de outro alucinógeno, o *yajé*. Esta tribo, habitante do noroeste amazônico da Colômbia, vivia em relativo isolamento e dividida em diversas fratrias. A pesquisa de Reichel-Dolmatoff com os Tukano é especialmente interessante por revelar o aspecto mitológico sagrado do *yajé*, relacionado ao ato da criação e da reprodução humanas e às origens da organização da vida social. O estudo mostra-se importante também pelo fato de o uso ritualesco desse alucinógeno ser largamente difundido entre os índios da América do Sul, da região amazônica.

O *yajé* é uma planta originária da região, cujo preparo, em forma de bebida, recebe o mesmo nome. O autor enumera várias outras denominações da planta entre os índios da Amazônia: *caapi*, *gahpí*, *kahpí*, entre os Tukano orientais; *mihí*, entre os Cubeo; *kápi*, entre os Guahibo; *dapá*, para os Noanomá; *pildé*, para os Emberá e *ayahuasca*, entre as tribos das montanhas peruanas e equatorianas. Hoje, no Brasil, o alucinógeno é bastante conhecido como *ayahuasca*, bebida utilizada nos cultos do Santo Daime.

O uso da bebida alucinógena *yajé*, entre os índios Tukano do Uaupés, é bastante antigo. Segundo o mito, o surgimento do *yajé* remete à fase de nascimento da tribo que,

para os índios, coincide como o processo de dispersão da humanidade. As circunstâncias de consumo da bebida pelos Tukanos são diversas, mas sempre em contextos de práticas rituais coletivas: cerimônia mágico-religiosa, ritos de iniciação dos jovens, ritos funerários, ritos do yurupari (uma representação comemorativa do incesto que o Pai Sol cometeu contra a Terra, sua própria filha). Contudo, em ocasiões de cura de enfermidade e de necessidade de identificar inimigos, o *xamã* pode, sozinho, consumir a bebida em seus rituais de comunicação com forças sobrenaturais.

Reichel-Dolmatoff (1976) encontra uma importante fonte explicativa do significado do uso da droga pelos índios nos próprios mitos que formam e expressam a visão de mundo da sociedade dos Tukano. Para aquele povo, o *yajé* é muito mais do que um elemento componente de um ritual de comunicação com as forças sagradas dos deuses. O *yajé* torna-se mesmo o elemento central do ritual de reencontro com as forças criadoras originais, imprescindível à reprodução da vida e à orientação da existência naquela sociedade. Conforme o autor, para os índios Tukano:

O objetivo do consumo do *yajé* é regressar ao útero humano, à fons et origo de todas as coisas, onde as pessoas ‘vê’ agora as divindades tribais, a criação do Universo e da Humanidade, o primeiro casal; a criação dos animais e o estabelecimento da ordem social, sobretudo com referência à lei da exogamia. Durante o ritual, a pessoa entra na ‘porta’ da vagina pintada na base da vasilha e, no interior do recipiente, une-se com o mundo mítico da Criação (REICHEL-DOLMATOFF, 1976 p.79).

Para os Tukano, no Mito da Criação da Humanidade, a divindade solar é o princípio masculino fertilizador. O falo, simbolizado pelos raios solares, no dia do “solstício da primavera”, ao meio-dia, penetrou a Terra em certos pontos rochosos, às margens dos rios, localizados na linha do Equador. Estes foram os pontos centrais e sagrados onde o sol fertilizou a Terra. Pelo raio do sol, desceram gotas de sêmen e formou-se a humanidade. A dispersão dos homens no planeta decorreu da subida dos

primeiros habitantes pelos rios, embarcados em uma grande anaconda, que lhes serviu de canoa.

Todo contexto mitológico é fortemente referenciado pelo caráter sexual da reprodução humana. A canoa combina simbolismo uterino e fálico. As correntezas dos rios, por onde passa a canoa, representam a gestação na qual são gerados incessantemente novos grupos sociais. A canoa é guiada pela divindade que, ao longo da viagem, vai criando uma série de instituições e estabelece seu código moral e social.

A tradição preserva a técnica ancestral de preparo da bebida, combinando diferentes talos retirados de vários cipós do *yajé*. A quantidade e a qualidade das alucinações são, portanto, controladas desde o preparo, conforme a necessidade do uso: a ocasião ritual que requer certo tipo de dança e certo cerimonial. Para se eliminarem os efeitos angustiantes do alucinógeno, ainda na preparação da bebida, é recitada uma série de salmos e de cantos, os quais também são entoados em ocasiões de exorcismo de enfermidades.

Segundo as observações relatadas por Reichel-Dolmatoff (1976), a cerimônia ritual coletiva propriamente do consumo do *yajé* ocorre no começo da noite. Todos os homens se apresentam pintados e adornados para a ocasião, exceto as mulheres, pois elas não participam da cerimônia. O ritual inicia-se com a recitação do Mito da Criação e da genealogia das fratrias. Com a vara que simboliza o falo do Sol e um chocalho, o xamã comemora a origem da humanidade. Seguem-se, logo após, muitos cantos e danças acompanhados dos toques de diversos instrumentos sonoros e musicais.

As alucinações acontecem e se sucedem quanto mais aumenta o consumo e o efeito da bebida, nesse cenário de muita dança, bastante música e cantos, num movimento cíclico, com pequenos descansos, seguindo-se os intervalos dos toques das trombetas. Nas alucinações, os índios vêem formas e cores confusas, outros podem ver toda uma cena mitológica; outros vomitam e não vêem nada. Acredita-se que, para se ter alucinações agradáveis e nítidas, é necessário abster-se do sexo e fazer uma dieta leve nos dias que precedem a cerimônia. Mas, as visões do *yajé* são elaboradas para um determinado fim: a interiorização, o reencontro com forças cósmicas e espirituais que fazem renascer nos índios o sentido e o valor da existência do universo e da humanidade.

Tal sentido é reencontrado através do êxtase da droga, o que possibilita o regresso ao útero, origem de todas as coisas. Aqueles que atingem esse estado podem ver as divindades tribais, a via-láctea, a criação do universo, da humanidade e dos animais. Este retorno ao útero equivale à morte, mas também ao renascer. As alucinações desse reencontro são experimentadas individualmente, mas são partilhadas coletivamente e explicadas, reforçadas por um *xamã* que auxilia a percepção dos índios das visões. Ele explica, por exemplo: “esse tremor que se sente são os ventos da via-láctea”, “aquela cor vermelha é o dono dos animais”.

As imagens visualizadas nas alucinações com o *yajé* possuem uma importância central na vida dos Tukano. As manifestações artísticas decorativas e ornamentais dos utensílios e das casas dos índios representam sempre aquelas figuras vistas no *yajé*. Da mesma forma, as músicas e as danças originam-se em suas alucinações auditivas, revelando a importante função da droga, naquela cultura, de despertar ou estimular a capacidade criativa dos indivíduos. Mas, os conflitos do grupo, marcadamente os relativos ao incesto e a exogamia, bem como os perigos enfrentados na selva, os animais que os ameaçam, também compõem o imaginário coletivo dos índios. Tais conflitos e perigos se manifestam nas visões e em suas criações artísticas.

Como se vê, até pouco tempo, a América do Sul, particularmente a Amazônia, mantinha preservados ricos cenários de diversidade biológica e cultural. Os índios Piaroa, Waik, e Tukano, entre inúmeras outras tribos dispersas na imensa floresta, formavam comunidades isoladas. Embora habitassem o mesmo continente e vivessem as mesmas condições ambientais, esses grupos indígenas tinham suas próprias crenças, hábitos, estilos de vida e forma de organização social.

Não obstante as semelhanças e as divergências entre esses espaços sociais complexos e a distância de tempo social que os separa das sociedades modernas contemporâneas, um aspecto parece comum nos distintos contextos: a importância atribuída às drogas alucinógenas, como elemento mediador das forças impulsionadoras e ordenadoras do agir dos indivíduos e do movimento das sociedades.

Na verdade, o uso de substâncias psicoativas é uma prática humana sociocultural que tem acompanhado a história da humanidade. As pesquisas históricas e antropológicas

ênfatizam a relevância das drogas nas diversas culturas indígenas e antigas civilizações, desde os tempos mais remotos. Alguns estudos destacam a importância medicinal das substâncias psicoativas, o seu potencial anestésico e terapêutico capaz de livrar o homem de doenças e até da morte. O álcool é citado como droga de efeito narcótico mais antiga, de uso milenar como analgésico e abortivo pelos egípcios. As outras drogas psicoativas mais conhecidas, como, a maconha, a coca e o ópio, em seus locais de origem, também têm uso medicinal milenar contra diversas enfermidades.

Mas, o homem descobriu nas substâncias psicoativas, principalmente nas alucinógenas, sobretudo, seu poder misterioso e encantador, capaz de (con)fundir-se com a energia inerente a sua condição humana, aquela do espírito, da imaginação pensante e criadora e dos estados mentais. Trata-se da força que permite ao homem desbravar a natureza, criar as condições de sobrevivência, encontrar felicidade e bem-estar. Ao possibilitar ao homem alterar seu estado psíquico e emocional, conforme suas necessidades e desejos, a droga consagrou-se como importante recurso que o auxilia no enfrentamento dos desafios do mundo da selva e também do civilizado. A droga adquire, assim, valor real e simbólico, com diversas significações, conforme suas motivações de uso, e isso em todas as culturas.

Na verdade, o que se observa, ao longo da história da humanidade, é o importante papel exercido pelas substâncias psicoativas como um elemento de mediação na relação do homem com seu universo natural e cultural, independentemente do contexto social. Cada sociedade elabora visões de mundo específicas. A partir dessas interpretações da vida e das condições de sobrevivência em cada contexto social, os homens criam seus símbolos, seus parâmetros de segurança, de prazer, de felicidade e, portanto, definem as relações entre si e com o mundo. As drogas emergem, em cada espaço social, como elemento mediador dessa relação. Elas surgem como intermediárias das forças ocultas motoras da lógica de viver, socialmente construída, que se impõe aos indivíduos.

Assim, em cada contexto, as drogas são acionadas conforme a necessidade dos sujeitos de recorrência a essas forças ocultas e dependendo também do acesso e da disponibilidade dos indivíduos a outros elementos de mediação com essas fontes de energia. Mas, a pressão exercida pelas visões de mundo e estilos de vida em cada

contexto social sobre a interioridade dos sujeitos é um dos fatores impulsionadores da busca dessa energia. As substâncias psicoativas passam a servir também como suporte para que os indivíduos acompanhem e reproduzam a lógica de organização social prevalente em cada sociedade. A intensidade, a necessidade, as formas de controle individuais e coletivos de uso das substâncias são estabelecidas nos espaços rituais de uso, conforme as necessidades de reprodução da ordem social. Nessa perspectiva, os fatores biológicos e psicológicos individuais, que particularizam os efeitos químicos das substâncias sobre os indivíduos, podem ser diluídos ou alterados, a partir desses determinantes socioculturais.

A importância das drogas nos diversos contextos expressa-se conforme as funções que elas adquirem em cada sociedade: místico-religiosas, artístico-criativas, terapêuticas, sócio-integradoras, atenuante de tensões sociais, entre outras. Nas sociedades indígenas, movidas pela tradição, caracterizadas pela estreita ligação homem-natureza, o enigmático mundo mental funde-se com o mundo espiritual. Nesses espaços, as substâncias alteradoras do estado de consciência adquirem um significado mitológico sagrado e terapêutico, exercendo importante papel nos rituais de comunicação com o sobrenatural, nos rituais de cura e de transe espiritual. A droga evidencia-se, então, como importante elemento de mediação com o sagrado constitutivo daqueles universos culturais, ela mesma tornando-se objeto de sacralidade, imprescindível nas práticas rituais de ordenação social. O rito de consumo de droga expressa, assim, a forma prevalente de relação do homem com o mundo em cada contexto social.

Para os povos que não viveram sob as racionalidades modernas e aqueles que não absorveram totalmente suas máximas quase dogmáticas - da calculabilidade, da verificabilidade, do estritamente comprovável, que deram impulso ao conhecimento científico e ao desenvolvimento, as forças divinas e ocultas são provedoras do bem e do mal. Elas podem afastar as doenças, as pestes e outras formas de infortúnios. Podem salvar vidas e também punir, castigar, condenar à morte, caso seja necessário para restabelecer a ordem. As culturas diversificam-se, conforme as visões de mundo e as mitologias que as orientam. As regras, os símbolos, os valores, os modos de vida também são específicos a cada espaço social. Mas, um aspecto as torna semelhantes,

independentemente da distância geográfica e de tempo social: em todas elas, o indivíduo e a coletividade são amparados pelas forças supremas dos deuses, não estão abandonados à sua própria sorte.

É verdade que o estado de impotência e de submissão ao sagrado está correlacionado aos limites ainda não transpostos pelos homens das referidas sociedades, diante da enigmática natureza. Mas, o próprio conhecimento que possibilitaria a ultrapassagem também caminha regulado por essas lógicas. Nessas culturas, o saber originário da existência, fundador e ordenador da vida, pertence às forças ocultas dos deuses e dos heróis imortais. Os mestres especialistas e os *xamãs* são os herdeiros maiores das divindades, guardiões de seus saberes. Devem, pois, preservá-los e transmiti-los às gerações seguintes, através do segredo e dos ritos de iniciação. Balandier (1997b) lembra que o segredo inclui o oculto, saber fundamental adquirido através de dogmas, “e somente por alguns em sua totalidade”. É, pois, o segredo que atribui à tradição antigas funções de proteger a arte, “o saber mais valorizado” e a habilidade, concedendo-lhe a capacidade de manter e transmitir procedimentos técnicos codificados e seus instrumentos.

Portanto, não obstante a distância social e temporal que afasta ou aproxima as culturas, um traço marcante, inerente ao fundamento lógico das organizações sociais, distingue as sociedades indígenas e as tradicionais das sociedades modernas. Aquelas traçaram seus rumos com base numa certeza fundamental que configura a relação dos atores sociais entre si e com o mundo, naqueles universos: a de que os poderes regentes da natureza e da existência (vida e morte) são sobrenaturais, extrapolam as forças exclusivamente humanas. Estes poderes pertencem ao domínio do sagrado e dos mitos que, nesses contextos, têm a função de controlar o destino dos homens e da sociedade. Os espaços de ritualização, de manifestação e de comunhão com o sagrado são, nessas sociedades, cenários de estabelecimento da ordem social e de revitalização da lógica que mantém tal ordenação.

Assim, da mesma forma que as sociedades tradicionais, o mundo moderno também constrói suas instituições e instâncias de ordenação social e, em seu excesso, as multiplica. Nas sociedades contemporâneas, novas racionalidades, fundamentadas nos

saberes seculares, sobretudo no conhecimento técnico e científico, são instauradas em todos os espaços de socialização dos indivíduos. O processo acelerado de dominação da natureza destrói mitos e desafia os poderes dos deuses. Mas, o estado permanente de incerteza e as freqüentes mudanças fragmentam e enfraquecem esses espaços de organização social. Embora ritualizados, tornam-se essencialmente efêmeros e mutantes, perdem o poder de fornecer respostas e segurança aos indivíduos e, portanto, a capacidade de gestão da desordem, provocando uma ansiedade e um desamparo sociais.

O sagrado moderno, seres e objetos de adorações diversas, tem sacralidade efêmera, mas, enquanto existe, fornece aos indivíduos a energia motivadora de sua ação, para o bem ou para o mal. Nas atuais metamorfoses do sagrado, apontadas por Balandier (1977b), alguns mitos entram em cena como vedetes de cultos juvenis. Eles são fonte de entusiasmo e das práticas de transgressão, produzidas com a intensidade e a emocionalidade de seus espaços individuais, ou coletivas de rito. Outras figurações do sagrado apresentam-se na idolatria do excesso, do consumo, da superação e da atração pelo risco. Exibem-se nas diversas condutas de explosão, como “sagrado selvagem”, em que as drogas, o sexo, a violência, são os principais meios de manifestação, contrapondo-se ao sagrado domesticado, das “ritualizações banais” (BALANDIER, op. cit. p. 235).

Nos espaços modernos de práticas rituais, as drogas também atuam, em muitos deles, como um elemento mediador do sagrado, das forças ocultas às vezes alojadas no interior do próprio indivíduo. Assim, as drogas possibilitam a manifestação de energia do agir humano que substancia e é substanciada pela lógica social. A comunicação com o sagrado, através da droga, ocorre, principalmente, nos ritos que estimulam o sentimento de onipotência, a busca do sucesso e de admiração, a vontade de vencer, requisitos da nova competição (SENNETT, 1999 LASCH, 1983). Nesses rituais, individuais ou coletivos, o sagrado também pode ser convocado para aliviar tensões e abrandar a angústia e o desamparo cotidianos. Muitas manifestações festivas e encontros sociais para o consumo de drogas, liberadas ou proibidas, exemplificam esses espaços rituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na atualidade, intensifica-se a procura do sagrado e multiplicam-se os espaços de rito. A função da droga de mediação com as forças ocultas permanece, mas os vínculos dos sujeitos com as substâncias, as formas e a necessidade de recorrência ao uso, sofrem significativas modificações. Naturalmente, para atender essa solicitação ampliada e considerando os aparatos tecnológicos disponíveis na atualidade, os tipos de drogas e seus componentes químicos que causam os efeitos estimulantes, narcóticos e alucinógenos, podem ser alterados, sofisticados e apurados. A indústria e o comércio legais e ilegais das substâncias, que movimentam recursos milionários, incrementam a oferta e a demanda dos produtos. A forma intensificada de uso de droga, reconhecida com dependência, é, portanto, específica da contemporaneidade, evidenciando uma busca insaciável do sagrado ordenador que atribua ou devolva sentido de existência aos atores sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, George. **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997a.

_____. **A desordem: elogio do movimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997b.

LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes tópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MONOD, Jean. Os Piaroa e o invisível. In: COELHO, V. P. (Org.) **Os alucinógenos e o mundo simbólico**. São Paulo: Ed. Universitária de São Paulo, 1976.

REICHEL-DOLMATOFF, G. O contexto cultural de um alucinógeno aborígine: Banisteriopsis Caapi. In: COELHO, V. P. (Org.) **Os alucinógenos e o mundo simbólico**. São Paulo: Ed. Universitária de São Paulo, 1976.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter:** conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.

SEITZ, George J. Os Waika e suas drogas. In: COELHO, V. P. (Org.) **Os alucinógenos e o mundo simbólico.** São Paulo: Ed. Universitária de São Paulo, 1976.