**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

LUCAS BEZERRA LEITÃO

DICHAVANDO O VÍCIO: DROGAS, ALTERIDADE E DOMINAÇÃO

FORTALEZA

2020

LUCAS BEZERRA LEITÃO

DICHAVANDO O VÍCIO: DROGAS, ALTERIDADE E DOMINAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Pablo Severiano Benevides

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L548d Leitão, Lucas.

Dichavando o vício : drogas, alteridade e dominação / Lucas Leitão. – 2020.
190 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Pablo Severiano Benevides.

1. proibicionismo de drogas. 2. racismo. 3. colonialidade. 4. guerra às drogas. 5. vício. I. Título.

CDD 150

LUCAS BEZERRA LEITÃO

DICHAVANDO O VÍCIO: DROGAS, ALTERIDADE E DOMINAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia.
Área de concentração: Psicologia.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pablo Severiano Benevides (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Leonardo Damasceno de Sá
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

A minha companheira, Patrícia Mendes, pelo privilégio de poder partilhar com alguém o olhar em uma mesma direção, assim como por estar sempre ao meu lado na construção de um caminho adiante.

Ao Prof. Dr. Pablo Benevides, por ter conduzido essa nova etapa de minha formação de maneira leve, espirituosa e empática, fomentando em mim um olhar singular acerca da Academia.

Aos professores participantes da banca examinadora Prof. Dr. João Paulo Barros e Prof. Dr. Leonardo Sá, pelo interesse acerca desta pesquisa, assim como pelo tempo e energia dedicados a contribuir com a mesma de forma aguçada e clara, refletidos nas excelentes sugestões aqui incorporadas.

A minha mãe, Daniele Bezerra, por ter me transmitido conhecimentos e valores que, certamente, foram determinantes para a visão de mundo que hoje sustento, materializada através desta pesquisa.

Ao meu pai, Paulo Leitão, por suscitar momentos de reflexão e exame em meio às adversidades da vida, bem como por estar igualmente presente nas horas de celebração e alegria.

A minha tia Ivone, por incentivar a intelectualidade em seus muitos sobrinhos, através de conselhos e de sua própria história.

A minha avó Socorro, por ter sido quem foi e por ter me amado a ponto de ser claro para mim, mesmo anos após a sua partida, o quanto estaria feliz com esta nova conquista.

À *Cannabis Sativa* - sem a qual esse trabalho jamais teria acontecido - pelos momentos de alívio, serenidade e criatividade necessários à reelaboração das possibilidades de sentido da vida; assim como a todos os *growers*, que, ao fazerem “justiça com as próprias mãos”, diariamente atualizam a “magia” da planta na forma de consciência histórica e de luta.

Ao colega de luta antiproibicionista, advogado Ítalo Coelho, por, através de sua coragem e amor ao conhecimento, atuar como peça fundamental no processo de reescrita da história que aqui será contada.

(...) quando você oprime alguém precisa alegar alguma coisa. A justificativa acaba sendo o nível de depravação e vício moral do oprimido. (...) Examine a conquista britânica da Irlanda, a primeira das conquistas coloniais ocidentais. Ela foi descrita nos mesmos termos que a conquista da África. Os irlandeses eram uma raça diferente, não eram humanos não eram como nós. Eles tinham que ser esmagados e destruídos. (...) A reação sempre será dizer: “É por causa da falta de moral deles, é por isso que estou agindo assim. Talvez eu que esteja fazendo bem a eles”. Como se trata da depravação deles, tem de haver alguma coisa neles que os torna diferentes de mim. E a diferença pode ser qualquer coisa que eu consiga encontrar (CHOMSKY, 1999, pp. 100-101, grifo nosso).

RESUMO

Tomando como ponto de partida a impetuosidade pela qual a “Guerra às drogas” opera sobre as condições de vida e de subjetivação das periferias do capitalismo, especialmente do Brasil, o presente estudo se vale de uma revisão bibliográfica de inspiração foucaultiana para elucidar de que forma o conceito de vício foi, ao longo da história do Ocidente, constituído e reiteradamente acionado em diversos lugares e momentos por uma multiplicidade de saberes, como a Filosofia, a Teologia Cristã e a Psiquiatria, na empreitada de “produzir” as populações alvo de processos de dominação enquanto um “outro” da “civilização”, majoritariamente representado como selvagem, irracional e, portanto, passível de intervenções violentas e autoritárias. Ao situar as drogas enquanto ponto nodal entre os mundos civilizado e bárbaro em plena contemporaneidade, problematiza-se aqui o proibicionismo como uma atualização da mesma lógica de colonialidade que fundara a Modernidade, considerando-se que as vítimas de tal política são praticamente as mesmas de antes - as populações negras e indígenas - e que seus agentes (antes portugueses e espanhóis, hoje, estadunidenses) continuam a se beneficiar com a violência empreendida sobre estas, justificada por narrativas propriamente míticas que, sob a perspectiva aqui sustentada, orientaram a própria concepção de determinadas noções distintivas das sociedades europeias, como “civilização” e “racionalidade”, que, por sua vez, evidenciam que a rentabilidade da “Guerra às drogas” se deve ao fato de a mesma estar enraizada em questões próprias à gênese do pensamento ocidental - estrategicamente retomadas no século XX pelo neoliberalismo.

Palavras-chave: proibicionismo de drogas. racismo. colonialidade. guerra às drogas. vício.

ABSTRACT

Taking as a starting point the impetuosity by which the “War on drugs” operates on the conditions of life and subjectivization of the peripheries of capitalism, especially in Brazil, the present study uses a bibliographic review of Foucauldian inspiration to elucidate how the concept of vice was, throughout the history of the West, constituted and repeatedly triggered at different places and times by a multiplicity of knowledge, such as Philosophy, Christian Theology and Psychiatry, in the endeavor to “produce” those target populations of processes of domination as an “other” of “civilization”, mostly represented as wild, irrational and, therefore, subject to violent and authoritarian interventions. By placing drugs as a nodal point between the civilized and barbarian worlds in contemporaneity, prohibitionism is problematized here as an update of the same logic of coloniality that founded Modernity, considering that the victims of that policy are practically the same as those of before - the black and indigenous populations - and that their agents (formerly Portuguese and Spanish, today, Americans) continue to benefit from the violence undertaken on them, justified by properly mythical narratives that, under the perspective sustained here, guided the conception of certain distinctive notions of European societies, such as "civilization" and "rationality", which, in turn, show that the profitability of the “War on Drugs” is due to the fact that it is rooted in issues specific to the genesis of Western thought - strategically taken up in the 20th century by neoliberalism.

Keywords: drug prohibitionism. racism. coloniality. war on drugs. vice.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	ALTERIDADE E A GÊNESE DO PENSAMENTO OCIDENTAL	17
2.1	Precedentes clássicos da bestialização do “outro”	18
2.2	Cristianismo e a ética da dominação	29
2.3	Aristotelismo tomista e as Américas: seria o indígena um “escravo por natureza”?.....	32
2.4	Marasmo tropical: Determinismo Climático, Eurocentrismo e Modernidade	35
2.5	Os selvagens do Velho Mundo: esboços de alterização	44
2.5.1	<i>Bruxas: embaixadoras da anomia natural no seio da civilização</i>	47
2.5.2	<i>O “outro” no além-mar: transposições da velha lógica para um Novo Mundo</i>	52
2.6	Identidade e diferença: a Europa enquanto <i>logos</i> universal	54
2.7	A trajetória do conceito de vício	57
3	AS DROGAS EM CENA: ENCONTROS ENTRE O VÍCIO E AS CULTURAS DO ÊXTASE	65
3.1	<i>Borracheras</i> : o protagonismo do uso de substâncias nas sociedades ameríndias	65
3.2	Rudimentos do proibicionismo brasileiro: um breve histórico do “espírito inquisitorial ibérico” em terras “selvagens”	82
3.3	A “vontade de saber” sobre as drogas e a consolidação do poder psiquiátrico	85
3.4	O fator racial da Teoria da Degenerescência	92
3.5	O “dispositivo droga”: produção de uma internalidade entre a substância e a “natureza” de seu usuário	94
3.6	O “compromisso social” da Psiquiatria e seu papel na patologização e criminalização da população negra	96
3.7	<i>Cannabis</i> : pertencimento africano e difusão na cultura popular brasileira	100
3.8	Quem eram os “maconheiros” da República Velha?	105
3.9	Psiquiatria e epistemicídio: a perseguição à sabedoria africana enquanto reivindicação das elites	113
4	INSCRIÇÃO DA AMÉRICA LATINA EM UMA GEOPOLÍTICA DE DROGAS	120

4.1	Medo dos pobres, dos pretos e do público: a função do vício no delineamento das classes perigosas em um Brasil pós-abolição	121
4.2	A conjuntura estadunidense: histórico de lucro com o proibicionismo e interesses econômicos e políticos por trás de sua imposição ao mundo	131
4.3	Do guerrilheiro ao traficante: o papel da mídia na reconfiguração do inimigo interno	139
4.4	Na conta do platonismo: mídia e produção de identidades	147
4.5	Seletividade penal e autos de resistência: de que forma o Estado Brasileiro se utiliza da “Guerra às Drogas” para promover um genocídio negro?	149
4.6	Neoliberalismo e insegurança: a indústria do medo	156
4.7	Unindo o útil ao agradável: a rentabilidade da tragédia latino-americana	158
5	CONCLUSÃO	165
	REFERÊNCIAS	170

1 INTRODUÇÃO

Alinhada ao que pesquisadores como Henrique Carneiro definiram como *antiproibicionismo filosófico*, a presente pesquisa nasce da inquietação frente à proeminência das questões relativas à “Guerra às drogas” na vida dos brasileiros e de seus vizinhos latino-americanos. Há algumas décadas vem se consolidando como hegemônica a narrativa que atribui a origem de grande parte do caos urbano ao tráfico de drogas e às atividades paralelas às quais o mesmo recorre para se perpetuar, refletida na retórica comumente dirigida às cenas de violência tão cotidianas: “‘fulano’ morreu porque procurou...era envolvido com droga”.

O efeito experienciado quando se coloca a origem do “mal” na conta dessa “zona cinzenta”, se, por um lado, causa imediato alívio àqueles que não se consideram parte do problema, e que estão do lado “civilizado” por terem uma natureza qualitativamente distinta, por outro, em muito alimenta no imaginário dos cidadãos um “monstro” intangível, representante da anomia de um mundo “selvagem” e inumano - há muito combatida pelos ideais de ordem e progresso -, que, do modo como é representado pela mídia - enquanto fato consumado, autônomo, dotado de substância *per se* e, portanto, intransponível -, termina por não convocar nenhum tipo de responsabilização por parte da população, tampouco do próprio Estado.

Dessa forma, como resposta teórico-metodológica às questões suscitadas por tal guerra, trilhou-se aqui um caminho que pretende desnovelar não apenas o turbilhão de imagens de degeneração e imoralidade que acompanham as corriqueiras e pontuais práticas relacionadas ao obscuro e temido “mundo das drogas” - elementos facilmente visualizados no olhar policialesco daqueles que desconhecem a história do proibicionismo, quando convocados a se posicionar sobre o tema -, mas uma teia complexa de saberes e poderes heterogêneos, fluidos e descontínuos, estrategicamente agenciados entre si para responder a tensões políticas, econômicas, sociais e, especialmente, raciais ou, ainda, a interesses de segmentos sociais dominantes.

Imaginamos que um dos efeitos de tal processo de desconstrução e reconstituição discursiva - visto que é pela palavra que o poder se exerce - seja a perda da potência do “monstro”, que possivelmente se mostrará muito mais “humano”, com toda a ambivalência

que a categoria acarreta. Para atingir tal objetivo, intenta-se construir uma grade de análise que possa contemplar a droga enquanto um constructo - ou um “dispositivo”, em termos foucaultianos -, enfatizando-o enquanto *função* (e não como *substância*, valendo-se aqui da polissemia do termo) na produção de modos de subjetivação e existência.

Assim, contra o movimento de produção de *essências* do viciado e da criminalidade - assim como do suposto “cidadão de bem”, enquanto “efeito colateral” sustentado sobre tais “sombras” -, será propiciado um espaço atento à natureza histórica de tal fenômeno, enfocando o seu caráter *processual*, para que, desse modo, possa-se compreender como o “inimigo interno” da contemporaneidade latino-americana se constituiu através: da insegurança produzida pelo neoliberalismo; do racismo institucional que relega grupos sociais “sobrantes” do projeto de nação ao desemprego, bem como a perseguições e humilhações por parte dos “agentes da lei” (que, por sua vez, possuem métodos de beneficiamento por tal situação); e, principalmente, de um acoplamento do racismo e do clamor autoritário, próprios às elites locais, aos interesses intervencionistas de lucro com a guerra por parte dos Estados Unidos da América - idealizador e impositor do modelo proibicionista ao mundo.

No entanto, a curiosidade a respeito do porquê de as populações estruturadas pelos valores ocidentais terem “comprado a ideia” do proibicionismo de maneira tão “apaixonada” parece-nos apontar para a necessidade de um estudo que remonte aos primórdios discursivos da produção de uma alteridade - ou inimigo - através de sua associação à degeneração e à morte. O conceito de *vício* emerge como central na amarração de tais discursos não apenas porque atualmente o entendemos como atrelado ao uso de drogas - o suposto pivô das tribulações hodiernas que aqui serão discutidas -, mas porque o mesmo fora reiteradamente acionado, em diversos momentos e lugares da história do Ocidente, na empreitada de projetar determinados indivíduos ou populações inteiras para um “outro lado” - onde a luz da racionalidade (ou posteriormente, do *aufklärung* kantiano) não consegue penetrar, e portanto, qualquer tipo de arbitrariedade por parte do lado “esclarecido” se torna bem-vinda.

Onde suspeitávamos que houvesse um conceito chave para o específico entendimento das prerrogativas acionadas em determinados processos de dominação, encontramos o fundamento para a construção da própria *identidade* europeia, o que inclui valores éticos e morais, cosmovisão, etc. Na medida em que se entende que as construções clássicas (lê-se “gregas”) acerca do homem se sustentam na superação e consequente instrumentalização das

naturezas interna e externa ao mesmo, como forma de garantir sua “imortalidade” através de uma instância transcendente e emancipada da finitude inerente à natureza e à materialidade, pode-se constatar que essa “humanidade-constructo” (artificial, dependente de um *esforço*, como condição de possibilidade para o *ser*), assim como a sua específica modalidade de pensamento, é um resultado do processo de subjugação material do meio natural - que inclui tanto as plantas e os animais, quanto os seres humanos considerados mais próximos a estes, dada a fluidez histórica dos elementos que compõem tais categorizações.

Assumindo que a dominação seja um valor enraizado no DNA do Ocidente desde a sua gênese enquanto *ideia*, e que o *vício* - como aquilo que viria destituir o homem do seu posto de *fundamento racional da existência* e reduzi-lo à degradação inerente a tudo que vive e que, portanto, *devêm* - consista no avesso ou sombra de uma autoproclamada *civilização*, nada mais apropriado do que supor uma grandiosa relevância do conceito mesmo para a elucidação de questões que envolvem suas conotações aparentemente mais superficiais e derradeiras, como é o caso da “Guerra às drogas”.

Ao considerarmos que as cisões fundantes da “imagem do pensamento” desenvolvida na Europa, particularmente binária e maniqueísta - alicerçada em dicotomias como “espírito-matéria”, “alma-corpo”, “imanência-transcendência”, “racionalidade-irracionalidade” e, finalmente, “homem-natureza” - foram operadas por conceitos filosóficos e, assim, fomentaram não apenas maneiras de pensar (ou de acessar o conhecimento ou “a verdade”), mas, principalmente, condutas ou *modos de ser*, estendidos para populações inteiras através dos tempos, nada mais apropriado do que produzir questões através do método arqueogenealógico concebido por Michel Foucault.

Na medida em que se intenta compreender como a categoria de vício - e, posteriormente, sua atualização no “dispositivo droga” - produziu subjetividades tanto para os “dominantes” quanto para os “dominados”, faz-se pertinente a opção por um método que venha a orientar uma leitura “marginal” da filosofia, ou que, em outras palavras, debruce-se não sobre a auto-representação desta - a lógica interna dos discursos, ou aquilo que a mesma se propõe oficialmente a fazer - mas acerca de seus efeitos práticos sobre os corpos (a categoria aristotélica de “escravo por natureza”, sobre a qual falaremos no capítulo a seguir, sintetiza bem a efetivação de um discurso concebido primordialmente como

“representacional”), assim como sobre os tensionamentos de poder que viabilizaram sua emergência a um *status de verdade*.

A escolha do verbo “produzir”, dentre outros termos “tecnológicos”, quando referido a elementos abstratos como “identidade” ou “subjetividade”, se alinha igualmente à perspectiva arqueogenealógica, uma vez que esta concebe qualquer forma de *representação* enquanto *prática* e, mais especificamente, os *processos de subjetivação* como efetivas *objetivações* por parte de saberes homologados. Se a Pedagogia e a Pediatria definiram o que seria a infância nos moldes contemporâneos e, assim, os *modos de ser* da criança - o que estaria permitido ou interdito a mesma e, conseqüentemente, suas possibilidades de sentir, perceber e pensar o mundo -, como não considerar a relevância do conceito de vício, de todas as maneiras pelas quais este fora retomado (desde a metafísica platônica até a Psiquiatria), na produção serializada não apenas de existências subalternas ou sub-humanas (assim como de suas contrapartidas autoritárias e policialescas), mas de estruturas de dominação a nível *macro*, como o sistema escravocrata ibérico e, por que não, o modelo proibicionista de drogas do século XX?

Tendo definido o conceito de vício e suas reconfigurações como chave de leitura para a elucidação das atuais tecnologias de produção de alteridades e, porque não, de “inimizades” - tão caras à manutenção da política proibicionista e do conseqüente *genocídio negro* -, faz-se necessário remontar às citadas cisões e valorações morais que propiciaram a emergência do conceito.

Para tanto, no primeiro capítulo da pesquisa será empreendida uma análise antropológico-filosófica das premissas antigas, medievais e modernas que definiriam as características indesejáveis ao estatuto de um homem racional e civilizado - todas elas, direta ou indiretamente, imputadas a uma condição animal e à natureza em si.

Ainda no mesmo capítulo, será exposto aquilo que entendemos como as primeiras aplicações efetivas de pressupostos filosóficos, teológicos e morais a indivíduos ou populações inteiras como meio de justificar as práticas de dominação empregadas contra os mesmos. Desse modo, serão abordadas tanto as primeiras conjecturas acerca da alma dos índios, empreendidas no intuito de se definir se os mesmos seriam o correlato material do “escravo por natureza de Aristóteles”, quanto os discursos que possibilitaram a tomada de segmentos sociais existentes na própria Europa, como as bruxas, os pobres e os loucos,

enquanto “párias” ou “inimigos” de um projeto civilizatório maior, aqui concebidos como esboços de uma tecnologia que apenas se consolidaria em um contexto de expansão econômica ultramarina e dominação colonial que, sob a perspectiva aqui sustentada, concederam os fundamentos materiais para a constituição do espírito da Modernidade - aquele que autorizaria o europeu a desbravar terras longínquas sob a prerrogativa de redimir sociedades atrasadas e supersticiosas e conduzi-las à emancipação pela racionalidade.

Dentre as diversas elucubrações sobre a natureza dos não-europeus, destacam-se aquelas desenvolvidas por autores vinculados à área do Determinismo Climático. A relevância de tal modalidade discursiva ao presente estudo se deve ao fato de a mesma ter se ocupado de explicar (para a época), como o clima das regiões que “coincidentemente” constavam no mapa da colonialidade europeia propiciava o desenvolvimento de simulacros débeis daquilo que deveria ser o homem em sua plenitude, ou nada mais que formas sub-humanas reféns do imediatismo da satisfação de afetos de natureza carnal e, portanto, incapazes de contribuir cultural e tecnologicamente com aquilo que se intentava unificar como “humanidade”. Naturalmente, os grandes representantes daquilo que chamaremos de “marasmo tropical” seriam os africanos e nativos americanos, enquadramento que reverberaria diretamente nos próximos capítulos da trajetória aqui “amarrada”.

O segundo tomo de nossa empreitada, valendo-se de um viés predominantemente histórico-político, ainda que filosófico, tratará efetivamente da questão da colonialidade, enfatizando as estratégias discursivas de subjugação das populações nativas. É nesse momento que acontece uma aproximação que será sustentada ao longo do restante da pesquisa: aquela que visualiza no uso de substâncias psicoativas a mais perfeita materialização do conceito europeu de vício. Em um primeiro momento, teremos acesso a uma ampla gama de relatos de cronistas europeus, em sua maioria missionários católicos, acerca do choque de se depararem com práticas culturais nativas que tinham na alteração da consciência o seu fundamento - unificadas pelo vocábulo hispânico *borrachera* - , enfatizando-se o quanto as mesmas representavam não apenas um “negativo” do que se considerava bom e belo no Velho Continente, mas um obstáculo para a aceitação da fé cristã e, assim, da implementação do sistema de exploração colonial.

Se é nas práticas de colonialidade que podemos vislumbrar o racismo enquanto fundamento das táticas de dominação empregadas contra os habitantes da zona intertropical,

naturalmente, não poderíamos deixar de associar a subjugação ameríndia, legitimada pela incorporação do conceito de vício à moral catequética da América Espanhola, à perseguição à população negra do Brasil pós-abolição capitaneada pela Psiquiatria, sob a tutela do Estado. Desse modo, será abordado o modo como o discurso científico brasileiro, inspirado nas correntes interpretativas hegemônicas naquele período - a eugenia, o higienismo e o darwinismo social - consolidou-se como saber legítimo justamente ao defender, para a satisfação das elites, a criminalização e patologização das práticas tradicionais africanas como condição necessária ao aperfeiçoamento da “raça brasileira” e, assim, a sua ascensão ao progresso nos moldes europeus.

Além da condição de vítimas da violência colonial, previamente arquitetada pelos baluartes do pensamento Ocidental, o que mais teriam em comum os negros aqui escravizados e seus vizinhos ameríndios? Devemos frisar que o uso de drogas, consistiu na principal prerrogativa para o enquadramento dos negros escravizados e de seus descendentes nas categorias biomédicas que viriam a constituir a Medicina Legal, tal qual ocorrera nas campanhas de extirpação da idolatria indígena promovidas pelos conquistadores espanhóis.

A difusão de um possível pertencimento africano da *cannabis* representaria, para as elites, a oportunidade ideal para o uso da força contra um enorme contingente de indivíduos recém-libertos, na medida em que o poder psiquiátrico vinha se estabelecendo, em grande parte, através dos estudos sobre drogas e, ainda, dada a relativa facilidade em fazer da planta um objeto científico, quando comparada às tentativas anteriores de patologização das danças e rituais místicos da mesma população. O breve desenvolvimento do conceito de epistemicídio ao fim do capítulo opera no intuito de evidenciar o caráter de colonialidade intrínseco ao regime científico que, ao reivindicar uma tipificação criminal para os métodos tradicionais de cura africanos como “curandeirismo” ou “feitiçaria”, cerceou os povos negros de contarem a sua própria versão sobre tais práticas.

Por fim, o terceiro e último capítulo da pesquisa - apenas *aparentemente* mais *político* que os outros, visto que a mesma abriga em seu cerne uma concepção de filosofia não enquanto representação, mas como *prática social* - tem por objetivo demonstrar de que modo a inscrição, ao longo do século XX, da América Latina e especialmente do Brasil em uma Geopolítica de Drogas - que pode ser definida como uma segmentação do mundo orientada pela distribuição dos fluxos do narcotráfico - perpetuou a lógica da colonialidade que, alguns

séculos antes, relegou os territórios intertropicais à condição de zona de exploração e de uso desmesurado da violência. Tal paralelo se mostra pertinente quando recordamos que muitos dos países que mais sofrem as consequências da militarização própria ao modelo proibicionista - *que nada mais é que uma cruzada contra o vício, em nome do progresso* -, como o México, a Colômbia e o Brasil, foram palco de estratégias de dominação norteadas, em grande parte, por uma extirpação de práticas nativas supostamente viciosas - não à toa, os trópicos são, há séculos, referidos como a “morada dos sentidos”.

Outro indício de que tal perspectiva não se trata de um anacronismo aventuroso é o fato de que as populações que mais são atingidas atualmente pela violência acarretada pela “Guerra às Drogas” são aquelas que habitam “as periferias das periferias do capitalismo”: moradores das favelas de países pobres, que, no Brasil, são majoritariamente negros e, nos países de língua espanhola, indígenas - ou seja, *os mesmos “viciosos” de antes*.

Assim, a construção do capítulo reflete a necessidade de compreender como a conjuntura interna das ex-colônias - dando enfoque à realidade brasileira - tornou-se terreno fértil para um alinhamento aos interesses estadunidenses com a proibição mundial de drogas. Ou ainda: de que maneira o *racismo de Estado* inerente às nações anteriormente escravistas passou a galvanizar a retórica da “Guerra às drogas” estadunidense para exterminar os seus “indesejáveis” sob prerrogativas de cunho sanitário?

Além de serem expostos dados que evidenciam o caráter racializado da efetivação de tal modelo, enfatizando-se os mecanismos estatais arquitetados para uma máxima eficiência no encarceramento e extermínio dos segmentos minoritários e vulneráveis da população, fora reservada uma derradeira seção para responder à pergunta: enfim, quem se beneficia com o modelo proibicionista, e de que forma isso acontece? Desse modo, abordaremos brevemente como tal guerra pode unir o útil ao agradável, de modo a gerir pela violência vidas humanas desde o princípio concebidas enquanto descartáveis e, ainda por cima, gerar dividendos para as elites locais e, principalmente, para os reais arquitetos de tal guerra a nível mundial.

2 ALTERIDADE E A GÊNESE DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Ao passo que sustentamos a perspectiva de que as drogas, eleitas e produzidas enquanto *dispositivo*, retomam o binômio moderno civilização-barbárie e o inscrevem em uma dinâmica neoliberal no final do século XX, é fundamental que aqui estabeleçamos alguns momentos do pensamento ocidental que evidenciem algo de uma continuidade entre algumas modalidades discursivas que, ao longo da história e com fins de dominação, propuseram-se a demarcar o que seria de fato um ser humano e em que consistiria o seu negativo, mesmo que estabelecidas determinadas nuances, gradações e intersecções entre a *identidade* (ou seja, o europeu) e tais formas de *alteridade* (a multiplicidade humana). A produção da ideia de um “outro”, a sua visualização dependente da referenciação ao “mesmo” e sua consequente exotização são apontados por autores como Hartog (1999) enquanto mecanismos de dominação, na medida em que, ao produzirem a conduta outra enquanto absurda, provocam o estranhamento por parte daqueles que o objetificam.

Ao longo da pesquisa, buscaremos demonstrar que a ideia de um outro alicerçara, repetidamente ao longo da história do Ocidente, a produção de determinadas populações enquanto norteadas por uma qualidade prevalentemente animal, natural, irracional, selvagem, espontaneísta ou inculta, ganhando consistência quando o europeu, de fato, deparou-se diferentes sociedades durante sua empreitada de expansão econômica que, segundo autores como Enrique Dussel (2005), fora o aporte material para a formação dos modos de pensar da Modernidade.

Porém, especificamente neste capítulo, desejamos compor um panorama conceitual no intuito de compreender porque a “animalização” e as operações às quais a mesma se associa representavam formas de desvalorização de um indivíduo ou de um coletivo, e desse modo, consistiam em argumentos para sua subjugação material e cultural. Assim, antes de tudo deveríamos compreender: o que havia de tão “errado” - pontuo aqui a introdução de um caráter moral em tal juízo - com a natureza e o corpo?

Apesar de não intentarmos buscar origens de tais formas discursivas, o reconhecimento na Filosofia Clássica de determinados alicerces para outros importantes momentos do Ocidente nos próximos milênios se faz aqui relevante na medida em que seus “medalhões”, além de serem cronologicamente anteriores, foram amplamente revisitados por

filósofos, teólogos, missionários e políticos que desempenharam papéis decisivos na construção de nosso objeto.

Como Nietzsche (1988) sugere, a filosofia platônica representa um alicerce para a maioria da posteridade do pensamento ocidental, tendo algumas de suas premissas básicas difundidas com a expansão do cristianismo, considerando-se que os primórdios da teologia cristã, bem representados na figura de Santo Agostinho, ganharam aceitação entre os intelectuais da época após dialogar com conceitos provenientes da Filosofia Clássica (Da Silva, 2003).

2.1 Precedentes clássicos da bestialização do “outro”

Apontado pela tradição nietzscheana enquanto um “duplicador” de mundos, é válido afirmar que Platão fundamentara boa parte dos conceitos de seu projeto metafísico em algumas cisões, que aqui consideramos primordiais. Aquela que situa o homem como portador de uma essência, e de uma essência propriamente apartada da natureza - por isso, superior a mesma - parece-nos ser a premissa a partir da qual nos orientaremos para abordar tanto o restante da produção do filósofo e de seus seguidores, como a Teologia Cristã e o pensamento moderno.

Em sua obra *Timeu* (Platão, 2011), que se trata de um diálogo entre Sócrates, Hermócrates, Crítias e o próprio personagem que intitula a passagem, Platão se debruça sobre a produção de uma cosmovisão, a partir da qual sua doutrina moral se torna muito mais compreensível.

Timeu, apresentado na obra como um grande estudioso da Astronomia, introduz sua exploração acerca do surgimento do universo com uma diferenciação metafísica entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Para Platão, representado na figura do astrônomo, o nosso mundo sensível, onde tudo é ilusório justamente por ser instável e efêmero, deriva de um outro plano, no qual habitam somente as ideias - imutáveis, independentes dos sentidos - que, por serem constituídos de matéria, assim como as coisas percebidas, são mutáveis - e, portanto, perfeitas. Um artesão divino, denominado “demiurgo”, havia se baseado nesse “mundo das ideias” para manufaturar o mundo sensível que, por ser apenas uma imagem ou uma reverberação, tende a degenerar e a ficar cada vez mais distante do *arquétipo* original,

dando origem às cópias e aos simulacros. Tal relação de origem e filiação estabelece uma hierarquia, na qual tudo que devém - que se torna diferente e, portanto, não “é” - deve ser subordinado ao que “é” - pois, sempre idêntico a si.

Ao que Platão respondia quando direcionava sua crítica ao efêmero e apresentava o ser humano como possibilidade legítima de superação, por este ter, supostamente, acesso direto a sua origem imutável? Podemos compreender que o filósofo alicerçara sua modalidade de humanismo em uma desvalorização da natureza. Fora justamente como resolução ao movimento e à morte, presentes na mesma, que Platão cunhou uma concepção de ser humano que nos compreende enquanto originários de uma instância imortal, a qual podemos acessar exercitando o pensamento racional, que seria aquele devidamente imunizado contra os ardis dos sentidos, falsos pois mutáveis.

Podemos interpretar que essa dualidade inicial se estende ao binômio alma-corpo, acerca do qual Platão se ocupa, posteriormente, em seu diálogo intitulado Fédon. Aqui, o filósofo se utiliza de uma suposta interlocução entre o pitagórico Equécrates e Fédon de Élis, discípulo de Sócrates, na qual este último narra os últimos momentos vivenciados junto ao seu mestre, visto que, no momento que acontecia o diálogo, Sócrates estaria em vias de ser executado. Por meio de Fédon, inscrevem-se no diálogo Símia e Cebes, que, de acordo com o texto, discutiam com Sócrates acerca da morte, tendo Fédon como testemunha. A situação, em que Platão contrapõe socráticos e não-socráticos através do relato de Fédon serve, então, de ilustração para a temática central desenvolvida no texto: a imortalidade da alma.

Para explicar o porquê de estar tranquilo diante da morte, Sócrates se dedica a conjecturar acerca da superioridade da alma em relação ao corpo, e então, postula:

Ao contrário, recordai-vos, quando (a alma) está em si mesma e analisa as coisas por si mesma, sem se valer do corpo, encaminha-se para o que é puro, eterno, imortal, imutável e, por ser da mesma natureza, mantém-se unida a ela tanto quanto lhe é possível. Aqueles descaminhos se interrompem, ela é sempre a mesma, porque está ligada ao que não muda e participa de sua natureza, preservando assim sua identidade e sua maneira de ser (Platão, 2004, p. 145).

Podemos perceber que o valor atribuído a essa instância propriamente humana e contraposta à natureza tem, como efeito, uma desvalorização do corpo, o que fica evidente quando estabelece que o trabalho do filósofo - modalidade de homem que, por excelência, faz verdadeiro uso de sua racionalidade - consiste, mais do que os demais, em afastar a alma do

contato com o corpo e com tudo que este suscita: a visão, a audição, a dor e a volúpia, entre outras sensações e afetos.

Um linha de raciocínio para ser considerada legítima por Platão não deveria se ancorar no corpo, pois enquanto “nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, a verdade” (*Ibidem*, p. 127). Portanto, aquele que não efetivou sua humanidade - o que para Platão, consiste na situação da maioria dos homens - não poderá superar a morte inerente à natureza e, enfim, acessar a verdade última. O afastamento do homem em relação à natureza, operado pelo conceito de racionalidade, implica em uma negação do acesso à verdade por parte do restante das criaturas vivas que, assim, permaneceriam sujeitas à ignorância e, portanto, à finitude. De acordo com Barrenechea (2009), conceber a alma enquanto relacionada a um mundo ideal teria o efeito de colocar o homem em uma posição privilegiada ou, em suas palavras como “algo excepcional no seio da natureza” (p. 10), o que justificaria uma lógica de dominação deste sobre o meio natural, retomada posteriormente pelo Cristianismo.

Nietzsche (2008) foi um dos filósofos modernos que mais se dedicou a revisitar a obra de Platão, porém, o fizera em um sentido inverso da maioria: em dissonância com as premissas mais fundamentais do platonismo e buscando, justamente, destituí-las de sua condição intocável e pretensamente basilar para o pensamento humano. Para desenvolver sua crítica, o que se fez mais caro aos seus estudos foi justamente colocar em evidência os alicerces conjunturais que permitiram que Platão criasse (e não descobrisse) o mundo das ideias, situando a criação de sua metafísica no âmago de motivações e interesses plenamente enraizados na matéria - o que, na visão de Nietzsche, enquanto um pensador da imanência, não poderia ocorrer de outra forma.

Ao se apresentar como médico da civilização ocidental, Nietzsche orienta sua análise no sentido de buscar os fatores de adoecimento do gênero humano, que quase sempre remontam à empreitada platônica. De acordo com Mosé (1999), conforme sua leitura da noção de sujeito na obra do filósofo, “toda ideia de unidade nasceu de uma interpretação errônea do corpo, nasceu do medo da vida como pluralidade” (p. 199). Portanto, para Nietzsche, o projeto platônico de buscar estabelecer um núcleo essencial para a vida humana através da subjugação da heterogeneidade e do movimento inerentes ao corpo por uma noção

metafísica de “alma”, culminaria, inevitavelmente, no empobrecimento da vida e na tirania contra as formas viventes não-humanas.

Porém, o conceito de racionalidade tomado enquanto um potencial humano, dependente de um exercício e não necessariamente efetivado em todos, abre precedentes para situar determinados indivíduos, ou mesmo, sociedades inteiras, em diversas gradações intermediárias no eixo homem-natureza. Não à toa, tal lógica de dominação das naturezas internas e externas ao homem fora retomada inúmeras vezes ao longo da história ocidental para legitimar atos violentos contra indivíduos e sociedades para os quais o corpo desempenhava lugar central nas práticas culturais. A premissa de que aqueles que não constroem seus sentidos, afetos, apetites e precipitações corporais por meio uma instância superior racional seriam, então, alheios à verdade última da vida, assim como os animais, evidenciou-se historicamente como a grande prerrogativa para o domínio do homem sobre o homem, nos moldes do que havia sido feito com o gado e o trigo.

Através dessa breve incursão no platonismo, temos aporte para compreender o porquê de determinados binômios recorrentes em discursos produtores de alteridade e, conseqüentemente, de dominação, como homem-natureza, alma-corpo, civilização-barbárie e racionalidade-irracionalidade, retomarem o eixo inaugural da metafísica platônica: a oposição entre o verdadeiro e o falso. Do lado da verdade, estaria o homem grego - civilizado, político, empreendedor de sua capacidade racional através de exercícios de distanciamento do mundo sensível e, assim, portador de uma essência imortal -; e da falsidade, teríamos toda a natureza, incluindo os animais - que nascem, reproduzem-se e retornam à terra sem nada compreender a respeito da existência - e aquelas formas humanas convenientemente associadas a eles, por supostas aproximações.

Foucault (2004), no curso “A Hermenêutica do Sujeito”, utiliza-se do diálogo *Alcibiades*, atribuído à Sócrates mas trazido por seu discípulo mais proeminente, para discorrer acerca de como os gregos entendiam e valoravam o processo de cultivo da alma. Esse caráter reflexivo do cuidado de si (*epimelēia heautoû*), no sentido da produção de uma interioridade em um dobrar-se sobre si através de um olhar e de uma série de exercícios que irão fortalecer e mapear a alma, é apontado pelo autor, primeiramente, enquanto um marcador diferencial de status, visto que apenas podem se ocupar de conhecer (ou produzir, na leitura foucaultiana) a si mesmos aqueles que não precisam lutar pela sobrevivência.

Assim como fizera em “História da Sexualidade - A vontade de saber”, Foucault (2009) busca evidenciar aqui, primeiramente, as motivações sociais e políticas da inscrição de certos regimes discursivos enquanto dispositivos que produzem saber precisamente ao segmentar o corpo social. Especificamente no que refere ao texto platônico em questão, o filósofo francês assinala as condições necessárias para que um grego se torne político e exerça um domínio sobre a vida coletiva, que se referem, precisamente, à realização das potencialidades do indivíduo enquanto sujeito racional.

Isso não significa apenas que somente alguns privilegiados poderão desenvolver aquela instância que os humaniza ao diferenciá-los do meio - dos animais e dos humanos próximos à natureza pois ignorantes de si - e os projeta à uma posição superior por distanciá-los da imediatez e do automatismo de uma excessiva concretude que orientaria a sobrevivência na terra. Implica dizer, também, que tal forma de ascensão tem como condição de possibilidade a superação de um estado bruto de coisas, circularidade esta que pode ser interpretada como mais uma empreitada metafísica para a manutenção do *status quo*, ou algo como: detém o privilégio de governar os que se ocupam de si, e se ocupam de si os que gozam de tal privilégio. Assim, o humano em sua forma última e mais sublime acaba sendo um efeito de poder de determinados tensionamentos sociais.

Por sua vez, Aristóteles, enquanto discípulo de Platão, produziu uma série de conceitos que, apesar de desenvolvidos para abordar outras temáticas que não aquelas visitadas por seu mestre, fundamentavam-se nas cisões metafísicas e nas consequentes valorações morais distintas atribuídas às partes seccionadas, presentes na obra de seu antecessor. Um destes exemplos é o conceito de “escravidão natural”, desenvolvido na obra *Política I* com o intuito de fornecer uma justificativa racional para a escravidão, como resposta àqueles que acusavam tal forma de domínio como um produto da pura violência, já que, para o filósofo, esta última seria diametralmente oposta à noção de justiça. Aristóteles, ao pretender nesse texto legitimar a escravidão e, ainda assim, sustentar alguma coerência com o que havia postulado, também se ocupou de alguns “malabarismos teóricos”, na medida em que, em seus escritos anteriores, concebera todos os homens enquanto igualmente dotados de alma e racionalidade em potencial, sendo, portanto, livres por natureza (Aristóteles, 2010).

Ao ser confrontado por uma concepção da escravidão enquanto ilegítima pois anti-natural, Aristóteles se vê incubido de tecer alguns comentários sobre quais características

inatas tornam determinados seres passíveis e, até mesmo, merecedores de serem dominados por outros, o que é ilustrado quando o mesmo postula que “alguns são escravos em qualquer lugar, outros em nenhum” (*Ibidem*, p. 31).

Em *Ética à Nicômaco*, Aristóteles (1991) já esboçara algumas características externas que definiriam determinados povos enquanto bárbaros, precisamente naquilo que os tornava semelhantes às bestas, sendo enquadrados como tal “todos aqueles povos que possuíssem costumes considerados incivis ou repugnantes e que os aproximavam dos animais selvagens que viviam fora da lei e seguindo costumes ferinos” (TOSI, 2004, p. 6). Na *Política* (2010), fornece mais pistas acerca de como a organização política e social de um povo reflete características internas próprias ao “servo natural”, quando afirma que bárbaros seriam aqueles governados por regimes despóticos.

Cabe a nós frisar que, mesmo que Aristóteles tenha supostamente se inspirado em povos vizinhos que, para os padrões helênicos, eram percebidos enquanto bárbaros, tais categorias não foram endereçadas a nenhuma sociedade ou etnia em específico, permanecendo “vazias” até que a obra do filósofo fosse revisitada por teólogos durante a Alta Idade Média, após quinze séculos de ostracismo.

Ao sugerir que “em todas as coisas que resultam de uma pluralidade de partes e que formam uma única entidade comum, sejam as partes contínuas ou separadas, sempre se verá o dominante e o dominado” (*Ibidem*, p. 34), ou ainda, que “certos seres, desde o nascimento (*ek genetés*), são diferenciados (*diésteke*), para serem comandados, ou para comandarem” (*Ibidem*, p. 21), Aristóteles naturaliza a dominação como fator de equilíbrio em uma harmonia natural, na qual os seres nasceriam com papéis pré-estabelecidos por suas próprias faculdades orgânicas, chegando a afirmar, inclusive, que a escravidão seria, na verdade, vantajosa para aqueles que fossem escravizados de forma justa, devido a sua predisposição para ocupar tal função.

Mas, para Aristóteles, o que, exatamente, faz com que a escravidão seja pertinente e, ainda, necessária à existência de determinados seres? Em um trecho que muito bem explicita e sintetiza as premissas que desenvolveremos adiante, o filósofo postula:

Numa palavra, é naturalmente escravo aquele que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem. Tais são os que só têm instinto, vale dizer, que percebem muito bem a razão nos outros, mas que não fazem por si mesmos uso dela. Toda a diferença entre eles e os animais é que estes não participam de modo algum da razão, nem mesmo têm o sentimento dela e só obedecem a suas sensações.

Ademais, o uso dos escravos e dos animais é mais ou menos o mesmo e tiram-se deles os mesmos serviços para as necessidades da vida (*Ibidem*, p. 15).

Aqui, podemos entender que, para Aristóteles, os animais são escravos por natureza (*phúsei doúlos*), mas não somente eles - igualmente o são todos aqueles que não possuem a faculdade deliberativa da alma (*to bouletikón*), própria ao intelecto (*nous*), para que possam, assim, governar os apetites do corpo (*orexia*) como um déspota.

Aqui se insere um de seus conceitos mais fundamentais, a *temperança*, que será revisitado nos próximos capítulos, dado que o mesmo comporta em seu cerne o elo fundamental entre o *cuidado de si* - enquanto marcador distintivo da esfera humana - e a dominação da natureza. Essa ideia se refere, basicamente, a uma certa forma de gerir os apetites do corpo, imprescindível para que se possa agir de acordo com a virtude moral, dado que os mesmos “relacionam-se com a espécie de prazeres que é compartilhada por outros animais, e que por esse motivo parecem inferiores e brutais” (*Idem*, 1991, p. 56).

De acordo com o estagirita, os apetites são naturais, mas em excesso, opõem-se ao princípio racional - o que exigiria, como forma de harmonizar os aspectos apetitivo e racional, o cultivo - através de uma educação na forma de exercícios - de uma instância interna mediadora, observadora e reflexiva, pois apenas através dela o fator humano atingiria sua excelência. Os apetites estariam, normalmente, atrelados ao prazer da satisfação de necessidades como comer, beber (o que significa, basicamente, alterar a percepção através de substâncias) e se relacionar sexualmente. Porém, dada a concepção negativa que a natureza, por muitas vezes, assume na obra de Aristóteles, a imperiosidade desse apetites colocaria o indivíduo a esvaír suas forças em um gozo destrutivo *ad infinitum*, minando as forças necessárias para, inclusive, agir de acordo com o que realmente acredita. *Tal excesso caracterizaria os momentos iniciais da concepção ocidental de vício, enquanto opositor de virtude.*

Logo, o intemperante seria, basicamente, um escravo da corporeidade e, dado que o fomento de sua liberdade dependeria, em boa parte, de seus próprios esforços em buscar o meio-termo entre prazeres e dores, tal inabilidade seria, ainda, passível de culpa. É interessante notarmos como a oposição entre moral e prazer, tão cara ao ocidente e difundida para as massas nos séculos posteriores através do cristianismo, já demarcava um lugar central na *episteme* clássica, assim como a atribuição da culpa ao exercício do prazer e sua

passibilidade de punição, visto que o *vício*, assim como a *virtude*, seria de natureza *voluntária*.

Assim, podemos entender o porquê de Aristóteles (2010) supor, a respeito dos *intemperantes*, que “é melhor servirem do que serem entregues a si mesmos” (p. 15), visto que a incompletude anímica tornaria suas existências insustentáveis *per se*. A concepção do homem enquanto um princípio ordenador necessário à natureza seria, posteriormente, esmiuçada pela maioria dos principais pensadores do Cristianismo, que viam no domínio do meio natural um ato de benevolência do homem para com as bestas, sugerindo que a racionalidade humana seria o único meio de prover a ordem faltante àquelas formas de vida reféns do corpo e de seus ardis. Deve-se entender que a lógica de dominação legitimada por Aristóteles concebe todos os seres vivos como obrigatoriamente convocados a colaborar com os propósitos do homem racional, e essa contribuição deve ser oferecida de acordo com a sua suposta predisposição orgânica, como a seguinte passagem evidencia: “todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão” (*Ibidem*).

Ou seja: se determinado ser supostamente só dispõe da força física, isso indica que o mesmo deve, necessária e somente, desempenhar trabalhos braçais (*práxis*), que contribuam com os intuitos daqueles que são predispostos a deliberar (*to bouletikón*) e a criar (*poiésis*). Sob esse paradigma, todos os seres são instrumentos de um mundo centrado na racionalidade, logo, o reconhecimento do valor de suas existências é sempre referido a este, e sempre orientado de acordo com seus fins.

Aristóteles é categórico ao delegar uma atitude despótica a tudo que, em menor ou maior grau, participe da natureza, precisamente por conceber em sua ontologia que esse é o modo pelo qual, no interior dos homens racionais, a alma naturalmente opera sobre o corpo - sobrepujando-o e gerindo-o impiedosamente. O modo como o filósofo ateniense ancora tal hierarquização na própria natureza pode ser evidenciado de modo sintético na seguinte passagem:

O animal compõe-se primeiro de uma alma, depois de um corpo: a primeira, por sua natureza, comanda e o segundo obedece. Digo "por sua natureza", pois é preciso considerar o mais perfeito como tendo emanado dela, e não o que é degradado e sujeito à corrupção. O homem, segundo a natureza, é aquele que é bem constituído de alma e de corpo. Se nas coisas viciosas e depravadas o corpo não raro parece comandar a alma, é certamente por erro e contra a natureza (*Ibidem*).

O autor menciona a presença do despotismo enquanto intrínseco à própria constituição e ao funcionamento normal do homem quando o opõe à forma de autoridade destinada àqueles que tomam parte da razão, ou ainda, “para as pessoas que a natureza honrou com a liberdade” (*Ibidem*, p. 18), que seria a autoridade política. Desse modo, entendemos que a produção da própria ideia de transcendência enquanto um dispositivo de negação do meio (ou da natureza, se preferir) - o que implica definir, ao mesmo tempo, aqueles que são associados pela condição de “faltosos” - tem sido uma constante entre os discursos legitimadores de dominação erigidos no Ocidente.

Faz-se imprescindível, para demarcar a produção de características transcendentais superiores ao corpo e à natureza enquanto mecanismos de dominação, que nos ocupemos dos processos de releitura e de difusão da Filosofia Clássica em *epistemes* que não a grega, onde poderemos desenhar mais claramente como ocorreu, em meio ao encontro do Europeu civilizador com outras sociedades, a distribuição planetária concreta do profano - vicioso, animal e mortal - em oposição a um ideal sublime de racionalidade. Isso tudo para, assim, esboçarmos algum entendimento acerca de como as drogas, direta e indiretamente (por aquilo que representavam), atravessaram esse modo de dividir o mundo ou, em outras palavras, contribuíram com a definição do que seria civilizado ou bárbaro - tanto em termos ontológicos quanto etnológico-antropológicos.

Dado que, durante grande parte da história do Ocidente, a dominação do europeu sobre outras etnias se deu legitimada por discursos que situaram na natureza as origens da condição de atraso e servidão de tais povos, é pertinente trazer à luz algumas ideias de Hipócrates, considerado por muitos um dos precursores do Determinismo Climático, área de estudo que tenciona estabelecer relações de influência e causalidade entre fatores como temperatura e umidade de um local e as condutas humanas ali presentes, contemplando desde tendências psicológicas individuais ao modo de organização política e social de uma determinada população.

Deve-se salientar que, dada a concepção *ambientalista* adotada por seus defensores, a origem de certos aspectos subjetivos é analisada a partir de um prisma fisiológico, o que consiste em dizer que o comportamento individual não é determinado diretamente pelo clima,

mas sim por alterações na compleição dos tecidos corpóreos que, por sua vez, modificariam aspectos como a virilidade, os apetites corporais e a própria índole humana.

Mesmo que seu tratado “Ares, águas e lugares” não se configure precisamente como uma obra de *Determinismo Climático*, nos moldes do que fora estabelecido enquanto discurso científico durante a Modernidade, o mesmo representa uma das mais ricas e aprofundadas especulações sobre a relação entre a geografia e o fator humano de um lugar - lembrando que quase todos os pensadores desse período nos legaram passagens que corroboram a existência de tal vínculo (Junior, 2011). Tal importância dada ao tema corrobora, inclusive, com a perspectiva de que os gregos teriam, em grande parte, atribuído as características distintivas de sua civilização ao clima ou, pelo menos, à temperatura da península e de suas ilhas (Glacken, 1967).

Ao longo da referida obra, encontramos passagens que sugerem que uma paisagem que demande um trabalho árduo para sua domesticação atua como um fator de humanização - dado que as formas humanas mais bem constituídas lá habitariam -, como quando Hipócrates procurou estabelecer certa causalidade entre um bioma como o dos egípcios e dos líbios, que dispõe de “excelentes frutos, excelentes árvores e excelente clima, e faz uso das mais belas águas, tanto das que vêm do céu, quanto das que saem da terra” (CAIRUS, 2005, p. 104) e que, por isso, “não seria possível que a virilidade, a vivacidade, o gosto pelo esforço e o caráter resolutivo estivessem contidos em tal natureza” (*Ibidem*).

É interessante notar que tal separação - ou ainda, superação - da natureza não era observada apenas através de critérios civilizacionais, como a cultura, a tecnologia e o sistema político de dada sociedade, mas seria supostamente detectável no próprio corpo de seus habitantes, através de traços como a cor da pele e a estatura - algo como se a própria natureza não fosse completamente perfeita, mas comportasse diferentes níveis de distanciamento ou aproximação de um estado de perfeição, dentre os quais o homem representaria um ápice. No entanto, o caráter de *humanidade* aqui se inseriria muito mais como uma qualidade distintiva, *existente em maior ou menor grau nas diferentes sociedades*, do que enquanto uma efetiva e substancial condição, como seria tomado, por exemplo, um cavalo, que nunca seria “mais ou menos cavalo”, dado o reconhecimento inerente de sua natureza.

Se hoje a consolidação da Europa (assim como a América e a Oceania anglo-saxônicas) enquanto um paradigma representacional no qual o mundo todo deveria se

espelhar, tenha alcançado seu auge em termos de totalização e capilaridade, aqui podemos perceber que tal *ego* étnico e cultural é fruto de uma antiga e multifacetada empreitada, que teve na Grécia antiga seus primeiros esboços formalmente documentados. Uma explicação para um suposto êxito do continente em relação aos outros, constantemente revisitada e mesmo difundida no senso comum até os dias de hoje, é aquela que atribui o mesmo à mudança de estações experienciada por seus habitantes.

O que muitos não sabem é que essa hipótese possui mais de dois mil anos, e fora viabilizada por Hipócrates, quando o mesmo sugeriu que os “choques no espírito” causados pela sazonalidade encontrada na maior parte do continente haviam fomentado na subjetividade europeia a emergência de um domínio (em sua polissemia) *perene* para lidar com as adversidades da natureza, manifestado na conduta firme e perseverante de seus habitantes.

Por outro lado, aqueles que não haviam sido agraciados com o mérito de poder contemplar as transformações da natureza, aparentemente, possuíam maior dificuldade em “se descolar” da mesma, limitação tal que, por sua vez, “faz com que exacerbem sua ira e participem mais da irreflexão e do ímpeto” (CAIRUS, 2011, p. 106), “pois as mudanças de todas as coisas são as que sempre despertam o espírito dos homens, sem permitir-lhes o repouso” (*Ibidem*).

É bastante claro que o ato de *dominar* possuía um valor fulcral na *episteme* grega, assim como não é difícil perceber a perpetuação da mesma lógica na contemporaneidade, quando, dentre os seus frutos, nos deparamos com uma modalidade de relacionamento com a natureza claramente orientada para um colapso ambiental planetário, combinado à manutenção de um sistema econômico que direciona todas as riquezas do planeta para uma minúscula parcela, em detrimento da carência da grande maioria. Na obra de Hipócrates, assim como entre a maioria dos pensadores helênicos, o domínio de uma natureza interna - o corpo - estava associado à possibilidade de instrumentalizar o meio, assim como outros homens - nesse caso, a partir de *critérios mutáveis*.

Desse modo, sob a ótica hipocrática, “os habitantes da Europa são mais animosos do que os da Ásia” (*Ibidem*, p. 111) porque “a partir da tranquilidade e da indolência, aumenta a covardia; a partir da vivacidade e dos esforços aumenta a virilidade” (*Ibidem*). É interessante

atentar para o fato de a ideia de virilidade, amplamente estimada nos textos clássicos, está intimamente atrelada a uma postura *dominante*.

A noção de que a natureza da Europa desafiou aqueles que lá viviam a transmutar seus espíritos a fim de se tornarem disciplinados e dispostos para grandes feitos será retomada posteriormente, ainda neste capítulo, através da análise discursiva acerca daqueles que, muitos séculos adiante, acionaram Hipócrates e outros helenos, como fora o caso de Montesquieu.

2.2 Cristianismo e a ética da dominação

Não é novidade que as escrituras sagradas do cristianismo foram fundamento para a maioria de práticas - aqui se incluem os discursos - antropocêntricas desde os primeiros séculos da Cristandade até os dias de hoje. Do mesmo modo que algumas premissas filosóficas basilares da Grécia Antiga foram incorporadas e difundidas pelo cristianismo na forma de um saber teológico e moral, certos axiomas religiosos, profundamente enraizados na cultura Ocidental, acompanharam o homem europeu mesmo quando este se propôs a produzir conhecimento sem a mediação divina. Mesmo ante o entusiasmo acerca do progresso científico trazido pela Modernidade, a Bíblia ainda era citada por intelectuais de toda a Europa e América do Norte, especialmente quando havia alguma demanda política e econômica para tanto.

Passagens como “temam e tremam em vossa presença todos os animais da terra, todas as aves do céu, e tudo o que tem vida e movimento na terra. Em vossas mãos pus todos os peixes do mar. Sustentai-vos de tudo o que tem vida e movimento” (Gênesis, IX, 2-3), explicitam que a ética bíblica concernente à natureza sugeria uma plena centralidade do homem no plano divino. Os desdobramentos da concepção de um *homem feito à imagem e semelhança do autor de toda a criação* estão presentes em boa parte do discurso filosófico humanista da Renascença, do Iluminismo e da Revolução Científica, atingindo no século XVII, com Descartes, sua radicalização na forma de uma instrumentalização científica de toda a natureza, e da definitiva reificação do homem enquanto exclusivo fundamento racional da existência.

Contudo, as centelhas de tal ética podem ser localizadas muito anteriormente nas discussões filosóficas e teológicas que, inspiradas no platonismo, orbitam em torno do eixo

alma-corpo ou *espírito-matéria*, que, basicamente, sintetizam as possibilidades de relacionamento entre o homem e a natureza (após cindidos) em uma *episteme* ocidental.

Enquanto um dos principais responsáveis pela popularidade do Cristianismo entre os intelectuais da Baixa Idade Média, o filósofo e teólogo argelino Agostinho de Hipona se ateve particularmente à tarefa de incorporar elementos da filosofia de Platão. Esse papel de mediação facilitou a inteligibilidade da Bíblia, enquanto um produto da cultura judaica, por parte do segmento letrado europeu daquele período, assim como da posteridade.

Santo Agostinho (2006) defendia que a escravidão era um preço que toda a *humanidade* deveria pagar, na medida em que todos eram escravos de seus próprios pecados. Porém, também acreditava que, apesar de a escravidão ser algo temporário - pois não faz parte da ordem natural da criação e, sim, de um processo de expiação de pecados da humanidade, que um dia há de chegar ao fim -, aquele submetido a essa condição deve aceitá-la como punição para os seus vícios, e não ser desobediente. Apesar de Agostinho não ter se ocupado em definir quem deveria ou não ser escravizado, entendemos que, para a mentalidade da época, aqueles não familiarizados com os valores cristãos - habitantes de outras sociedades - certamente teriam mais “vícios” e, assim, pecados a pagar através da submissão por meio de tal prática.

Porém, o mesmo autor nos fornece alguma pista acerca do que seriam criaturas inferiores (entregues a tais vícios), e superiores (potencialmente aptas a se libertarem deles), quando sugere que apenas os homens tomam parte do aspecto racional da criação, inaugurando assim a distinção entre alma e corpo, própria dos socráticos, no âmago da doutrina cristã. Mesmo tendo se oposto a noção platônica do corpo enquanto cárcere da alma, o fato de Agostinho, enquanto principal teólogo do Cristianismo, ainda situar o corpo enquanto hierarquicamente inferior e, portanto, subordinado à alma, exprime o quanto a *episteme* da época era favorável a tal dicotomia, que se se perpetuou nos séculos seguintes e que pode ser evidenciada na seguinte passagem:

Porque o homem não é só corpo ou apenas alma, mas o que é constituído de alma e de corpo. Esta é a verdade: a alma não é todo o homem, mas é a melhor parte do homem; nem todo o homem é o corpo, mas a porção inferior do homem; quando as duas estão juntas, temos o homem (*Ibidem*, p. 45).

Apesar da visibilidade que Agostinho dera ao binômio alma-corpo, sua contribuição para a presente discussão não é tão vasta como a que encontramos em outras releituras

platônico-cristãos posteriores. Porém, por este ser o principal teólogo do Cristianismo, que, em sua época, encontrava-se na fase embrionária de sua consolidação como uma instituição hegemônica no Ocidente, os efeitos de seus postulados não devem ser ignorados, ainda mais se considerando que tais premissas foram difundidas enquanto religião - para as massas - e não para círculos filosóficos restritos e escolas iniciáticas de mistérios.

Quase nove séculos adiante, ao propor em sua máxima obra *Suma Teológica* uma desambiguação entre duas formas de *dominium* - o “real”, exercido através da razão e dedicado aos homens livres, e o “despótico”, opressivo e dedicado às criaturas inferiores, ou que não participam plenamente da razão -, São Tomás de Aquino as equipara ante o critério da justiça, alegando que, mesmo a prática de submeter outros homens à escravidão pode ser benéfica se seus alvos forem compatíveis à noção de bárbaro trazida pelo teólogo:

(...) devem ser considerados como naturalmente irracionais, não porque não possuem nenhum tipo de razão (*nihil habeant rationis*), mas por causa de que o que apreendem é quase que inteiramente limitado ao sentido, de tal forma que vivem somente conforme os sentidos (*sed vale...ou valde... modicum et circa singularia quae sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum*). E são tais que são bestiais quase por natureza (*et tales sunt quasi secundum naturam bestiales*). O que dar-se-á especialmente com aqueles bárbaros que habitam “no fim do mundo” (*Quod precipue accidit circa quosdam barbaros in finibus mundi habitantes*), onde, devido à inclemência do tempo, os corpos sofrem de uma má disposição que os impede de usar a razão (*ubi propter intemperiem aeris corpora sunt malae dispositionis ex qua impeditur usus rationis in eis*) (Tosi, 2004, p. 7, grifo nosso).

Considerando nossa leitura crítica acerca dos precedentes gregos, sob a qual a instauração da alma enquanto instância legítima e superior pode ser interpretada como um fundamento metafísico para diversas formas de dominação - o que, de fato, ocorreu - é importante salientar na fala do filósofo aquinate a atribuição de características tidas como animais a determinados moradores de regiões longínquas, dentre as quais se destaca uma modalidade de apreensão do meio unicamente através dos sentidos e, portanto, do corpo. Não à toa que, segundo Varella (2013), durante a Conquista, os mecanismos de dominação dos nativos americanos se concentravam, em grande parte, na interdição das práticas relacionadas ao corpo, como as que envolviam a sexualidade e a alimentação pois, na visão dos conquistadores, estas eram as que diferiam mais radicalmente das que lhes eram conhecidas, chegando ao ponto de serem repugnantes para um cristão europeu daquele tempo - munido dos paradigmas que aqui discutimos.

2.3 Aristotelismo tomista e as Américas: seria o indígena um “escravo por natureza”?

Sob o alvorecer da Idade Média e ante os esboços de expansão econômica além-mar dos recém consolidados Estados Modernos, as discussões acerca da legitimidade da dominação dos colonos proliferavam nos círculos acadêmicos, demandadas, em boa parte, pelas próprias Coroas Espanhola e Portuguesa.

Apesar de a *Política* de Aristóteles ter sido redescoberta no século XIII, com a tradução para o latim feita pelo monge dominicano Guilherme de Moerbeke (Gutierrez, 2014) - tendo ganhado visibilidade nesse ínterim apenas de maneira breve na obra de Cícero no último século pré-cristandade (Aubonnet, 1960) -, a obra só fora devidamente acionada após a recepção pelas Coroas em questão de críticas por parte daqueles que reprovavam os abusos cometidos contra os indígenas americanos.

É importante frisar que tal reivindicação por fundamentos clássicos na elaboração de uma racionalidade dominadora não aconteceu de modo desinteressado, nem devido a interesses genéricos de pensar os rumos da empreitada no Novo Mundo. Após a outorgação da *Bula Inter cætera* pelo papa Alexandre VI (não à toa, o espanhol Rodrigo Bórgia) no ano de 1493, que concedia aos reis das nações ibéricas poderes ilimitados de exploração das Américas e, inclusive, escravização de seus habitantes, diversos intelectuais questionaram os aspectos éticos de tais políticas, como foi o caso do filósofo e teólogo espanhol Francisco de Vitoria, influente na sociedade espanhola da época e afamado pelo seu profundo conhecimento da filosofia de Aristóteles.

Como resposta ao clima de dissenso teórico que poderia colocar em risco o projeto expansionista europeu, Fernando de Aragão convocaria algumas juntas de intelectuais para discutir questões como a legitimidade da evangelização e da escravização dos gentios do Novo Mundo. A primeira delas ocorreu em 1504, reunindo áreas da Teologia, lei civil e lei canônica. Tal evento seria organizado constantemente de acordo com o avanço da colonização e, ao fim de cada encontro, cada um dos participantes deveria produzir um parecer para que fosse entregue ao rei. Obviamente, o conteúdo dos documentos era exclusivamente voltado à legitimação das práticas, visto que qualquer crítica ou desacordo seria silenciado e, até mesmo, perseguido pelo monarca (Alves Filho, 2004). Ao entrar em contato com o relato daqueles que se depararam com costumes outros além-mar, nobres e intelectuais alinhados

aos interesses da coroa não hesitaram em considerar seus praticantes enquanto os “referentes empíricos” da teoria aristotélica.

Um dos primeiros pensadores desse período a se utilizar da doutrina aristotélica para “compreender” os nativos foi o filósofo escocês John Major. Como solução para “a questionável outorga papal de plenos poderes e direitos aos Reis Católicos (Fernando e Isabel) sobre as terras descobertas e a descobrir” (D’OCA, 2014, p. 6) -, fundamentada em um suposto direito que os cristãos teriam sobre as terras dos infiéis, Major oferece um enquadramento filosófico e antropológico acerca da inferioridade dos povos bárbaros em sua obra *In Primum et Secundum Sententiarum*, logo em 1510, onde evoca Aristóteles para sugerir que “é claro que uns são escravos por natureza, enquanto outros são livres por natureza. E foi verificado que em alguns homens existe algo assim [i.e., uma disposição para a escravidão] e que isso lhes é benéfico” (BEUCHOT, 2004, p. 13).

Contudo, a mais aprofundada e específica aplicação do aristotelismo à realidade das Américas foi elaborada pelo filósofo espanhol - e, também, cronista, jurista e capelão do imperador - Juan Ginés de Sepúlveda, que teve boa parte de suas ideias visibilizadas quando se envolveu em uma acalorada disputa intelectual com o frade Bartolomé de Las Casas, que durou cerca de dez anos. A maior parte das principais ideias que suscitaram-na foram devidamente expostas em um episódio que ficou conhecido como a Controvérsia de Valladolid”, convocada pelo rei espanhol Carlos V e ocorrida ante um júri *ad hoc* no ano de 1550, tido, assim, como o principal momento de debate público acerca do tema da Conquista espanhola (Gutierrez, 2004).

O mesmo não era apenas versado em Aristóteles (tendo, inclusive, recebido do papa Clemente VII o encargo de tradutor oficial do filósofo para a língua espanhola), Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, como fora discípulo do proeminente humanista italiano Pietro Pomponazzi, ao qual ele recorre na tentativa de demonstrar, sob o paradigma aristotélico, que, sendo a natureza ordenada por uma lógica (*logos*), mesmo a diferença entre as partes tende a ser reequilibrada em relações de domínio e servidão - essa é a ordem natural, o que fica evidente em tal postulado organicista do mestre italiano:

Pues todo el género humano es como un único cuerpo formado por diversos miembros que tienen diversas funciones y están ordenados a la común utilidad del género humano. Cada uno da algo a otro y recibe algo de aquel a quien da; tienen, pues, funciones recíprocas. Tampoco pueden poseer todos la misma perfección, sino que unas funciones son más perfectas y otras más imperfectas. Si esta

desigualdad se suprimiera, o bien perecería el género humano, o bien tendría grandes dificultades para subsistir (Granada, 1988, p. 206).

Derivando a lei natural de uma pretensa razão intrínseca a tudo que existe, tal tradição filosófica instituiu o homem e, mais especificamente, a sua racionalidade, como o fundamento e denominador comum de todas as coisas.

Sepúlveda definiu quatro diretrizes para que se considerasse a colonização espanhola enquanto uma *guerra justa*, conceito pré-existente nas discussões teológicas do catolicismo: 1) justa causa para ser empreendida; 2) legítima autoridade; 3) reta intenção de quem a faz; 4) reta maneira de fazê-la. O autor de *Democrates Alter Sive De Justis Belli Causis Apud Indios* - escrito entre 1544 e 1545 - concentra-se nos dois primeiros tópicos, valendo-se da crença de que os dois últimos estariam “garantidos” - o que, de acordo com o que fora documentado posteriormente ao longo do processo, não ocorrera de forma alguma. A discrepância entre a suposta “reta maneira de fazê-la” (motivada por uma “reta intenção”) e o que de fato ocorria nos novos territórios - que Sepúlveda, aparentemente, desconhecia -, fora uma das armas de Las Casas contra a argumentação de seu oponente (Gutierrez, 2014)

Dentre as razões elencadas por Sepúlveda para o empreendimento de uma “guerra santa” nas Américas, a segunda delas nos é mais cara, pois justifica um emprego da violência contra os nativos “pela rudeza de seus engenhos, que os fazia bárbaros e naturalmente escravos, e por isso obrigados a servir aos de maior engenho e mais elegantes” (*Ibidem*, p. 228). Para elucidar as características intrínsecas aos nativos que confeririam ao conquistador um direito legítimo sobre os mesmos, o poçoalbense se lançou em inúmeras digressões acerca de como os bárbaros se aproximavam dos animais, como fica claro na seguinte passagem:

Pois ainda que alguns deles demonstrem certa habilidade para algumas obras de artifício, isso não é argumento de prudência humana, já que vemos as bestas, as aves e as aranhas fazerem certas obras que nenhuma indústria humana pode imitar completamente. [...] Porque ter casa e algum modo racional de viver e algum tipo de comércio são coisas que a necessidade natural induz, e somente serve para provar que não são ursos ou macacos, e que não carecem totalmente de razão (Sepúlveda, 1941, p. 109, tradução nossa).

Essa trecho explicita o quanto Sepúlveda estava afinado a certos questionamentos que ocupariam espaço privilegiado no discurso do colonizador durante os esboços da era Moderna, como foi o caso do estabelecimento de uma *natureza do nativo*. O interesse dos pensadores de tal período, marcado pelo humanismo e, fundamentalmente, pela tentativa de

determinar características universais de um gênero humano - visto que europeu nunca estivera tão amplamente confrontado com outras sociedades antes das Grandes Navegações e, portanto, a definição de uma natureza humana *supostamente* independente de parâmetros culturais havia se tornado uma urgência - consistia, em grande parte, no estabelecimento de critérios através dos quais os nativos, situados entre o eixo homem-natureza, aproximariam-se mais ou menos de seus pólos, o que na maioria das vezes delegava aos indígenas o *status* de semi-humanos ou, até mesmo, de animais falantes. Ainda valendo-se da desqualificação do nativo através de sua aproximação aos animais, o filósofo cita Aristóteles, orientando como deveria ocorrer a aquisição dos escravos:

A própria guerra é um meio natural de adquirir; a caça faz parte dela; usa-se desse meio não apenas contra os animais, mas também contra os homens que, tendo nascido para obedecer, se recusam a fazê-lo. Este tipo de guerra nada tem de injusto, sendo, por assim dizer, declarada pela própria natureza (Aristóteles, 2010, p. 20).

Por sua vez, Las casas argumentou que haveria não uma, mas quatro categorias de bárbaro, sendo três destas apresentadas por Aristóteles, enquanto a última fora acrescentada pela Igreja. Porém, apenas a terceira delas se referia a um estado natural de barbárie, sobre a qual a escravidão seria necessária e desejável - enquanto todas as outras seriam relativas e circunstanciais. E por fim, concluiu que os nativos americanos não deveriam ser enquadrados na mesma, visto que os mesmos dispunham de “seus reinos e seus reis, polícia, repúblicas bem regidas e ordenadas, casas, fazendas, lares, leis, tribunais” (GUTIERREZ, 2014, p. 230) e, portanto, eram capazes de governar a si mesmo, dispensando assim qualquer necessidade de intervenção.

Embora nunca tenha havido um veredito oficial sobre a controvérsia, ou sequer um conhecimento acerca do destino dos documentos, podemos presumir que a interpretação de Sepúlveda acerca da escravidão natural de Aristóteles fora mais conveniente e palpável de ser materializada - considerando que ambos defendiam a catequização dos índios, mas que esta dificilmente se efetivaria de modo pacífico.

2.4 Marasmo Tropical: Determinismo Climático, Eurocentrismo e Modernidade

Cerca de dois séculos adiante, Montesquieu (1996), um dos grandes filósofos do iluminismo francês, contribuiria para o robustecimento e escrutinação dos critérios de

definição da condição de “bárbaro”, e o viés assumido em suas descrições torna-o um dos precursores do que viria a se chamar de Determinismo Climático. Mais uma vez, encontramos novos argumentos que aproximam os moradores dos trópicos (ou seja, das colônias exploradas pela Europa) da natureza - salientando o aspecto de esta ter sido produzida enquanto alteridade radical para a humanidade -, agora começando a se alinhar com os regimes de justificação da ciência, então em sua fase embrionária.

Seguindo a trilha deixada por Hipócrates, sua máxima obra “Do Espírito das Leis” possui diversos exemplos de justificativas pseudo-científicas para o comportamento dos “selvagens”, como, por exemplo, o calor das regiões em que habitam, que, segundo o filósofo, contribui, inclusive, para uma propensão à servidão, como o trecho a seguir denota:

O calor do clima pode ser tão excessivo que o corpo estará completamente sem forças. Então o abatimento passará para o próprio espírito; nenhuma curiosidade, nenhuma iniciativa nobre, nenhum sentimento generoso; as inclinações serão todas passivas; a preguiça será a felicidade; a maioria dos castigos serão menos difíceis de suportar do que a ação da alma, e a servidão menos insuportável do que a força de espírito necessária para conduzir a si mesmo (Montesquieu, 1996, p. 242).

A empreitada de especular acerca de uma psicologia do selvagem tendo como fundamento a geografia rendeu ainda algumas considerações acerca dos fatores desencadeadores de uma conduta viciosa. É interessante observar que a concepção de vício trazida por Montesquieu - uma incapacidade de “temperar” as precipitações do corpo, que relega o “vicioso” à passividade e ao egoísmo - alinha-se perfeitamente àquela desenvolvida na ética aristotélica. Porém, aqui observamos uma distribuição dessas características psicológicas ao longo do globo, e ainda, uma contraposição geográfica entre aqueles que dominam suas paixões e aqueles que são dominados por elas, o que pode ser observado quando o filósofo postula:

Encontrar-se-ão nos climas do norte povos que têm poucos vícios, bastantes virtudes, muita sinceridade e franqueza. Aproximemo-nos dos países do sul e acreditaremos afastar-nos da própria moral: paixões mais vivas multiplicarão os crimes; todos tentarão ter sobre os outros todas as vantagens que podem favorecer essas mesmas paixões (*Ibidem*, p. 242)

Aqui, encontramos, inclusive, elementos que corroboram para a produção de uma interioridade entre os nativos dos trópicos, os *vícios* - enquanto controle incipiente das paixões

- e o crime, associação essa de central importância para o nosso problema, que será discutida mais extensamente no próximo capítulo. Assim, Montesquieu traça um panorama no qual os habitantes das zonas temperadas se apresentam como retos e moderados, ao passo que aqueles que vivem entre os trópicos apresentariam maior propensão a uma conduta “escorregadia” e amoral, como aquela normalmente atribuída aos animais.

Tais postulados, concernentes aos estudos que seriam chamados de Teoria das Fibras (Cury, 2007), foram desenvolvidos pelo filósofo como uma tentativa de estabelecer certa causalidade entre o clima, as disposições orgânicas e o comportamento humano. De acordo com a mesma, o ar frio contrairia as fibras das extremidades do corpo, reduzindo a sensibilidade das terminações nervosas. A esse respeito, Montesquieu (2006) comenta que “nos países frios ter-se-á pouca sensibilidade para os prazeres; ela será maior nos países temperados; nos países quentes, ela será extrema” (p. 241), o que parece colaborar com a noção de que os nativos seriam atrasados pois se entregavam em demasia aos prazeres sexuais e sensoriais de toda sorte, o que conota uma oposição, inerente à lógica europeia, entre prazer e progresso - ou, fundamentalmente, corpo e alma/mente, visto que o progresso seria a dominação - e por que não, um certo distanciamento - da natureza, e, assim, apenas os seres humanos progrediriam.

Em diversos momentos o autor explicita a sua perspectiva de que o calor dos trópicos produz um apego desenfreado à sexualidade, como vemos no trecho a seguir:

Há climas nos quais o físico tem uma força tal que a moral quase não tem poder. Deixai um homem com uma mulher: as tentações resultarão em queda, o ataque será seguro, a resistência nula. Nesses países, em vez de preceitos, é preciso usar ferrolhos (*Ibidem*, p. 275).

Se acima nos parece que o autor deixara subentendido que esse comportamento sexual está em consonância com outras formas de degeneração causadas pelo calor, quando o mesmo postula que “nas regiões quentes, a alma é soberanamente comovida por tudo que diz respeito à união dos dois sexos; tudo leva a esse objetivo” (*Ibidem*, p. 241), fica clara a proposição de que essa fixação pelo sexo é a responsável pelo atraso civilizacional de tais populações, na medida em que Montesquieu anula todas as formas de sociabilidade e produção cultural desenvolvidas naquelas terras e as resume ao mero instinto reprodutivo, sugerindo que os nativos não dispõem de produções sublimes, complexas e coletivas porque se dedicam em demasiado ao jogo da sobrevivência e à satisfação de necessidades individuais e imediatas,

como fazem os animais. Nas duas últimas citações, o autor ainda dá ênfase ao caráter tirânico do instinto, provavelmente para endossar o seu ponto de vista de que o projeto ultramarino europeu seria um ato de benevolência.

Seria exposta, então uma outra causa para o estágio social primitivo - reflexo *macro* de uma dinâmica psicológica disfuncional -, dessa vez não se relacionando aos efeitos diretos do clima sobre a conduta humana, mas sobre as suas formas de organização social e de emprego da tecnologia:

O que faz com que existam tantas nações selvagens na América é que a terra produz sozinha muitas frutas com as quais nos podemos alimentar. Se as mulheres cultivarem em torno da cabana um pedaço de terra, logo vem o milho. A caça e a pesca acabam de dar aos homens a abundância. Além do mais, os animais que pastam, como os bois, os búfalos, etc. se dão melhor ali do que os animais carnívoros. Estes sempre dominaram na África. Penso que não teríamos todas estas vantagens na Europa se deixássemos a terra inculta; só nasceriam florestas, carvalhos e outras árvores estéreis (*Ibidem*, p. 298).

Além da proliferação de crimes, determinados pela ausência de tal temperança climaticamente determinada, em quais outros aspectos humanos um bioma tropical exerceria influência? Considerando o trecho citado acima, podemos inferir que Montesquieu abriu precedentes para a ideia de que as adversidades naturais são um fator de desenvolvimento social e tecnológico e, por que não, de humanização, na medida em que demandam estratégias coletivas de superação. Assim, cria-se o mito - até hoje presente, na sua forma científica, em discussões do âmbito do Determinismo Geográfico - de que as intempéries experimentadas pelos seus antepassados haviam fomentado a necessidade de um planejamento, assim como o emprego de complexas técnicas de agricultura e de combate ao frio excessivo, provocando “uma certa força corporal e espiritual que tornava os homens capazes de ações prolongadas, penosas, nobres e ousadas” (*Ibidem*, p. 285).

Como ficara explícito na passagem citada, o resultado desse árduo processo de domínio da natureza seria nada menos que uma superioridade - em termos sociais, políticos, tecnológicos e, mais controversamente, cognitivos (enquanto *raça*) - dos europeus; ao passo que os “selvagens”, que possuíam maior facilidade para se alimentar através da caça e coleta ou agricultura rudimentar, como também para se adaptar às temperaturas do ambiente, permaneceram estagnados em seu desenvolvimento.

Esse *marasmo tropical* se relaciona às discussões em torno do conceito de temperança na medida em que sugere que os moradores dos trópicos não desenvolveram faculdades típicas do gênero humano - referentes ao domínio do meio natural - precisamente por habitarem em um contexto no qual suas necessidades de sobrevivência (portanto, corporais) já seriam prontamente satisfeitas, sem a demanda de quaisquer construções culturais mais sofisticadas (Albuquerque et al., 1999). Sendo assim, encontrariam-se encerrados num imediatismo irreflexivo, avesso às aspirações coletivas e duradouras, pelo fato de o meio proporcionar uma satisfação imediata dos apetites, não exigindo uma mediação racional. Ainda de acordo com a autora, “essa visão foi em parte baseada na observação dos índios, tidos como indolentes, pouco adestrados para o trabalho regular, adeptos das danças e das bebidas fermentadas, traiçoeiros, desconfiados e rebeldes” (ALBUQUERQUE et al., 1999, p. 426).

Nessa discussão, o conceito aristotélico de *vontade* apresenta certa paridade, na medida em que o próprio filósofo estagirita também considerava que a contenção e observação de impulsos (como a fome), eram fatores imprescindíveis para o desenvolvimento do aspecto racional da alma. Montesquieu, inclusive, utiliza termos similares aos de Aristóteles, quando, ao referir-se ao efeito do clima tropical sobre o indivíduo, sugere que o calor “faz com que esse espírito não seja capaz de nenhuma ação, de nenhum esforço, de nenhuma contenção” (MONTESQUIEU, 1996, p. 243), o que remete diretamente ao que o estagirita definiu enquanto “efeminado” (*malakós*) em *Ética a Nicômaco* (2001), termo esse, inclusive, empregado pelo filósofo francês, quando, seguindo os passos de Aristóteles, buscou legitimar a dominação de alguns povos por outros: “os povos guerreiros, bravos e ativos, tocam imediatamente povos efeminados, preguiçosos, tímidos” (MONTESQUIEU, 1996, p. 287).

O século XVIII seria palco de outros inúmeros pensadores humanistas que procurariam estabelecer a superioridade do homem europeu a partir de especulações acerca do grau de racionalidade dos nativos das colônias e, especialmente, de sua relação com os biomas recém desbravados. Georges-Louis Leclerc, mais conhecido pela alcunha de Conde de Buffon, destaca-se dentre eles pelo seu excepcional ímpeto em apontar características inerentes aos índios americanos que os tornassem qualitativamente apartados do seio da ideia de humanidade que então se delineava naquele período. Assim como Montesquieu, o conde

via no que aqui chamamos de *marasmo tropical* - ou seja, a conduta sensualista e espontaneísta supostamente condicionada pelo clima das baixas latitudes - uma completa inconciliabilidade com o projeto civilizatório europeu.

Em mais uma das várias tentativas de transformar qualquer contingência aleatória do colonizador em estandarte para o mundo, Buffon (Duchet, 1975) afirma que é o modo com o qual o homem se relaciona com a natureza que determina o seu nível civilizacional, opondo, assim, os europeus - que foram capazes de “transformar as agruras da natureza em benefício supremo” (ALBUQUERQUE et. al, 1999, p. 424) e, por isso, refletem tal superioridade em sua perfeição e beleza - aos nativos das Américas, “resistentes às tarefas empreendedoras, preferindo usufruir do mundo natural em seu estado bruto” (*Ibidem*), tal qual fazem os animais. Assim, Buffon tece comentários exaltados acerca da subjugação da natureza promovida pela tecnologia do homem branco, que:

(...) traz à luz, graças a sua arte, o que ela ocultava em seu seio. Quantos tesouros ignorados! Quantas riquezas novas! As flores, os frutos, os grãos aperfeiçoados, multiplicados até o infinito; as espécies úteis de animais trasladadas, propagadas, aumentadas inúmeras vezes, as espécies nocivas reduzidas, confinadas, relegadas; (...) as torrentes contidas, os rios dirigidos, constrangidos; (...) a terra acessível por toda parte, por toda parte viva e fecunda; (...) os desertos trocados por cidades habitadas (Duchet, 1975, p. 185).

Durante esse mesmo período, podemos notar que, até entre os naturalistas brasileiros que buscaram refutar Buffon em alguns pontos de sua teoria, como o médico pernambucano Manoel Arruda da Câmara (1752-1811), encontramos uma vinculação entre a estagnação cultural e a indulgência climática das zonas tropicais. O naturalista sugere que, sob um ponto de vista “filosófico” acerca da disposição natural ao longo do globo, os trópicos aparentam ser a única região destinada à habitação humana, pois lá se pode sobreviver “comodamente sem o socorro d’Arte, e nutrir-se dos inumeráveis frutos que a terra prodigamente lhe liberaliza” (ARRUDA DA CÂMARA, 1810, p. 198). Por melhores que fossem as intenções do pernambucano, seu posicionamento apenas reforçaria a ideia de que os nativos seriam uma sub-espécie, pois, apesar de o mesmo situar nos trópicos o ambiente profícuo para uma certa “natureza humana”, é evidente que o “homem” do qual a tradição de pensamento aqui exposta nos fala se refere a nada menos que aquele que *triunfa sobre a natureza* e emerge desse mítico “proto-homem” despido de arte, cultura, tecnologia.

Prosseguindo a explanação de autores setecentistas sobre o tema, a relevância de Immanuel Kant (2006) nessa discussão se deve ao fato de que o conceito de razão, com o qual a Modernidade operou (e que ainda encontra ampla aceitação), delineou-se, em grande parte, através de sua obra. Assim, nada melhor do que utilizar um dos formatadores decisivos da racionalidade ocidental para problematizar onde se situariam aqueles que, supostamente, não participam plenamente dessa ideia. Grande parte da retórica do prussiano era orientada no sentido de delimitar quais eram as condições de possibilidade para o progresso humano, e aquelas que sugerem que esse processo ocorreria apenas no seio da cultura e intencionaria um fim moral por excelência possuem centralidade em sua teoria.

A antropologia kantiana contribui para o delineamento do conceito moderno de raça na medida em que estabelece parâmetros de julgamento e validação do *quantum* de racionalidade identificável em cada sociedade humana, que, de acordo com Sueli Carneiro (2005), consistem em: “autocontrole (domínio de si), como condição de constituição do sujeito moral; domínio da natureza, como condição de desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano” (p. 98). Tal *razão racializada* e distribuída globalmente abriu precedentes para uma elaboração teórica concernente à identificação dos grupos humanos aptos à realização dessa tarefa.

Dessa forma, quando o filósofo sugere que a cultura é a única ferramenta capaz de transformar “as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados” (KANT, 1990, pp. 13-14), não estaria o mesmo instituindo a sua própria cultura como referencial e endereçando uma crítica a outras? A resposta seria não, caso o mesmo concebesse qualquer cultura como detentora desse poder. No entanto, pode-se inferir que isso não procede, quando entendemos que estamos tratando de alguém que considerava a raça branca como o ápice da perfeição humana (Kant, 2006) e, portanto, a que melhor atingiria tal objetivo. Seguindo a trilha dos outros pensadores aqui citados e, assim, concebendo a razão como a faculdade humana depuradora e corretora dos sentidos, o filósofo idealiza a ciência como a instância capaz de superar as ilusões da natureza e, assim, igualar o homem a Deus. Tal convicção “converte-se no âmbito moral em confiança na capacidade de aperfeiçoar os sentidos e controlar as paixões por meio da razão” (ANDRADE, 2017, p. 295).

Não é correto afirmar que o esclarecimento (*aufklärung*) kantiano tenha sido cunhado para se discutir questões raciais, tampouco que ele possa ser aplicado sobre populações

inteiras e, menos ainda, que o mesmo tenha, em seu cerne, qualquer associação ao clima ou à geografia de modo geral. No entanto, as expressões que Kant (2006) utiliza para descrever a conduta dos povos “selvagens” são, por muitas vezes, as mesmas daquelas direcionadas aos que se encontram em um estado de *menoridade intelectual*. Contudo, não foi apenas de modo indireto que as discussões envolvendo racionalidade e emancipação atingiram outras sociedades que não a europeia.

Kant também contribuiu, mesmo que pontualmente, para a noção de que a adaptação ao clima dos trópicos produzira uma variante humana deficiente em sua racionalidade, quando afirmou que o homem negro, ainda que ajustados ao meio pela sua força, corpulência e agilidade, era “indolente, mole e desocupado” (KANT, 2011, p. 21). Contudo, o filósofo alemão, mesmo tendo sua relevância creditada à abordagem de outros temas, fora também um dos grandes colaboradores para a noção de que os europeus seriam os condutores do gênero humano rumo à emancipação (Gonçalves, 2014).

Deve-se frisar que, mesmo que muitas de suas declarações acerca da inferioridade dos povos não-europeus não evidenciem características mais comumente remetidas à animalidade, como aquelas relativas ao sexo e à alimentação, o simples fato de Kant considerar uma população inteira como estúpida, como se referira aos negros (Kant, 2006), ou apática e preguiçosa, condições atribuídas aos índios americanos (*Ibidem*), conota certa suspeição em relação às faculdades racionais e, portanto, à natureza dos mesmos. Inclusive, o filósofo alemão, seguindo a trilha de Montesquieu, via no domínio e superação das adversidades naturais (internas e externas) o fator de humanização por excelência, como o trecho abaixo ilustra:

O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação (Kant, 1990, p. 8).

Oliveira (2012) postula que “a racionalidade, como fundamento cognitivo, ético e produtivo humano, estabelece-se como referência para diferenciação e depreciação do outro, como também a classe social, a etnia, o gênero e a cultura dominante” (p. 6). Assim, podemos dizer que os elementos que Kant agrega para forjar seu *sujeito transcendental* estão bem mais enraizados em tensões raciais do que o que o nome escolhido para o conceito sugere. É

interessante notar que todos os elementos envolvidos no progresso moral almejado pelo filósofo privilegiam a Europa como parâmetro: a cultura, a ciência, o trabalho, e tudo aquilo em que o velho continente parecia ser o máximo expoente, sob a ótica de seus próprios representantes, é claro.

É notório que aquela ideia de *racionalidade* que vinha se delineando desde os pensadores clássicos e que atingiria o ápice de seus regimes de justificação após a efetivação do projeto ultramarino de expansão econômica da Europa - que, sob a perspectiva aqui defendida, fundara a Modernidade - operou, ao longo da história do Ocidente, como o fundamento-mor para uma dominação não só da natureza, como também do próprio homem, quando justificada a sua aproximação da mesma.

O alvorecer do século XX ainda tornaria o Determinismo Climático proeminente através das obras de geógrafos estadunidenses como Ellsworth Huntington e Ellen Churchill Semple. Ao seguirem os passos de Kant no emprego da categoria moderna de *raça*, “associada às hierarquias históricas, culturais e sociais bem definidas” (ROCHA, 2018, p. 245), e, ainda, cunhada para englobar multiplicidades étnicas em predicamentos genéricos - visto que Iorubás e Fulanis se tornaram apenas negros, assim como Tremembés ou Arauetés, índios - tais autores terminariam por naturalizar e “cristalizar cientificamente a distribuição de poder fundada pela colonialidade” (*Ibidem*, p. 252), estabelecida na gênese de uma geopolítica orientada pela inscrição, distribuição e hierarquização de novos territórios em uma escala de dominação global.

Ao advogar que o clima “influencia o nível e o limite do desenvolvimento cultural de cada raça” (p. 609), Semple (1911) endossaria a perspectiva de que o sul global apresentava variedades humanas atrasadas econômica, política e socialmente e, por isso, a dominação por partes de povos mais aptos teria justificativas naturais. Por sua vez, Huntington (1924), além de subscrever as ideias gerais de sua conterrânea no que tange às causas ambientais do atraso dos trópicos, apresenta em *Climate and civilization* algumas observações relativas à sexualidade dos trópicos que merecem nossa atenção - até mesmo por remeterem diretamente ao que fora postulado por Montesquieu sobre o tema. Segundo o autor, mesmo os nativos mais fortes e resistentes a todos os vícios teriam como “ponto-fraco” as tentações do sexo, e as causas dessa *ninfomania tropical* seriam, além do clima, a “vida predominantemente em

espaços abertos que facilitam encontros às escondidas, e as pequenas vestimentas das mulheres e os seus trejeitos, que provocam o desejo dos homens” (JÚNIOR, 2011, p. 559).

Um século antes, Alexis de Tocqueville (1987) havia tecido algumas considerações que opunham radicalmente a subjetividade da América do Norte, de clima predominantemente temperado, a das Américas Central e do Sul, localizadas, em sua grande parte, na zona tropical. A própria posição geográfica dos termos colaboraria para a produção destes enquanto arquétipos antagônicos, visto que o Norte representaria a ascensão à racionalidade humana, ao passo que o Sul remeteria à noção de *queda*, historicamente atrelada (pelo Cristianismo, inclusive) ao corpo e à natureza - provavelmente devido à noção de que os animais não edificam nada superior às suas existências imediatas, apenas sobrevivem e retornam à terra (ou “caem” sobre a mesma, para então se fundirem novamente).

Assim, a respeito da América Tropical, o historiador francês afirmaria que “reinava no ar daqueles climas não sei que influência debilitante, que ligava o homem ao presente e lhe tirava as preocupações com o futuro” (TOCQUEVILLE, 1987, pp. 25-26), que explicitava o entendimento, já elaborado neste trabalho, de que tais regiões abrigavam subjetividades imediatistas ou, talvez, não tão “subjetivas”, dado que a preocupação com o futuro era tida como um traço essencialmente humanizante e, portanto, subjetivante.

Além de mais essa passagem para robustecer a crença em um *marasmo tropical* - usado como justificativa para levar o “progresso” através da colonização dos nativos “indolentes” e “preguiçosos” -, é curioso notar que, até tratando apenas do Novo Mundo, o discurso do colonizador conseguiu transpor a mesma lógica hierarquizante e demarcar diferenças teleológicas entre o norte e o sul, visto que, ao contrário de sua extensão austral, “a América do Norte apareceu sob outro aspecto: ali, tudo era grave, sério, solene; dissera-se que fora criada para se tornar uma província de inteligência, enquanto a outra [a tropical] era a morada dos sentidos” (*Ibidem*). Ainda nessa trilha de “essencialização” das diferenças geográficas, tal ilustração poderia, inclusive, sugerir que, compondo um mesmo organismo, o Norte seria o cérebro da humanidade, enquanto o Sul, quem sabe, consistiria em seus genitais.

2.5 Os selvagens do Velho Mundo: esboços de alterização

Autores como Keith Thomas (1988) sugerem que René Descartes (1596-1650) - tido por muitos como um dos fundadores do pensamento Moderno e da primeira Revolução

Científica -, ao definir o ser humano como a única criatura dotada de “alma” - e, portanto, de compreensão e potencial de transformação do meio - no próprio seio de toda uma criação automatizada e irreflexiva, seria um dos filósofos que, mais uma vez, utilizaria-se da metafísica para demarcar uma instância distintiva e dominadora, conduzindo definitivamente:

[...] a insistência europeia no abismo entre o homem e os animais até a sua conclusão lógica. Um Deus transcendente, externo a Sua criação, simbolizava a separação entre espírito e natureza. O homem estava para o animal como o céu estava para a terra, a alma para o corpo, a cultura para a natureza. Havia uma diferença qualitativa total entre o homem e o ser bruto (*Ibidem*, p. 42).

Como discorre Thomas, a negação cartesiana da alma dos animais se tornou uma das preocupações medulares dos intelectuais europeus dos séculos XVII e XVIII, produzindo uma vasta literatura erudita. O historiador galês afirma que a descrição de outras espécies enquanto “inertes e desprovidas de toda dimensão espiritual” (*Ibidem*, p. 41) desferira um corte absoluto entre o homem e a natureza, e assim, teve como efeito principal a plena “limpeza do terreno” para o “exercício ilimitado da dominação humana” (*Ibidem*), o que fica explícito em diversas passagens nas palavras do próprio filósofo francês, como quando afirmou que seu propósito seria “fazer dos homens senhores e possuidores da natureza” (*Ibidem*).

No entanto, como fora comentado há pouco, tal desvalorização da natureza frequentemente ressoaria nas relações humanas, garantindo a sua assimetria. Acerca do tema, Thomas (1988) defende que:

Ao traçar uma sólida linha divisória entre o homem e os animais, o principal propósito dos pensadores do início do período moderno era justificar a caça, a domesticação, o hábito de comer carne, a vivissecção (que se tornara prática científica corrente, em fins do século XVII) e o extermínio sistemático de animais nocivos ou predadores. Mas essa insistência tão grande em distinguir o humano do animal também teve consequências importantes para as relações entre os homens. Com efeito, se a essência da humanidade era definida como consistindo em alguma qualidade específica, seguia-se então que qualquer homem que não demonstrasse tal qualidade seria sub-humano ou semi-animal (*Ibidem*, p. 49).

Ao longo do primeiro capítulo de sua célebre obra “O homem e o mundo Natural”, Thomas (1988) demonstra como determinadas instâncias *transcendentes* foram empregadas como marcador distintivo das classes dominantes europeias, assim como a atribuição de qualidades animais a determinados segmentos humanos ou a indivíduos isolados como forma de assegurar a sua “desmoralização” e estigmatização social, tendo em vista que, nas

potências econômicas daquele continente, “a maioria das pessoas era ensinada a encarar seus impulsos físicos como impulsos "animais", a exigir controle” (*Ibidem*, p. 45).

Como exemplo para a primeira situação, Thomas cita os membros de um grupo exclusivo na Inglaterra denominado “Família do Amor”, para os quais “qualquer um que não pertença a sua seita é visto por eles como um animal sem alma” (*Ibidem*, p. 50). Porém, como Michel Foucault (2005) demonstraria em sua obra “A história da sexualidade vol. 1 - A vontade de saber”, a própria emergente classe burguesa como um todo vislumbrava no ensino formal, nas artes, na etiqueta social e, posteriormente, no cultivo de uma sexualidade enquanto “verdade do sujeito” fatores de aprimoramento da “alma” - portanto, de uma qualidade típica e exclusivamente humana - e circunscrição de certa superioridade frente às classes populares, que não dispunham de tais meios, de um modo similar ao que acontecia na *pólis* grega e em diversos outros momentos da história ocidental. Logo, um esboço dos mecanismos de bestialização aqui expostos já era anteriormente endereçado aos “ignorantes, sem religião, esqueléticos em suas condições de existência” (THOMAS, 1988, p. 52) e que, assim, careciam dos “elementos que se supunha caracterizarem o ser humano: alfabetização, cálculo numérico, boas maneiras e apurado senso de tempo” (*Ibidem*).

Acerca do segundo caso, citando diversas passagens oriundas dos séculos XVII e XVIII, o historiador demonstra que na Inglaterra do início do período moderno, “encontramos ansiedade, latente ou explícita, quanto a qualquer forma de comportamento ameaçando transgredir os frágeis limites entre o homem e a criação animal” (*Ibidem*, p. 46) ao elencar, para tanto, muitas condutas que, para a mentalidade inglesa de tal período, seriam consideradas bestiais, como: a luxúria, por fazer os homens “parecerem-se (...) com porcos, cabras, cães e as mais selvagens bestas do mundo” (*Ibidem*, p. 45); a ausência de higiene física pois, de acordo com Stuart Mill, “mais do que qualquer outra coisa, torna o homem bestial” (*ibidem*); a nudez, “pois as roupas, como o ato de cozinhar, constituíam um atributo humano exclusivo” (*Ibidem*); o trabalho durante a noite, visto que este era “o momento em que o homem deve descansar, e em que os bichos vagam à busca de sua presa” (*Ibidem*); o uso de cabelos longos, pois “os bichos são mais peludos que o homem”; e, até mesmo o ato de nadar, dado que o mesmo representava “um método não-humano de locomoção” (*Ibidem*). Um outro exemplo, que sintetiza as retóricas modernas de deslegitimação do “outro” através de sua

“animalização”, consiste na passagem, datada de 1693, onde sir Thomas Pope Blount afirma que os pobres:

(...) não passam de seres rudes em seu entendimento (...) é por metáfora que os chamamos homens, pois na melhor das hipóteses nada mais são que os autómatos de Descartes, molduras e sombras de homens, que têm tão-somente a aparência para justificar seus direitos à racionalidade" (*Ibidem*, p. 52).

Considerando-se o trecho, não consiste em nenhum exagero afirmar, como fora há pouco sugerido, que o *cogito* cartesiano veio a legitimar a subjugação não apenas da natureza, como do próprio homem, visto que a distinção entre este e as outras espécies viventes se ampara em elementos historicamente construídos e, portanto, fluidos, manejados pelas conveniências de uma conjuntura, assim como pelos interesses de determinados grupos sociais.

2.5.1. Bruxas: embaixadoras da anomia natural no seio da civilização

Apesar de ausente nas explanações de Thomas acerca da bestialização como mecanismo de dominação, o aspecto de “Caça às Bruxas” da Santa Inquisição, que alcançou o seu auge entre os séculos XVI e XVIII, merece certo destaque na problematização aqui empreendida, na medida em que os argumentos utilizados para demonizar o feminino também convergiam, em grande parte, com aqueles direcionados aos “selvagens”.

A construção da mulher enquanto um *outro absoluto* do homem e de seus valores “civilizatórios” se amparou em uma ampla trajetória discursiva filosófica e teológica, que, assim como as outras modalidades de alterização das quais tratamos aqui, remonta a premissas de pensadores clássicos, que atingem o apogeu de sua difusão através da religião cristã e são recrudescidas através de aplicações cada vez mais concretas em suas leituras medievais e modernas. Assim, apesar de a *misoginia* estar presente tanto em Platão quanto em Aristóteles, bem como em Hipócrates (Tedeschi, 2008), foram algumas passagens bíblicas e suas posteriores interpretações que definiriam a imperiosidade pela qual a feminilidade seria criminalizada no contexto da Inquisição.

A representação da mulher enquanto uma embaixadora da anomia do mundo natural no seio das civilizações, motivada por sua condição de reprodutora e outras características que

a atrelavam à carne (como a menstruação e a dor do parto), culminou no estabelecimento de sua radical oposição em relação ao homem, que havia identificado a si mesmo com anseios culturais, morais, públicos, sublimes e racionais - ou, em outras palavras, com o que convencionou-se definir como *humano*.

É interessante notar que, em uma época em que não havia uma taxonomia que nos definisse como *homo sapiens*, a construção ocidental acerca do homem, como fora dito anteriormente, concebia o seu núcleo não em um *animal humano* (que seria retomado na figura do *Bom Selvagem* de Rousseau) mas, precisamente, na superação de uma natureza bruta especular, visto que o próprio Cristo seria nada menos do que um *homem para além da humanidade* - nascido humano que, no entanto, atingira a expressão mais sublime e, portanto, genuína dessa condição, ao renegar tudo aquilo historicamente atribuído à “carne” - o que o torna, então, um homem transmutado, lapidado em suas arestas e, então, *mais homem do que quando nascera*. Assim como no paradigma clássico, a ultrapassagem de uma condição elementar rumo ao fator humano - enquanto um constructo - tem como condição de possibilidade a *moral* - provida pela cultura, sob a ótica grega antiga, ou pelo cumprimento dos mandamentos divinos, na perspectiva doutrinária cristã.

A produção da figura feminina enquanto o negativo de tudo que era almejado nas civilizações marcadas por tal *episteme* teve como operação basilar a oposição entre espírito e corpo, *binarismo* esse transposto para o âmbito do sexo e do gênero (Gevehr e De Souza, 2016). Tal construção, atravessada por esse binômio em sua gênese, garantira à mulher uma condição de desvalorização, na medida em que esta era “reforçada pelo espetáculo da decrepitude de um ser mais próximo da matéria que o homem e portanto mais rápida e visivelmente ‘perecível’ do que aquele que pretende encarnar o espírito” (DELUMEAU, 1989, p. 312). O medo que a cristandade possuía de uma morte descontinuada, sem uma extensão transcendente, recaía sobre a mulher, que, assim, consolidava-se como um símbolo da natureza e, portanto, da finitude e da morte.

E ainda, sob uma ótica fruto do encontro entre a Grécia e a Bíblia, sua suposta conduta passional e moralmente escorregadia, “mais propensa à lascívia e aos arroubos sexuais” (GEVEHR e DE SOUZA, 2016, p. 116) - indicativos explícitos de uma condição de *irracionalidade* - consistiria em uma forte evidência de sua incapacidade para resistir às artimanhas do Diabo, que a tornaria um instrumento demoníaco em potencial - assim,

exigindo ao homem o lançar mão de diversas medidas de suspeição sobre o comportamento feminino.

No livro sagrado do cristianismo, as menções primordiais ao sexo feminino não são nada generosas: em Eclesiastes (25:19, 24) lê-se que “nenhuma maldade está mais próxima do que a maldade da mulher” ou, ainda, que “o pecado começa com a mulher e, graças a ela, todos nós devemos morrer” (*Ibidem*), fazendo referência à Eva - a responsável pela humanidade se encontrar sujeitada ao sofrimento inerente à condição animal e material.

Dado que, sob essa perspectiva, a mulher encarnaria a ideia de corrupção e da própria *degeneração humana*, não consiste em exagero afirmar que o cristianismo produzira uma certa internalidade entre o feminino, o sexo e o mal (Gevehr e De Souza, 2016). Porém, seria na transição entre a Idade Média e a Modernidade que a perseguição sistemática às mulheres alcançaria sua modalidade mais extrema.

Em um contexto de consolidação dos Estados Modernos europeus e ascensão da burguesia (bem como dos grandes centros urbanos), no qual a unificação dos territórios sob uma identidade nacional, religiosa e étnica representava uma grande questão para a centralização do poder político e a superação do sistema feudal, moradores de vilas rurais afastadas poderiam representar uma ameaça à nova ordem. Ainda mais, tratando-se de mulheres pobres, muitas vezes viúvas (portanto, vulneráveis), guardiãs da sabedoria popular e que possuíam certa familiaridade com a natureza e seus ciclos, manifestada através de um vasto conhecimento etnobotânico - possivelmente remanescente de tradições ancestrais pagãs - empregado na preparação de beberagens e unguentos para toda sorte de moléstias “materiais” e “espirituais” (Dias e Cabreira, 2019) - além de presságios e adivinhações relacionadas às colheitas. Para além das práticas de curandeirismo - tão vital frente à incipiência da ciência àquela época -, a profissão de parteira, comum entre os alvos da Inquisição, também podia ser considerada um agravante para sua criminalização, dado que remetia a um ato bestial e, ainda, fruto do pecado - conforme a noção de *queda* que desenvolveremos posteriormente neste mesmo capítulo.

Assim, foi produzida a figura que, na história ocidental dos últimos milênios, congregara definitivamente a feminilidade e o mal em si. A bruxa seria aquela que manipulava os fenômenos naturais, para o bem ou para o mal, através de “presságios, adivinhações, benzeduras, curas através das ervas, partos e orações” (DIAS e CABREIRA,

2019, p. 177), por ter acesso a um domínio obscuro que a maioria da cristandade desconhecia e temia, e que poderia ser interpretada como a própria natureza, em sua face ambivalente, caótica e anômica, alheia à moral e aos anseios humanos. Gevehr e Souza (2016) interpretam, inclusive, que o temor ante uma figura feminina detentora de poder sobre a morte e a vida advinha do fato de que o conhecimento de certos mistérios da natureza, como o preparo de remédios e venenos, concentrava-se, majoritariamente, no segmento feminino da população.

Obviamente, tal tradição não era vista “com bons olhos” pelo clero, uma vez que colocava em cheque a crença em uma suposta autoridade e desígnio do Deus cristão, onisciente, onipresente e “causa de tudo que há”, sobre os acontecimentos da vida terrena. Não é difícil compreender o porquê de aproximadamente 80% das 9 milhões de pessoas julgadas e condenadas pela prática de bruxaria serem do sexo feminino (Menschik, 1977, p. 132): excluídas do comando da Igreja, as mulheres fizeram das práticas mágicas proibidas sua solitária esfera de poder, que desafiava a hegemonia pela qual os sacerdotes intentavam orientar e gerir a vida dos camponeses que eram maioria da população europeia.

Muitos historiadores, como Eherenreich e English (1984), interpretam que a produção da bruxa no imaginário europeu fora fruto de uma campanha de terror empreendida pela classe dominante, numa tentativa de: desarticular revoltas camponesas; culpabilizar um segmento social vulnerável pelas catástrofes climáticas - como aquela ocorrida em 1315, que devastou colheitas por toda a Europa - e pela própria *peste negra* - pandemia que atingira seu auge na metade do mesmo século, e fora responsável pela morte de aproximadamente um terço da população europeia -; e, principalmente, edificar um espetáculo lúgubre que, em tempos de Reforma Protestante, poderia expor exemplarmente às massas o que aconteceria àqueles que recorressem a práticas não homologadas pela Igreja.

Como resposta à demanda manifesta na bula papal *Summis Desiderantis Affectibus* de Inocêncio VIII, no ano de 1486, Heinrich Kraemer e Jakob Sprenger - mais conhecido como James Sprenger -, dois dominicanos alemães, publicariam um manual de combate aos hereges, que viria a se tornar o definitivo guia dos inquisidores pelos próximos quatro séculos.

O *Malleus Maleficarum* (“O martelo das bruxas”) apresentava, dentre muitas descrições de práticas hereges e instruções para a detecção de agentes do demônio, algumas considerações acerca da natureza feminina, fundamentadas na Bíblia, como:

A mulher é mais carnal que o homem, vê isso em suas múltiplas torpezas. Existe um defeito na formação da primeira mulher, pois ela é feita de uma costela curva, torta, colocada em oposição ao homem. Ela é, assim, um ser vivo imperfeito, sempre enganador (Kraemer; Sprenger, 2007, p. 44, tradução nossa).

Ao referirem-se à mulher como “mais propensa a hesitar na sua fé e, conseqüentemente, mais propensa a abjurar a fé, que é a causa da bruxaria” (*Ibidem*, p. 115, tradução nossa), Kraemer e Sprenger fomentariam a misoginia que seria elevada na forma do maior genocídio feminino da história do Ocidente.

Considerando que, na Idade Média, a escrita era praticamente monopolizada pelo sacerdócio, não é de se admirar que o feminino fosse retratado com tanta repulsa nos documentos desse período, visto que seus autores, provavelmente, temiam a quebra do celibato por tentações carnis e, de fato, possuíam pouquíssimo contato com o universo feminino.

Deste modo, assim como nos diferentes casos que aqui expusemos, a propagação de um suposto vínculo mais íntimo com uma natureza animal - predominantemente através do sexo - foi utilizada para depreciar, culpabilizar e exterminar mulheres, o que fica explícito quando Kraemer e Sprenger sugerem que os vícios que mais acometem as mulheres predispostas à bruxaria são a infidelidade, a ambição e a luxúria - estando o último em proeminência, dado que “as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena: as adúlteras, as fornicadoras e as concubinas dos poderosos” (*Ibidem*, p. 123, tradução nossa). De acordo com os autores, o corpo seria o “único lugar onde o mal pode adentrar, pois o espírito do homem é governado por Deus” (*Ibidem*, p. 49, tradução nossa), o que tornaria as razões da maior propensão à bruxaria inteligíveis para a mentalidade medieval, acostumada à associação entre a mulher e a “carne”.

A passagem, encontrada por Jean Delumeau (1989) - estudioso da história do cristianismo - em uma coletânea de provérbios oriunda da Renascença acerca do feminino - que compilava máximas dos gregos e romanos, assim como do Antigo testamento e dos ditados cotidianos - sintetiza e traduz com perfeição a consubstancialidade produzida pelo cristianismo entre a mulher, o mal e o sexo, fazendo, inclusive, referência explícita ao fator “animal” atribuído a este último: “mulheres são anjos na igreja, diabos em casa e macacos na cama” (p. 343).

2.5.2 O “outro” no além-mar: transposições da velha lógica para um Novo Mundo

Acrescentamos aqui que nenhum outro segmento da sociedade europeia encarnaria melhor a ideia de uma *alteridade radical* quanto os loucos - lembrando que, em uma episteme europeia moderna, o outro absoluto não poderia estar representado por algo que não a própria natureza animal. Aqueles *às margens da racionalidade* eram, principalmente em momentos de surto, frequentemente percebidos como “possuídos por bichos selvagens”, de modo que a “imagem da animalidade pairava sobre o hospício” (THOMAS, 1988, p. 53). Talvez a insalubridade dos ambientes, os castigos e todos os outros mecanismos de despersonalização empregados sobre os pacientes psiquiátricos (antes “asilados”), descritos por Foucault (2008a) em sua tese de doutoramento, não encontrem tanta paridade, naquele período, em nenhures que não nas colônias europeias além-mar.

Porém, com a expansão ultramarina europeia, a lógica de dominação e as tensões e contradições sociais inerentes às metrópoles foram transpostas e reorganizadas em escala global. Desse modo, não apenas os iletrados e desprovidos de “modos” - enfim, os pobres - do velho continente seriam alvo de discursos que tomariam suas condutas enquanto bestiais, mas populações inteiras dos territórios dominados, dessa vez atravessadas por uma nova categoria: a raça. Tal atitude de exclusão e produção de uma ideia de alteridade através da “bestialização” de seus alvos era notada “em escala ainda maior, face aos povos ‘primitivos’ que não dispunham de atributos como os que também faltavam aos animais; tecnologia, linguagem inteligível, religião cristã” (THOMAS, 1988, p. 50).

Thomas afirma que muitos dentre os primeiros exploradores do Novo Mundo concordariam com o historiador britânico Edward Gibbon (1737-1794), quando o mesmo sugere que “o ser humano bruto, sem artes e sem lei, (...) mal pode ser distinguido do restante da criação animal” (*Ibidem*), o que não é absurdo tendo em vista a série de autores que trouxemos para demonstrar o quão arraigada na episteme ocidental estava o *binarismo*, fundado, primordialmente, pela cisão homem-natureza. Nesse mesmo sentido, Robert Gray, explorador e capitão de mar mercante estadunidense declarava, em 1609, “que a maior parte do globo era possuída e injustamente usurpada por animais selvagens (...) ou por selvagens brutais, que, em razão de sua ímpia ignorância e blasfêmica idolatria, são ainda piores que os animais” (*Ibidem*), o que o Conde de Clarendon reforçaria ao afirmar que “a maior parte do

mundo é ainda habitada por homens tão selvagens como as feras que com eles convivem" (*Ibidem*).

Como afirma Thomas, “os séculos XVII e XVIII ouviram muitos discursos sobre a natureza animal dos negros, sobre sua sexualidade animalesca e sua natureza brutal” (*Ibidem*). Especificamente acerca dos nativos americanos, Edmund Hickeringill, um clérigo inglês que estivera nas índias Ocidentais, referira-se desdenhosamente, em 1689, aos "pobres e tolos índios nus" (*Ibidem*) como estando “apenas a um passo (se tanto) dos macacos” (*Ibidem*).

Ao longo da revisão de literatura empreendida por Thomas, constam declarações como a de Sir Thomas Herbert, que comparava a sonoridade das palavras dos nativos do Cabo da Boa Esperança aos balbucios de chipanzés, dos quais, segundo o nobre, tais populações provavelmente descendiam - o que, em um momento cronologicamente anterior a Darwin e sua Teoria da Evolução das Espécies, representava uma alegação um tanto depreciativa. Além da sugestão de um parentesco com os grandes símios, em voga naquele período e direcionada tanto a índios quanto a negros, aqui se inscreve também a questão da linguagem dos nativos. Acerca da mesma, um clérigo da época de Jaime I se referiria como "um ruído inarticulado em vez de uma linguagem, como o cacarejar das galinhas ou o engrolar dos perus" (*Ibidem*). Vemos aqui que, mesmo as faculdades que os próprios europeus estabeleceram enquanto caracterizadoras do gênero humano, como a fala, seriam percebidas pelos mesmos enquanto bestiais, caso emitidas pelos habitantes dos territórios sob seu domínio.

Assim, a subjetividade europeia moderna, norteadas por regimes de justificação antropocêntricos, consolida-se enquanto essencialmente hostil à alteridade e, conseqüentemente, dominadora, na medida em que aquilo que os europeus assimilam como sendo o “bom” ou o “belo” é forjado a partir de um negativo que, especularmente, existiria fora do Velho Continente - o que, em outras palavras, significa que menosprezar e repugnar um *outro* (atualmente de modo velado e indireto) consistiria na condição de possibilidade para a constituição da identidade dos cidadãos europeus. O encadeamento entre tal forma de subjetivação e a exploração do homem pelo homem é exposta de modo claro por Thomas:

Uma vez percebidas como bestas, as pessoas eram passíveis de serem tratadas como tais. A ética da dominação humana removia os animais da esfera de preocupação do homem. Mas também legitimava os maus-tratos àqueles que supostamente viviam em uma condição animal (*Ibidem*, p. 53).

Não à toa, “as marcas feitas a ferro em brasa e o trabalho de sol a sol, constituía uma das formas de tratar os homens vistos como bestiais” (*Ibidem*), o que Thomas resgata em sua obra a partir do relato de um viajante inglês, intrigado com o hábito que os portugueses tinham de marcar escravos africanos “como fazemos com as ovelhas, a ferro quente” (*Ibidem*).

2.6 Identidade e diferença: A Europa enquanto *logos* universal

Considerando as premissas dos grandes artífices do pensamento ocidental que aqui abordamos, nos parece que aqueles que definiram o que seria, por exemplo, cultura, ciência e trabalho sempre terão os melhores e mais sofisticados exemplares de tais categorias, e o que podemos inferir desse silogismo é a presença de um endereçamento ao *outro* enquanto condição de possibilidade para a gênese de um *mesmo*.

O discurso salvacionista, presente na filosofia grega e amplificado pelo cristianismo - em todas as suas facetas, marcado pela afirmação de um *mesmo* através da produção de um *outro* - ganha com Kant uma roupagem científica, que propunha a *condução da humanidade ao esclarecimento* enquanto um objetivo primordial da espécie. Enrique Dussel (1992) vislumbra em Kant e em muitos outros arquitetos do eurocentrismo a presença de um *mito sacrificial* como a premissa e justificativa da colonialidade, na medida em que toda a violência praticada contra o *outro* seria um bem, ou até mesmo, um sacrifício necessário para a sua salvação - seja esta pelo controle das paixões, pela palavra de Cristo ou pelo *esclarecimento*.

Além disso, os “selvagens” seriam duplamente culpados - tanto por serem inferiores, quanto por recusarem a salvação oferecida por aqueles inocentes e bem intencionados (Silva Filho, 1996). Autores como Davis (2001) sugerem que a própria noção de escravidão enquanto uma modalidade de expiação dos pecados por excelência, presente em boa parte da história do Ocidente, representa uma forma de ontologização de construções históricas tipicamente ocidentais e, portanto, de imposição cultural, dado que a mesma faria sentido apenas em um cosmovisão judaico-cristã, que concebe dessa forma o desenvolvimento da missão do povo hebreu, assim como a *queda* de Adão - do paraíso para a terra, alcançando o perdão apenas através do Cristo.

A própria noção de nascimento enquanto *queda*, ocasionada por uma *falta ética* e, assim, conotativa de uma consideração negativa à *vida temporal* - materializada e, portanto, sujeitada ao *dever* - traria consigo, por sua vez, um julgamento ético negativo da corporeidade e da sexualidade que, na concepção de Dussel (2000), teria como principais frutos: “a dominação da mulher, negatividade da pluralidade, da historicidade e julgamento de toda dominação ou exclusão de escravos, servos, camponeses, castas e extratos explorados” (p. 34).

O autor afirma que o paradigma moderno, que congrega o dualismo *corpo e ego-alma* e a valorização de uma subjetividade solipsista do *cogito* cartesiano, é apenas uma falácia desenvolvimentista fundada a partir do mito de que “a Europa teve características excepcionais internas que permitiram que ela superasse, essencialmente por sua racionalidade, todas as outras culturas” (*Ibidem*, p. 51). Dessa forma, a Modernidade teria sido nada mais do que “inventada” em 1492 pelas classes dominantes europeias com base em um ato de violência colonial, que fora a chegada de Cristóvão Colombo à América e a consequente forja de uma nova consciência de universalidade (Dussel, 2005; Oliveira, 2016). Autores como Gonçalves (2015) sugerem que o lugar inicial que o Novo mundo ocupou nessa “modernidade universal” foi o de primeira periferia da Europa (e do Capitalismo), posição essa que retomaremos de forma enfática no terceiro capítulo deste trabalho, quando discutiremos a manutenção dessa ordem.

A partir da defrontação com outras sociedades, a conquista epistêmica se efetivou no ato de afirmar um *logos* universal a partir da Europa e de tomar a mesma como centro autorreferente, ao passo que as multiplicidades então se converteriam em um *outro*, inscrito em tal razão apenas como *simulacro* e, portanto, reconhecido e julgado a partir dos critérios centrais.

Tal paradigma filosófico, que propõe uma hierarquização de características orientadas por níveis de semelhança e dessemelhança entre os termos e o padrão (ou a *Ideia* de Platão) - dentro da qual pontuamos desde já que nativos americanos e negros africanos ocupavam níveis aproximados, porém distintos - expressa-se claramente em apreciações relativas às mais diversas qualidades, como quando Buffon afirmara que a habitação “original” da espécie humana era aquela situada entre os 40 e 50 graus de latitude (a dita “zona temperada”) pois, “é também nesta zona que se encontram os homens mais belos e mais bem feitos; é neste

clima que devemos tomar o modelo ou a unidade com a qual contrastar todos os demais matizes de cor e beleza” (BUFFON, 1753, p. 223).

É interessante notar que, para o naturalista francês, até a própria natureza não-humana dos trópicos seria inferior àquela existente no Velho mundo, visto que, segundo a teoria defendida no seu artigo *De la dégénération des animaux* (1766), os mamíferos se originaram na Europa e, ao se irradiarem rumo às Américas, sofreram uma espécie de degeneração, culminando na proliferação de versões mais débeis que as “originais”. Tal afirmação é retificada quando, em sua obra *Des époques de la nature* (1780), o conde sugere que a América seria, na verdade, um continente inferior por conter uma natureza mais jovem e imatura, o que inscreve até mesmo o meio natural na lógica do progresso.

Ainda no século das luzes, o filósofo, geógrafo e diplomata holandês Cornelius de Pauw (1768), membro da corte de Frederico, o Grande, rei da Prússia, insistiria na teoria da degeneração da natureza tropical que, desta vez, teria sido causada pelo dilúvio universal, que haveria encharcado o continente e debilitado sua fauna e flora, minando seu potencial de atingir formas de vida vivazes e complexas, o que corrobora a ideia de que “antes de serem vítimas dos conquistadores europeus, os nativos da América foram vítimas do clima, do solo, da natureza em geral do seu continente, que impedia qualquer tipo de indústria humana” (VENTURA, 1991, p.23).

Ao mesmo tempo em que o etnocentrismo propõe a racionalidade enquanto princípio de organização e de reconhecimento da vida (não apenas a humana), tal *episteme* pretende uma identificação de seu povo com a “universalidade-mundialidade”, algo como se a qualidade de *humanidade* ou *racionalidade* (aqui, equivalentes) se espalhasse por todo o globo, mas se concentrasse excepcionalmente naquele continente (Oliveira, 2016). Sob essa perspectiva, o ser (*ontos*) nos moldes platônicos, enquanto representação pura, plena, estabilizada e idêntica a si, encontraria sua genuína expressão apenas na Europa, enquanto tudo que habitasse “ao redor” seria reconhecido justamente naquilo que (ainda) “falta” para atingir tal patamar - ou seja, em sua *condição* de *devir*, carente de substância *per se*.

Produzir uma relação de equivalência entre a racionalidade tipicamente europeia e uma suposta razão universal fora uma das grandes marcas do discurso da Modernidade e que, aparentemente, seduzira grande parte dos mais proeminentes pensadores do período em questão, como vimos aqui.

Sueli Carneiro (2005) se serve de Heidegger (2008) para problematizar tal operação, mais especificamente da sua diferenciação entre *ôntico* e *ontológico*. O primeiro concerne às particularidades dos entes, dentre as quais raça, etnia, cor, cultura e religião se destacariam, ao passo que o segundo diz respeito às determinações do ser, especificamente o *ser humano* - genérico e universal. Ironicamente, tal desambiguação cunhada por um filósofo filiado ao Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães fora retomada por estudiosos do *racialismo* para problematizar filosoficamente a prática discursiva da *produção de alteridade*, tomada por estes como uma *redução do ser a sua dimensão ôntica e uma negação de seu status ontológico*, que culmina, assim, na atribuição de uma incompletude humana àqueles marcados pela *exoticidade* de suas “diferenças” - ou daquilo desconforme ao que fora produzido enquanto “mesmo”.

A esse respeito, Carneiro afirma que, da forma com que fora produzida em uma *episteme* moderna, é a ideia de *universalidade* que se apresenta como emancipatória e desveladora de ilusões “sub-culturais” (portanto, animais), contraposta à noção de *particularidade* enquanto aquilo que marca o indivíduo não-ocidental e o aprisiona ao seu grupo específico, o que consiste, nas palavras da autora, na “compreensão que, ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro” (*Ibidem*, p. 28).

2.7 A trajetória do conceito de vício

Para visualizarmos como, a partir do final do século XIX, o conceito de *vício* se consolidou enquanto o baluarte das campanhas proibicionistas que assolam “as periferias das periferias do capitalismo” - que são, basicamente, as “zonas de matabilidade” dos centros urbanos da América Latina, nas quais a atividade do tráfico de drogas e da repressão estatal contra o mesmo definem quem e como se deve viver ou morrer - faz-se necessário, primeiramente, expor breve e especificamente como tal noção evoluiu, ou melhor, como foi reiteradamente acionada ao longo da história do Ocidente para desqualificar um outro, normalmente “avesso” ou “alheio” à *episteme* europeia, civilizada, “racional” e cristã.

Ao passo que, para o senso-comum de nossos tempos, o vocábulo “vício” passa a ser reconhecido automaticamente enquanto concernente ao âmbito da adicção em drogas, sobretudo ilícitas - visto que os termos “alcoolismo” e “tabagismo” tendem a eufemizar o teor

vicioso de tais condutas, devido a algumas construções históricas que serão expostas no capítulo seguinte - devemos recordar que o mesmo já denotou significações distintas que, no entanto, ao serem reconstituídas se enfatizando as relações de poder envolvidas, demonstram profunda familiaridade semântica.

Alinhado a essa discussão, Carneiro (2005) sugere que o vício, que se transformou “de um conceito moral abstrato, oposto à virtude, para uma noção de comportamento excessivo, especialmente de natureza sexual” (CARNEIRO, 2005, pp. 19-20), “recentemente adquiriu o sentido de um paradigma do abuso de drogas” (*Ibidem*). Mesmo estando nós acostumados com certa abordagem que imputa uma carga individualizante ao *vício*, é importante frisarmos que, em algumas de suas reelaborações, o mesmo já fora produzido para contemplar populações humanas inteiras, assim como a própria fauna, flora e condições climáticas de certas regiões, como bem sabemos que foi o caso da América Latina.

Tal conceito acompanha a civilização ocidental como uma sombra - obscura, difusa e, no entanto, inseparável - desde os tempos fundacionais de sua lógica, ética, valores e cosmovisão, que ainda reverberam atualmente. Ainda, a própria qualidade de “civilizado”, interpretada enquanto “apto ao convívio social”, muito nos remete ao que seria o resultado de uma lapidação, operada por um núcleo racional, de certas “arestas”, como comportamentos individuais excessivos, egocêntricos e anômicos, próprios àqueles que, supostamente “como os animais”, não detêm a capacidade de compreender a moderação das leis que regem uma coletividade.

Como já fora abordado no início do capítulo, em Aristóteles, o grande popularizador do conceito no mundo antigo, a definição de *vício* não era qualitativa, mas fazia referência à *hamartía*, que seria o excesso ou a falta de determinada atitude ou mesmo de dado pensamento, que ocorreria quando as instâncias racionais da alma não conseguissem deliberar de acordo com as possibilidades reais. A ideia de uma escolha orientada para o bem ou para o mal, que fora claramente acoplada à moral judaico-cristã em um momento posterior através da noção de *livre-arbítrio*, tem como parâmetro a “justa medida” proposta pelo estagirita. Ao passo que o desejo e seus apetites se orientam e se multiplicam incessantemente rumo aos “fins”, caberia à porção racional da alma - a famigerada “vontade”, tão presente nos discursos aqui trazidos - negociar com a realidade, ponderando seus “meios”, a fim de adaptar os primeiros aos segundos para, assim, fomentar atitudes *prudentes*. Desse modo, quando a alma

não se encontra apta a deliberar frente a imperiosidade de determinadas paixões e, destarte, o indivíduo não consegue agir de acordo com o que acredita ser o “bem”, incorre-se na questão do *vício* - oposto à *virtude* (Drummond, 2014).

Ainda na Antiguidade, alguns dos primeiros monges cristãos iriam se debruçar sobre o tema e procurar adaptar os conceitos filosóficos clássicos à moral e à cosmovisão cristãs. Foi assim que Evágrio Pôntico (345-397), ao passar dezesseis anos no Saara como ermitão, definira as oito principais doenças espirituais que afligiam os monges cristãos do período, em suas obras *A Propósito do Discernimento das Paixões e dos Pensamentos* (2012a) e *Sobre os oito vícios capitais* (2012b). Algumas décadas depois, no ano de 405, Aurélio Prudêncio (348 - 410) escreve uma epopeia poética para descrever a épica batalha entre *vícios e virtudes*, que tem como arena a alma humana. Divergindo de Pôntico em *Psychomachia*, ou “Batalha da Alma”, Prudêncio traz uma lista com sete principais vícios, ao invés de oito (Smith, 2015).

Prosseguindo no mesmo século, temos o monge João Cassiano (360-435), discípulo de Pôntico, e suas duas influentes obras concernentes aos vícios humanos: *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII* e *Collationes XXIV*, compilados no mosteiro fundado pelo mesmo em Marselha, na França, após seu período de isolamento, que tornaram-no “o grande responsável por levar a doutrina dos vícios humanos para o Ocidente” (DRUMMOND, 2014, p. 47). Baseando-se na lista de seu mestre, assim como em parte das concepções agostinianas sobre o pecado, Cassiano forneceu o substrato para que o Papa Gregório I formalizasse, em 590, a lista dos Sete Pecados Capitais como uma recomendação oficial da Igreja. Aqui, os vícios em questão não se relacionariam apenas à vivência monástica, mas estariam supostamente presentes também na vida cotidiana das pessoas comuns (Drummond, 2014).

A oposição entre vícios e virtudes iria alicerçar todo o pensamento teológico durante a Idade Média (Idem), de modo que inúmeros autores recapitulariam o conceito aristotélico, ao elucubrar acerca de suas possíveis aplicações em diversos âmbitos da vida cotidiana, individual e social, que se apresentavam na época em que viveram. Assim, essas aplicações renderam célebres “listas” de vícios em tratados teológicos, como nas obras *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274) e em *Félix, ou o livro das Maravilhas* (1288) do filósofo maiorquino Raimundo Lúlio (1232 - 1316), ou em *Espelho dos reis* (1344) do frei e também teólogo escolástico galego, de grande influência aristotélica, Álvaro Pais (1280- 1352). Uma

conjectura célebre do período acerca do tema, consistiu naquela proposta por Pedro Abelardo (1079 - 1142) em *Ethica ou Scito te Ipsum*, que concebia o vício como uma predisposição natural do homem, ao passo que a virtude seria fruto de um esforço deliberado - o que muito nos chama a atenção, dado o desenvolvimento do conceito tal como aqui efetuamos (Silva, 2009).

Porém, naturalmente, seria São Tomás de Aquino (1225 - 1274), enquanto o teólogo de maior visibilidade no seu tempo, que popularizaria o conceito em uma *episteme* medieval, quando, em *Questiones Disputatae de Veritate* (1256 - 1270), valendo-se de João Cassiano, enumerou aqueles vícios que seriam as ramificações mais próximas do Pecado Original - conceito apresentado por Santo Agostinho mais de oito séculos antes de Aquino. Ao oferecer uma leitura aristotélica visando a melhor compreensão e aplicação dos mandamentos bíblicos, o aquinate tiraria o foco do conceito agostiniano e criaria, então, uma doutrina sistemática através da qual o autor hierarquizaria os *vícios* - dentre os quais, os “capitais” (de *capita*, “cabeça” em latim) seriam os que capitaneariam todos os outros. A linguagem prática utilizada por Aquino, através da qual o mesmo explicitara os males advindos dos principais vícios, aplicados às mais diversas situações ordinárias, garantiu a atenção da Igreja para um tema que antes era tomado como secundário, de modo que, a partir do Concílio de Trento (1545 - 1563), tais pecados se tornam oficializados como parte da doutrina católica (Drummond, 2014).

Ainda que o âmbito teológico tenha sido, por excelência, o terreno fértil para a proliferação das discussões acerca dos vícios, como fora dito anteriormente, tal conceito se encontra na gênese dos valores e da visão de mundo próprios ao Ocidente em si. Sendo assim, foram constantemente viabilizadas certas vinculações do tema a toda uma sorte de questões que “apareciam”, na tentativa de responder às urgências de diferentes conjunturas.

Como fora dito, o conceito de vício teria sua conotação sexual enfatizada em uma *episteme* moderna, muito pela obra de médicos como Samuel-Auguste Tissot. O psiquiatra suíço, calvinista em sua fé, enquanto um dedicado estudioso dos efeitos de vícios “morais” sobre o desenvolvimento humano, tanto do indivíduo quanto da espécie (ou “raça”, como se dizia na época), “tornou-se a referência oficial da opinião médica e pedagógica que identificava na masturbação a pior e a mais perigosa causa das doenças e dos óbitos” (CARNEIRO, 2002a, p. 10), proscrição tal que abrangia todas as práticas nas quais se

permanece com o corpo imóvel e a imaginação excitada - como ler livros continuamente, por exemplo. Posteriormente, em uma carta endereçada a Wilhelm Fliess, até mesmo o pai da psicanálise fez coro à noção de que comportamentos sexuais excessivos e solitários representariam uma espécie de “vício primário” e que hábitos compulsivos, como o uso do tabaco, da cocaína e da morfina, ocorreriam por uma mera substituição do mesmo (Carneiro, 2002a).

Foi apenas no século XX, quando William Collins recusou o modelo que interpretava o alcoolismo como uma doença orgânica, que o termo se tornou consensual em âmbito científico. Ao propor um modelo psicológico, sugerindo que o distúrbio seria uma doença da “vontade”, o médico britânico e então presidente da *Society for the Study of Addiction* (SSA) substituiu o termo embriaguez (*inebriety*, em inglês) por adicção (Tober, 2004), fazendo referência ao vocábulo latino *addictus*, utilizado na Roma antiga para nomear aqueles que se tornaram escravos por motivos de dívidas não-pagas (Carneiro, 2002a).

Como o intuito desse tópico é expor brevemente os deslocamentos do conceito de vício, para que possamos compreender como, curiosamente, a atribuição de tal estigma a determinadas populações pôde ser uma justificativa para desqualificar e, assim, intervir impetuosamente sobre seus corpos, não cabe aqui aprofundarmo-nos em todas as possíveis aplicações do conceito. Ainda neste capítulo, ocuparemos-nos da trajetória percorrida pelo saber biomédico em sua tentativa de associar comportamentos sexuais viciosos, toxicomania, anomia social, “raças inferiores” e degeneração da espécie, que, como veremos, culmina na consolidação da Psiquiatria enquanto discurso científico legítimo.

No entanto, o que se deve ter em mente para a boa apreciação do problema que aqui apresentamos é o impacto que o discurso civilizador e a produção de alteridades “bestializadas” e “viciosas”, sobre as quais o mesmo sempre se sustentou, acarretaram na história da expansão de uma lógica ocidental às múltiplas sociedades do mundo através da violência colonial e de sua atualização na forma de “Guerra às drogas”.

A seguir, entenderemos como as noções que concebiam os trópicos como a “morada dos sentidos” foram materializadas na dominação e aculturação de sociedades nativas, muito através da demonização e extirpação de suas técnicas religiosas de êxtase, ancestralmente vinculadas à utilização de substâncias “embriagantes”. Quando Henrique Carneiro postula que, para a noção de uma “teoria geral da toxicomania” enquanto uma “patologia da regressão

libidinal”, conforme elaborada por Karl Abraham, Sándor Ferenczi, Alfred Gross e Sándor Rado,

a droga ou o álcool destruiriam as sublimações, desgenitalizariam a libido e promoveriam um “curto-circuito” no sujeito desejante, que mergulharia numa desordem de tipo narcísica, com a busca de uma prazer auto-erótico, cujo extremo levaria a uma ruptura com o Outro e a um prazer solitário e autista (Carneiro, 2002a, p. 8);

ou ainda, quando Giddens (1993, p. 88) afirma que o vício seria “uma incapacidade de administrar o futuro” e que “todos os vícios seriam, nesta visão, “patologias da autodisciplina” (Idem), não estaríamos aqui falando, em grande parte, do intemperante de Aristóteles, ou, mais especificamente, de seu “escravo por natureza” que, devido a uma atitude desmedida, não consegue ajustar os fins desejados aos meios reais e, portanto, não pode gerir a si mesmo, nem conviver em sociedade ou prosperar em atividades culturais “sublimadas”, necessitando assim da subjugação por parte de um elemento exterior?

E o que é ainda mais curioso: não haveria uma notória convergência entre: a construção imaginária - fomentada por todos esses discursos filosóficos, religiosos, morais e científicos aqui trazidos - do viciado em drogas dos séculos XX e XXI, enquanto uma figura ensimesmada; egocêntrica; “curto-circuitada” em seu próprio gozo imediatista; infantilizada (pois fixada em um gozo passivo, tal como na “fase oral” freudiana); avessa a qualquer tipo de contenção e inapta a contribuir para uma sociedade que tem como valor o “progresso”; e a imagem que os europeus desde muito produziram acerca dos territórios tropicais e de seus habitantes, representados como “moles”, preguiçosos, indolentes, dados à embriaguez e ao sexo, ocupados apenas com o presente e, por isso, culpados pelo seu atraso em termos sociais, culturais, tecnológicos e biológicos, passível de retificação apenas pela “aceitação” da benevolência de um senhorio mais “razoável”?

A última grande “coincidência” que merece ser aqui apontada é o fato de que as populações sistematicamente exterminadas hoje em dia sob o signo “da droga” consistem, na maior parte, em descendentes diretos dos povos que foram considerados “raças viciosas” por toda a gama de autores aqui expostos, e, ainda, que os países atualmente desestruturados pela violência oriunda de políticas proibicionistas há muito se situam em um “negativo” da civilização europeia, seja pela narrativa dos autores “clássicos” aqui abordados ou pela efetiva inscrição de seus territórios em uma Geopolítica eurocentrada - enquanto colônias de

exploração na época das Grandes Navegações, ou como eternos exportadores de *commodities* e depósitos das massas inassimiláveis de um capitalismo que, por sua vez, revela sua face selvagem apenas em terras austrais.

Em qualquer grande centro urbano brasileiro do século XXI, um mínimo indício, real ou fictício, de que um morador de periferia fora assassinado por algum tipo de envolvimento com drogas já é motivo suficiente para que sua morte não seja sequer lamentada, gerando até certo alívio entre a maioria dos “cidadãos de bem” - que, felizmente, não têm nada a ver com isso - ou, algo como “Ah, tá explicado! Ele escolheu seu caminho! Para quem se mete com droga, é cadeia ou caixão, sabe como é...”. O que depreendemos disso é o fato de que, se houverem interesses políticos e econômicos em jogo, o mito de uma suposta barbárie se torna pertinente e convincente para que diversas modalidades de “crueldade civilizada” se instalem, visto que um lugar “selvagem” é nada mais que uma “terra de ninguém”.

É notório que grande parte das pessoas “politizadas” e “críticas” já percebeu que as condições materiais em que hodiernamente se encontram os descendentes de africanos escravizados são um resultado direto de um projeto nacional que nunca os contemplou e, mais especificamente, de uma ausência de políticas públicas capazes de qualificá-los e integrá-los ao mercado de trabalho, somada à “consequência dos efeitos culturais da ideologia do racismo no mercado de trabalho para negros” (CERQUEIRA; COELHO, 2013, p.13) - que fazem das favelas as novas senzalas, e dos “camburões”, navios negreiros modernizados.

O que não parece estar claro para muitos é o fato de que as populações aqui pré-existentes, assim como aquelas trazidas como mão-de-obra escrava, nunca foram consideradas humanas na plenitude do termo, permanecendo incompatíveis aos intentos civilizatórios, como “cartas marcadas”. O tratamento a elas delegado continua a tornar isso claro, visto que, para aqueles que se identificam com o colonizador civilizado, um negro viciado em *crack* continua aparentando tão bestial quanto um negro simplesmente “existindo” há pouco mais de um século - não há, na substância em si, menor *substancialidade* capaz de torná-lo socialmente marginalizado. Portanto, para a leitura aqui desenvolvida, a droga não representa mais que uma *função* ou, em uma linguagem foucaultiana, um *dispositivo*¹.

¹ Para Dreyfus e Rabinow (1995), a noção de dispositivo contempla, em sua análise, as instâncias de poder e de saber numa mesma grade analítica. O dispositivo se relaciona com as práticas, atuando como aparelho multilinear que constitui e organiza os sujeitos, e que, segundo Deleuze (1996b), tem como três alicerces: o saber, o poder e os modos de subjetivação.

Do mesmo modo que a estigmatização de certas populações pela droga - seja como usuários ou, muito pior, enquanto traficantes, vistos que os últimos não apenas utilizariam-na, como fomentariam a disseminação do vício - autoriza e justifica o emprego de uma brutalidade desproporcional e até mesmo incoerente em relação aos valores sustentados por nossa sociedade, toda a violência colonial sofrida pelas populações autóctones teve como pretexto a extirpação de condutas viciosas, supostamente visando conduzi-las em direção ao progresso. Portanto, o objetivo principal deste capítulo é, basicamente, construir um olhar atento aos efeitos discursivos do que aqui chamamos de *produção de alteridades*, para que possamos acompanhar certas reconfigurações da lógica da colonialidade e, assim, compreender melhor tanto os próximos capítulos dessa história, quanto a atualidade em que vivemos, visto que os males que assolam essas terras - convenientes aos propósitos do colonialidade - *permanecem na conta dos vícios*.

3 DROGAS EM CENA: ENCONTROS ENTRE O VÍCIO E AS CULTURAS DO ÊXTASE

Como fora ressaltado anteriormente, a leitura que aqui oferecemos sobre a questão da *colonialidade* sustenta que as diversas formas de violência colonial sofridas, tanto pelas populações autóctones quanto pelos africanos trazidos na condição de escravos, dificilmente teriam sido toleradas em sua modalidade sistemática caso não houvessem precedentes discursivos pré-modernos já articulados na produção de uma desumanização dos povos não-europeus, especialmente daqueles habitantes de regiões quentes e úmidas, que abrangem, em sua maior parte, a zona intertropical. Como o presente trabalho tem como objeto a produção de alteridades “viciosas” nas práticas de colonialidade, para que possamos pensar e tecer considerações, posteriormente, acerca da “Guerra às drogas” latino-americana, entendemos como necessário abordar não só a questão dos afrobrasileiros e indígenas locais, como também, de nossos vizinhos do que se convencionou chamar de América Espanhola.

Após discorrer acerca de algumas das mais relevantes conjecturas antigas, medievais e modernas acerca dos vícios e daqueles que o encarnavam, iremos introduzir efetivamente o uso de substâncias como um marcador de alteridade e, mais ainda, como um ponto de tensão entre civilização e barbárie - especificamente, entre a lógica europeia, baseada na racionalidade e autocontrole, e a ameríndia, que fazia das práticas de êxtase, muitas vezes, induzido por compostos psicoativos, o fundamento de sua sociabilidade e de diversas instâncias inseparáveis que aqui traduziremos, com fins didáticos, como medicina e religião. Embora os antecedentes discursivos sobre a noção de vício, aqui explorados, guardem profunda relação com as características hoje imputadas ao consumo de drogas, não à toa, é com a descoberta das sociedades ameríndias e de uma ampla e sofisticada cultura das substâncias inebriantes que a nossa problematização vai se aproximando da questão da “Guerra às Drogas”.

3.1 *Borracheras*: o protagonismo do uso de substâncias nas sociedades ameríndias

Bernardino de Sahagún (1499-1590), um frade franciscano espanhol e autor de várias das mais importantes obras que buscam recuperar o México pré-colombiano, referira-se

diversas vezes à América como um lugar mais propício para o pecado precisamente devido a condições ambientais. O clima quente, a abundância de recursos naturais e, curiosamente, as constelações que reinam sobre o céu americano, na visão do cronista, eram fatores que “ajudavam” em muito “a natureza humana para ser viciosa e ociosa, e muito dada aos vícios sensuais” (Sahagún, 1981, p. 179).

Mas não eram apenas os fatores ambientais que, supostamente, teriam relegado os indígenas à condição de *barbárie*. Para o jesuíta José de Acosta, célebre cronista do primeiro século de colonização espanhola, o fato de os nativos não terem nascido na “melhor e mais nobre parte do mundo” (ACOSTA, 1962, p. 216) - que, para o autor, naturalmente, é a Europa - os manteve “privados da filosofia natural dos antigos gregos e romanos” (VARELLA, 2013, p. 88), assim como também não haviam “sido brindados pela revelação em Cristo (até o momento da Conquista)” (*Ibidem*), o que poderia explicar uma “certa disposição psicológica que os aproximava dos atos infantis” (*Ibidem*, p. 89).

Mas existia um elemento em especial nas práticas tradicionais indígenas que, considerando a mentalidade europeia daquele período, desempenhou um papel decisivo na estigmatização de tais povos como “bestiais” por parte dos europeus: de acordo com Henrique Carneiro (2002b) os consumos de álcool, plantas e fungos psicoativos foram “corretamente identificados pelos inquisidores e extirpadores espanhóis com o cerne da cultura indígena” (p. 176), posto que a utilização de tais substâncias “estava presente em praticamente todas as sociedades americanas, desde as grandes civilizações Inca, Asteca e Maia, até as tribos das florestas” (*Ibidem*).

Mais do que isso: diferentemente do uso recreativo em que comumente se inseria uma das únicas drogas amplamente difundidas na Europa, o álcool, as drogas ameríndias estavam relacionadas ao culto dos mortos, à medicina e à adivinhação - e vale a pena ressaltar aqui que “a atividade adivinhatória, oracular, profética e premonitória era destacada nas sociedades pré-colombianas” (*Ibidem*). Segundo Carneiro (2002b), a “perda de si”, imprescindível ao desempenho de tais atividades, era controlada por um arsenal de técnicas de ritualização de transe psicoquímico, ao qual o autor se refere como “domínio da perda do autodomínio” e que, de acordo com o mesmo, fora o verdadeiro alvo da evangelização moderna.

A centralidade que o uso de drogas ocupava em práticas culturais complexas logo despertou o estranhamento dos colonizadores, que tomavam a embriaguez como

essencialmente antissocial e desagregadora, portanto, avessa a qualquer construção coletiva e perene. Tal ignorância se deve, em boa parte, ao fato de o uso extático de plantas no Velho Mundo, em especial nas terras eslavas - onde o mesmo era ancestral e persistiu até um momento relativamente tardio -, ter sido, há muito, obliterado pelo cristianismo, ao passo que, mais recentemente, florescera “em toda sua exuberância nas Américas do *peíote*, do *teonanactl*, do *ololiuqui*, da *jurema*, do *tolache*, da *achuma*, do *chamico*, da *vilca* e da *ayahuasca*” (CARNEIRO, 2002b, p. 175). Assim, ao mesmo tempo que os diversos cronistas espanhóis do século XVI destacavam a importância do uso ritual de drogas nas culturas ameríndias, os mesmos enfatizavam também que a aniquilação de tal prática era uma das principais necessidades nas campanhas de implantação do Cristianismo.

O regular uso de psicoativos por parte dos “selvagens”, que aparece “aos observadores eclesiásticos dos séculos XVI e XVII como a causa principal das outras idolatrias e como um *vício natural dos índios*” (SALAZAR-SOLER, 1989, p. 830, grifo nosso), incomodava os missionários por diversos motivos - por vezes, morais e estéticos, como também, estratégicos do ponto de vista da catequização dos gentios. Não à toa, José de Acosta dedicara três capítulos de seu manual de evangelização indígena - *De procuranda indorum salute* (1588) - à questão da embriaguez indígena: “da *borrachera* tão familiar aos índios”, “Males que se seguem da embriaguez e “De que maneira se pode retrair os índios da embriaguez”. Esse último capítulo se encerra com a conclusão de Acosta: “nada, nem de religião nem de polícia pode penetrar no ânimo dos índios, se a ebriedade, fonte de todos males, não desaparece” (SAIGNES, 1993, p. 48).

Como fora dito há pouco, o uso ou o efeito de embriagantes, de acordo com Alexandre Varela (2013), remeteriam ao “estereótipo da animalidade, à ideia de degradação humana” (p. 368), ou, ainda, “a um estado inferior à natureza racional humana” (*Ibidem*). São recorrentes nos relatos dos cronistas evangelizadores as comparações do hábito de mascar coca com o ruminar de animais, pois o mesmo privaria os indígenas do “melhor que Deus lhes deu que é o juízo e a razão de homem”, visto que aquele que disso faz uso “de homem se torna cavalo e ainda cão” (*Ibidem*, p. 369).

Até mesmo o uso de fermentados alcoólicos por parte dos indígenas, como o *pulque* no México, feito do agave, e a *chicha* peruana, à base de milho, era considerado aberrante aos olhos dos europeus, e isto muito nos diz sobre seus próprios parâmetros morais no consumo

da substância, visto que, valendo-se de um conceito cristão de embriaguez, “se acreditava geralmente que o álcool despojava as pessoas do seu juízo natural e dava rédea solta aos mais baixos instintos animais” (TAYLOR, 1987, p. 72). Tal temor ante um possível afrouxamento das inibições que supostamente ordenam a sociedade criava um verdadeiro estigma acerca de tal hábito, de modo que *borracho*² “era um dos insultos mais ofensivos que um espanhol podia proferir no México” (*Ibidem*, p. 69).

Além disso, é intrigante como a produção de uma ideia de bestialidade do *outro* por parte do colonizador inscreve sua dicotomia fundacional em todos âmbitos das práticas humanas - até mesmo se tratando das bebidas alcoólicas, visto que há relatos na *Historia* de Acosta nos quais o jesuíta sugere que os indígenas se “embriagam mais rápido” bebendo *chicha* do “que com vinhos de uvas” (ACOSTA, 1962, p. 171), o que Varella (2013) interpreta como a ideia de que “uma aura de dignidade transcendente em torno do vinho traduz-se também numa embriaguez naturalmente controlável” (p. 91).

A discrepância entre duas éticas distintas - e, por que não, opostas - acerca da alteração de consciência representou um dos fatores delineadores de uma fronteira intransponível entre as lógicas ameríndia e europeia, sendo assim, grandemente responsável pela produção da América enquanto um avesso da cristandade. Para os espanhóis, que estimavam e reconheciam como legítima apenas a forma de consumo orientada por um “ideal mediterrânico de beber sobretudo na hora das comidas e de ser capazes de beber sem chegar a perder a sua atitude digna e sua ‘razão natural’” (*Ibidem*), “a embriaguez até o extremo de perder o sentido se considerava como um costume bárbaro, repugnante e ridículo e um estigma na honra de um homem” (*Ibidem*). Por outro lado, para os indígenas de muitas partes do continente, desde o México até o Peru,

beber diária e solitariamente era condenado em geral (...) mas beber em excesso periodicamente em ocasiões rituais, frequentemente até chegar a saturação total, se aceitava como modelo de moderação e não se considerava que fosse uma conduta que trouxesse ridículo ou vergonha sobre quem se embriagava (Taylor, 1987, p. 70).

² Enquanto “*borrachera*” persiste com o significado de “embriaguez alcoólica” nos países de língua espanhola, para algumas religiões sincréticas que utilizam a *ayahuasca* como sacramento, como a União do Vegetal (UDV), “borracheira” consiste no termo oficial para designar o transe induzido pela bebida (Henman, 1986). A atual distinção entre os usos do vocábulo espanhol e os de sua corruptela em língua portuguesa denuncia o fato de que, para a ótica do colonizador (que nomeara o fenômeno), os efeitos causados pelo álcool e aqueles provocados por psicodélicos eram apenas diferentes manifestações de uma mesma coisa.

De fato, as *borracheras* consistiam em uma prática sistemática entre os povos americanos, e é muito provável que tenha sido verdadeiramente desconcertante, aos olhos do colonizador, presenciar a sua existência de modo não-marginalizado ou velado, mas amplamente encorajado e exposto. Por convergir com as práticas indígenas presentes na América Espanhola de então, que agora estão sendo abordadas aqui, pode-se citar também o relato do missionário italiano Giovanni Botero, datado de 1608, sobre as embriaguezes ritualizadas existentes na Santidade de Jaguaripe - movimento de resistência sociocultural indígena contra o colonialismo português, tanto em sua face escravista quanto evangelizadora, ocorrido no sul da Bahia durante a década de 1580:

Colocavam a essência de sua religião e santidade na loucura, e para chegar naquele estado, bebiam o suco de uma erva, que os *brasilos* chamam *petimã*, de grande veemência e desmesurada quentura. Com essa bebida caem de repente desfalecidos no chão, contorcem a boca, lançam a língua fora; se retesam, e se contorcem por terra, com tremor de toda a pessoa, falam entre dentes, fazem finalmente tais sinais, que parece que são ministros. Terminados estes movimentos, lavam-se com água, e se crêem santificados, e tanto mais virtuosos e perfeitos quanto mais tenham estado fora de si, e se tornado bestiais e impertinentes (Mello e Souza, 1993, p. 63).

Situação similar a essa é comentada pelo célebre médico e botânico espanhol Nicolás Monardes acerca dos índios peruanos, quando descreve os efeitos de um preparado à base de coca e tabaco, do qual os mesmos se valiam quando queriam estar “algo fora de juízo” (MONARDES, 1574, p. 50) - estado esse que “lhes dá grande contentamento” (*Ibidem*). Mesmo sem grandes tons de repreensão - quando não nos aprofundamos no valor que o tal “juízo” possuía na *episteme* europeia -, provavelmente por se tratar de um pesquisador e não de um missionário, as palavras escolhidas por Monardes exprimem uma patente curiosidade acerca do apreço nativo pela alteração de consciência, quando sugere que “é coisa de consideração ver o quão amigos são os índios de estar privados de juízo e estar sem sentidos...” (*Ibidem*).

É de se ressaltar que sua obra *Historia Medicinal de las Cosas que se traen de Nuestras Indias Occidentales* (1574), na qual o botânico se propôs a catalogar as drogas americanas e suas propriedades terapêuticas, além de ser a mais influente de seu século em farmacologia, representou um “ponto fora da curva” em relação aos demais trabalhos do período - juntamente a *Colóquios dos Simples* (1563) de Garcia de Orta, que fora condenada e incluída no *Index Inquisitorial*, e *Tratados de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales*

(1578) de Cristóbal Acosta - justamente por descrever propriedades alucinógenas e afrodisíacas dentre as aplicações medicinais da flora americana, com a qual tinha contato regular por residir próximo ao porto de Sevilha - a partir do qual, majoritariamente, o Reino da Espanha fazia contato com suas colônias, e onde, naturalmente, desembarcavam as exóticas especiarias estrangeiras. Henrique Carneiro (2002b) afirma categoricamente, baseando-se em Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), que “o conhecimento dos indígenas de diversas plantas alucinógenas e afrodisíacas foi excluído voluntariamente dos herbários posteriores” (CARNEIRO, 2002b, p. 173) do século XVII e XVIII, ao mesmo tempo em que neles também não foram descritos os usos não-convencionais na cultura europeia de drogas asiáticas amplamente conhecidas pelo Velho Mundo, como a administração de *Cannabis Sativa* para fins afrodisíacos, visto que a droga é tradicionalmente associada ao seu uso como sacramento nupcial em algumas regiões da Índia (Russo, 2005).

Algumas interpretações, como a de Carneiro (2002b), atribuem tal ocultamento aos filtros morais próprios à doutrina católica, dado que a Igreja via com apreensão os possíveis desencadeadores de qualquer forma de hedonismo. Para complementar tal perspectiva, deve-se lembrar que, no Ocidente, há muito havia sido operada a cisão entre uso recreacional e medicinal de drogas, de modo que, durante a era Moderna, mesmo ante as mais nítidas evidências de uma aplicação terapêutica, qualquer substância que provocasse prazer *enquanto* tratasse a moléstia seria vista com certa desconfiança acerca de sua real eficácia. Segundo Carlos Eduardo Torcato (2016) enquanto que nas culturas tidas como pagãs “o viver bem e o prazer advindo das terapias eram entendidos como parte integrante das mesmas” (p. 32),

no cristianismo, contrariamente, não se admite que a euforia seja um fim em si mesmo. A dor nessa sociedade é pensada como uma graça de Deus, como uma forma de mortificação da carne capaz de lembrar os homens e as mulheres do pecado original que os (as) colocaram na condição humana. O gozo sexual ofende o Criador, na proporção da sua intensidade, igualmente como o uso de analgésicos e de alteradores de ânimo visando o prazer - são formas de hedonismo que deviam não apenas ser rejeitadas, mas combatidas (*Ibidem*).

Assim, se para o europeu daquele período uma leve euforia ou contentamento seriam tolerados nos usos médicos do álcool destilado, e, posteriormente, da cocaína ou da morfina, sob a condição de que tal desfrute fosse colateral à ação terapêutica da droga sobre alguma moléstia específica, para os ameríndios em questão, um prazer transbordante e excessivo, capaz de dissolver os limites da consciência individual - próprio à experiência extática - se

relacionava diretamente à própria noção de cura. Pode-se depreender então que, em dadas sociedades alheias aos valores europeus, especialmente em contextos pontuais de transe ritualizado, é a própria natureza do *excesso* que se faz extremamente bem-vinda - o que, para os europeus modernos, talvez remetesse a um estágio de consciência supersticioso, supostamente ultrapassado no Velho Continente graças ao advento da racionalidade e que, enquanto uma forma de retrocesso, deveria, portanto, ser combatido também em terras americanas.

Destarte, é provável que a omissão de tais propriedades se deva a certo receio de um estranhamento ou má interpretação por parte dos estudiosos daquele período frente ao exotismo das *medicinas embriagantes*, visto que o próprio modo pelo qual os indivíduos se relacionam com a natureza a fim de produzir conhecimento se inscreve no quadro de valores e interdições morais erigido por determinada cultura - o que significa que a Europa pode ter, sim, uma infinidade de afrodisíacos e alucinógenos, não catalogados por não serem interessantes ao que seus povos consideram como bom ou útil (Carneiro, 2002b).

Ainda sobre a questão do ocultamento, Beltrán (1992) sugere que um dos motivos do estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição, em 1571, foi “impedir o influxo da cultura nativa sobre a cultura dominante (*Ibidem*, p. 246), pois, por exibirem “de forma tão evidente o alto valor da medicina e da cultura indígenas” (*Ibidem*), sua divulgação poderia colocar em questão “as racionalizações em que se baseava a dominação espanhola” (*Ibidem*), culminando assim, no arquivamento dos mesmos por ordem da Coroa Espanhola.

É curioso observar que, justamente no estudo considerado o marco do redescobrimento da *cannabis* na Europa e de sua efetiva introdução na medicina ocidental - intitulado *On the preparations of the Indian hemp, or Gunjah* (1843) e fruto dos oito anos de atuação do médico irlandês William Brooke O’Shaughnessy em Calcutá, na Índia - os efeitos antes “ignorados” da planta tenham sido prontamente resgatados e descritos com particular franqueza - dentre eles “a felicidade eufórica”, “a sensação de voar” e “um intenso desejo afrodisíaco” - como se fossem evidentes e preponderantes em relação aos efeitos não-psicoativos, o que corrobora tanto o conhecimento milenar de outras sociedades quanto a perspectiva de um ocultamento voluntário acerca de tais propriedades durante os séculos XVII e XVIII, defendida por Carneiro (2002b) e Beltrán (1992).

Aplicando tal discussão sobre a questão das *borracheras*, tem-se aqui alguns elementos para a compreensão dos tensionamentos envolvidos na contraposição dos valores éticos e estéticos do cristianismo à religiosidade ameríndia. Carneiro (2002b) defende que

neste imaginário das plantas visionárias estavam presentes todos os elementos opostos ao modelo de subjetividade erigido como protótipo da consciência cristã e, portanto, da consciência ocidental, forjada por exigências de autocontrole, de autodisciplina e pelas técnicas confessionais da devoção moderna inculcadas por meio de um aparelho de Estado que se impunha sobre todos os níveis da vida cotidiana com uma brutalidade inaudita (Carneiro, 2002b, p. 198).

Em acréscimo, Antonio Escohotado (1989) sugere que “desde o exato momento em que se consolida o formalismo do rito eucarístico, todas as comunhões não baseadas num esforço de autossugestão são estigmatizadas como tratos com potências satânicas” (*Ibidem*, p. 241). Desse modo, pode-se depreender que tais práticas espirituais, que genuinamente desestabilizam os padrões cotidianos de funcionamento dos indivíduos através de alterações psicoquímicas, propiciando um acesso empírico à experiência espiritual - sintetizado através da ideia de que se tem “visões” ao utilizar certas plantas e fungos - foram incompreendidas pelos representantes da cristandade, acostumados ao esforço imaginativo necessário à crença em uma deidade numinosa, que não se materializa em forma alguma e que, portanto, não age diretamente sobre os corpos. Sob uma outra grade de análise, pode-se inferir que, enquanto que a vivência da espiritualidade ameríndia tem como condição de possibilidade a dissolução do ego e, conseqüentemente, a abdicação de faculdades relativas ao esforço, à moderação e à autoconsciência de uma forma geral, é justamente sobre essas características indesejáveis à prática do transe que o Cristianismo se alicerça e se fortalece.

Buscou-se, então, através de uma política de ação disciplinar que primava pelo trabalho e pela mortificação, alterar o modo como os indígenas enxergavam o mundo a sua volta, o que deveria culminar, enfim, em uma nova relação com o sagrado, “no caminho estrito de transcendência no juízo da razão. Sublimante (ou sublimada) embriaguez em Deus” (VARELLA, 2013, p. 103), dado que a embriaguez através de compostos de natureza material feriria o “âmago da natureza racional” (*Ibidem*, p. 226) e afastaria “o ser humano de sua finalidade de reencontro transcendental com Deus” (*Ibidem*).

Não se pode inferir com convicção de que maneira, na *teleologia* cristã moderna - que buscava alocar todas as formas de vida do planeta em uma mesma narrativa, na tentativa de

explicar a superioridade de umas em relação às outras, muitas vezes se utilizando de acontecimentos míticos como o Dilúvio Universal -, os índios se situariam em relação à natureza. Se, em algumas passagens, os autóctones são representados como “naturais demais” e comparados a animais, em muitas outras, sua conduta é tomada como “antinatural” (*Ibidem*), “bem longe da reta razão e das práticas próprias do gênero humano” (ACOSTA; PEREÑA, 1984, p. 485), por não contemplar aquele aspecto racional da alma que, para Aristóteles (2006), nos diferenciaria dos vegetais (que possuiriam apenas a “alma nutritiva”) e dos animais, (que além desta, seriam dotados de uma “alma sensitiva”) - o que leva a entender que as práticas europeias seriam naturais e universais, e que a existência realmente teria como fundamento aquele aspecto racional que a cultura europeia tanto privilegia (Varella, 2013). Frente a essa ambivalência de concepções, um denominador comum, ilustrativo e sintético para compreendermos essa noção em tal período, consistia na crença de que *as práticas indígenas seriam antinaturais por se assemelharem às práticas de outras naturezas, que não a humana* (que estaria apenas latente, em tais casos) - na medida em que, para a concepção cristã, existiria um “abismo” que as distinguiria qualitativamente uma da outra.

Enquanto os ameríndios viam na espiritualidade um vetor para saírem de si e se fundirem nova e momentaneamente a uma natureza sacralizada, a tradição doutrinária cristã fomentava o entendimento de que religião seria justamente aquilo que arrebataria o homem do seio da natureza e revelaria a este uma verdade numinosa e transcendente, e isso, de nenhum modo, poderia ocorrer de modo induzido por substâncias naturais que, por sua vez, agiriam diretamente na *carne*.

Como um protótipo do que seria um *empresariamento de si*, o esforço de autossugestão necessário a perseverar na fé, enquanto uma qualidade para se alcançar a Graça Divina, consistia em um valor notável para a cristandade, e assim, era preconizado em detrimento da intensa desestruturação de identificações humanas, própria às experiências extáticas e visionárias nos moldes americanos. Pode-se afirmar, até, que as qualidades *transcendentais* e *ubíquas* do Deus cristão - em consonância, não à toa, com outros monoteísmos expansionistas e genocidas -, em um contexto de aculturação de povos “ligados à terra”, tornam-se estratégicas, na medida em que a atitude de sustentar um deus universal, que é fundamento de tudo mas não se manifesta em nada, permite a “desregionalização” da experiência divina e, então, a eliminação de quaisquer concorrentes locais, ao fomentar a

dessacralização de lugares, animais, plantas, pessoas e objetos, partindo-se de um pressuposto sobre o qual “a natureza não pode normalmente estar animada, não pode ter imanente força consciente” (VARELLA, 2013, p. 121).

Em virtude de tais “confrontos”, um elemento comum à atividade missionária catequética em toda a América era a oposição violenta a “todas as formas dos índios ‘fantasiarem’ ou imaginarem, criarem imagens” (CARNEIRO, 2002b, p. 197), sejam aquelas produzidas no meio, através de objetos palpáveis - os ídolos - ou interiormente - “as imagens mentais, menos facilmente perceptíveis, mas exatamente por isso mais perigosas, pois mais insidiosas e penetrantes” (*Idem*). Acerca do perigo oculto em tais vegetais e fungos, Varella (2013) comenta:

“Essa é a idolatria mais preocupante: a adoração de demônios virtualmente lá no momento das consultas oraculares do peiote ou do ololiuhqui, os quais permitem a geração de imagens fortes e que ficam guardadas na memória dos índios. A superstição com tais plantas parece mais perniciosa que a adoração dos ídolos concretos (...) (*Ibidem*, p. 310).”

Deve-se salientar que o termo *borrachera* englobava tanto a embriaguez alcoólica quanto o transe induzido por psicodélicos - como o cogumelo *teonanácatl*, as sementes de *ololiuhqui* e o cacto *wachuma* - ou delirógenos - como as *daturas* e *brugmansias*, da família das solanáceas³ (Varella, 2013). Contudo, os dois últimos, constituíram “um outro vetor cultural exótico, imprevisto e sem dúvida mais aterrorizante do que o álcool, que preocupava fortemente os extirpadores de idolatria” (Salazar-Soler, 1989, p. 830), visto que entendiam que “o álcool é um vício condenável, mas os alucinógenos são a loucura voluntária inaceitável” (CARNEIRO, 2002b, p. 200). Assim, o combate a “costumes de extrema embriaguez coletiva, como nas celebrações calendárias, será grande foco da disputa dos missionários em torno dos costumes indígenas nos tempos coloniais” (VARELLA, 2013, p. 406).

É curioso notar que justamente “onde o saber herbóreo indígena dominava técnicas de êxtase, elas não foram estigmatizadas simplesmente como uma intemperança, mas como uma possessão demoníaca, uma refinada loucura produzida pelo demônio” (CARNEIRO, 2002b, p. 200). Carneiro, entre outros pesquisadores, sugere, inclusive, que o medo desproporcional

³ Tais espécies são popularmente conhecidas no Nordeste brasileiro como “zabumba”, enquanto “trombeta” é a denominação mais comum nos estados do Sudeste (Jacinto et. al, 1988)

que a sociedade ocidental moderna tem das substâncias que são errônea e pejorativamente denominadas alucinógenas⁴ - normalmente não-letais e de baixíssima toxicidade (Garcia, 2018) - ao mesmo tempo em que a embriaguez alcoólica, responsável pela morte de uma média de 2,5 milhões de pessoas todos os anos (Anthony, 2009) não causa qualquer preocupação excepcional - deve-se, em grande parte, a um atavismo oriundo do período colonial, no qual os missionários atuantes temiam, muito mais que os efeitos étlicos, as misteriosas *visões internas* provocadas por tais substâncias, por suspeitarem serem elas a via privilegiada de acesso a uma esfera oracular ancestral que, na prática, consistiria em um mecanismo de resistência sociocultural frente à doutrinação católica. Até o próprio Acosta se apercebera de tal função conservacionista nas embriaguezes indígenas, o que fica nítido quando o mesmo afirma que “a borracheira é o veículo para manter a idolatria dos tempos antigos” (VARELLA, 2013, p. 331).

De fato, autores como Serge Gruzinski (2013) sugerem que a sensível intensificação das práticas extáticas ameríndias após a colonização espanhola, evidenciada por um número crescente de organizações de *borracheras*, deveu-se às tentativas urgentes e desesperadas, por parte dos indígenas, de comunicarem-se com antepassados e divindades através de técnicas adivinhatórias e sacrificiais, a fim de reequilibrar as potências sobre-humanas que operariam sobre a realidade, receber forças para reagir à sujeição, e, enfim, obter orientações específicas acerca de como se reorganizar frente à velocidade e à imprevisibilidade com as quais seu contexto se reconfigurava nos moldes coloniais de então.

Ainda segundo o autor, muito mais que uma descarga emotiva ou um prazer, os indígenas estavam em busca de sabedoria, que envolvia formas de lidar com o imprevisível e o inexorável (Varella, 2013), dado que a experiência visionária era “tudo de uma vez só, uma fonte de informação e um meio de interpretação da informação na medida em que fornece não apenas dados, imagens, mas também, chaves e grades de leitura” (GRUZINSKI, 1992, p. 49). Alinhado a tal perspectiva, Varella (2013) se refere a tais formas de transe como “veículos para manter a tradição e provocar a inovação” (VARELLA, 2013, p. 100), que “podem

⁴ Termo que, conceitualmente, não faz sentido, por estas não induzirem a percepção de elementos inexistentes no meio (Carneiro, 2002b), mas que também será empregado aqui por sua predominância histórica em relação às formas mais acertadas de se referir, como “enteógeno” e “psicodélico”, assim como pela sua ampla incidência nas fontes bibliográficas utilizadas.

manifestar os próprios dilemas e oportunidades que se apresentavam para aquelas populações, quiçá desacorçoadas, mas no entanto, ainda agentes de sua própria história” (*Ibidem*).

Enfim, “a recusa à ‘embriaguez’, especialmente aquela provocada por alucinógenos, torna-se uma peça-chave do mecanismo de aculturação indígena” (CARNEIRO, 2002b, p. 183), visto que sua repressão permitiria “instaurar um controle social global e um princípio sistemático” (SAIGNES, 1993, p. 37). E ainda, a identificação da embriaguez com o pecado da idolatria, que já possuía penas previstas nos códigos inquisitoriais, constitui-se em

um mecanismo que se infiltra em todos os âmbitos da vida indígena - sexualidade, relação com os mortos, religiosidade - onde ocorria consumo ritualizado de álcool e psicoativos, para extirpar a cultura tradicional e substituí-la por um modelo de subjetividade completamente diferente, baseado em autocontroles introjetados (Carneiro, 2002b, p. 183).

Com isso, podemos concluir, valendo-nos de Carneiro (2002b), que “ao se combater a embriaguez, se combatem todas as formas da socialização indígena” (CARNEIRO, 2002b, p. 183). Assim, se as práticas de embriaguez coletiva e ritualizada foram tomadas como meras bebedeiras nos primeiros anos da Conquista, “no contexto das campanhas de extirpação das idolatrias os jesuítas fizeram delas o seu objetivo predileto” (SALAZAR-SOLER, 1989, p. 830), dado que, de acordo com os cronistas do século XVI e XVII, as mesmas seriam a causa principal de todas as outras idolatrias (*Idem*), ou, como dizia uma *ordenanza* de Cuzco, datada de 1572, “todas as idolatrias se fazem com embriaguezes (*borracheras*) e nenhuma embriaguez se faz sem superstições e feitiçarias” (SAIGNES, 1993, p. 48).

Nas primeiras décadas da colonização do México, a Inquisição fez ler nas missas “editos proibindo o peiote, a ololiuqui e o puyomate e, na década de 1540, começou a realizar processos contra europeus acusado de consumirem essas plantas” (VARELLA, 2013, p. 186). Já no Peru, após um movimento de resistência sociocultural denominado *Taqui Ongo*, classificado por Ronaldo Vainfas (1992) como parte das “idolatrias insurgentes” andinas, que “tinha como objetivo preservar a cultura local e externalizar a hostilidade nativa aos espanhóis” (SOUZA, 2013, p. 23) e anunciava a vitória de antigas divindades (*huacas*⁵) sobre o deus dos europeus (*Ibidem*), o vice-rei Toledo - que consolidara o domínio espanhol na região após destruir Tupac Amaru, o último Inca rebelde de Vilcabamba - aplicaria

⁵ Do quéchua *waqa*, que significa “sagrado” (García Sauñe, 2016).

“exemplarmente suas disposições de combate à embriaguez e à idolatria, que permaneciam inextricavelmente imbricadas” (VARELLA, 2013, p. 183).

No Chile, tem-se a criação de um *alguacil*⁶ orientado especialmente para desfazer as *borracheras*, “perseguindo e dispersando os grupos de bebedores, destruindo as bebidas e castigando-os com açoites” (CARNEIRO, 2002b, p. 181). De acordo com Francisco de Encina e Leopoldo Castedo, em 24 de julho de 1568, o cabildo de Santiago determinou que “cada domingo e dia de festa, que é quando os ditos índios fazem suas *borracheras* (...) saísse um *regidor con alguaciles* a desfazê-las, quebrando-se-lhes as vasilhas, e castigasse aos bêbados” (ENCINA; CASTEDO, 1984, p. 140), dado que “na experiência se viu que em ditas *borracheras* idolatram e os que entre eles são cristãos apostatam e adoram as *huacas*” (*Ibidem*).

De acordo com Jean-Michel Sallmann (1992), o povo *naua*, oriundo do México, assim como os outros povos mesoamericanos, possuía “uma ciência elaborada dos alucinógenos que lhe permitia comandar à vontade a ascensão aos outros mundos e aos saberes que eles guardavam” (*Ibidem*, p. 48), e o fundamento de tais experiências era justamente a convicção de que a planta ou fungo psicoativo usado como sacramento era, na realidade, um veículo para “a assimilação do deus que estava dentro da planta e que se confundia com ela” (*Idem*). Tornou-se, então, recorrente no discurso dos cronistas a noção de que os sacramentos das *borracheras* indígenas eram reverenciados não apenas por propiciarem uma comunicação com as *huacas*, mas por serem, efetivamente, as próprias *huacas*.

Para o principal extirpador de idolatrias do México, o juiz eclesiástico Ruiz de Alarcón, “a maior das vanidades na superstição do *ololiuhqui* será crer na divindade da semente” (VARELLA, 2013, p. 302), o que, aparentemente, era uma realidade naquele período, porquanto o mesmo relata que os indígenas, por tomarem a semente como “coisa divina”, a colocam “nos seus altares nas melhores caixinhas e cestinhos que conseguem encontrar, e aí [vão] lhe oferecer incenso e ramalhetes de flores e varrer e regar o aposento com muito cuidado” (RUIZ DE ALARCÓN, 1984, p. 218, grifo nosso, tradução nossa).

Ruiz de Alarcón, segundo Varella (2013), possuía o desejo de ser literalmente um inquisidor dos índios, mesmo que, teoricamente, isso não pudesse acontecer, visto que, apesar

⁶ *Alguacil*: “aguazil, alguazil ou guazil, oficial inferior de justiça; antigo governador de cidade ou comarca, com jurisdição civil e criminal” (Alguacil, 1997).

de idólatras, os mesmos “não se encaixavam no âmbito inquisitorial contra os heréticos de origem europeia, africana ou mestiça, que podiam ser acusados de luteranismo ou de bruxaria e passar pelos tribunais da Inquisição novo-hispânica” (VARELLA, 2013, p. 257). Contudo, os “métodos violentos e impróprios” (*Ibidem*) empregados na perseguição das *borracheras* se tornariam exemplares para os agentes de tal prática - assim como seriam alvo de denúncias de outros missionários mais moderados. Sobre um desses episódios de investida contra os rituais de *ololiuhqui*, o juiz orgulhosamente relata: “mandei fazerem uma grande fogueira, e nela, todos vendo, fiz queimar quase uma fanega que havia recolhido da dita semente, e mandei queimar e roçar de novo as matas desse gênero que fosse machadas” (RUIZ DE ALARCÓN, 1984, p. 218, tradução nossa).

Um elemento recorrente no discurso dos cronistas é a identificação das *huacas* a ídolos, ou mesmo, a demônios, que, na perspectiva dos pesquisadores aqui trazidos, consistiu em uma das principais estratégias de criminalização das práticas nativas e de produção da identidade indígena enquanto uma *alteridade radical*. A arbitrária aplicação de elementos alienígenas oriundos da cosmovisão cristã em uma sociedade distinta e dotada de suas próprias construções acerca do mundo, na tentativa de *rostificar* o inédito e o inconcebível como algo simplesmente “mal”, por si só já seria uma violência. Contudo, baseando-nos no que já fora trazido nesta pesquisa, entendemos que tal tática é recorrente nas campanhas de cristianização desde os primórdios da existência institucionalizada de uma crença em Cristo, durante as quais interesses militares, políticos e econômicos se sobrepunham em muito ao pretexto de revelar a existência de um deus verdadeiro.

Destarte, o processo de colonização da América Latina se consolidou enquanto um arquétipo moderno da utilização de discurso religioso com fins escusos de subjugação material e epistêmica de povos alheios a uma suposta fé. A associação das práticas extáticas indígenas com as representações acerca daquelas que, quase simultaneamente, também foram vítimas do cristianismo - as bruxas - é exaustivamente revisitada nos relatos da Conquista.

Um exemplo disso pode ser encontrado na descrição dos efeitos da *cohoba*⁷ por parte de Pierre de Lancre, um inquisidor encarregado da repressão à bruxaria no país basco, que afirma que, ao utilizar o preparado, os indígenas ficam com o “espírito perturbado, e colocam

⁷ Semente de angico, também conhecido de *yopo*, *vilca*, entre outros nomes. Sua psicoatividade se deve, majoritariamente, à presença de bufotenina em sua composição, um alcalóide derivado da serotonina (Carneiro, 2004; Ott, 2001).

as mãos entre os dois joelhos e com a cabeça baixa” (MELLO e SOUZA, 1993, p. 40), permanecendo “por algum tempo em êxtase” (*Ibidem*), até que “levantam-se todos perdidos e enlouquecidos contando maravilhas de seu falso Deus que eles chamam de *cernis*, assim como fazem nossas feiticeiras quando voltam do Sabá” (*Ibidem*). Em outro momento, vê-se o frade dominicano Diego Durán se referir a um unguento preparado com insetos amassados, tabaco, *ololiuhqui* e outras plantas psicodélicas, como algo semelhante ao que seria usado pelas bruxas da Europa em seus vãos (Carneiro, 2002b).

O próprio José de Acosta, tentando forjar um elo entre o exótico e o diabólico, como muitas vezes fora feito acerca da América e de suas populações, afirma que “com incrível astúcia soube o demônio condimentar todo o seu culto neste Novo Mundo com a embriaguez, e ao mesmo tempo toda a embriaguez conseguiu que fosse acompanhada de algum culto seu” (SALAZAR-SOLER, 1989, p. 81).

“Como os europeus temeram os alucinógenos americanos” (MELLO e SOUZA, 1993, p. 63), exclama Laura de Mello e Souza em sua obra *Inferno Atlântico - Demonologia e Colonização (séculos XVI - XVIII)* ao constatar que, em concordância com Michel de Certeau, “o mundo das práticas mágicas americanas influenciou no fortalecimento da demonologia europeia, chegando a alimentar a construção da feitiçaria sabática” (*Ibidem*, p. 177)”.

Quando aqui se diz que representações de uma cosmovisão europeia foram importadas à América em tentativas de mimetizar o “novo” através do “mesmo”, não se intenta afirmar, sob nenhum aspecto, que apenas o mundo colonizado fora modificado pela intercessão entre o Velho e o Novo Mundo. Não apenas a economia da Europa se modificou, mas interpreta-se hodiernamente que certas categorias que emergiram durante a Modernidade tiveram seu embrião naqueles primeiros momentos de colonização americana, o que faz total sentido quando se parte da premissa de que tal *era* tem como ato fundacional a expansão ultramarina europeia.

Ao se depararem com os transe induzidos por plantas e fungos psicoativos e as intrigantes reações de seus usuários, de acordo com autores como Carneiro (2002b) e Gruzinski (1992), os europeus não apenas viram nos índios as bruxas que já habitavam seu imaginário. O próprio conceito de bruxa, enquanto aquela figura incivilizada que se utiliza de seu conhecimento da natureza para invocar forças obscuras e engendrar feitiços, deve muito de sua construção não somente ao *Malleus Maleficarum* de Kraemer e Sprenger, *mas ao*

produto do acoplamento deste ao modo como eram vistos os autóctones do Novo Mundo, e que chegara à Europa através dos relatos dos cronistas evangelizadores.

Não apenas a bruxaria, mas, de acordo com Carneiro (2002b), a própria categoria de loucura, tal qual emergiu na Modernidade, deve muito de sua constituição ao choque entre o modo como os estados alterados dos indígenas eram vistos pelos europeus e os valores dos mesmos acerca da racionalidade enquanto fundamento das práticas humanas, o que, mais uma vez converge com a perspectiva de Gruzinski, evidenciada quando o mesmo afirma que “a análise do enfrentamento entre o racionalismo tomista que guia os evangelizadores e a embriaguez alucinatória dos índios teria provavelmente muito a nos ensinar sobre a emergência da loucura como categoria do pensamento ocidental” (SALLMANN et al., 1992, p. 132).

Nos dois casos, pode-se entender que, dadas as condições intrínsecas a uma colonização, não foram os indígenas que influenciaram o modo como se via as parteiras viúvas e solitárias que possuíam conhecimento fitoterápico, moradoras de vilas europeias, mas, sim, o modo com o qual o colonizador percebeu os índios - valendo-se de seus próprios elementos - na América acabou interferindo em seu olhar acerca das bruxas em sua terra natal, dilema este que ilustra com clareza a premissa de François Hartog (1999) acerca da impossibilidade de endereçar a representação do outro a alguém que não a si mesmo, filtrando o “novo” no “mesmo”, como fora dito no capítulo anterior.

É intrigante pensar que as drogas participaram, direta ou indiretamente, da produção de tantas figuras “outras” à Civilização Ocidental durante o período moderno, historicamente imbricadas entre si. O fato de os europeus, àquele período, não terem mais, há muito, familiaridade com rituais de êxtase e com alterações de consciência que não as ocasionadas pelo álcool, contribuiu grandemente para o choque cultural e a produção de todo um imaginário sobre a embriaguez, o demônio e a loucura.

Deve-se lembrar que, do mesmo modo que “bruxa” se tornou uma acusação grave pelo fato de as viúvas parteiras e conhecedoras de fitoterápicos oferecerem ameaça ao monopólio clerical no que tange ao saber sobre os corpos, pode-se afirmar que o “bode expiatório” nos séculos XX e XXI se torna o “drogado”, precisamente pelo fato de, as drogas terem representado o maior concorrente da evangelização dos nativos, etapa necessária a uma

plena exploração dos mesmos e de seus recursos - o que fomenta a ideia de tal figura ser uma espécie de mártir, ou “resistente”.

Como se pôde perceber, o emprego de tal termo enquanto maneira de deslegitimar e justificar alguma intervenção arbitrária e violenta sobre um indivíduo, grupo ou população inteira, é apenas mais uma das histórias que se repetem nas “terras de ninguém” do globalismo neoliberal, o que fomenta o ensejo de refletirmos se o Estado, ao estigmatizar e perseguir uma camada da população por supostos envolvimento com substâncias psicoativas, não estaria, também, atualizando a lógica e os interesses do colonizador, visto que a juventude negra, ocupa, hodiernamente, o mesmo lugar socialmente minoritário e marginal dos índios “idólatras” e embriagados descritos neste tópico - discussão esta que ganhará corpo no terceiro capítulo.

A partir da perspectiva aqui construída, torna-se hodiernamente difícil não conceber como cínica, mesmo que estruturalmente legitimada, a suposição, por parte de Acosta, de que as comunidades ameríndias do litoral Pacífico peruano haveriam sido extintas não por demasiado trabalho ao qual foram submetidas pelos espanhóis (hipótese que, mesmo que brevemente, o autor até considera), mas devido a uma autodestruição ocasionada por “demasiado vício que têm em beber e outros abusos” (ACOSTA, 1962, p. 124). No entanto, tal dissimulação parece ser uma constante entre as justificativas que fomentam os atos dominadores europeus, e é em sua direção que esta pesquisa intenta lançar um olhar singular.

Alinhado aos estudos de Enrique Dussel (1993), um último aspecto que pode agregar à discussão empreendida consiste na observação, amplamente exemplificada até aqui, de que os europeus fundamentaram, repetidas vezes ao longo da história, sua categoria distintiva estatutária de “racionalidade” em nada mais que *mitos* - como aqueles produzidos pelos “selvagens” - que vão claramente de encontro ao que fora definido pelos mesmos enquanto *racional*. É curioso notar como, para a *episteme* do período moderno, não havia nada de esdrúxulo ou contraditório levantar a bandeira da racionalidade e acreditar em cobras falantes ou em uma origem humana derivada do barro, de modo que é até bastante comum encontrar nos relatos dos cronistas, convergindo semanticamente em uma mesma sentença, as palavras “racional” seguida de noções metafísicas como “Deus”, “diabo”, “alma”, “inferno”, etc.

Do mesmo modo que a violência colonizadora - genocídio, exploração humana e natural - foi “vendida” como benevolência emancipadora dos nativos, antes consumidos pelo

seu próprio “atraso”, hoje busca-se combater os malefícios causados pelas drogas através de uma espécie de genocídio muito mais destrutiva que o consumo das mesmas; ou ainda, anunciando uma luta contra conceitos abstratos, enquanto que, efetivamente, são vidas humanas que são destruídas, dado que a “Guerra às drogas”, efetivamente, é uma *guerra contra pessoas* - de cor e classe social muito bem definidas. Apenas a “conveniência” em acreditar em tais mitos e sustentá-los, “inflamada” pelos interesses predominantes em determinada *episteme*, pode explicar o ofuscamento de tantas contradições intrínsecas aos mesmos.

3.2 Rudimentos do proibicionismo brasileiro: um breve histórico do “espírito inquisitorial ibérico” em terras “selvagens”

“O proibicionismo reinou sempre, inicialmente sob a égide da Igreja e, mais tarde, da Medicina” (CARNEIRO, 2005, p. 67).

Após o levantamento de um histórico de discursos que, sob a perspectiva aqui defendida, desempenharam um significativo papel na produção de uma identidade “bestial” dos habitantes de zonas tropicais e, assim, na justificação da colonização dos mesmos, agora faz-se necessário abordar como tais precedentes foram acionados, direta ou indiretamente, para estigmatizar e criminalizar a população negra do Brasil, visto que suas condições de vida no período pós-abolição (que inclui a atualidade) são um nítido reflexo de um projeto de nação alicerçado em uma modalidade de colonização exploratória.

Em termos de etnia, deve-se frisar que a construção do *outro* enquanto algo similar a um *inimigo de Estado*, no Brasil, recaiu praticamente apenas sobre os negros - seja com um cachimbo ou uma lata na boca, ou com um fuzil nas mãos, tal figura é a própria personificação do perigo social em um Brasil contemporâneo -, posto que, apesar de os cronistas da Conquista terem contribuído similarmente para a demonização das práticas ameríndias nativas, tais povos foram, no Brasil, majoritariamente dizimados antes de sequer ocuparem esse lugar.

Se, no tópico anterior, discutiu-se como o uso de drogas por parte dos nativos americanos passou a integrar o arsenal de marcadores de uma condição de atraso e degradação, sobre a qual toda intervenção de povos mais “evoluídos” seria justa e bem-vinda, agora buscaremos elucidar a partir de quais elementos discursivos e conjunturais o proibicionismo de drogas brasileiro se instaurou, enfocando os últimos dois séculos da história do Brasil. Mas antes, faz-se necessário expor um breve histórico acerca de políticas proibicionistas em solo brasileiro, especialmente aquelas relacionadas à interdição do consumo de substâncias.

Devemos ter em mente que as cruzadas contra o “paganismo” e a “heresia” - que consistem, respectivamente, no alheamento à fé cristã e na negação da mesma - remontam aos primórdios do Brasil Colonial. É proveitoso que, em meio a tantas discontinuidades discursivas, que revelam a multiplicidade de tensionamentos e interesses motivadores da construção da “verdade”, possamos canalizar nosso olhar para um denominador comum a todos os períodos de nossa história: o proibicionismo direcionado às práticas não-europeias.

Tal atuação, que ora se embebeu da doutrina cristã como maneira de esboçar seus alvos para, posteriormente “à morte de Deus” anunciada por Nietzsche (2017), preencher tal lacuna de acordo com os regimes de justificação científicos, esteve sempre calcada em duas principais operações: na produção de uma alteridade, apta a representar o desconhecido, o misterioso e, por que não, tudo o que há de aversivo; no englobamento de toda uma multiplicidade de formas de ser e de dizer sob a égide dessa ideia de “outro” que, por sua vez, é validada e reconhecida apenas pela referência a um padrão, majoritário, auto-referente e idêntico a si.

Como aponta Preciado (2018), “o período de caça às bruxas na Europa é coetâneo ao da colonização nas Américas, correspondendo ao processo de erradicação de saberes populares” (p. 162). Como fora exposto, no velho continente, a perseguição aos saberes populares representou um pilar para a unificação do poder clerical, erradicando o conhecimento etnobotânico ancestral e sua terapêutica, desenvolvidos por milênios junto à natureza, através da manipulação de ervas, raízes, cipós, sementes e fungos e da observação de seus efeitos sobre humanos e animais. Tal consolidação da fé cristã como o exclusivo meio para a cura e para a salvação pode ser situada enquanto o resultado de uma perseguição a

formas antigas e menos centralizadas de cura - aqui podemos visualizar claramente como a cisão homem-natureza se efetivou materialmente.

Se anteriormente as sociedades “bárbaras” dispunham de uma multiplicidade de substâncias para o tratamento dos mais diversos males, com a assunção da Igreja ao poder, seu uso passa a ser deslegitimado e, mesmo, criminalizado. Minados de suas formas primárias de contato com a natureza - alicerces de qualquer produção cultural em sociedades tradicionais - os povos dominados decaíram desamparados e exauridos da sabedoria com a qual anteriormente lidavam com a vida, a doença e a morte, sendo assim, forçados direta e indiretamente a recorrer à lógica doutrinária cristã como meio de apaziguar os infortúnios de suas existências.

Assim, de acordo com a leitura aqui desenvolvida, o estabelecimento do vinho como única droga sacramental foi resultado de uma estratégia política de perseguição de plantas ritualísticas justamente pelo fato de estas serem marcadores étnicos de determinados povos e, muitas vezes, monopólio do sacerdócio de cultos diversos, o que representava um obstáculo para a centralização do poder por parte da Igreja. Ou, como Tadeu de Paula Souza (2014) sugere, concomitantemente à transformação de diferentes deuses em um único, *as múltiplas substâncias sagradas se tornaram uma só*.

Algo similar, salvo as devidas proporções, aconteceu no Novo Mundo. Aqui, onde o legado da subjetividade ibérica se fazia através de um “espírito inquisitorial”, a feitiçaria era inicialmente condenada pelas Ordenações Filipinas, e tal proibição “religiosa” já esboçava rudimentos do que seria uma *biopolítica de substâncias*, na medida em que dispunha que nenhuma pessoa tivesse “em sua casa para vender rosalgar branco, nem vermelho, nem amarelo, nem solimão, nem água dele, nem escamonea, nem ópio, salvo se for boticário examinado e que tenha licença para ter botica e usar de ofício” (AMUY, 2005, p. 20).

Posteriormente, entre os anos de 1640 e 1821, a Inquisição cumpriu o papel de condenar toda a sorte de práticas de matriz não-europeia, sob a égide da correção moral e espiritual proposta pelo Vaticano. Desse modo, a partir do século XVIII, a repressão em território brasileiro passou a ser direcionada às “curas”, “mandingas” e “adivinhações”, culminando na condenação de nove “pretos” em Minas Gerais pela prática dos “calundus” entre os anos de 1725 e 1750 (Souza, 2014) - modalidade de “curandeirismo” trazida da África pelos *bantus* e associada ao uso de ervas, à adivinhação e à possessão (Daibert, 2015).

Durante o terceiro quarto do mesmo século, ocorreriam ainda seis condenações, anteriormente citadas, pela prática dos já abordados *catimbós*, tendo quatro indígenas entre os réus (Mello e Souza, 2014).

Em uma pesquisa desenvolvida por Mello e Oliveira (2012), observou-se que das 609 denúncias recebidas no Estado do Maranhão e Grão-Pará entre os anos de 1617 e 1805, 133 eram referentes ao cometimento de *feitiçaria*, *bigamia* e *sacrilégio*. Ainda, é importante salientar que na quase totalidade das descrições, *tais práticas são associadas ao atributo de o réu ser indígena, negro ou mestiço*.

Feito este adendo, a seguir será exposto em etapas o modo como tal substrato de uma lógica colonizadora-inquisitorial se robusteceu no século XIX através do nascimento de correntes científicas como o alienismo, o higienismo e a eugenia - um agenciamento que, na perspectiva das discussões aqui trazidas, deu origem ao *proibicionismo de drogas brasileiro*, tal como é conhecido hodiernamente.

3.3 A “vontade de saber” sobre as drogas e a consolidação do poder psiquiátrico:

O particular objetivo dessa etapa da pesquisa consiste em evidenciar o modo pelo qual o discurso científico e, em especial, a Psiquiatria, ao atualizar antigas noções de *vício*, tais quais aquelas abordadas anteriormente, e inscrever o uso de drogas em uma grade analítica científica (ou pseudocientífica, para os critérios atuais), consolidou sua influência sobre os rumos do projeto nacional que, inflamado pelas tendências higienistas e eugenistas que estavam em voga nos países ricos, faria da sua versão da “Guerra às drogas”, imposta pelos EUA, a principal ferramenta de contenção violenta da população negra e daqueles a ela associados.

Desse modo, intentamos compor um panorama que clarifique a visualização de determinadas aproximações entre o discurso daqueles - brancos, ricos e, em boa parte, descendentes de senhores de escravos - que almejavam a modernização da nação através da ciência e o *racismo*, então em um processo de transição de sua forma “supersticiosa”, própria ao período colonial, àquela cientificamente homologada, que viria a caracterizar a transição do século XIX para o XX.

Apesar de o racismo científico e o conceito de eugenia estarem em voga na Europa e nos Estados Unidos no período que compreende o final do século XIX e começo do século XX, o que já seria um forte estímulo para que fossem assimilados por aqueles que, em terras tupiniquins, sentiam-se mais próximos dos países do norte, alguns fatores próprios do cenário brasileiro de tal período contribuíram para sua inscrição na ordem do discurso racista, que já pré-existia no Brasil, assim como em qualquer colônia escravista.

A recente proclamação da República havia apontado para a oportunidade de o Brasil se consolidar como um Estado Moderno nos moldes europeus e, assim, fomentado o clamor por uma identidade nacional, esta que, obviamente, não seria exatamente desvelada ou recuperada, mas, sim - precisamente pela influência eugenista da qual falamos -, “engenhada”.

Além disso, o desejo de consolidação da categoria médica enquanto autêntica representante de um saber científico - status esse que, dados os regimes de justificação da época, maximizaria a influência política de seus membros sobre os rumos da nação - instigava a nova geração de médicos a se engajar na modernização da pesquisa e da *práxis* médicas em solo brasileiro e, assim, a encarregar-se de exercer sua contribuição rumo a um aperfeiçoamento social, cultural, moral, tecnológico, político e econômico que, à semelhança das grandes potências mundiais, era - teoricamente - capitaneado pelo progresso científico. Portanto, valendo-se da ideia de uma contribuição social da ciência, as elites, por meio de seus representantes na academia, se autoproclamariam idealizadoras e condutoras das massas rumo à civilização.

Nesse contexto, foi justamente o debate acerca das doenças mentais que estabeleceu um dos principais intercâmbios entre os representantes das mais modernas correntes da Ciência do período e os acadêmicos brasileiros, ávidos por afirmar o caráter científico de suas pesquisas na recém proclamada República e influenciados pelas tendências teóricas e práticas que se destacavam na Europa, de modo que, mesmo na ausência de periódicos, muitos dos protagonistas das discussões sobre drogas no Brasil, dentre eles alguns que serão referenciados posteriormente neste trabalho, construíram seu legado na ciência - e, conseqüente nas políticas que nela se baseariam - ao apresentar trabalhos em eventos no exterior.

Como afirma Julio César Adiala (2011), toda essa discussão acerca da alienação mental se inseria em um contexto de reorganização política e social no país, catalisada por elementos como a abolição da escravidão, a imigração de milhões de europeus como substitutos da mão-de-obra escrava, além do início de um processo de industrialização que se estabeleceria nos anos seguintes e daria origem a novas classes sociais urbanas, novos costumes e, assim, formas inéditas de conflito social.

Como um reflexo dessa efervescência na produção de conhecimento acerca dos transtornos psíquicos, em 1903, o Hospital Nacional de Alienados teve a sua direção delegada ao Dr. Juliano Moreira, um proeminente psiquiatra e ex-aluno do já citado Raymundo Nina Rodrigues (*Ibidem*). Ao assumir o cargo, Moreira encaminhou ao então Ministro da Justiça e Negócios Interiores uma exposição de motivos para a criação de uma lei geral de Assistência a Alienados, além de ter apresentado as bases para a reforma da instituição a qual dirigia, fundamentando as diretrizes de tal modernização nas ideias da corrente alemã de Psiquiatria, difundida majoritariamente por Emil Kraepelin (1856-1926), sendo esta divergente da vertente francesa, tradicionalmente empregada no Brasil até então. Devido a tais inovações, o papel de fundador da disciplina psiquiátrica no país é frequentemente atribuído ao mesmo, além de este ser o pioneiro na incorporação da psicanálise ao ensino da medicina (Venâncio, 2005).

Nos anos seguintes, outros acontecimentos expressariam o interesse do segmento letrado da população em buscar nas faculdades cerebrais humanas a origem dos males da sociedade brasileira, como a fundação da Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Neurologia e Ciências Afins, além do primeiro periódico psiquiátrico, ambos no ano de 1905 (Cerqueira, 2014).

O ensino da psiquiatria ganharia autonomia enquanto especialidade médica no ano de 1912, o que refletiria em um exponencial aumento do número de estabelecimentos para o tratamento de doenças mentais até os anos 1920, como as Colônias do Engenho de Dentro e Jacarepaguá, assim como o Manicômio Judiciário. A criação da Liga Brasileira de Higiene Mental, em 1923, representaria a grande culminância da institucionalização pela qual o saber psiquiátrico vinha se articulando, reunindo a maioria dos notáveis cientistas da época (Adiala, 2011).

Acerca dessa sucessão de acontecimentos, um elemento que merece especial atenção neste trabalho é o fato de tal ascensão e consequente estabelecimento da Psiquiatria no Brasil ter sido impulsionada, em grande parte, através do interesse pelas discussões acerca das drogas. O uso de substâncias passa a figurar como objeto de pesquisa a partir da década de 1880, deslocando-se gradualmente de um inicial apontamento das contribuições que drogas como a cocaína e a morfina ofereciam ao tratamento de doenças crônicas, assim como à realização de cirurgias mais complexas⁸, para um estudo da nocividade do uso crônico de álcool - este que, de acordo com as teorias eugenistas de então, era funesto quando combinado a predisposições genéticas a vícios e ao crime -, até chegar, enfim, no desenvolvimento do conceito de *toxicomania* enquanto aquele que seria o denominador comum entre as diversas formas de adicção em “tóxicos” (Adiala, 2011).

O termo genérico passou a se referir tanto ao enraizado uso de álcool, seguido pela sedutora e ardilosa novidade dos “vícios elegantes” - como eram conhecidas a cocaína e a morfina em um contexto de importação dos hábitos em voga nos círculos boêmios de Paris pelos jovens brasileiros ricos que os frequentavam (Pernambuco Filho; Botelho, 1924) - e descambando, por fim, na patologização do uso da *diamba*, tradicionalmente empregado por ex-escravos e trabalhadores rurais do Nordeste do Brasil.

Pode-se afirmar que as drogas tiveram um papel crucial no robustecimento da produção científica no país - tanto pela exaltação de suas propriedades, sem as quais a medicina teria, muito provavelmente, estagnado ou tomado caminhos mais laterais em direção a sua cientificação, quanto pelos minuciosos estudos denunciativos de seus malefícios para o indivíduo e para a sociedade (Adiala, 2011). Em suma: ao eleger as drogas como objeto de estudo, a Medicina e, consequentemente, a Psiquiatria só tiveram a ganhar, principalmente por terem conjecturado teoricamente sobre um terreno fértil de preocupações que, com todo o prestígio que a categoria carrega, logo seriam visibilizadas e apresentadas como questões nacionais de primeira importância.

Agora, devemos apenas contextualizar (e problematizar) precisamente como essa produção científica - que colocou o Brasil em correspondência com o centro do mundo e

⁸ A descoberta da ação anestésica da cocaína veio assinalar nova era à anestesia local, remover os inconvenientes que a geral algumas vezes apresenta, facilitar diversas operações outrora praticadas à custa do sofrimento do doente ou com os aparatos e perigos da anestesia cloriformica que sempre aterroriza os pacientes, principalmente na clínica civil (Botelho, 1890, p. 55).

alavancou uma categoria profissional a um status de influenciadora de políticas públicas e, assim, arquiteta do futuro de uma nação - se articulou a certos interesses de um país ex-escravista, possuidor de uma gigantesca massa sobrando dotada de origens, crenças e valores distintos e que, acima de tudo, estava excluída de qualquer projeto nacional.

Desde os anos de 1850, Bénédict-Augustin Morel, ao ressaltar as características inatas e estruturais dos transtornos mentais e referenciá-las não a condições ambientais ou mesmo a um substrato orgânico, mas sim, a uma hereditariedade transmitida, já apontava para a existência de uma distinção específica entre as “causas predisponentes” e as “causas ocasionais ou excitantes” da loucura, localizando as “alienações mentais por intoxicação” dentro desta última categoria (Adiala, 2011). De acordo com Adiala (*Ibidem*),

Essas teorias, por intermédio da categoria degeneração, viam o vício e o crime não mais como desvios morais, e sim como manifestações de um psiquismo perturbado, de uma determinação orgânica que se impunha às escolhas individuais, impossibilitando qualquer liberdade essencial. Loucos, perversos sexuais, homicidas, todos passavam a ser vistos como fruto de um mesmo processo degenerativo. A noção de degenerescência, associada à embriaguez alcoólica e narcótica, aproximava o consumo de bebidas e drogas à alienação mental e ao crime. Também inscrevia esses males na natureza dos indivíduos, especialmente em suas características raciais com suas predisposições inatas ao vício (pp. 95-96).

Como transparece no trecho, o conceito de degeneração e sua associação ao uso de substâncias psicoativas se situavam, ao longo da obra de Morel, em discussões de cunho social, que dariam luz à categoria das “classes perigosas”, o que, desde já, assinalaria o compromisso da Psiquiatria na criação “bodes expiatórios” necessários a uma gestão populacional nos moldes higienistas. Eis uma descrição de tais segmentos, nas palavras do autor:

(...) no seio dessa sociedade tão civilizada existem “verdadeiras variedades” (...) que não possuem nem a inteligência do dever, nem o sentimento da moralidade dos atos, e cujo espírito não é suscetível de ser esclarecido ou mesmo consolado por qualquer idéia de ordem religiosa. Qualquer uma destas variedades foi designada sob o justo título de classes perigosas (...) constituindo para a sociedade um estado de perigo permanente (Lobo, 1997, p. 55).

Em sua obra *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* (1857), o psiquiatra franco-austriaco já apresentava sua teoria geral da degenerescência humana que, afinada às noções de proeminentes intelectuais de outras áreas,

como o racismo antropológico de Gobineau, assinalava que tal estado seria resultado de um distanciamento de um tipo humano original e perfeito, o que foi contestado por Magnan (1876), seu discípulo, quando este descartou a existência de tal estágio mítico de humanidade enquanto fundamento metafísico da Psiquiatria e definiu a degeneração em termos meramente clínicos, empíricos e descritivos - como uma fragilização do indivíduo em relação aos seus antecessores mais imediatos (Castel, 1978). Este último também defendia que o alcoolismo seria hereditário e desencadeador de uma degeneração física e moral em toda a descendência, o que reforça as articulações de Morel entre tal condição e a loucura (Oda, 2001).

Independentemente dos percursos teóricos acerca de sua etiologia, o paradigma da degenerescência estava estabelecido na ciência da segunda metade do século XIX. A magnitude de seu impacto na Psiquiatria pode ser entendida na medida em que tal noção levava a uma ampliação da definição de doença mental (Adiala, 2011). Coffin (2003) afirma que, para a sociedade francesa daquele período, tal sistema explicativo estava em voga justamente por representar uma promessa de causalidade para a mais ampla sorte de questões. Desse modo, postula:

A noção de degeneração transformou-se no novo paradigma de análise social. Todos os fenômenos com os quais a sociedade devia confrontar-se eram questionados a partir dessa perspectiva sombria. A natalidade baixa? É a confirmação da degradação biológica da raça francesa. O número de alcoólatras aumenta? Representa uma França que degenerará no futuro. Os escritores já não sabem escrever? Seu estado mental os faz ineficientes para a produção artística. Os exemplos podiam multiplicar-se ao infinito (p. 191).

Tanto Morel quanto Magnan fizeram do alcoolismo o estandarte para o desenvolvimento do conceito de degeneração, dedicando os primeiros estudos relevantes de suas carreiras ao tema. Possuíam em comum, também, o interesse em “fundamentar a teoria da degeneração na anatomia-patológica, questionar o lugar que o degenerado deveria ocupar na sociedade e criar uma classificação unificadora das patologias mentais capaz de integrar as loucuras hereditárias” (CAPONI, 2011, p. 170).

Em sua obra intitulada “*Recherches sur les centres nerveux - Folie des héréditaires dégénérés, paralysie générale, médecine légale*” (1876), Magnan caracteriza o alcoolismo enquanto o problema social mais grave sobre o qual deveria se concentrar a medicina mental, pois, por ser uma condição que não afetaria apenas aquele que abusa do álcool, mas

potencialmente transmitiria os danos na anatomia cerebral das futuras gerações da descendência do alcoólatra, era vista como um grande candidata a arruinar a “raça” francesa.

Deve-se lembrar que a retroalimentação e a difusão de tais teorias se situava em um período marcado pelo grande impacto de “A origem das espécies” no Ocidente, publicada em 1959 pelo naturalista inglês Charles Darwin (1809 - 1882). Desse modo, termos oriundos da obra, como “prole malsã”, ‘herança degenerativa’, ‘degenerescência da espécie’, ‘taras hereditárias’, ‘inferiorização da prole’, ‘procriação defeituosa” (COIMBRA; NASCIMENTO, 2008, p. 4), logo se desdobrariam em noções como “raça pura”, “embranquecimento”, “aperfeiçoamento da espécie humana”, “purificação” (*Ibidem*), amplamente revisitadas nos tratados de Medicina, Psiquiatria, Antropologia e Direito do final do século XIX e início do século XX, através de pesquisas afinadas à vertente científica que ficara conhecida como *Darwinismo Social*.

O Brasil também compartilhava da esperança de encontrar a origem dos ditos problemas sociais da época, como a criminalidade, a promiscuidade e o alcoolismo, em estruturas cerebrais lesionadas, desequilibradas ou pouco desenvolvidas - apesar de que mesmo os já citados grandes expoentes do conceito de degeneração na França possuíam algumas ressalvas acerca de uma detecção anátomo-patológica do alcoolismo e da loucura nos mesmos moldes de uma paralisia cerebral. De acordo com Stepan (2004), entre 1897 a 1933, já havia 74 publicações sobre eugenia no Brasil, influentes tanto sobre o campo da Psiquiatria, quanto sobre a Medicina Legal.

Dito que acreditava-se que a intoxicação por álcool provocava sérias alterações no sistema nervoso central, devemos acrescentar que estas, além de serem tomadas enquanto fruto do estrago causado pela substância durante a vida do indivíduo e da herança genética que lhe cabia, também representariam a própria causa da vontade de beber, produzindo, assim, um *ciclo vicioso*. Seguindo este raciocínio, podemos deduzir que, de acordo com o paradigma interpretativo da degeneração, o indivíduo bebe porque é doente, e é doente porque bebe, ou melhor ainda: não só porque bebe, mas porque seus antepassados bebiam.

Havia ainda um outro agravante que motivaria a emergência da produção de estudos acerca da adicção em substâncias. A interpretação do fenômeno sob a luz do paradigma da degenerescência terminava por equiparar o toxicômano ao assassino ou ao estuprador, na medida em que tais condições seriam expressões de um mesmo processo degenerativo,

estando sujeitas, inclusive, a um deslocamento, o que situava o usuário em permanente estado de suspeição.

3.4 O fator racial da Teoria da Degenerescência

De acordo com um dos mais importantes estudos internacionais recentes acerca do tráfico negreiro, cerca de 4,8 milhões de africanos foram trazidos ao Brasil na condição de escravos (Richardson; Eltis, 2015), ao passo que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) estima que pouco mais de 1 milhão de portugueses imigraram para a colônia até o ano da abolição da escravidão negra (IBGE, 2000), de modo que, dezesseis anos antes da data, segundo o Censo de 1872, a maioria da população brasileira era formada pelo somatório de negros e “pardos” (Paiva, 1983).

Podemos então imaginar que, no período subsequente ao ano de 1888, uma massa liberta, iletrada e ociosa - pois parcamente absorvida pela “questão social” da época - e, enfim, sem qualquer representatividade que garantisse o exercício de sua cidadania recém promulgada, causava, no mínimo, certo desconforto entre as elites do país. A seguir, buscaremos expor o modo pelo qual a classe dominante, através de seus representantes na política e na ciência, tentou manejar esse “peso morto”.

A discussão acerca da consolidação da Psiquiatria no Brasil não deveria ganhar prioridade em um estudo que tematiza processos de *racialização* se não fosse pelo seguinte detalhe: a teoria da degeneração, que vivenciava seu auge na Europa e era palavra de ordem entre o círculo das elites cultas e “eurófilas” brasileiras, concebia que aqueles mais inclinados aos *vícios* (aproveitando aqui a polissemia do termo e enfatizando que, no sistema interpretativo de então, a maioria de seus significados convergiam) eram justamente as “raças inferiores” - o que, na ótica da época, traduziria-se simplesmente como os *povos colonizados* - inferiores por terem se deixado dominar ou por terem necessitado de tal “gentileza”, já que não dispunham de suficientes organização social e tecnologia para resistir à violência e gerir a si rumo ao progresso.

Dessa forma, hipotetizava-se e tentava-se fundamentar através de teorias pseudocientíficas como a frenologia que, por exemplo: as pessoas oriundas de etnias africanas possuiriam alguma desarmonia nos tecidos corticais, o que acarretaria em uma atividade

neural deficiente ou exacerbada em determinada área. Segundo Nina Rodrigues (2008), a mestiçagem racial ocorrida no Brasil acarretava na formação de um tipo de ser humano desarmônico e carregado de atavismos, que o aproximava da loucura e da criminalidade.

Sob a perspectiva racialista, misturar as raças evoluídas com aquelas atrasadas representaria um retrocesso, que, por sua vez, expressaria-se através de condutas individuais desviantes. Portanto, a própria ciência endossava as políticas estatais de estímulo à imigração de italianos, alemães, entre outros povos europeus, visando o melhoramento da “raça” através de seu embranquecimento.

E a que, exatamente, deveriam-se tais diferenças anatômicas e, assim, comportamentais encontradas nos “selvagens”? Segundo o racismo científico, tanto ao fato de tradicionalmente, em seus contextos originários, esses indivíduos exercerem tais condutas - como o uso de substâncias “alienantes” e o “desregramento” da sexualidade - o que tornava o córtex dos mesmos adaptados a elas, quanto à possibilidade de as mesmas serem reações contingenciais disfuncionais frente à impossibilidade de responder às demandas da civilização (Adiala, 2011).

Alinhado com a segunda perspectiva em seu trabalho “Perturbações mentais nos negros do Brasil” (1904), Henrique Roxo defendia a teoria de que os negros seriam uma raça que não evoluíra e, portanto, fatalmente adoeceria em um contexto de trabalho de um país civilizado. Ainda, esse padecimento era decorrente não só de uma inferioridade biológica, mas de uma associação desta a fatores sociais como, por exemplo, a repentina abolição da escravatura - perspectiva que conotava uma crítica política à nova cidadania que estava se estabelecendo.

Perspectivando à luz do relativismo cultural do século XX, as referidas condutas não seriam essencialmente ruins, apenas resultado de uma incompatibilidade com o progresso que a nova realidade exigia - enfatizando-se aqui o pertencimento do valor “progresso” ao mundo ocidental moderno. Porém, dada a perspectiva interpretativa adotada pela elite acadêmica de uma ex-colônia escravista, àquela época deslumbrada com um racismo que se tornava ciência na Europa, podemos imaginar que essa “incompatibilidade” não seria vista como nada menos que um estado de aberração, e traria consequências pragmáticas para o segmento minoritário afetado que, depois de toda subjugação sofrida durante o período da escravidão, teria então a

própria existência imanentemente vinculada - através da Biologia e, conseqüentemente, da Psiquiatria - ao que de pior havia no país.

E é em razão dos desdobramentos contemporâneos desse mesmo processo que decidimos reconstituir tais movimentos passados. Por isso, aqui salientamos a importância de atentar para o momento em que a Psiquiatria, o racismo e as políticas públicas foram agenciadas para que se pudesse administrar, explorar e, em expressiva proporção, exterminar os afrodescendentes do Brasil.

3.5 O “dispositivo droga”: produção de uma internalidade entre a substância e a “natureza” de seu usuário

Um aspecto central na elaboração do problema que aqui desenvolvemos, surgida ao analisarmos as narrativas acerca das drogas e dos povos tidos como “selvagens” durante esse período, é a curiosa equivalência entre supostos efeitos que as drogas em questão causavam e as elucubrações acerca do próprio *ser* do homem “primitivo”. Em outras palavras, constatamos através da presente revisão bibliográfica que adjetivos como *intemperante, indolente, descontrolado e selvagem*, que anteriormente eram empregados em referência aos negros, passaram a figurar entre as descrições daqueles mentalmente alterados por drogas - principalmente por aquelas mais intimamente associadas a minorias étnicas, como é o caso da *cannabis*.

Em nossa hipótese, defendemos a perspectiva de que a constituição do *dispositivo droga*, tal como se atualiza na contemporaneidade, decorreu, em grande parte, da absorção por parte do mesmo de características pretensamente intrínsecas aos povos dominados - estas que, apesar de carregarem o que aqui chamamos de “efeitos ontologizantes”, foram produzidas enquanto remanescências negativadas das produções do homem europeu acerca de si, tendo em vista que aqui propomos que a natureza do negro tenha se constituído no discurso europeu muito mais como um avesso ontológico do que enquanto produto de um *estudo do ser*, proposição esta que, por si só, já denuncia certas fragilidades de tal modalidade discursiva.

Nada poderia ilustrar melhor tal ideia do que uma passagem em que o influente médico sergipano Rodrigues Dória (1907) - o qual, inclusive, ocupara o cargo de presidente

de seu estado por dois mandatos - afirma que “todos os temperamentos estão sujeitos à intemperança” (pp. 58-59), mas certas tendências inatas - racialmente determinadas - tornariam sua incidência maior naqueles com “temperamento nervoso”, como nos negros, “mais vivazes, entusiastas e facilmente excitáveis” (*Ibidem*), o que, de acordo com a leitura de Saad (2013) poderia ser um indicativo de sua natureza “mais animal e menos racional” (p. 45).

Desse modo, o uso de certos inebriantes, como um hábito típico de “povos inferiores” (e, provavelmente, determinante de tal condição) apenas realçaria determinadas características intrínsecas aos mesmos - assim como também poderia suscitá-las, mesmo que em menor intensidade, naqueles contemplados pela *razão*.

Ainda, considerando-se que: a *temperança* de Aristóteles, como fora dito anteriormente, consistiria na habilidade em ajustar os meios presentes aos fins almejados; que o *vício* (decorrente da intemperança) seria, então, uma incapacidade em administrar o futuro; e, enfim, que os povos “selvagens” - menos racionais -, seriam atrasados porque se preocupam apenas com o presente, pode-se observar que a mesma atribuição de um imediatismo e uma “prisão em si” se faz nitidamente presente nos discursos produzidos entre os séculos XIX e XX acerca da conduta do *viciado* em drogas, como quando o médico alienista Francisco Rodrigues D’Oliveira (1909), em sua tese intitulada “Narcomania e crime”, sugere que o uso de *ganjah* ou *haschich*, entre outros inebriantes, se daria “em virtude da força de um sentimento de egoísmo (...) que faz preferir o bem estar do presente, às aspirações de perfeição do futuro” (D’OLIVEIRA, 1909, p. 37).

Grande parte dos elementos que atravessam a produção tanto do selvagem quanto do viciado se fazem presentes, mais uma vez, na sintética e emblemática declaração de Jean-Baptiste Debret (1909), baseada na sua observação dos africanos escravizados em solo brasileiro, desempenhada durante seus 15 anos de estadia em terras tupiniquins:

os negros não passam de grandes crianças cujo espírito é demasiado estreito para pensar no futuro e indolente demais para se preocupar com ele (...) O negro é indolente, vegeta onde se encontra, compraz na sua nulidade e faz da preguiça sua ambição, por isso a prisão para, ele é um asilo sossegado em que pode satisfazer sem perigo sua paixão pela inação, tendência irreprimível que o leva a um castigo permanente (p. 168).

Tal operação, que identifica e confunde supostos efeitos de drogas com atributos normalmente imputados aos seus consumidores, também pôde ser nitidamente visualizada nos relatos dos cronistas da América Espanhola, anteriormente expostos nesta pesquisa. Feito esse adendo, situaremos o *dispositivo droga* como a condensação hodierna das tensões entre mundo civilizado e primitivo - caras às narrativas modernas -, desta vez atualizadas em sociedades neoliberais de alta complexidade, nas quais os processos de subjetivação são, ao contrário do que ocorria em populações ditas “tradicionais”, constituídos por atravessamentos supostamente mais preponderantes que aqueles concernentes à raça, gênero e religião.

3.6 O “compromisso social” da Psiquiatria e seu papel na patologização e criminalização da população negra

Outra causa que deve ter influído poderosamente, na Bahia, sobre o desenvolvimento da epidemia (do beribéri), foi a predominância numérica da raça negra e de seus mestiços em nossa população. Demonstrei em outros trabalhos que as danças e sobretudo as danças sagradas a que se entregam tão apaixonadamente os negros, constituem em poderoso agente provocador da histeria (Nina Rodrigues, 2006, p. 82-83, grifo nosso)⁹

Apesar de a proibição da *cannabis* ter, futuramente, desempenhado um papel fundamental na consubstancialização de uma pretensa interioridade entre o negro, a degeneração e, conseqüentemente, o crime, diversos outros elementos étnicos africanos foram perseguidos durante a “cruzada” higienista contra o atraso. Nina Rodrigues (2008), em sua contribuição máxima ao discurso racista da época, intitulada “Os africanos no Brasil” (publicada postumamente em 1932) já evidenciava que “de todas as instituições africanas (...) foram as práticas religiosas de seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil” (p. 240).

De acordo com Saad (2013), a referência à religiosidade africana era comumente exercida através de termos pejorativos e diametralmente opostos às ideias de progresso e civilização. O emprego da palavra “fetichismo”, atribuído às práticas dos ex-escravos, revela, naquele contexto, uma conotação intimamente ligada à origem do vocábulo, que seria a noção

⁹ Trecho extraído do artigo “A loucura das multidões: nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil”, publicado nos *Annales médico-psychologiques* do primeiro semestre do ano de 1901, onde o psiquiatra maranhense atribui repetidamente as causas de flagelos sanitários aleatórios da capital baiana à presença dos negros e de suas práticas tradicionais (Nina Rodrigues, 2006).

de “feitiço”, ou ainda, algo “artificial” (do latim, *factitius*). Tal conotação negativa denunciaria ainda um julgamento de valor próprio da teologia cristã, pois o termo foi historicamente endereçado a cultos pagãos, que se valiam de uma cultura material e personalista para o exercício de sua religiosidade.

A incorporação de espíritos e a sacramentalização de vegetais, animais e objetos obtidos no meio, além da própria concepção de que os deuses se manifestavam na natureza, eram tomadas pela Igreja enquanto exageros na materialidade e personificação, considerando que o deus cristão não se manifestaria através da matéria, tampouco por meio de qualquer tipo de animismo - o que, sob a ótica cristã, seria, inevitavelmente, tratado como “superstição” e, então, indício de que o diabo estaria agindo de alguma maneira (Pietz, 1988).

Obviamente, o discurso psiquiátrico, mesmo não encontrando na religiosidade africana em si algum elemento passível de ser tornado objeto de um estudo sistematizado, considerava o paradigma da degeneração um aporte suficientemente favorável para, na ausência de evidências científicas e com explícita carga moral embutida, denunciar uma certa nocividade nos ambientes e nas práticas envolvidas.

Diversas foram as tentativas por parte dos “representantes” da sociedade de cercear as manifestações culturais dos africanos e de seus descendentes, tornando alvos de críticas a religiosidade, as danças e a sabedoria popular africana. O próprio carnaval, festival mundialmente reconhecido em sua releitura brasileira justamente pela singularidade agregada por elementos não-europeus, é apenas mais um exemplo de tradição que sofreu duras investidas daqueles que temiam a difusão dos “africanismos” (Saad, 2013). Raymundo Nina Rodrigues (2010), expoente máximo do racismo científico no Brasil, em seu livro “Os africanos no Brasil” nos indica a presença de certa insatisfação durante o período da festa por parte de leitores e redatores de jornais de circulação diária.

No *Jornal de Notícias* de 12 de fevereiro de 1901, por exemplo, há o clamor à proibição dos “batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som” (SAAD, 2013, p. 114), pois tal conjunto de manifestações, incluindo o tradicional samba, seria “incompatível com o nosso estado de civilização” (*Ibidem*). Segue abaixo um trecho que reflete de modo mais explícito o viés a partir do qual as manifestações culturais minoritárias seriam interpretadas pela elite:

Demais, se o candomblé e o samba são proibidos nos arrabaldes e nas roças, Como hão de campear dentro da cidade em um dia festivo como o do Carnaval? Creio, Sr. Redator, que pelas diversões de um povo também se lhe afere o grau de civilização, e a Bahia tem dado, nestes últimos anos, o triste espetáculo do seu pouco adiantamento, pelo modo por que tem celebrado a sua festa do Carnaval (...), tornando festas como essa, tão agradável em outras cidades, em verdadeiros candomblés” (*Ibidem*).

Percebemos que as palavras em tom de protesto do leitor em questão são balizadas por uma preocupação que, naqueles tempos, tinha se tornado a “ordem do dia” entre o segmento letrado da sociedade brasileira: o aperfeiçoamento da “raça” brasileira, rumo ao estágio de civilização “alcançado” pelos países colonizadores.

Assim, devidamente homologados pelos representantes da ciência, os comentários racistas em tom de protesto, advindos da população alfabetizada mas não necessariamente médica, também povoavam os noticiários da época. Durante a segunda década do século XX, na cidade de Salvador, o jornal impresso *A Tarde* frequentemente recebia denúncias de que a capital baiana estava se tornando, por exemplo, um “vasto templo de feitiçaria e outras explorações africanas” (SAAD, 2013, p. 119), seguidas de clamores por uma “campanha contra a bruxaria” por parte do poder público, para que, então, ocorresse “a perseguição e o aniquilamento da casta boçal de feiticeiros” (*Ibidem*).

Foi com o Código Penal de 1890 que o Estado institucionalizou a perseguição e criminalização das práticas de “feitiçaria”, mais precisamente, através do artigo 156, tangente à prática ilegal da medicina; do artigo 157, concernente à prática da magia, do espiritismo e de seus sortilégios; e o artigo 158, que extinguiu o ofício do curandeiro, corriqueiramente atrelado à ritos de purificação e cura espiritual (Saad, 2013).

Logo após abolida a escravidão, em 1988, e proclamada a República no ano seguinte, e antes mesmo que a Constituição fosse enfim promulgada, em 1891, o governo já havia se prontificado em instaurar dois de seus primeiros elementos repressivos sobre os costumes africanos: o Código Penal e a Seção de Entorpecentes Tóxicos e Mistificação, esta criada em 1890, com o intuito de combater cultos de origem africana e o uso da *diamba*, que era usada há séculos como sacramento no Candomblé e em outras diversas religiões originárias daquele continente (Barros; Peres, 2011).

Juntamente a tal aparelho estatal, a posterior fundação da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, em 1931, representaria um forte fundamento para a crítica ao viés racial da proibição da maconha, posto que o órgão, incluído posteriormente, devido a sua importância,

sob o nome de Delegacia de Costumes, Tóxicos e Mistificações (DCTM) como parte do Departamento Federal de Segurança Pública, a partir do Decreto-Lei no. 6.378, de 28 de março de 1944, *era encarregado tanto de investigar seu consumo, tráfico e outros crimes relacionados à erva e outros tóxicos, quanto de controlar e reprimir rodas de samba, a prática da capoeira e os ritos da umbanda* (Lunardon, 2015).

Afinado à concepção de higiene social, àquela altura quase hegemônica, o setor reprimia simultaneamente tudo que pudesse fomentar a “loucura”, a “doença mental” e, conseqüentemente, o “crime”. Pois, enquadrados sob a mesma ótica e alvos das mesmas investidas, a religiosidade africana e o uso da *diamba* eram tomados, segundo Yvonne Maggie (1992), enquanto práticas de pessoas “antissociais, promíscuas e fruto de anomia social” (p. 46), exercidas em ambientes insalubres, nos quais todos seus componentes - o local, as pessoas, a música e a dança - favoreciam à degeneração mental.

Ainda acerca da religiosidade, um elemento importante para se atentar, principalmente para o entendimento do olhar que procuramos desenvolver neste trabalho, é a construção de uma aproximação entre o transe místico e a loucura no contexto sob o qual nos debruçamos - também presente nos relatos dos cronistas espanhóis acerca das *borracheras* indígenas, abordadas anteriormente. Segundo Bastide (1976), tal associação era bastante corriqueira devido ao fato de ambos pressuporem certa assimilação por um mundo distinto do compartilhado pela grande maioria. Conforme o que aqui fora apresentado, para diversas sociedades tradicionais *outsiders* da lógica judaico-cristã, tanto ancestrais quanto hodiernas, o transe consiste em um estado fortemente estimado, por seu potencial curativo - individual e coletivo - e revelador - de mistérios e segredos do passado, presente e futuro.

Como aponta Birman (1985), ao se debruçar sobre as práticas negras na tentativa de “compreendê-las” (muitas aspas) para, então, cobrar das autoridades um maior controle sobre as mesmas, “a Psiquiatria chegou a ser, em alguns casos, o mediador da relação dos terreiros com a sociedade e o Estado” (p. 86). O próprio Nina Rodrigues (2006) já havia se ocupado em tentar enquadrar, forçosamente, as práticas de terreiro nos ditames biomédicos, quando, em seus estudos sobre a “loucura das multidões” associou as danças africanas à epilepsia.

Outro momento de sua desajeitada (e desesperada) empreitada classificatória consistiu na interpretação de uma festa popular de Itagibe, na Bahia, enquanto uma “abasia coreiforme epidêmica”, onde ocorriam diversas “manifestações históricas”, dentre as quais foram

observados “casos de abasia parálitica e diversas formas de coréia rítmica” (*Ibidem*, pp. 79-80).

3.7 *Cannabis*: pertencimento africano e difusão na cultura popular brasileira

Sabemos que, na conjuntura estudada, a Psiquiatria se comprometia com o futuro da nação, orientando sua produção acadêmica no sentido de uma patologização de desvios, solidamente fundamentada em aspectos metafísicos e, portanto, morais. Porém, em determinado momento, a mesma elegeu uma materialidade que, diferentemente dos cânticos e danças tradicionais africanas, parecia ser mais passível à observação científica, graças a uma maior possibilidade de testagem e retestagem de seus efeitos, isolados das especificidades de um contexto originário, como seria o caso dos rituais de candomblé. Além disso, por não ser restrito ao pertencimento étnico nem depender necessariamente da coesão com um grupo, o seu contágio seria, pretensamente, muito mais generalizado, o que demandaria uma maior urgência na compreensão de sua periculosidade.

Estamos aqui falando da *cannabis sativa*, *diamba* ou: “abanga, abango, aliamba, bango, banguê, banque, bengue, birra, cangonha, cânhamo-indiano, cânhamo-índico, dirígio, dirijo, erva-por-excelência, fumo-de-angola, fumo-do-mato, fumo-selvagem, liamba, pango, riamba e soruma” (AULETE, 1980, p. 1093).

Porém, devemos investigar quais foram os motivos que, de fato, permitiram a associação entre o uso da erva e os povos africanos que para cá vieram - visto que, mesmo se tratando de substâncias, certamente a *cannabis* não era a única utilizada por essa população. Assim nos perguntamos: por que não o álcool, ou o chá de camomila, ou qualquer outro produto que os próprios europeus tenham trazido?

No começo do século XX, fora amplamente difundida a ideia de uma origem africana da planta, perspectiva defendida com base na denominação corriqueira para o produto, àquela época: “fumo d’ Angola” (Lucena, 1934). Apesar de haver evidências de que foram os colonizadores que trouxeram essa cultura para o Novo Mundo, devido ao uso, amplamente difundido na Europa, de sua fibra na produção têxtil, mais especificamente na fabricação de velames e cordas para as embarcações (Carneiro, 2017), além da manufatura de roupas por parte dos jesuítas para cobrir as “vergonhas” dos indígenas, - o que faz com que

pesquisadores como Portela (2020) considerem a produção do cânhamo enquanto o primeiro grande beneficiamento agrícola diferente da cana-de-açúcar no Brasil -, são profusos os indícios, mesmo na literatura acadêmica, de que tal cultura era mais amplamente difundida, enraizada e apreciada entre muitas das etnias africanas, constando, inclusive, tal afirmação em um documento oficial do governo brasileiro, datado de 1958:

A planta teria sido introduzida em nosso país, a partir de 1549, pelos negros escravos, como alude Pedro Corrêa, e as sementes de cânhamo eram trazidas em bonecas de pano, amarradas nas pontas das tangas (Ministério da Saúde, 1958, p. 80).

O costume de fumar as folhas é comum aos Usukumas, Utuwa, Kamirondos, Karagwes, Ukerenes, Pigmeus, Zulus, N'gawo (Remini, 1989, pp. 63-65), Hotentotes, Bosquímanos, Kaffirs, Kasai (Schultes, Hoffman, 2000, p. 99), Xhosa, Khoikhoi, San, Bergdama, Ovambo, Basotho, Matabele, entre outros (Paterson, 2009, pp. 26-27).

Até mesmo as mais antigas e tradicionais formas de uso documentadas em território brasileiro advogam em defesa de uma origem africana. Rodrigues Dória (1958) já havia comentado acerca de um apetrecho chamado de “grogoió”, presente nas rodas dos “clubes de diambistas”. O instrumento seria uma adaptação do *narguilé*, dado que a tecnologia de resfriamento da fumaça em um compartimento com água havia sido difundida pelo continente africano, juntamente com a própria cultura da planta, pelos árabes que adentraram pelo Egito por volta do século X (Saad, 2013). Anthony Richard Henman (2016), antropólogo defensor da existência de uma *cultura canábica* no Nordeste brasileiro entre os séculos XIX e XX, o descreve:

O pito em questão era um cachimbo ou “marica” que filtrava a fumaça através da água contida numa cabaça ou garrafa. De inspiração originalmente árabe, tinha atravessado o continente africano e chegado ao Brasil em parceria com a maconha, perdurando como elemento característico do uso tradicional da planta (...) (p. 328).

Acerca dos “clubes”, a expressão era utilizada pelo médico para designar grupos que realizavam sessões, geralmente ocorridas na casa do mais velho dos participantes - sendo estes todos homens, o que, de acordo com Saad (2013), pode remeter a uma tradição semelhante da cultura *bantu* -, aos sábados à noite (na véspera do único dia de descanso da maioria dos trabalhadores braçais daquele contexto), nas quais pessoas congregavam em um

círculo, trajando indumentárias distintas e padronizadas (mesmo que pela qualidade, superior às vestes do cotidiano de trabalho), com o intuito de consumir a erva.

Nessas ocasiões, mesmo que prescindindo de elementos próprios a religiões institucionalizadas, os “djambistas” lançavam mão de inúmeros procedimentos ritualísticos, como o então de versos ritmados de homenagem à planta - os “loas” (Araújo, 1979) -, além de momentos lúdicos nos quais se entretiam no exercício da rima, duelando entre si através de improvisos poéticos e, mais que isso, desfrutando de certa facilidade no exercício dessa arte, como os próprios relataram ao agrônomo Francisco de Assis Iglésias (1918).

Após participar de uma sessão com fins de pesquisa, comenta que a erva os torna “mais espertos e lhes dá grande inspiração e facilidade de rima” (BARBOSA, 1958, p. 29), ou, ainda, “de inteligência mais pronta e fecunda para encontrar a ideia e achar a consonância” (*Ibidem*). Tal curioso fato será imediatamente reconhecido pelos admiradores da cultura *hip hop*, dentro da qual a erva goza de grande prestígio, dada a semelhança à prática do *freestyle* nas “batalhas de Mcs” - o que nos sugere a existência tanto de um possível parentesco entre os ritos *afro* que aproximam a *cannabis* e a poesia rimada, quanto de uma propriedade inerente à planta no tangente a tal habilidade humana.

Apesar de Saad (2013) relatar que, nos “clubes” estudados, os “diambistas” eram negros - mesmo que não exercendo explicitamente um culto a alguma divindade africana -, devemos frisar aqui o costume de se reunir para “consagrar” a planta, trazido pelas pessoas escravizadas havia sido propagado, também, entre os “libertos”. Dadas as circunstâncias econômicas, sociais e raciais de tais regiões àquela época, aqueles que estariam em contato com manifestações culturais minoritárias não seriam ninguém menos do que o “povão” - a classe trabalhadora, mestiça ou cabocla (portanto, excluída de qualquer estirpe que os garantisse certo reconhecimento) subalternizada e, em grande parte, analfabeta. Acerca de tais agremiações, enfatizando o perfil dos membros, Jorge Emanuel Luz de Souza (2015) comenta:

Os “clubes de diambistas” do Nordeste são exemplos de uso controlado, de uso não problemático de psicoativos, de uso socialmente integrado entre as camadas subalternas acusadas de abusarem da substância e com ela cometer crimes. Como foi anotado, as reuniões costumam ocorrer aos sábados, nesses lugares, ‘véspera do dia de descanso’. Apesar das poucas informações, sabe-se que os “diambistas” eram trabalhadores, geralmente agricultores, pequenos comerciantes, feirantes e pescadores, as ocupações mais comuns naquelas localidades do interior” (p. 213).

Obviamente, a predominância de africanos e afrodescendentes em tais encontros - que, de fato, existia - nos quer dizer muita coisa. Todavia, contrariamente ao *modus operandi* das elites, havia entre as minorias étnicas a tendência de se utilizar do sincretismo como maneira de preservar elementos indispensáveis de uma tradição. Como muitos outros elementos que se estendem desde a alimentação até o folclore, passando pela medicina natural e por certas tecnologias, o consumo da *cannabis* - apesar de a origem de sua chegada em nosso território ser praticamente desmistificada - aqui desenvolveu singularidades através de seus inúmeros caminhos de propagação.

Os indígenas, por terem, desde os primeiros contatos - quando estes “adotavam” escravos negros fugidos de seus patrões (Remini, 1989) -, reconhecido o valor terapêutico desta cultura e absorvido-a em sua medicina e religiosidade, contribuíram largamente para a preservação da “cultura canábica” - ou do “maconhismo popular brasileiro” - no seio de uma sabedoria popular “do norte” (Cavalcanti, 1998). Rodrigues Dória também demonstrava preocupação com a proliferação do uso da *cannabis* entre os indígenas, por estes, segundo o médico, serem susceptíveis “entregarem” a qualquer vício (Dória, 1958).

O ritual do “catimbó” - por corruptela, também chamado de “catimó”, ou “atimbó”), enquanto uma tradição predominantemente indígena - porém com grande influência angolano-conguense e, em parte, europeia - nasceu no Nordeste, e consiste em uma espécie de pajelança orientada por um líder que trabalha com espíritos para, através da incorporação, receber conselhos no intuito de empregar tal sabedoria na cura física, mental e espiritual (lembrando que, para a maioria das culturas que compuseram tal tradição, não há distinção entre esses “planos”) daqueles que o procuram - geralmente pessoas da própria comunidade (Cacciatore, 1977).

Um relato indireto, datado de 13 de janeiro de 1592 e recuperado em documentos da Inquisição por um dos primeiros grandes historiadores do Brasil, Capistrano de Abreu (1935), expressa bem como membros da classe trabalhadora, de diversas origens, “deixavam as diferenças de lado”, e assim, conviviam e compartilhavam das mesmas crenças, desde que congregados sob o efeito da erva, ao que tudo indica, em um *catimbó* conhecido como “Santidade de Jaguaripe”, aqui anteriormente citado:

Gonçallo-Fernandes, cristão antigo, mestiço, disse, sob confissão que há cerca de seis anos, no interior desta Capitania, do lado de Jaguaripe, surgiu uma seita herege e idólatra feita por índios pagãos e cristãos, livres e escravos. Os escravos fugiam de

seus donos para se unir a essa idolatria, onde imitavam as cerimônias da Igreja, fingiam trazer rosários e rezar, falavam uma linguagem inventada por eles próprios, praticavam a defumação com uma erva que denominavam de Erva Santa, e tragavam essa fumaça até ficarem embriagados, dizendo que com ela o espírito de santidade entrava neles (Romano, 2007, p. 78).

É curioso notar que na própria etimologia do termo há a referência ao reino vegetal, na medida em que a palavra deriva do *tupi* “caá” (mato), e “timbó” (planta venenosa) (Benedito, 2015), o que denuncia o protagonismo que a sacramentalização de plantas desempenha no ritual. Deveras, sabidamente havia a presença da *cannabis* nos preparados dessas cerimônias, mesmo que apenas em trabalhos mais “difíceis”, como apontado por Luís da Câmara Cascudo (1978) acerca da utilização de seu óleo. Tanto havia que, ainda segundo o historiador, o catimbó seria “um processo de feitiçaria branca, com o cachimbo negro e o fumo indígena” (p. 26) - o que reflete o grau de perfilhação dos indígenas para com a erva, a ponto de ser considerada um elemento cultural nativo.

Entre os anos de 1750 e 1775, a condenação de 6 pessoas pela Santa Inquisição - atuante em território brasileiro de 1640 a 1821 - devido à prática do catimbó no Estado do Grão-Pará e Maranhão (Souza, 2014), nos demonstra que, desde os primórdios do período colonial, as diversas práticas dos povos dominados já estavam em exercício, assim como em intenso intercâmbio e, ainda, sob perseguição (legitimada não pela ciência, mas pela moral cristã).

Um reflexo desse movimento sincrético é o fato de, tanto na umbanda quanto no candomblé, existir a presença das cascas da jurema-preta - *mimosa hostilis*, originária das Américas - como *enteógeno*, enquanto que, por sua vez, tradições indígenas como os catimbós adotaram a *cannabis* e o dendê africanos em seus ritos (Cascudo, 1978). Acerca da identidade indígena e da presença da erva em tais cerimônias, Bastide (1974) comenta:

No nordeste do país, o catimbó ou cachimbo é uma religião de origem indígena bastante difundida apesar das interdições policiais, entre as populações mestiças e que se distinguem nitidamente das religiões africanas: ausência de danças e instrumentos membranófonos (o único instrumento de música que pode intervir é a maracá índia) – uso de substâncias tóxicas para provocar o transe, como o fumo, a maconha (haxixe), sobretudo a jurema, ao passo que nas seitas africanas o transe é determinado unicamente pela música e pela dança – papel dominante do sacerdote ou catimbozeiro, que é o único a receber os espíritos, em benefício dos fiéis (p. 79).

Mesmo quando não utilizada nos rituais propriamente ditos, a *cannabis* compunha a flora medicinal dos preparados receitados pelos mestres catimbozeiros, para a terapêutica das

mais diversas moléstias. Segundo Cascudo (1978), esses curandeiros recorriam “às sementes, cascas e raízes, folhas, raminhos, flores, preparadas por eles ou indicadas mediante conselhos técnicos para o preparo do cozimento, defumação, lambedor (xarope), chá, emplastro, fricção, banho, fumigação” (p. 102).

Tanto os “clubes de djambistas” quanto os “catimbós” são expressões do uso “secular” que a *cannabis* adquiriu em solo brasileiro, no sentido de uma irrestrição à participação daqueles que não compartilham as mesmas origens. Como fora mencionado, as práticas envolvendo a erva, sejam estas individuais ou coletivas, encontraram lugar, em meio a uma multiplicidade de substâncias e “fórmulas”, no receituário medicinal, místico e recreativo dos segmentos mais populares. Apesar de já mencionado, vale a pena reforçar e especificar melhor quem eram os “maconheiros” dos séculos passados de nossa história.

3.8 Quem eram os “maconheiros” da República Velha?

Apesar de serem normalmente analfabetos, fruto de processos de “mestiçagem”, além de desempenharem atividades “pouco qualificadas” (ou pouco reconhecidas como tal) e habitarem regiões rurais ou litorâneas pouco valorizadas, os usuários de maconha compunham um grupo extremamente heterogêneo. Em seu célebre artigo “Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício”, apresentado no Segundo Congresso Científico Pan Americano, ocorrido em Washington D. C., a 27 de dezembro de 1915, Rodrigues Dória (1958) define a pobreza e um cotidiano de trabalho desgastante como o “bom terreno para o desenvolvimento do hábito, se alguma tara degenerativa existe congenitamente, ou se vícios anteriores predispueram a economia a novos vícios” (p. 11), o que para a época, seria um bom argumento - quando não se podia criminalizar a pobreza ou, no contexto de uma ex-colônia escravista, a negritude. A descrição trazida neste parágrafo contemplaria, segundo o próprio:

(...) pessoas de baixa condição, na maioria analfabetos, homens do campo, trabalhadores rurais, plantadores de arroz nas margens do rio de São Francisco, canoeiros, pescadores, e também nos quartéis pelos soldados, os quais ainda entre nós são tirados da escória da nossa sociedade (*Ibidem*, p. 14).

De fato, há antigos relatos de usuários evocando os benefícios dos efeitos da *cannabis* sobre seus ofícios de sobrevivência, como é caso dos pescadores entrevistados pelo Dr. Aristides Fontes, que relataram que, “quando se encontram no mar em canoas ou jangadas,

fumam em grupos para se sentirem mais alegres, dispostos ao trabalho, e menos penosamente vencerem o frio e as agruras da vida do mar” (*Ibidem*, p. 5), de modo que, após algumas tragadas, “tornam-se alegres, conversadores, íntimos e amáveis na palestra; uns contam histórias; tais fazem versos; outros têm alucinações agradáveis, ouvem sons melodiosos, como o canto da sereia, entidade muito em voga entre êles” (*Ibidem*). Um dos pescadores, caboclo e robusto, de 43 anos de idade, estende o relato, confidenciando que usava a erva “quando se sentia triste, com falta de apetite e pouca disposição para o trabalho, principalmente à noite, quando ia para a pescaria, ficando satisfeito, disposto e podendo comer copiosamente” (*Ibidem*).

Por estar por demasiadamente focado nas noções de nocividade e contágio de seu objeto de estudo, isolando-as do contexto social, o que o citado médico não associou com a devida atenção foi o uso da maconha ao desempenho dessas atividades justamente como uma maneira de tornar a labuta menos maçante, além de facilitar o descanso e, conseqüentemente, a recuperação do corpo. A “luta de classes”, mesmo não sendo desenvolvida aqui enquanto conceito, não deixa de ser um fator atravessador da lógica proibicionista, na medida em que tais estudos, realizados por médicos, eram endereçados aos “patrões” - ou seja, de brancos ricos para seus iguais - que, preocupados com o gerenciamento de sua mão-de-obra, eram orientados a tomar qualquer possibilidade de alívio por parte de seus empregados como rebeldia, desleixo e um possível desfalque na produtividade esperada.

Na literatura do começo do século XX há um significativo registro de casos envolvendo “populares” “intoxicados” pela erva. Dentre eles, consta no jornal *A tarde* uma manchete referente a prisão de um soldado “moreno” de nome João Batista, 33 anos, que tinha exaltações megalomaniacas e se dizia general, e, em determinada ocasião, tentou agredir um oficial. Outro exemplo que faz referência ao exército - instituição esta que, segundo Rodrigues Dória (1958) absorvia apenas os “párias” - veiculado pelo jornal baiano *A tarde*, em 25 de agosto de 1930, é o de um preso - conhecido pelo hábito de fumar maconha - que “havia dito em entrevista que esteve em nove prisões, fora internado em um hospício, onde ateou fogo a uma enfermaria, fugira de uma outra ‘casa de malucos’ e quebrara muita louça no quartel onde servira” (SAAD, 2013, p. 86).

Considerando as descrições feitas pelos citados homens da ciência, o “rosto” do usuário de drogas estaria delineado - mesmo que composto por elementos múltiplos,

forçadamente abarcados pelo estigma social comum: a pobreza. Todavia, apesar de, em boa parte dos relatos, não haver menção à raça ou etnia dos “maconheiros”, a historiografia aqui resgatada, além de muitos outros documentos disponíveis, demonstra que a maioria dessas pessoas - e, portanto, o estereótipo que as representava - certamente não era branca.

Em outras palavras, basicamente o público que se valia da sabedoria popular, constituída em boa parte pela fusão de tradições e saberes minoritários - oriundos de africanos e americanos nativos - era o mesmo *preguiçoso, supersticioso, ignorante, rústico, analfabeto, atrasado, inculto, ingênuo, infantilizado* - e, portanto, extremamente suscetível aos *vícios* - que o célebre racista Monteiro Lobato (1956a) buscara retratar na figura de seu personagem Jeca-tatu.

O autor, que, inclusive, mantinha correspondência com grandes expoentes do racismo científico na época, figurando em um seleto círculo de fervorosos adeptos da causa entre a *intelligentsia* brasileira, descreve seu personagem no conto “Velha Praga”, publicado em sua famosa obra “Urupês” (1918), enquanto um “piolho da terra” que parasita as terras brasileiras assim como o carrapato *argas* o faz em galinheiros, ou o *sarcoptes mutans* em meio a aves domésticas. Tencionando não deixar dúvidas de quem o personagem simbolizava, Lobato (1956) continua: “este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, seminômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela na penumbra das zonas fronteiriças” (p. 271), concluindo, assim, que “o caboclo é uma quantidade negativa” (*Ibidem*, p. 275).

Para entendermos *de que exatamente tal “estirpe” carece*, faz-se necessário ainda trazer, na íntegra, o trecho de uma carta endereçada ao seu amigo Godofredo Rangel, que expõe categoricamente ideias que hoje seriam vistas como impetuosas, mas que, à época, eram sinal de esclarecimento, amor ao conhecimento e entusiasmado compromisso com a pátria:

Um feto que já me dá pontapés no útero é a simbiose do caboclo e da terra, é considerado o mata-pau da terra, constritor e parasitário, aliado do sapé e da samambaia, um homem baldio, inadaptável à civilização. (...) Começo a acompanhar o piolho desde o estado de lêndea, no útero de uma cabocla suja por fora e inçada de superstições por dentro. Nasce por mãos de uma negra parteira, senhora de rezas mágicas de macumba. Cresce no chão batido das choças e do terreiro, entre galinhas, leitões e cachorros, com uma eterna lombriga de ranho pendurada no nariz. Vê-lo virar menino, tomar o pito e a faca de ponta, impregnar-se do vocabulário e da ‘sabedoria’ paterna, provar a primeira pinga, queimar o primeiro mato, matar com a

pica-pau a primeira rolinha, casar e passar a piolhar a serra nas redondezas do sítio onde nasceu até que a morte o recolha (Cavalheiro, 1955, p. 177).

Não é novidade que Monteiro Lobato utilizava em sua literatura diversas metáforas com intuito de tecer críticas à conjuntura social da época. É de extrema riqueza para a problematização aqui desenvolvida que disponhamos de relatos históricos tão contundentes e representativos da mentalidade das elites “engajadas” com o projeto civilizatório da época. Ainda mais quando se trata de uma das principais vozes literárias do Brasil, amplamente empregado na formação cultural de crianças e jovens de muitas gerações - prova de que tais perspectivas não tinham nada de esdrúxulo ou excepcional e, mais: indício de que boa parte das representações ainda reverberam no imaginário dos brasileiros.

Agora, faz-se imprescindível, no presente trabalho, nos perguntarmos: quem é esse “caboclo”, cuja sórdida existência Lobato nos denuncia? Para além do uso enquanto categoria de classificação social referente a sertanejos pobres, já explicitado em tais descrições, Lima (1999), aponta que o termo foi majoritariamente empregado para se referir aos frutos da miscigenação entre europeus e índios, o que se evidencia por uma provável origem do termo no tupi *caa-boc*, que significa “o que vem da floresta”, ou em *kari'boka*, o “filho do homem branco”.

A autora defende que a referência à mestiçagem só se estabeleceu nos usos do vocábulo tardiamente, visto que, nos primórdios de sua etimologia, o mesmo referia-se fundamentalmente a formas de alteridade - e o fazia com desprezo. Logo, os expatriados, não pertencentes a nenhum grupo étnico definido, oriundos de lugares obscuros das florestas e dos sertões, seriam contemplados pela expressão, que quase nunca é utilizada como termo de auto-atribuição, além de ser rejeitada por aqueles que designa - mas, sim, como meio de assinalar um estranhamento em relação a um outro, excluído, isento de características desejáveis. É bastante sintomático que, na última citação de Lobato aqui trazida, o escritor tenha se referido ao caboclo enquanto uma “negatividade”, corroborando as articulações filosóficas empreendidas ao longo do trabalho, assim como a definição, dada por Lima, de tal modalidade de reconhecimento enquanto fundamentada na exclusão.

Vale a pena salientar que, apesar da documentada inclinação de Monteiro Lobato ao *racialismo*, o mesmo possuía uma leitura singular de tais teorias, demonstrando em algumas passagens, até mesmo, algumas objeções às postulações mais consensuais acerca do conceito

de “degeneração”, o que fica claro quando este, na mesma obra referida anteriormente, declara que o Jeca “não é assim, *está* assim” (*Ibidem*).

No conto “Jeca Tatu - A ressurreição”, Lobato narra uma passagem em que um médico descobre que o personagem não é “preguiçoso, vadio, bêbado” por natureza, mas por estar doente - o que, provavelmente, reflete uma crença pessoal do autor (De Moraes, 1997). Para complementar tal ponto de vista, dessa vez explicitando o aspecto étnico e praticamente “desenhando” em relação a quem o caboclo seria um “negativo”, Lobato comenta que “o pobre caipira é positivamente um homem como o italiano, o português, o espanhol. Mas é um homem em estado latente. Possui dentro de si grande riqueza de forças. Mas força em estado de possibilidade” (LOBATO, 1956b, p. 285).

É necessário atentar para o fato de que o personagem de Lobato, como um bom “caboclo”, contemplado por inúmeras variáveis “negativas”, possui *vícios*. Jeca Tatu *bebe e fuma*, e por estar imerso no marasmo de suas satisfações imediatas, não tem a menor ambição ou planejamento para o futuro, nem abre mão de sua comodidade para contribuir para o desenvolvimento da nação, o que fica claro quando o autor declara que “tudo para ele não pagava a pena...a única coisa que pagava a pena era ir á venda comprar pinga e beber” (LOBATO, 1956a, p. 330).

Haja vista a identidade do “caboclo”, há agora subsídios para compreender algumas das motivações que culminaram na perseguição dos saberes populares, capitaneada pela Psiquiatria, referida há pouco. Poderia um Jeca, ignorante e irresponsável, gerir qualquer âmbito de sua vida eficientemente, e de um modo que não contagiasse a população, nem perpetuasse tais debilidades em sua descendência?

A cena de um médico, “estudioso e inteligente” (LOBATO, 1996, pp. 8-9) que “tinha escrito vários livros a falar de hygiene” (*Ibidem*), diagnosticando o “modo de ser” de Jeca como uma patologia clínica, é bastante emblemático para o ponto de vista que aqui intentamos desenvolver. Acerca do que tal passagem representa, Park (1999) comenta:

Redentor de um mundo “ignorante”, o saber científico aparece na figura daquele que dele é investido, o médico. Estudioso, inteligente, escritor de diversos livros. Aquele que busca, através da razão, conhecer a doença, mostrar os seus sintomas, apontando remédios e condutas higiênicas. Só ele pode espantar as crendices e as simpatias que povoam o universo do caboclo (p. 149).

Considerando tal forma de “salvação”, seria uma imensa irresponsabilidade das autoridades deixar que a população - que, em suas camadas mais populares, era fortemente munida de “crendices” e “simpatias” oriundas de povos “atrasados” e “supersticiosos” -, tomasse conta de sua própria saúde. O saber científico - monopolizado por aqueles aqueles que podiam se qualificar tal qual nos países “civilizados” - era a grande “bandeira” levantada para a erradicação dos males da nação. Apenas através do *esclarecimento*, nos moldes de uma racionalidade tipicamente europeia, que o obscurantismo dos saberes “não-brancos”, poderia ser dissipado. Acerca do tema, Saad (2013) comenta:

A medicina moderna chegava com uma vocação política intrínseca, apontando para o sentido de ordenação e normatização positiva da vida social. Em um contexto de crescimento das cidades, alto índice de doenças, desordem e prostituição, o saber médico tinha a responsabilidade de prevenir, sanear e tratar (p. 70).

É notório o engajamento dos higienistas do começo do século em validar seu discurso, convocar as autoridades políticas para o combate a outras formas de saber e, assim, propor formas de profilaxia contra a degeneração que ameaçava a população. Porém, devemos ter em mente quais eram, especificamente, os motivos de tal preocupação.

À época, entre aqueles que se incubiam de formular um projeto de sociedade, havia a crença de que a degeneração exercia uma certa forma de contágio, na medida que seus “vetores” - como álcool, drogas, jogos de azar, prostituição, “feitiçaria”, “curandeirismo”, etc. - poderiam ser facilmente disseminados na nova dinâmica social que se instalara nos centros urbanos (Adiala, 2011). Desse modo, os únicos segmentos que ofereciam alguma possibilidade de encaminhar a “raça” brasileira a um futuro glorioso - aqueles de classe média e alta, que compartilhavam dos mesmos valores dos médicos que defendiam tais ideais - estavam em permanente ameaça de “contaminação”. Portanto, foi primordialmente a partir de uma inquietação acerca da integridade dos “seus” - aqueles pelos quais as elites sentiam alguma empatia - que os representantes do saber psiquiátrico tomaram as “rédeas” dos incultos e menos favorecidos, atrás da medicalização de suas condutas.

Devemos lembrar que o contexto das primeiras décadas do século XX proporcionou novos “encontros”, posto que uma grande massa de negros libertos passava a compor novos nichos nas cidades, desempenhar múltiplos ofícios e estabelecer relações mais complexas do que quando era propriedade exclusiva de determinados senhores. Desse modo, alguns hábitos dos ex-escravos seriam difundidos em maior velocidade, e aqui, mais uma vez, o uso da

cannabis figura entre os ardis que ameaçavam comprometer todo um projeto de nação, na medida em que vinha avançando, mesmo que timidamente, em direção a única parcela da população atenta aos “ventos do desenvolvimento” - vindos do “norte”. A respeito de tal deslocamento, Iglésias (1986) comenta:

Extrema miséria: a diamba está passando das tascas e choupanas da gente rude para as câmaras das prostitutas! Logo, muito logo, os moços elegantes se embriagarão com a diamba: e como, desgraçadamente, eles têm irmãs, o vício terrível passará a fazer parte da moda, como já o é, a mania do éter, da morfina, da cocaína, etc (p. 21).

Ainda sobre o tema do “contágio”, outro momento deveras elucidativo é a seguinte declaração de um médico paulista, resgatada por Bastide (2001):

Depois de passar das seitas religiosas aos jogadores e às prostitutas de cor e, através dessas aos brancos, tanto de classe alta como de classe baixa, que parecem possuir menos defesas frente a seus efeitos patológicos, ameaça transformar-se em um verdadeiro flagelo nacional (p. 199).

Não era só a trilha ascendente que o *vício* galgava que incriminaria o segmento popular das cidades brasileiras. Quando a questão posta pela Psiquiatria era os ditos “vícios elegantes” - a cocaína e a morfina - os pobres eram alvo de preocupação - e assim, responsabilizados - por sua suposta ausência de discernimento, que os tornava, como *crianças*, facilmente influenciáveis, culminando, possivelmente, na aquisição de hábitos oriundos das elites por pura imitação. Pernambuco Filho (1924) deixa sua inquietação transparecer quando postula que:

O comércio dos tóxicos transformou-se então em um negócio à parte, explorado por indivíduos da pior casta, pelos rápidos, pelas manicures, etc., além das farmácias pouco escrupulosas que ainda hoje, apesar da vigilância exercida, vendem aos seus desgraçados fregueses a quantidade que desejam (p. 15).

Por outro lado, milhões de italianos, alemães, dentre outras nacionalidades europeias, ingressavam no Brasil, sob promessas de novas oportunidades nas lavouras antes tocadas pela mão-de-obra escrava, e como parte de uma política de Estado que via no branqueamento da população um correlato de aprimoramento social, econômico, etc.

Ao passo que mais de 1,5 milhão de imigrantes brancos ingressaram no país por meio de programas imigratórios governamentais (Diwan, 2007) - os quais garantiam aos estrangeiros uma série de incentivos, como o custeio de despesas com transporte, alimentação,

alojamento, assistência médica e farmacêutica, que, por exemplo, custaram aos cofres do Estado de São Paulo cerca de 14,5% de seu orçamento concernente ao ano de 1895 (Domingues, 2019a) - “mais de 700.000 negros foram alforriados sem nenhum tipo de política pública para integrá-los à nova sociedade em formação” (DIWAN, 2007, p. 117), o que torna clara certa prioridade institucional ao elemento europeu e, assim, a relevância com a qual, historicamente, o fator racial orientou a elaboração de políticas sociais no Brasil.

Depreende-se daí, então, que o massivo número de sobrenomes não-ibéricos presente atualmente entre os habitantes das regiões Sul e Sudeste se relaciona diretamente com interesses que condenaram, em um passado não muito distante, a maioria dos afro-brasileiros a uma situação economicamente miserável e socialmente marginalizada nos dias de hoje. Destarte, ao passo que esperava-se a salvação vinda de fora, procurava-se, simultaneamente, “cortar o mal pela raiz”, como o seguinte trecho trazido por Duarte (2008) sugere:

(...) enquanto as elites brasileiras se referiam à emigração branca como capaz de transformar os ‘caracteres negativos’ da sociedade brasileira, Nina Rodrigues ‘empretecia’ a criminalidade para alertar sobre o constante perigo do ‘negro’ que sobrevivia no ‘mestiço’, sobre o perigo do retorno e da instabilidade (p. 243).

Um fato intrigante, que ilustra toda a paranoia eugenista presente no imaginário das elites brasileiras, bem representada pelo deputado federal Fidélis Reis e suas campanhas de restrição racial acerca das imigrações que visavam substituir a mão-de-obra escrava, fora a resistência contra a chegada dos japoneses por motivo de suas práticas supostamente *viciosas*, que poderiam arruinar o projeto de regeneração do “sangue brasileiro” (Ramos, 1995). Dentre as respostas a um inquérito promovido pela Secretaria Nacional da Agricultura (SNA), havia, entre todo tipo de injúria contra o povo nipônico, a curiosa referência aos mesmos - como forma de justificar uma oposição a tal imigração por parte do professor Benedicto Edelberto de Góes, de Coary, no Amazonas - enquanto “indolentes e dados ao vício de inebriantes” (SNA, 1926, p. 99).

Até mesmo os japoneses, há muito “positivamente” estereotipados como ordeiros, dóceis, disciplinados e perseverantes no trabalho, figuraram momentaneamente dentre os elementos que compunham o avesso do projeto civilizatório europeu. Pode-se interpretar que a situação dos mesmos, naquele contexto, *minoritária*, dada a preferência dos gestores e latifundiários à mão-de-obra centro-europeia, logo se tornou propícia para uma associação de

sua identidade ao uso de entorpecentes, alegação esta que sequer possuiria qualquer fundamentação histórica.

Dito isso, podemos então vislumbrar que a política brasileira concernente à higiene da população - ou seja, à evitação de fatores degenerativos e, assim, ao aperfeiçoamento da raça - ocupava-se de múltiplos vetores, dentre os quais podemos destacar: o “branqueamento” da população através dos novos imigrantes que, supostamente, espalhariam os genes do “progresso” no DNA brasileiro; o combate aos “vícios elegantes” entre as classes altas, para que esses não alcançassem os pobres que, por terem uma maior predisposição à adicção, entregariam-se inteiramente a tais hábitos, resultando em uma catástrofe; e, por fim, um terceiro movimento, que para nós, certamente demandou maior esforço estatal e um agenciamento discursivo de maior complexidade - visto que vivenciamos sua perpetuação, em formas atualizadas, até hoje -, que é a criminalização da pobreza e da negritude, em muitas de suas expressões.

Iremos nos ocupar agora acerca de como tais campanhas de combate ao “enegrecimento” do povo brasileiro efetivaram os pressupostos higienistas na forma de perseguição à sabedoria do povo, que como bem sabemos, era composto de matrizes bem distintas daquele padrão majoritário, normalizador e, por que não, totalizante.

3.9 Psiquiatria e epistemicídio: a perseguição à sabedoria africana enquanto reivindicação das elites

Não consiste em exagero afirmar que a perseguição aos terreiros de “macumba” representou certo recrudescimento de práticas já existentes nos primórdios do Brasil-colônia que, como fora evidenciado, têm como elo perdido a atividade inquisitorial do Velho Continente. Como exposto anteriormente, o discurso legitimado pela academia ressoava entre as autoridades e era fortemente incitado pelos veículos de comunicação da época. Inclusive, Santos (2009) aponta que o apelo incisivo por parte da mídia era o que verdadeiramente mobilizava as campanhas públicas e inflamava a população, visto que a polícia era acusada de conivência com os rituais.

O autor exemplifica tal afirmação com alguns episódios, como aquele no qual um superintendente da polícia local e também colaborador do jornal *O Norte*, conhecido como

major Paixão, é acusado nas páginas de outro noticiário intitulado *A Ordem* - que, como o nome sugere, fora um notório difusor de ideais higienistas e apoiador da ala conservadora da política baiana - de fornecer licenças ilegalmente e em demasia para a realização de candomblés em diversos lugares da cidade de Salvador. O já citado psiquiatra Nina Rodrigues (1935) também deu sua contribuição para a denúncia contra a proteção que os gestores davam à ação dos policiais “cúmplices” da *feitiçaria*, como o trecho a seguir explicita:

A mola é sempre o interesse eleitoral, que neste país faz de tudo catavento e nas grandes influências políticas vão eles buscar os seus melhores protetores. Sei de um senador e chefe político local que se tem constituído protetor-chefe dos ogans e pais de terreiro. E acrescente-se aos interesses materiais e diretos, a crença supersticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes, e poder-se-á fazer uma idéia do grau de proteção indireta de que hoje podem dispor os feiticeiros (pp. 49-50).

É possível notar que, apesar de não ter citado nomes, Nina Rodrigues fora categórico em seu apontamento de que, como a pesquisa produzida por Santos (2009) constatou, o chefe político em questão se tratava de Ubaldino de Assis, senador e deputado federal opositor aos interesses reivindicados pel’*A Ordem*.

De fato, o povo-de-santo da cidade de Salvador, conforme pesquisado por Santos (2009), lançou mão de diversos mecanismos de resistência, o que incluiu alianças com indivíduos de diferentes classes sociais, entre estes, adeptos do efetivos dos candomblés, ou apenas simpatizantes da causa pelos mais diversos motivos - desde aqueles que se indignavam com a truculência empregada na repressão aos cultos por parte da polícia, quanto os que viam na defesa dessas populações um modo de confrontar opositores na disputa pela hegemonia política, visto que a polarização da conjuntura elegia figuras públicas e veículos de comunicação enquanto representantes de seus respectivos padrinhos políticos. Assim, em meio aos interesses de pessoas brancas e ricas, a sabedoria tradicional africana propunha negociações e atalhos para garantir a sua sobrevivência.

Apesar das redes de solidariedade, que incluíam a cooptação de figuras proeminentes, visando atingir certa visibilidade e, assim, compreensão da inofensibilidade de suas práticas por parte das autoridades e da população civil, tais episódios em que cultos eram poupados de criminalização e abusos representavam mera exceção, principalmente quando procuramos pensar em uma conjuntura nacional e, principalmente, no passado mais distante da

descriminalização das religiões de matriz africana. Segundo Oliveira (2014), no estado de Sergipe, que dispunha de um esquadrão para a repressão dos “inimigos da ordem”:

(...) os candomblezeiros eram espancados, seus instrumentos musicais destruídos, as comidas derramadas e suas brincadeiras acabadas prematuramente. Esta fase coincidiu com a gestão dos governadores/interventores Dr. Eronides de Carvalho e do interventor Federal Tenente Augusto Maynard (p. 5).

Domingues (2019b) resgata, inclusive, incidentes como a invasão ao terreiro de Maria Pelage, durante a qual os presentes (incluindo aqueles que estavam “incorporados”) foram presos e obrigados a desfilar nas ruas com oferendas e objetos ritualísticos sobre as cabeças. Outro caso que ilustra bem a situação, em meio a centenas de episódios, documentados ou obscurecidos, é a “batida” policial no terreiro de José de Obacossô, localizado na Avenida Rio de Janeiro, em Salvador, que interrompeu bruscamente uma cerimônia, resultando no desrespeito a artefatos sagrados e, até, na perfuração das peles dos atabaques que estavam em utilização.

Em sua pesquisa nos arquivos editoriais dos noticiários sergipanos daquele período, Domingues nos traz uma matéria publicada em uma coluna do editorial *O Nordeste* em 1941, na qual, além de celebrar os atos de intolerância dos agentes, quando estes davam voz de prisão aos praticantes e “rebocavam-nos para os cubículos da Detenção, depois de inutilizarem os ídolos horripilantes, e jogavam na rua, às garras das crianças e aos olhos dos curiosos, seus pedaços, vestes e outros utensílios de suas bruxarias” (*Ibidem*, p. 133), o mesmo denuncia os artifícios empregados pelos “macumbeiros” para “ludibriar” a polícia, dentre os quais se destaca a substituição do termo “candomblé” para “espiritismo”, ligeiras modificações nos ritos e, ainda, a transferência de suas celebrações para os arredores da capital. Segue abaixo um trecho de tal odiosa queixa:

Galvanizaram-se então com o nome de espiritismo e de peito empolado, com ligeiras alterações nos ritos, vão, surdinamente, estendendo seu domínio. E parece que vai tendo resultado, pois em algumas ruas afastadas do núcleo civilizado da Capital, onde se amortece um tanto a vigilância da polícia, embuçada no manto do “Espiritismo” vai-se edificando a tenebrosa religião da feitiçaria. Há poucos dias tivemos denúncia de que em uma das ruas que ficam por traz da Igreja Católica de N. S. do Rosário, estava em plena atividade um templo augusto do malsinado Changô. (...) Aqui fica o nosso aviso à Polícia. Cuidado com essas *sessões espíritas*, que realmente não passam de conluíus de Changô disfarçados com o rótulo de espiritismo, mas tão temíveis e vergonhosos quanto os antigos (*Ibidem*).

Mesmo estando garantida na Constituição de 1891 a liberdade religiosa, é no mínimo curiosa a facilidade e a frequência com que as práticas dos terreiros resvalavam em “exercício ilegal da medicina”, “feitiçaria”, “curandeirismo”, “charlatanismo”, “magia negra”, “baixo espiritismo” - que, por sua vez, eram imputáveis criminalmente de acordo com o Código Penal de 1890.

A acusação de feitiçaria, além de ser suficientemente estigmatizante quando efetuada em pleno seio de um país como o Brasil, com a maior população católica do mundo - e que, àquela época tinha na religião um fator muito mais preponderante na formação dos valores morais da população -, incriminava o povo-de-santo, não se limitando a um caso de polícia e, muitas vezes, submetendo os praticantes a processos, a enquadramentos no Código Penal vigente e, por fim, à condenação, como foi o caso de Deoclécio Freire de Carvalho, denunciado por “espiritismo, claqueando a boa fé pública, persuadindo cura de moléstias, tirando lucro ou proveito do engano, causando prejuízo à saúde pública” (*Ibidem*, p. 135), e, assim, condenado formalmente após o enquadramento nos artigos 157 e 158.

As tentativas de estabelecimento de uma cisão entre o que seria uma religião formalizada e institucionalizada e todo aquele restante de práticas diversas delegadas ao obscurantismo era uma constante entre as discussões que tencionavam criminalizar os “africanismos”. Como fora explicitado, a ênfase material, o uso de substâncias medicinais e a utilização da “incorporação” eram frequentemente denunciados, tanto como “idolatria” ou “feitiçaria” pelos religiosos, quanto como “loucura” e “degeneração” pelos acadêmicos.

É preciso destacar que, apesar de a laicização do Estado já ser uma garantia na Constituição de 1891, em oposição à anterior (1824), que estabelecia a “Religião Catholica Apostolica Romana” como a religião oficial do Império, a separação entre Igreja Estado ainda era recente. Assim, critérios próprios à cosmovisão do cristianismo eram corriqueiramente utilizados na interpretação das práticas africanas, mesmo por parte de homens da ciência - um exemplo claro da heterogeneidade dos regimes de justificação, da natureza cambiante da ordem do discurso e da operação filosófica de produção do diferente enquanto faltante, defeituoso ou degenerado, sob a égide de um padrão majoritário.

A compreensão dessa fluidez entre paradigmas interpretativos em nossa conjuntura do início do século XX não é algo inconcebível, considerando-se que mesmo aqueles que não desempenhavam a religião enquanto um ofício estavam fortemente assentados na doutrina

cristã - e que isso acontece até hoje, talvez com menor intensidade. Em uma passagem altamente sintética e elucidativa acerca da “profanização” das práticas religiosas de matriz africana, Beatriz Góis Dantas (1988), a principal pesquisadora sergipana do tema, comenta:

A oposição que historicamente se constrói entre religião e magia/feitiçaria, a primeira tida como manifestação legítima do sagrado e a segunda, como manipulação ilegítima e profana, desliza geralmente da classificação para a acusação. Através dela se desqualificam práticas, crenças e agentes religiosos. Desse modo, a religião dos vencidos, ou dos grupos estruturalmente inferiores no interior de uma sociedade, são sempre reduzidas à magia, feitiçaria e superstição. Isso aconteceu com os africanos transportados para o Brasil como escravos e persistiu no período pós abolicionista em relação aos negros livres. Com efeito, uma das acusações mais frequentes aos terreiros de Candomblé durante a Primeira República era a prática de feitiçaria (p. 163).

Como fora discutido, a perseguição aos saberes tradicionais daqueles que estavam em condição de vulnerabilidade social - ex-escravos e seus descendentes, além de indígenas e mestiços que compunham o grupo dos “dominados” - consistiu em um ato decisivo para o monopólio, por parte da classe médica, da verdade acerca dos corpos da população e da administração de substâncias adequadas a tratá-los. Sintetizando e explicitando a relevância da droga “protagonista” na perseguição ao “povão”, Saad (2013) afirma que “a influência da medicina foi fundamental nessa questão: curandeiros representavam uma ameaça aos médicos oficialmente diplomados e a maconha uma afronta aos remédios farmacologicamente aprovados” (p. 10).

Ainda segundo a autora, a regulamentação de substâncias suscitada pela institucionalização da medicina propôs o delineamento inicial do que seria considerado “fármaco” - passível de ser administrado pelo profissional regulamentado - e “droga” - termo antes genérico, derivado do holandês *droog*¹⁰, mas que, paulatinamente, aproximava-se das noções de *vício* e *degeneração*.

Conforme o Brasil havia experimentado, na segunda metade do século XIX, esboços de uma medicina científica e abraçado-a enquanto “saber legítimo para cuidar da saúde” (SAAD, 2013, p. 112), o século seguinte assistiria a incisivas investidas no sentido de concretizar tal projeto. A ampliação da responsabilidade e, assim, do poder da classe médica se deu, basicamente, através de uma “cruzada” respaldada pelos artigos 156 (“Exercer a

¹⁰ Referente a “(...) um conjunto de riquezas exóticas, produtos de luxo destinados ao consumo, ao uso médico e também como, adubo da alimentação, tornando-se, mais tarde, o que conhecemos como especiarias” (Carneiro, 2005, p. 13).

medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopatia, a dosimentria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos” (BRASIL, 1890), 158 (“Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro”) (*Ibidem*) e 159 (“Expôr á venda, ou ministrar, substancias venenosas, sem legitima autorização e sem as formalidades prescriptas nos regulamentos sanitarios”) (*Ibidem*).

Assim, se anteriormente “a medicina negra coexistia com a ciência médica dos brancos” (DE BARROS, 2015, p. 11), o Estado, ao ser cobrado por um controle acerca das substâncias que poderiam ser utilizadas na prática terapêutica, respondeu às demandas da classe médica no sentido de uma garantia de sua legitimidade exclusiva no receituário e no tratamento da população, o que pesquisadores como Gerber (2019) interpretam como uma modalidade de epistemicídio, que aqui acrescentamos a qualidade de “institucional”, visto que o mesmo foi fruto de um pacto entre os segmentos dominantes e o Estado, direcionado à criminalização dos “dominados”.

O conceito de epistemicídio, segundo seu idealizador, Boaventura de Sousa Santos (2010), refere-se basicamente à “supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena” (MENESES; SANTOS, 2010, p. 10), inserida em um projeto de homogeneização das diferenças culturais. Por sua vez, Sueli Carneiro (2005) aplica o conceito à situação dos descendentes de negros escravizados, ao considerar que, devido a sua descartabilidade no Brasil pós-abolição e à convicção de sua inaptidão para integrar tal projeto civilizatório, aos mesmos fora cerceada “a condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade” (p. 324).

O candomblé e outras práticas religiosas afro-brasileiras, assim como a medicina tradicional dos povos africanos, “representavam um foco de negociação e resistência da população negra que se negava, na medida do possível, a assimilar ideologias e formas de viver ocidentais como sua” (SAAD, 2013, p. 115).

Destarte, neste tópico intentamos demonstrar o quanto o discurso científico, produzido por uma elite branca, serviu, no contexto de um Brasil pós-abolição, para perpetuar uma lógica de colonialidade, na medida em que se valeu de elementos forjados em sua própria

conjuntura de origem para classificar e desvalorizar um *outro*, produzindo-o, assim, enquanto *simulacro* de um *ego europeu*, ou uma “falta a ser”.

Podemos afirmar que os resultados mais imediatos desse processo foram a produção do “viciado” enquanto um perigo social, a encarnação de tal estigma por parte das populações minoritárias (em especial, a negra) e a deslegitimação de suas narrativas. No próximo capítulo, abordaremos a forma com a qual a produção de um “inimigo”, tal qual a operada pelo *dispositivo droga*, tornou-se conveniente para perenizar a situação subalterna das ex-colônias que compõem a periferia capitalista, e das minorias que nela sobrevivem, enfatizando, novamente, para isso, a realidade brasileira.

4 A INSCRIÇÃO DA AMÉRICA LATINA EM UMA GEOPOLÍTICA DE DROGAS

Se nos capítulos anteriores, pudemos observar como a produção da categoria *racionalidade* e de uma identidade europeia “civilizada” - aspectos curiosamente ostentados pela fé cristã - operaram no sentido de atribuir características “viciosas” - reiteradamente remetidas à natureza, à animalidade e à irracionalidade ao longo da história ocidental - a determinadas povos os quais se intentava dominar, nesta etapa da discussão faz-se imprescindível desvelar o processo de produção discursiva do “viciado” da segunda metade do século XX e do começo do século XXI. Aqui não mais serão detalhadas as especificidades da polissemia que envolve o conceito de *vício*, na medida em que entendemos que seus significados convergem e se condensam na figura do usuário, do traficante (moralmente vicioso, mesmo que “abstêmio”) e do “envolvido” - o mais sofisticado produto da estratégia de poder proibicionista.

Além disso, é inegável o fato de que, atualmente, tal categoria remete imediatamente à *adição por substâncias psicoativas*, assim como também é evidente, para a maioria dos brasileiros, que o principal agente da criminalidade e da violência urbanas consiste justamente no tráfico de drogas, o que, por certo, denuncia o caráter proeminente do tema e, sob um olhar mais apurado, pode vir a ensejar o delineamento de muitos dos interesses envolvidos nas etapas de sua constituição enquanto “questão”.

Portanto, não mais se trata de evidenciar como o discurso dominador se serviu de uma grade de análise aristotélica e cristã para inscrever práticas dos nativos das colônias por eles subjugados enquanto animais e/ou irracionais, mas de, efetivamente, debruçar-se sobre a questão de como a droga, enquanto dispositivo construído e operado pelo proibicionismo, produz subjetividades que, enfim, orientam a manutenção de uma lógica subalterna entre os países hoje assolados pela “Guerra às drogas” - os *periféricos*, ex-colônias de exploração - e aqueles que paulatinamente vêm abdicando de sorver o veneno por eles mesmos desenvolvido em um passado recente - os países centrais, pioneiros em um capitalismo expansionista e industrial, e multiplamente beneficiados por tal guerra, *porém revisionistas da mesma dentro dos limites de seus territórios*.

Sob a perspectiva aqui desenvolvida, tais personagens que hoje encarnam o *vício* - convertido em uma questão moral, porém cientificamente balizada, devido ao agenciamento discursivo exposto no capítulo anterior -, incorporam em si a derradeira culminância de um antigo processo de alterização e, assim, atualizam, na Contemporaneidade, através de novos adjetivos, a tensão “visibilizada/dizibilizada” na Modernidade entre *civilização* e *barbárie* - esta última referente às “terras-de-ninguém”, nas quais está autorizado o emprego de métodos há muito rejeitados por regimes democráticos.

A análise dos discursos que compõem o “vicioso” e a tomada do mesmo enquanto “ponto nodal” do estudo consistem em ferramentas privilegiadas para uma crítica ao capitalismo sob um viés *decolonial*, na medida em que se compreende que grande parte da desestabilização econômica, política e social enfrentada nos países periféricos é oriunda da política proibicionista imposta pelos Estados Unidos da América, representante-mor do neoliberalismo. Assim, tal perspectiva vem no sentido de evidenciar a paradoxal necessidade, intrínseca a tal sistema, de se fortalecer através da exclusão e, mais precisamente, da sabotagem a democracias ao redor do globo como meio de garantir a existência daquelas concernentes ao eixo central do capital - considerando-se que o desenvolvimento da democracia moderna tal qual como se conhece é coetâneo à ascensão da burguesia e à consolidação do capitalismo industrial.

Ao passo que a distribuição global do poder sofreu certos deslocamentos ao longo dos últimos séculos, sustenta-se aqui que os arquitetos das novas estratégias de subjugação das ex-colônias não são mais seus próprios colonizadores (Portugal e Espanha), mas o país norte-americano em questão, visto que sua influência política e econômica, consolidada através das duas grandes guerras mundiais, mantêm-se, através do imperialismo, operante sobre o globo e, especialmente, sobre a América Latina, como poderemos visualizar a seguir.

Especificamente acerca do que fora tematizado, devemos frisar que hodiernamente atribui-se aos Estados Unidos a idealização e imposição de uma lógica proibicionista de substâncias ao mundo, o que, na leitura crítica aqui desenvolvida, representaria algo como um tentáculo do capitalismo direcionado à gestão de excedentes populacionais não absorvíveis por tal sistema - e que, além desta funcionalidade, geraria dividendos através da violência e da insegurança própria a sua face neoliberal.

4.1 Medo dos pobres, dos pretos e do público: o papel do vício no delineamento das classes perigosas em um Brasil pós-abolição

Como fora exposto no capítulo anterior, entre os séculos XIX e XX, uma multiplicidade de discursos se empenhou na produção do negro, então recém-alforriado, enquanto *fator degenerativo* em uma sociedade para a qual a higienização racial parecia ser o único caminho para uma ascensão à civilização. Tal potencial deletério, sob a luz da Psiquiatria, concerneria, majoritariamente, ao mal inoculado pelos africanos através de suas práticas tradicionais - dentre as quais se destaca o uso de substâncias inebriantes desconhecidas da “civilização” - tomadas pelos intelectuais da época como manifestações de uma *natureza humana não-consolidada em sua plenitude*. O célebre Rodrigues Dória (1915) iria mais longe, ao conceber a difusão do consumo da *cannabis* por africanos e seus descendentes, no Brasil, como uma forma de retaliação ao domínio exercido pelo homem civilizado, como bem se evidencia em suas palavras:

A raça preta, selvagem e ignorante, resistente, mas intemperante, se em determinadas circunstâncias prestou grandes serviços aos brancos, seus irmãos mais adiantados em civilização, dando-lhes, pelo seu trabalho corporal, fortuna e comodidades, estragando o robusto organismo no vício de fumar a erva maravilhosa, que, nos êxtases fantásticos, lhe fazia rever talvez as areias ardentes e os desertos sem fim da sua adorada e saudosa pátria, inoculou também o mal nos que o afastaram da terra querida, lhe roubaram a liberdade preciosa, e lhe sugaram a seiva reconstrutiva (p. 12).

Considerando a visibilidade de intelectuais como Dória, não é de se espantar que o impacto de afirmações deste tipo tenha produzido uma visão, se não hegemônica, claramente majoritária acerca da chegada da *cannabis* às terras brasileiras, visto que tal perspectiva é repetidamente defendida em obras da época, como quando, mesmo se referindo à planta enquanto “lenitivo das rudezas da servidão” (MAMEDE, 1945, p. 75) ou “bálsamo da cruciante saudade da terra longínqua onde ficara a liberdade” (*Ibidem*), um outro pesquisador sugere que “o negro trouxe consigo, ocultas nos farrapos que lhe envolviam o corpo de ébano, as sementes que frutificariam e propiciariam a continuação do vício” (*Ibidem*).

Valendo-nos da perspectiva crítica acerca dos “mitos racionais” fomentadores de “barbáries civilizadas”, anteriormente enfatizada, devemos atentar ao modo como, mesmo de maneira poética, eufemística e, aos olhos da época, retratatória, os intelectuais em questão

descobrem formas de perpetuar a perseguição à população negra ao ofuscar os horrores da escravidão e, assim, legitimar novas formas de violência contra os ex-escravos. “Como se poderia, no Brasil colonial ou imperial, acreditar que a escravidão seria, aqui, por causa de nossa ‘índole cristã’, mais humana, suave e doce que em outros lugares”? (FERNANDES, 1980, p. 62).

Tal questionamento lança luz ao fato de que a modalidade ibérica de exploração humana desfrutou, especialmente no exterior, da fama de ser benigna e mais humanizada, quando comparada aos empreendimentos escravagistas de outros países. Os motivos para tanto, de acordo com Nascimento (1978), devem-se à adoção de “formas de comportamento muito específicas para disfarçar sua fundamental violência e crueldade” (p. 44), como “a mentira e a dissimulação” (*Ibidem*), o que se alinha à perspectiva de Silva (2017) quando o mesmo defende que “a acumulação primitiva do capital das classes dominantes brasileiras foi produto da barbárie legalizada” (p.11), protegida por um discurso institucional hipócrita.

Com efeito, as discursividades veladamente *míticas* que compuseram o imaginário do brasileiro durante os séculos que se sucederam conseguiram, por um longo período, tornar a escravidão “palatável” para o “grande público” - como um ato *generoso* -, assim como o uso de uma planta pelas reais vítimas desse processo fora tomado como uma forma de *vingança* ou, ainda, *ingratidão* ante à benevolência do homem branco - ardis que, por sua vez, seriam próprios à inferioridade moral dos negros.

Como fora abordado no capítulo anterior, as elites do país não mediram esforços para elaborar, de forma conveniente aos regimes de verdade da época - ou seja, através da ciência - a angústia e o desconforto de ter que conviver com uma massa recém-liberta de ex-escravos, tão opostos aos valores sustentados pela asséptica burguesia brasileira. Nesse contexto, “será, portanto, o negro (...) o responsável por todo o atraso, por todas as mazelas sociais, considerado o tipo humano mais próximo da bestialidade” (COIMBRA, 2001, p. 83). Por pertencer a uma humanidade inferior, a sobrevivência dos descendentes de africanos estaria relegada ao desempenho de atividades “menos nobres” (*Ibidem*) e, mesmo aí, enfrentavam a discriminação por parte dos empregadores, que usualmente davam prioridade aos imigrantes italianos (Maio; Santos, 1996).

Apesar de parecer plenamente previsível que os mesmos, nessas circunstâncias, tivessem que se amontoar em habitações improvisadas e insalubres para sobreviver,

difundia-se a noção de que “(..) os 'pretos' e 'pardos' prevaleciam nas favelas por serem 'hereditariamente atrasados, desprovidos de ambição e mal ajustados às exigências sociais modernas” (ZALUAR; ALVITO, 1998, p. 13), valendo-se, assim, de *uma retórica pseudocientífica para dar ares ontológicos e biológicos a uma desigualdade social* e, assim, eximir os governantes e suas políticas públicas excludentes de qualquer responsabilidade pela situação em que a população negra se encontrava.

"O Rio é um lugar imundo, temos que tratar de sair daqui no verão (...) os pobres se exterminam a si mesmos, contagiam-se uns aos outros nos cortiços. Os alforriados deixaram de ser os pobres excluídos para ser os pobres perigosos” (KAISER, 1994, p. 75-76), protesta a então imperatriz do Brasil, Maria Leopoldina, em correspondência com seus parentes austríacos, ainda no período escravagista, quando as alforrias eram concedidas pontualmente pelos senhores.

Pode-se depreender daí que uma concepção não apenas *patológica*, mas *epidêmica* acerca das práticas dos negros e pobres, tal qual fora fomentada pelo paradigma da degenerescência, parecia oferecer a saída para uma possível gestão dos indesejáveis de então, na medida em que entendia-se que os mesmos estavam em situação degradante por *culpa própria*, assim como, presumivelmente, poderiam contaminar alguns cidadãos *inocentes*. É interessante localizar na própria fala da monarca a transição das tecnologias empregadas na fabricação de um *outro social*, visto que, se, inicialmente, a mesma reconhece a condição de exclusão dos alforriados pobres (que, obviamente, eram negros), o fechamento para tal dilema se dá com o emprego da suspeição ante à “natureza” dos mesmos, e da criminalização de suas práticas.

Tal etapa da gestão dos “sobrantes” no Brasil encontra pares naquilo que Michel Foucault (2003) conceituou como *biopolítica* - a gestão da vida -, que, opondo-se ao exercício do poder próprio à soberania medieval, fundado “na centralidade e verticalidade do exercício do poder sobre um território e um conjunto de súditos” (RODRIGUES, 2012, p. 11), representaria uma forma de controle efetivamente instaurada durante o início da era industrial para lidar com o afluxo de pessoas para os centros urbanos, sendo assim, mais rentável e capilarizada, sob a qual o contingente de habitantes de um território passaria a ser concebido enquanto *população* e objetificado por diversos saberes homologados, tornando-se assim, passível de ser administrado em termos de natalidade, fecundidade, morbidade, entre outros

parâmetros. Seriam então desenvolvidas nos países industriais pioneiros certas políticas de medicina social orientadas a organizar o espaço urbano, tanto em termos de salubridade quanto de um ordenamento espacial.

O discurso higienista, abordado no capítulo anterior, situaria-se no cerne dessa nova configuração do poder, elegendo enquanto “questão social” condutas individuais que, anteriormente, não representariam qualquer risco, tampouco demandariam mobilizações extensivas a fim de eliminá-las, a menos que se concebesse a totalidade de residentes urbanos como uma espécie de “corpo vivo” - o que, de fato, passou a acontecer desde o final do século XVIII na Europa, e a partir do século XIX nas Américas (Rodrigues, 2012).

Como uma política que, mesmo de maneira assustadoramente sofisticada, vinha a responder a demandas de contenção das massas operárias urbanas e suas possíveis revoltas - ameaçadoras ao poder político centralizado e à propriedade privada -, naturalmente a mesma se ocupou, majoritariamente, dos pobres e, mais especificamente, dos perigosos, produzindo assim uma *identificação* entre estes elementos.

O “rosto” desse perigoso - ou o modo pelo qual deveria ser *reconhecido* - fora constantemente repaginado ao longo do desenvolvimento da biopolítica, congregando a paranoia das classes dominantes em diversos personagens, que se fundiam e se diferenciavam constantemente. Porém, o *medo do público* representou uma constante entre os discursos higienistas. De acordo com Cecília Coimbra (2008), “naquele momento vai ser produzido este homem que hoje conhecemos: um ser voltado para dentro de si, onde o que predomina é a sua vida ‘interior’, os seus sentimentos, a sua ‘autenticidade’; enfim, o seu ‘íntimo’”(p. 3). Ainda de acordo com a pesquisadora, esse homem “intimidado” em seu “refúgio” privado - *o lar* - atribuiria a garantia de seu bem-estar a certo destacamento da multidão e das ruas, onde habitariam “o mal, a desordem, as doenças” (*Ibidem*).

Se ao longo da Antiguidade e da Idade Média os locais públicos eram celebrados por serem palco de eventos como feiras, apresentações artísticas e execuções - sendo assim, um ponto de encontro privilegiado para os habitantes urbanos -, após a consolidação da burguesia, os mesmos adquiriram um *status* de âmagos de *vícios*, rebeliões e doenças. Nessa perspectiva, as massas atreladas às ruas - seja por terem nela seu local de trabalho, ou por não gozarem de condições para arcar com imóveis e bens duráveis, e assim, estruturar uma *família nuclear* nos moldes burgueses - seriam pensadas não apenas como sujas, feias e mal-amanhadas, mas

enquanto algo “irresponsável, incontrolável, irracional” (*Ibidem*, p. 4), o que certamente denuncia seu caráter *irruptor* para aquela conjuntura (Barros, 2007).

O discurso higienista vem, desse modo, contrapor o “perigo das massas” à “tranquilidade da família” (Coimbra, 2008), sendo o século XIX o palco do esvaziamento dos espaços públicos e da reificação da propriedade privada, tornando o ato de estar só ou “entre os seus” - ou seja, em *privacidade* - um fim em si mesmo (Sennett, 1988) - subjetividade tal que, na leitura de Coimbra (2001), viria a se impor cada vez mais ostensivamente ao longo do século XX.

E quem eram os inaptos a desfrutar do conforto e da segurança bravateados pela burguesia industrial? Valendo-nos de uma análise dos discursos da época, podemos afirmar que o medo do público estava imanentemente vinculado a um medo dos pobres, muitas vezes, manifesto na forma de asco - uma possível camuflagem para o temor ante uma *vingança do proletariado*. Como já se pôde perceber, Dona Leopoldina costumava se aventurar como uma espécie de crítica social de sua época - ou a “voz dos incluídos” -, e em uma de suas correspondências ao Marquês do Lavradio, ao qual se queixava da existência de miseráveis na capital de então (e não da própria miséria, logicamente), obteve como resposta do nobre que “doença e imoralidade andam de mãos dadas, os cortiços aumentam o alastramento de vícios e corrupção, a *origem está na maldades dos pobres*, fonte de todas as doenças” (KAISER, 1994, p. 78, grifos nossos).

Destarte, ao mesmo tempo em que emerge a figura do trabalhador livre e produz-se uma “alma” para este, “definindo-se formas consideradas corretas e verdadeiras de ser e de existir” (COIMBRA, NASCIMENTO, 2008. p. 3), uma *subjetividade do pobre* também é forjada como um negativo de suas virtudes, definindo o que *este é*, assim como *o que deve ser*, e tornando a miséria o objeto de uma ética do trabalho, “muito bem sedimentada pelas subjetividades produzidas pela ‘ética protestante’” (COIMBRA, 2001, p. 80) e operante na naturalização do capitalismo.

Porém, mesmo que a improsperidade fosse tomada como um forma de degeneração em si, tentava-se diferenciar os “pobres viciosos” (*Ibidem*, p. 91), que não participam do mundo do trabalho e vivem ociosamente - e que, em consequência disso, seriam “libertinos, maus pais, vadios” (*Ibidem*) ou, enfim, *criminosos em potencial* - dos “pobres dignos” que, mesmo pertencendo a uma classe “mais vulnerável aos vícios e às doenças” (*Ibidem*), mantêm

“a família unida e observam os costumes religiosos” (*Ibidem*), conservando seus filhos afastados de ambientes viciosos, como as ruas.

Se desde a década de 1830 a enorme população de escravos do Rio de Janeiro vinha ganhando uma atenção especial por parte da polícia, a nascente biopolítica brasileira, a partir do período pós-abolicionista, passou a incidir similarmente sobre os desempregados, subempregados e miseráveis, ou, em suma, sobre todos aqueles que compunham o que um decreto de 1861 definiu como “mundo da desordem”: além dos escravos e ex-escravos, “diversas categorias sociais vistas com grande suspeita: vendedores, barqueiros, diaristas que iam de um emprego ocasional a outro” (CARDOSO, 1992, p. 179).

Desse modo, o urbanismo higienista se inscreveu na ordem do discurso pós-abolicionista, de modo a propor uma reconfiguração dos territórios urbanos e, assim, a realocação de determinados segmentos que “manchavam” a imagem da capital brasileira, delineada no exterior a partir de elementos infames, como um sinônimo de febre amarela e de condições de vida miseráveis e anti-higiênicas (Coimbra, 2001).

A *modernização* da cidade - com todas as conotações que o termo carrega, que incluem um ordenamento racional, orientado ao progresso e, portanto, higienizador de *vícios* - mostraria sua face ao transformar o centro da cidade, anteriormente povoado por ex-escravos e proletários, através da construção de avenidas largas, monumentos e edifícios requintados (*Ibidem*). Com a valorização econômica da região, essas populações foram compulsoriamente deslocadas para as encostas de morros, e aí se situa a gênese do fenômeno geográfico conhecido como “favelização”, tão presente nos centros urbanos dos países periféricos.

Atraindo também os primeiros migrantes oriundos das regiões Norte e Nordeste, as favelas são representadas pela própria Prefeitura do Rio de Janeiro como uma das chagas da cidade, demandantes de um “ferro cauterizador” em um futuro próximo. A seguir, um trecho bastante elucidativo de um documento oficial do município acerca dessas habitações:

A sua lepra suja a vizinhança das praias e os bairros mais graciosamente dotados pela natureza. (...) A sua destruição é importante não só sob o ponto de vista da ordem social e da segurança como sob o ponto de vista da higiene geral da cidade, sem falar da estética (Abreu, 1988, pp. 88-89).

A perseguição à negritude e à pobreza frequentemente se confundia com aquela que seria uma das mais potentes estratégias biopolíticas: o controle de drogas, na medida em que políticas intervencionistas sobre hábitos individuais - justificadas enquanto cuidado para com

a saúde individual e coletiva - foram acopladas ao acossamento de um grande montante de indivíduos tidos como perigosos à ordem social. Nesse espectro, a *administração dos corpos* se fazia de modo a estabelecer determinações sobre “que drogas se poderia ingerir, como, em que condições, com autorização de quem, sob a responsabilidade de quem” (Rodrigues, 2012, p. 13), esquadrinhando, assim, os diferentes segmentos da população de forma desigual.

Tal dessemelhança é fruto do processo já citado de produção de almas, essências ou identidades para os indivíduos de uma sociedade, a partir de categorias providas pelos saberes específicos que os objetificam de modo diferenciado. Segundo Foucault (2010),

os saberes são expressão de poder e se constituem em função deste. Desta sorte, “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder (p. 22).

Do mesmo modo que as subjetividades próprias à ideia de infância emergiram ao serem tematizadas pela Pediatria e pela Pedagogia, como parte da demanda de um “cultivo da alma” infantil no seio da família nuclear burguesa e orientando-a rumo ao progresso anunciado pelo capitalismo industrial, a essência do criminoso fora produzida por um amplo espectro de saberes que, direta ou indiretamente, dialogaram com o que se conhece como Criminologia - entre eles, discursos jurídicos, psiquiátricos, urbanísticos, entre outros.

A operação de tomar como objeto não mais atitudes pontuais, como ocorria na Idade Média, mas um suposto cerne irreduzível, *a partir do qual todas as práticas do indivíduo se desdobrariam*, tem como principal efeito a intervenção sobre os corpos baseada na suposição de quais possíveis atos determinado “tipo” poderia cometer (Foucault, 2008b), de modo que “a velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (*Idem*, 2009, p. 132).

A tática biopolítica que alicerça tal mentalidade “preventiva”, referida enquanto um *controle de virtualidades* por autores como Coimbra (2001) - na medida em que “o que pode vir a ser”, ou está em aberto, vem a ser interpretado a partir de um suposto “núcleo duro”, aparentemente consumado, que oculta seu processo de construção por parte de tecnologias discursivas em seus fins de identificação do indivíduo - consiste, basicamente, em atribuir um mesmo conjunto de práticas a todo um contingente de pessoas, congregadas sob a égide um hipotético “padrão”. Considerando-se as discussões dos capítulos anteriores, não é de se

espantar que a histórica associação da negritude ao vício tenha sido retomada em uma estratégia biopolítica de identificação das populações negras das cidades a atividades que supostamente demandariam uma intervenção enérgica por parte do Estado, a fim de eliminá-las.

Assim, inaugura-se a *era da periculosidade*, e um de seus grandes êxitos em termos biopolíticos - que se faz atuante até os dias de hoje - consiste no poder de fazer uma sociedade acreditar que determinado grupo está mais inclinado à criminalidade do que outro, o que inclui o fomento desta crença entre o próprio alvo da estigmatização (Ferrugem, 2018). Como aponta Foucault (2010), o racismo que orienta as políticas de Estado - pilar do biopoder - foi apenas uma retomada do discurso aristocrático seiscentista da guerra das raças travestido em termos sociobiológicos, “com finalidades essencialmente de conservadorismo social e, pelo menos em certo número de casos, de dominação colonial” (FOUCAULT, 2010, p. 55).

Ou seja, se por um lado as revoluções orientadas por uma “luta de classes” fomentavam uma consciência radical da *natureza histórica* dos fenômenos sociais, os segmentos dominantes clamavam por conceitos de *degenerescência*, *hereditariedade* e *eugenia* - oriundos do *darwinismo social* - visando, ao invés da transformação, *origens*, na tentativa de naturalizar os estamentos sociais de então (Bernardes, 2005). De acordo com Barros e Peres (2011), apesar de inconsistentes, tais teorias:

influenciaram criminologistas, juristas e médicos, brasileiros e europeus. O positivismo apresenta diagnósticos e soluções para casos isolados, culpabilizando o indivíduo e não o sistema social, gerando um pensamento racista e sensacionalista que muito agrada às classes privilegiadas. Ao explicar a origem dos revolucionários, bandidos, alcoólatras, desempregados, mendigos, prostitutas e maconheiros por meio de características atávicas, o discurso lombrosiano visava a assepsia da sociedade que deveria ser protegida desses (maus) “elementos” (p. 10).

Na medida em que a biopolítica consistiria em uma tecnologia de governo que “faz viver” os mais bem adaptados ao perfil produtivo de um Estado capitalista, sua funcionalidade dependeria daquilo que Foucault (2010) conceituou enquanto *racismo de Estado*, posto que na ideia de raça as instituições estatais encontrariam uma potente ferramenta para a dinamização e direcionamento do exercício do poder (Barros II, 2018), alcançados, específica e majoritariamente através de duas funções principais:

primeiramente, [o racismo de Estado] fragmenta o “contínuo biológico”, dividindo-o em raças de acordo com uma determinada hierarquia; em segundo lugar faz atuar a antiga relação guerreira (“se você quiser viver é preciso que o outro morra”) de

uma forma inteiramente nova e compatível com o exercício do biopoder (Bernardes, 2013, p. 71, grifo nosso).

Para Judith Butler (2015), as populações alvo do *racismo de Estado* podem ser perdidas ou sacrificadas justamente porque “foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas” (p. 53), e o motivo desse enquadramento, basicamente, é o seu reconhecimento enquanto *ameaça à própria vida humana*, que o Estado anuncia proteger. Como não se “perde” nada com tais encarceramentos e mortes, também não há o que se lamentar, visto que tais medidas foram necessárias para resguardar a vida dos “vivos”. Isso significa que tal comoção dependeria de apoios sociais, pois “só conseguimos sentir alguma coisa em relação a uma perda perceptível, que depende de estruturas sociais de percepção, e só podemos sentir comoção e reivindicá-la como nossa com a condição de que já estejamos inscritos em um circuito de comoção social” (*Ibidem*, p. 81). Assim, a distinção populacional entre quem deve ou não ser passível de luto implica no modo como disposições afetivas - tais quais “horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença” (*Ibidem*, p. 45) são politicamente significadas e manejadas.

Em uma sociedade profundamente marcada por tais dissimetrias como a brasileira, o *dispositivo droga* atuaria na divisão do *continuum* biológico da população ao se acoplar ao *dispositivo da racialidade*, discriminando a partir de sua “paleta de cores” os indivíduos que conviverão com o paradigma médico - os consumidores de drogas - e aqueles selecionados para o paradigma criminal (Batista, 2003). Porém, considerando que o presente estudo objetiva perspectivar a “Guerra às drogas” enquanto alinhada à dinâmica da colonialidade, faz-se necessário abordar brevemente a conjuntura que fomentou, em um passado recente, a inscrição dos países latino-americanos em uma geopolítica de drogas.

Apesar de terem sido, inicialmente, os portugueses e os espanhóis - além de, é claro, seus descendentes mais diretos no Novo Mundo, representantes da mesma lógica - os arquitetos das tecnologias de subjetivação subalterna dos trópicos, tal momento se consolidaria efetivamente apenas quando o racismo nos moldes ibéricos, pré-existente nas colônias, fosse agenciado aos interesses dos Estados Unidos, que despontava como grande potência imperialista ao derrotar a Alemanha no maior confronto bélico de então, e já desenvolvia táticas biopolíticas - como a Lei Seca - a fim de, através de uma política

proibicionista internacional, dar continuidade à guerra - tão cara à manutenção de sua democracia - “por outros meios”¹¹

4.2 A conjuntura estadunidense: histórico de lucro com o proibicionismo e interesses econômicos e políticos por trás de sua imposição ao mundo

Desde o começo do século XX, os EUA se destacam por sua liderança mundial na preocupação com o consumo e, consequentemente, com o tráfico de drogas (ou seria o contrário?), visto que o país patrocinou dezenas de encontros entre representantes de países de todo o mundo para decidir os rumos que o combate a tais práticas iria tomar em escala global. O primeiro deles, em 1909, foi a Comissão do Ópio (Xangai), seguida pela Primeira Conferência Internacional do Ópio (Haia), em 1911 (Del Olmo, 1990). O documento resultante desta última - bem satisfatório aos diplomatas estadunidenses - obrigava seus signatários a coibir todo uso de cocaína e opiáceos que não atendesse a uma devida recomendação médica (Rodrigues, 2002), visto que se fortalecia no meio acadêmico de então a noção de que o uso não medicinal de drogas seria patológico em si (McAllister, 2000).

Antes de o mesmo acontecer no Brasil, o discurso científico já emergia, chancelado pelo governo estadunidense, através de políticas sanitaristas que eram implementadas em tom salvacionista, e que cooptavam o apoio do segmento puritano da população, sendo, inclusive, demandadas por este. Assim, “a recriminação do ‘uso recreativo’ e a defesa estrita do ‘uso médico’ eram, nessa época, o foco das discussões entre médicos e autoridades sanitárias nos Estados Unidos e em outros países nas Américas, Ásia e Europa” (RODRIGUES, 2012, p. 10).

A proibição do ópio se relacionava com inúmeros interesses políticos e econômicos, dentre eles a aliança entre os EUA e o decadente império chinês, visando combater a importação de ópio para a China e, assim, favorecer a indústria de medicamentos sintéticos

¹¹ Aqui faz-se referência à proposição de Foucault de que “a política é a guerra continuada por outros meios” (Foucault, 2010, p. 41) que, por sua vez, é a inversão do célebre aforismo de Clausewitz (1996). A explicação para tal afirmação se encontra sintetizada no seguinte trecho: “as práticas e as instituições de guerra de início se concentram cada vez mais nas mãos de um poder central; pouco a pouco, sucedeu que, de fato e de direito, apenas os poderes estatais podiam iniciar as guerras e manipular os instrumentos da guerra: estatização, encontrou-se apagado do corpo social, da relação de homem com homem, de grupo com grupo, aquilo que se poderia chamar de guerra cotidiana, aquela que chamavam efetivamente de ‘guerra privada’” (Foucault, 2010, p. 41).

que emergia no país norte-americano. Similarmente, a imposição da proibição à Alemanha, recém derrotada na primeira grande guerra, minou fortemente a concorrência germânica no mercado farmacêutico, considerando-se que o país não dispunha, naquele período, de tecnologia para produção de medicamentos sintéticos que pudessem se equiparar àqueles baseados em matérias-primas como a papoula, anteriormente desenvolvidos no país. Como resultado, nesse período os EUA conquistaram a patente de diversas drogas que se tornariam extremamente populares e cotidianas, como a aspirina (Carneiro, 2019).

Um elemento conjuntural indispensável nessa discussão é implementação da Lei Seca, vigente no país entre os anos de 1920 e 1933, que, por pressão dos segmentos puritanos da sociedade de então, atuou de modo a coibir o comércio e o consumo de bebidas alcoólicas no país - em tese. O placar de tal política fala por si: durante esses treze anos, cinco meses e nove dias daquele que seria aclamado pelo próprio presidente do auge de tal período, Calvin Coolidge, como “o maior experimento social dos anos modernos”, mais de meio milhão de pessoas foram presas, de modo a quadruplicar a população carcerária (, 800 mortas apenas em confrontos entre *gangsters* na cidade de Chicago e aproximadamente 13.500 agentes da proibição afastados por envolvimento com diversos crimes (entre eles o próprio tráfico de bebidas) (Carneiro, 2019).

Além de o intuito de promover a saúde e o bem-estar da população não ter se efetivado e o consumo de álcool haver aumentado, o comércio ilegal fora monopolizado e dinamizado a ponto de proporcionar um enriquecimento exponencial que resultou em muitas das grandes fortunas familiares dos Estados Unidos, como a dos Kennedy - concorrentes das máfias italianas, como a de Al Capone -, construída através do contrabando de whisky da Irlanda (Weir, 1988), tendo como pano de fundo, em um primeiro momento, um dos governos mais corruptos da história do país, o de Warren Gamaliel Harding (Carneiro, 2019). Deve-se ressaltar que foi exatamente neste período que se difundiu em muitos estados do país, especialmente entre aqueles com grande fluxo de trabalhadores mexicanos, o hábito de se fumar *cannabis*, existindo, inclusive, *coffee shops* destinados ao uso (Davenport-Hines, 2012).

Podemos, então, afirmar que o proibicionismo estadunidense é o resultado do agenciamento de fatores heterogêneos, como o interesse da emergente indústria médico-farmacêutica em monopolizar a produção de drogas (Fiore, 2012), o clamor por ordem oriundo da classe dominante, assombrada pelo caos que invadia as cidades industriais,

sem contar no puritanismo protestante, bem representado pela ASL (*Anti-Salloon League*), além da ATS (*American Temperance Society*), da *Ku Klux Klan* e dos congressistas do Partido Republicano (Carneiro, 2018). Além disso, tanto o aparato repressor estatal hipertrofiado durante a vigência da Lei Seca quanto o baronato que anteriormente monopolizava o contrabando de álcool clamavam pela proibição de um próximo “maná” (Provine, 2007).

No entanto, fatores concernentes a outros âmbitos talvez tivessem sido ainda mais preponderantes para a elaboração de tais políticas, como a atuação de Harry Jacob Anslinger à frente da FBU (*Federal Bureau of Narcotics*). Anslinger, que trabalhara durante anos como agente da lei seca - especificamente no combate ao contrabando de rum vindo das Bahamas (McWilliams, 1989) - e havia sido nomeado diretor do órgão pelo então Secretário do Tesouro, Andrew Mellon (caso contrário, teria ficado sem emprego no período pós Lei Seca), que, além de tio de sua esposa, era dono do *Mellon Bank*, da gigante petrolífera *Gulf Oil*, assim como era um dos principais acionistas da gigante têxtil *Dupont* (Burgierman, 2002), apontada por Jack Herer - um dos mais importantes ativistas pela legalização da *cannabis* nos EUA - como diretamente responsável por orquestrar a destruição da indústria do cânhamo (Herer; Meyers; Cabarga, 1998).

Mas o que o autor quer dizer com “diretamente” concerne ao fato de que Anslinger, representando os interesses de seu “tio por casamento”, que via no cânhamo um obstáculo para a nascente indústria da fibra sintética e suas mais recentes criações - o poliéster e o *nylon* (Robinson; Scherlen, 2007) -, promovia o pânico social em suas campanhas anti-maconha, difundidas por meio de matérias sensacionalistas patrocinadas por um de seus maiores aliados nessa cruzada, William Randolph Hearst - magnata da madeira e do papel produzidos do eucalipto (também concorrentes do cânhamo), famoso odiador de mexicanos (possivelmente por ter tido, durante a Revolução Mexicana de 1910, que devolver parte de suas terras às tropas de Pancho Villa, inclusive, conhecidas pelo consumo da *cannabis*) e editor de jornais como *San Francisco Examiner* (a partir de 1887), *The New York Morning Journal* (1895), *The Evening Journal* (1896), *The Chicago Examiner* (1902) e o *The Boston American* (1904), além de revistas populares como a *Cosmopolitan* e a *Harper's Bazaar*. Em seu auge, Hearst chegou a ter trinta milhões de leitores, assim como sua fortuna alcançou a cifra de 20 milhões de dólares, sendo assim, uma das figuras mais influentes dos EUA durante as décadas de 20 e

30. Foi também um dos popularizadores do termo *marijuana*, de modo a facilitar a associação da planta aos grupos hispânicos estigmatizados naquela conjuntura (Rowe, 2006).

Impulsionado pelo amplo alcance de Hearst, Anslinger difundiu reportagens nas quais a *cannabis* era representada como uma droga mortal, mais nociva que a conhecida heroína, que motivava 60% de dos crimes ocorridos no país (porém, sem fontes), destruía neurônios (o que seria “comprovado” em 1974 através de uma pesquisa controversa, *hoje plenamente refutada*, que ficou conhecida como “*Tulane Study*”) (Siff, 2014), fazia garotas cometerem suicídio após a primeira tragada ou, ainda, entregarem-se ao *sexo selvagem com homens negros*. Aparentemente, os editoriais, mesmo conscientes do tom sensacionalista das matérias, optaram por veiculá-las sob a prerrogativa de “assustar as crianças” e mantê-las distantes da erva misteriosa.

Porém, uma estratégia capital para a consecução de seus objetivos foram as idas de Anslinger ao Congresso Nacional para conseguir orçamento para campanhas para a abolição da erva em território estadunidense. As evidências que fundamentavam tal urgência eram nada mais que recortes de jornal exibindo as lorotas que ajudara a propagar, dentre elas a foto chocante de uma criança “macerada”, supostamente vitimada por alguém “enlouquecido” pelo efeito da maconha¹². Fato curioso é a presença nas audiências que discutiam a proibição da planta, dentre os debatentes, de *um único* médico, o presidente da Associação Nacional de Medicina, William Woodward, “que se opôs veementemente à proibição e acusou aquela comissão de ser uma farsa, baseada em boatos sem comprovação” (BURGIERMAN, 2001, pp. 63-64).

A estigmatização da *cannabis*, assim como ocorrera com os negros no Brasil, deu-se através da identificação de *vícios* previamente atribuídos à “natureza” dos mexicanos com os supostos efeitos da droga, dentre eles a agressividade (muito curiosamente, visto que, em outros contextos, era igualmente comum sua representação enquanto causadora de preguiça) (Del Olmo, 1990), a promiscuidade e o aumento da força física até níveis sobre-humanos - boato que, considerando a competitividade por escassos empregos, causada pela recessão pós-*crash* de 1929, inflamaria a perseguição destas minorias no sul do país (Campos, 2018).

¹² De acordo com a manchete: “O corpo espalhado de uma jovem menina repousava esmagado na calçada, na manhã seguinte de seu mergulho do quinto andar de um prédio de apartamentos em Chicago. Todos disseram que foi suicídio, mas na verdade foi assassinato. O criminoso é um narcótico usado na forma de cigarros, relativamente novo nos Estados Unidos e tão perigoso quanto uma cascavel em posição de ataque (Burgierman, 2011, p. 34)

Nesse ínterim, aconteceria a II Conferência Internacional sobre o Ópio (1924), sediada em Genebra e organizada pela Liga das Nações, na qual seriam discutidos os rumos da fiscalização do mercado global das substâncias reguladas pela convenção assinada após a finalização dos debates, mais uma vez enfatizando a questão dos opiáceos. Os países signatários se comprometeriam em enviar relatórios de importação e exportação, estatísticas e previsões anuais de consumo, de modo a empreender um levantamento de informações para o estabelecimento de reais necessidades de consumo sob um caráter estritamente médico e científico - garantindo, sobre as substâncias, o monopólio dos saberes homologados (De Carvalho, 2014).

O Brasil, dentre os signatários, não poderia se abster de deixar a sua marca na história do proibicionismo mundial. Tal controverso episódio, relativizado por autores como Escohotado (1989)¹³ e aceito por muitos outros, teve como destaque a proposição, por parte do representante da delegação brasileira - o médico Pernambuco Filho - de que a *cannabis*, que sequer constava como pauta na agenda da conferência, seria mais perigosa do que o próprio ópio, baseando-se na sua experiência no tratamento de mais de cem casos de dependência que, ao que tudo indica, não fora questionada pelas mais de 40 delegações presentes, provavelmente, pelo fato de que o *vício* da planta fora apresentado tanto pelo psiquiatra natalense quanto pelo delegado egípcio - que também demandava a proibição - como um problema endêmico em seus países de origem (Carlini, 2006).

Tal participação de Pernambuco Filho na condenação da erva seria confirmada posteriormente, em 1934, através de uma publicação científica de autoria do Dr. Lucena (1934):

Convém a esse respeito lembrar que já dispomos de legislação penal referente aos contraventores, consumidores ou contrabandistas de tóxico. Aludimos à Lei nº 4.296 de 06 de Julho de 1921 que menciona o haschich. *No Congresso do ópio, da Liga das Nações Pernambuco Filho e Gotuzzo conseguiram a proibição da venda de maconha.* Partindo daí deve-se começar por dar cumprimento aos dispositivos do referido Decreto nos casos especiais dos fumadores e contrabandistas de maconha (p. 237, grifo do autor).

¹³ O autor defende que a inclusão da *cannabis* na lista de substâncias a serem criminalizadas resultara de uma pressão vinda da Inglaterra, preocupada com o viés subversivo de seu consumo no contexto da colonização britânica no Egito, dentro do qual o “haxixe” se tornara um símbolo de resistência (Escohotado, 1989).

Porém, faz-se importante observar que essa nem sempre foi a opinião de Pernambuco Filho sobre o tema, e há, inclusive, um documento oficial do governo brasileiro evidenciando um posicionamento divergente daquele sustentado na conferência:

Ora, como acentuam Pernambuco Filho e Heitor Peres, entre outros, essa dependência de ordem física nunca se verifica nos indivíduos que se servem da maconha. Em centenas de observações clínicas, desde 1915, não há uma só referência de morte em pessoa submetida à privação do elemento intoxicante, no caso a resina canábica. No canabismo não se registra a tremenda e clássica crise de falta, acesso de privação (*sevrage*), tão bem descrita nos viciados pela morfina, pela heroína e outros entorpecentes, fator este indispensável na definição oficial de OMS para que uma droga seja considerada e tida como toxicomanógena (Ministério das Relações Exteriores, 1959).

O que se pode afirmar conclusivamente é o fato de que o Brasil - anteriormente empenhado na produção e beneficiamento do cânhamo por vias estatais - “compareceria a todas as outras convenções plenipotenciárias sobre controle de drogas, assinando acordos e reformando seu ordenamento interno mediante ratificação dos compromissos internacionais” (RODRIGUES, 2002, p. 104), consolidando o consumo de determinadas drogas enquanto “condição de problema que alguns médicos afirmavam poder tratar” (BRANDÃO, 2014, p. 3) e, assim, inscrevendo seu território definitivamente na estratégia estadunidense de dominação do eixo latino-americano através do proibicionismo que, então, abandona suas antigas feições de intervencionismo estadunidense para se tornar uma política continental (Rodrigues, 2002).

Após pressionar o Congresso para a aprovação de seu *Marihuana Tax Act*, representando as autoridades federais e sendo amplamente patrocinado e visibilizado pela grande mídia da época, Anslinger consegue fazer com que a *cannabis* seja proibida em todo os estados do país no ano de 1937. Apesar de já haver determinações antidrogas vigentes no Brasil desde a lei de 1921, seria um ano após a criminalização nos Estados Unidos que Getúlio Vargas, prontamente, basearia-se nos documentos assinados nas duas últimas convenções de Genebra àquela época (1931 e 1936) para instaurar, através do Decreto-Lei nº 891 do Governo Federal, a definitiva “proibição total do plantio, cultura, colheita e exploração por particulares da maconha” (CARLINI, 2006, p. 316) em território brasileiro .

Muitos pesquisadores concordam que o clamor proibicionista dos EUA só fora atendido em um esforço global por ter encontrado terreno fértil em grande parte dos países,

visto que “poucos governos contrapuseram desafios à abordagem proibicionista que orienta as três convenções internacionais” (INKSTER; COMOLLI, 2012, p. 6). Tal complacência fez do controle internacional de drogas um raro e praticamente inédito consenso global que aproximou países historicamente antagônicos do ponto de vista da política internacional, como Estados Unidos e Irã (Rodrigues, 2012).

Cada país teve uma maneira singular de incorporar o modelo proibicionista, na medida que este encontrava conexões com suas dinâmicas internas. No caso do Brasil, uma abolição inconclusa e mal aceita entre setores de uma elite conservadora, situada em uma conjuntura republicana ainda frágil, contribuiu para a quase imediata transposição da guerra às drogas dos EUA para o Brasil (Ferrugem, 2018), vindo apenas a reforçar políticas de segurança pré-existentes voltadas à repressão seletiva de minorias sociais (Batista, 2003).

Apesar de toda a cooperação internacional, a consolidação do regime, ao contrário do que pretendiam os países envolvidos, acarretou em um aumento global da demanda por substâncias psicoativas, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, impulsionado pela facilitação que os novos meios de transporte ofereciam à circulação de produtos e de pessoas (Rodrigues, 2012). De acordo com Carneiro (2002c), o estatuto do proibicionismo “separou a indústria farmacêutica, a indústria do tabaco, a indústria do álcool, entre outras, da indústria clandestina das drogas proibidas, num mecanismo que resultou na hipertrofia do lucro no ramo das substâncias interditas (p.3).

A Convenção Única sobre Estupefacientes, ratificada em Viena no ano 1961 em um evento organizado pelas Nações Unidas, representou o marco fundamental da transnacionalização e padronização das políticas proibicionistas, na medida em que incorporou diretrizes médico-sanitárias e jurídicas para uma distinção entre consumidor (doente) e traficante (criminoso) e instaurou agências para a investigação do narcotráfico em várias partes da América Latina (Martins, 2013), “objetivando eliminar todo uso que escapasse do controle estatal ou do estamento médico” (RODRIGUES, 2012, p. 15). Uma curiosidade desse período consiste no fato de que o célebre Anslinger, após 32 anos à frente do FBN, seria demitido em 1962 por John Kennedy que, após reunir um grupo de cientistas para analisar os efeitos da *cannabis*, concluiu que seus riscos estavam sendo exagerados, refutando, por ora, a tese que atribuía à planta a condição de “porta de entrada” para drogas mais pesadas (King, 1992).

Em um que contexto contracultural no qual a classe média branca estadunidense passou a se associar às demandas políticas de grupos marginalizados, compartilhando o gosto pela arte subversiva e pela experimentação de substâncias antes identificadas a tais minorias - visto que tanto a *cannabis* quanto os cactos de mescalina (*peyote*, *wachuma*, *San Pedro*) e os “cogumelos mágicos” (*psilocybe cubensis*) possuíam centenas ou até milhares de anos de uso tradicional entre várias sociedades ameríndias, como os *Naua*, do México - o discurso oficial passou a alarmar um grande aumento do consumo de drogas, paralelo a um similar incremento da indústria farmacêutica (Fraga, 2007).

Na medida em que a circulação de tais substâncias ilícitas não se restringia mais aos negros, mexicanos ou porto-riquenhos, mas atingia a juventude que tinha resguardadas as condições de prosperar na vida, produzia-se a identidade do *hippie* enquanto uma vítima do *vício* inoculado por aqueles que seriam historicamente tomados enquanto perigosos, de modo que, se fora anteriormente propagada a noção de que a *cannabis* induziria à agressividade - se consumida por segmentos “viciosos” -, entre os filhos da burguesia a mesma seria apenas um fator “apatizante” (Del Olmo, 1990)

Se, por um lado, os países que ratificaram as Convenções da ONU receberiam, nos anos posteriores, cada vez mais ajuda econômica e técnica, de modo a adotarem programas de capacitação da polícia dos EUA e se converterem “em anfitriões de numerosos agentes da DEA”¹⁴ (SERANO; TORO, 2005, pp. 242-243), a colaboração dos mesmos foi impulsionada por pressões econômico-diplomáticas que, no governo de Reagan, chegaram a resultar em um processo de “certificação” acerca do desempenho no combate ao narcotráfico dos 31 países que constavam em sua “lista vermelha”, através do qual os presidentes estadunidenses “passaram a publicar anualmente uma lista dos países que, na avaliação dos EUA, colaboraram ou não com a ‘guerra às drogas’ no ano anterior, prevendo sanções econômicas e reprimendas diplomáticas aos descumpridores” (RODRIGUES, 2012, p. 20).

Assim, mesmo pré-existindo em muitos países latino-americanos um histórico de colaboração com tratados proibicionistas e de repressão seletiva de segmentos sociais minoritários através do combate às drogas, como uma tática de governo, o direcionamento global dessa agenda política - a ponto de a redução da circulação de drogas no mundo ser

¹⁴ *Drug Enforcement Administration* - Agência estadunidense de combate ao narcotráfico, criada em 1973 pelo então presidente do país, Richard Nixon (Machado, 2011).

cobrada de forma “mensurada” - amparou-se no poderio econômico e bélico dos EUA, além de sua posição hegemônica na política internacional (Fraga, 2007).

4.3 Do guerrilheiro ao traficante: o papel da mídia na reconfiguração do inimigo interno

“Todos nós sentimos falta da presença garbosa de nossos soldados do exército, com seus uniformes engomados”¹⁵ (COIMBRA, 2001, p. 199).

A adoção de modelo bélico-militarista no proibicionismo de drogas por parte do Brasil se efetivaria no contexto da ditadura instaurada após o golpe de 1964. Uma nova era de repressão se instala, sobretudo aos usuários de drogas que, através do Decreto-lei 385, de 26 de dezembro de 1968, teriam sua pena equiparada a de traficantes - o que representou um retrocesso, na medida em que a legislação anterior, vigente a partir do Código Penal de 1940, havia descriminalizado o consumo de drogas, assim como teria diminuído o número de verbos incriminadores na caracterização do crime (Ribeiro, 2016).

A Doutrina de Segurança Nacional vigente no período da ditadura, estreitamente alinhada à versão “original” estadunidense, representaria uma espécie de reelaboração do conceito de defesa nacional, que se referia à proteção de fronteiras contra possíveis ataques estrangeiros. Com a polarização política trazida pelo contexto de Guerra Fria, os países “democráticos” (não-socialistas) deveriam canalizar esforços militares às “forças internas de agitação” - os possíveis infiltrados de Cuba e da União Soviética.

A iminência de uma insurgência socialista no país fora reiteradamente utilizada para justificar o emprego de “medidas de exceção” - pois não se estaria vivendo em um período “normal” -, o que se confirma na fala do general Oswaldo Gomes, representante das Forças Armadas na Comissão Especial sobre Desaparecidos Políticos do Ministério da Justiça, que, ao ser questionado acerca da anistia de seus colegas torturadores do período militar, em entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18 de março de 1998, defendeu os métodos

¹⁵ Assim afirma um leitor em carta a um editorial da época, recuperado por Coimbra (2001).

empregados contra as vítimas do regime argumentando que “era uma guerra, e eles foram mortos no decurso dela, e ponto final” (GOMES, 1998, p. 1). Segundo Golbery (1967), a Doutrina de Segurança Nacional sugeria um entrelaçamento entre segurança e bem-estar social, de modo que uma ameaça à primeira justificaria o *sacrifício* do último, através da “limitação da liberdade, das garantias constitucionais, dos direitos da pessoa humana” (COIMBRA, 2001, p. 206).

O uso das Forças Armadas contra os próprios concidadãos, segundo autores como Rodrigues (2012), representa uma constante na história da América Latina - afinal, sob a prerrogativa das modalidades de Segurança Nacional adotadas pelos países envolvidos, instauraram-se, entre os anos 50 e 80, ditaduras em praticamente todo o continente, que atingiram o auge da violência em países como Guatemala, Chile, Argentina e Brasil (Fico, 2008). A adoção de um viés militarizado para o combate ao narcotráfico pode ser entendida, então, como um redimensionamento contemporâneo de tal dinâmica, considerando-se a repressão seletiva desempenhada por tal política hodiernamente (Rodrigues, 2012), consistindo ainda, em um privilegiado subterfúgio para o governo estadunidense “justificar intervenções e ameaças a países que questionam as Convenções Internacionais sobre a matéria” (FRAGA, 2007, p. 68).

Em meados dos anos 80, durante os mandatos de Ronald Reagan, tornou-se corriqueira na mídia a identificação de guerrilhas de esquerda - tendo nas Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) e o Sendero Luminoso do Peru seus principais exemplos - com o tráfico de cocaína (Labrousse, 2005), o que, paulatinamente colaborou para a inflexão de um “inimigo interno internacionalizado” da figura do “terrorista” para a do “traficante”, que passaria a representar um potencial risco às democracias americanas.

A produção da ideia de um *narcoterrorismo* serviria de justificativa extra para que o governo estadunidense prosseguisse no incremento da militarização no combate ao narcotráfico, especialmente nos países andinos, aonde foram oferecidos armamentos, apoio diplomático e justificativas morais para tanto (Rodrigues, 2012). De acordo com Fraga (2007), “parte significativa da estrutura dos organismos de repressão e de inteligência especializada voltou-se para o combate ao narcotráfico e ao ‘terrorismo’” (p. 71).

De modo similar, há algum tempo vinha sendo produzida no imaginário brasileiro, especialmente através da mídia, essa mesma aproximação. A gradativa incorporação, por

parte da cultura penal, de uma visão segundo a qual a questão das drogas seria uma manifestação da guerra fria, expressaria-se através de documentos oficiais, como o artigo “Tóxicos e subversão”, publicado em 1973, através do qual era defendida a concepção - citando Lênin, Mao e Ho Chi Min para tanto - de que a propagação do uso de drogas era uma arma dos comunistas para solapar as bases morais da civilização ocidental (Batista, 1997).

O fim da ditadura e o processo de redemocratização representam o palco da atualização do inimigo interno e dos meios de combatê-lo. Vera Malaguti Batista (2003) postula que os dispositivos de segurança próprios ao regime militar lutaram para se manter vivos em um “estado democrático de direito”, porém os mesmos se expandiram como nunca quando direcionaram-se ao narcotráfico, ainda que a estrutura de controle social permanecesse intacta. A autora constata que, “com as “campanhas maciças de pânico social, permitiu-se um avanço sem precedentes na internalização do autoritarismo” (BATISTA, 2017, p. 3), que atualmente se encontra de forma mais massificada e introjetada do que nos anos que sucederam o fim da ditadura.

A hipótese central que Batista defende é a de que, na transição do autoritarismo para a democracia, houve uma transferência do “inimigo interno” *do terrorista para o traficante*, resultado da convergência de todo um sistema de controle social, que inclui a *mass media*, para a constituição do novo estereótipo (Batista, 2003).

Em termos biopolíticos, tal estratégia de gestão das massas “sobrantes” demonstrou o auge de sua rentabilidade quando o “inimigo”, antes circunscrito a um seletivo grupo de indivíduos vinculados em nome da causa revolucionária - estudantes universitários, em sua maioria -, “(...) se multiplicou nos bairros pobres, na figura do jovem traficante” (BATISTA, 2003, p. 40), tendo em vista que, em uma conjuntura econômica recessiva como a do Brasil nos anos 80, marcada pelo desmantelamento do Estado, fruto de um aprofundamento do modelo neoliberal e situada cronologicamente no período de consolidação da cocaína no mercado internacional, *o mercado de drogas aparece como uma possibilidade de sobrevivência para muitos brasileiros*. Apesar de o sistema conviver com sua lucratividade e seu uso social em camadas médias e altas da população, o mesmo desenvolve um “discurso moral esquizofrênico” (*Ibidem*, p. 41), demonizador da “ponta pobre do mercado varejista” (*Idem*, 2015, p. 1).

Deveras, existem algumas evidências concretas para tal aproximação entre a prática guerrilheira e o crime organizado, tal como se conhece atualmente. Conta-se que, em alguns momentos de nossa história, devido a equiparação entre crimes como assalto e sequestro ao “terrorismo” sob uma mesma tipificação, prevista pela Lei de Segurança Nacional de 1968 - apontada por Rodrigues (2002) como uma “dupla tentativa do governo militar em desqualificar os atos da esquerda e de capturar sob uma lei de exceção pessoas provenientes das “classes marginais e perigosas” (p. 104) - “criminosos comuns” e “guerrilheiros urbanos” terminaram por partilhar suas táticas:

Isolados em uma mesma ala da penitenciária de segurança máxima da Ilha Grande, assaltantes comuns e guerrilheiros urbanos partilharam saberes. Anistiados no governo Geisel, os guerrilheiros deixam a Ilha Grande, em 1975. A anistia, todavia, não é tão geral e irrestrita a ponto de liberar criminosos comuns (ainda que eles hajam sido condenados pela mesma lei dos “perdoados”). Os que permanecem encarcerados usam táticas de organização aprendidas com os guerrilheiros para sobreviver às outras facções que dominam o complexo carcerário. Organizam um grupo de autodefesa chamado Falange Vermelha, mas que pouco depois seria definitivamente batizado de Comando Vermelho (Rodrigues, 2002, p. 104).

Além disso, assaltos a banco no Rio de Janeiro, executados com um profissionalismo sem precedentes àquela época, alarmaram a opinião pública a ponto de a imprensa carioca sugerir que, após a anistia política, as guerrilhas urbanas tinham se rearticulado. Porém, o sensacionalismo da mídia não foi o suficiente para sustentar tal boato, visto que logo constatou-se que não eram as guerrilhas revolucionárias que ressurgiam mas, sim, o “crime comum” que alcançava um novo patamar. Segundo Rodrigues (2002), “a fase dos assaltos a bancos, contudo, é efêmera. O Comando Vermelho, organizado no sistema carcerário e nos morros cariocas, passaria logo a outro negócio, mais rentável e, então, em franca expansão: o tráfico de drogas” (p. 104).

Concomitantemente à expansão do Comando Vermelho no Rio de Janeiro, o governo estadunidense, sob o comando de Ronald Reagan, intensifica as ações de combate às drogas que, desde 1971, por meio do célebre discurso de Richard Nixon, haviam se consolidado como o “inimigo público número um da América” (Cordeiro, 2015). Assim, em 1986, o presidente estadunidense edita a *National Security Decision Directive on Narcotics and National Security* (NSSD-221), oficializando sua percepção de que a principal ameaça a todo Hemisfério Ocidental seria o produto da simbiose entre terrorismo de esquerda e narcotráfico, como também, expondo a necessidade de uma defesa continental, capitaneada pelos próprios

EUA, contra a “grande trama narcoterrorista” (RODRIGUES, 2001, p. 215). Na perspectiva de Rodrigues (2002),

o grande “flagelo” moral, social e sanitário das drogas assume, assim, o caráter de “flagelo político” ao relacionar diretamente à existência do narcotráfico (em seus componentes “violência” e “corrupção”) à fragilização das sociedades americanas e suas incipientes democracias (Rodrigues, 2002, p. 108).

Reflexo dessa mudança de paradigma fora a justificativa para a captura do então presidente do Panamá, Manuel Noriega: não mais se tratava mais de uma incriminação por “conspiração comunista”, como de praxe naquele período, mas, sim, de “conspiração por tráfico de drogas” (Rodrigues, 2002)¹⁶. Dentre muitas alegações similares por parte do governo estadunidense, destaca-se a acusação de quatro funcionários do governo cubano, em 1982, por suposta utilização do país como ponto de transferência do narcotráfico colombiano, o que resultou em uma campanha continental de cerceamento dos governos latino-americanos suspeitos de transportar drogas ou receber dinheiro oriundo de seu comércio (Martins, 2013). De acordo com Martins (*Ibidem*), “os EUA, em 1984, acusaram traficantes de dar grandes somas de dinheiro a organizações revolucionárias como o Sendero Luminoso (Peru), as FARC e o M-19” (p 12).

Ainda nesse período, a Colômbia assistiria, sob o comando de Álvaro Uribe, o casamento entre o Plano Colômbia - acordo bilateral entre o governo colombiano e o estadunidense, visando o combate à produção e à circulação de cocaína advinda dos Andes - e a Política de Segurança Democrática, que resultou na cunhagem do termo “narcoguerrilha” (Meza, 2003; Rodrigues, 2002). Até mesmo o Brasil entrou na esteira de investigações quando, em 1991, foi aberta uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para apurar o suposto envolvimento de deputados e juízes com o narcotráfico andino, que resultou na cassação de Jabes Rabelo, deputado federal pelo Acre. Já em 1996, foi a vez do policial militar e também deputado Hildebrando Pascoal ser investigado por liderar um grupo de traficantes com conexões no Brasil, Bolívia e Peru, acusação que seria confirmada em nova

¹⁶ É interessante ressaltar que, anteriormente a sua captura em 1991, que resultou em um julgamento no qual fora condenado a 40 anos de reclusão, Noriega era um importante aliado do governo estadunidense no combate ao narcotráfico, e seu súbito enriquecimento através de tal modalidade de comércio fora ignorado pelos EUA até que certos contatos com outros órgãos de inteligência que não a CIA acabaram por deteriorar as relações do ditador com o governo americano, culminando na sua transformação de “aliado fiel” a “principal inimigo dos EUA na América Central” (Scott; Marshall, 1998).

CPI no ano de 1999, envolvendo juntamente o ex-governador do estado, Oleir Cameli (Rodrigues, 2002).

Tais acontecimentos acabaram por tornar público o fato de que o Brasil não podia mais ser considerado um mero “corredor” para a cocaína andina, visto que o país já contava com “centros consumidores importantes, redes de distribuição de drogas e uma intrincada conexão entre políticos, na esfera federal e estadual, juízes, roubos de cargas e caminhões e tráfico de cocaína e maconha” (*Ibidem*, p. 107).

Não é à toa que o proibicionismo contemporâneo se utiliza de estratégias de guerra, considerando que o papel do discurso militarista desde a gênese do “novo inimigo interno” é notável e possui amplos indícios, como o fato de a própria Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD) ter sido criada por um militar, em associação à Casa Militar, além de o Sistema de Vigilância da Amazônia (SIVAM) e o Sistema de Proteção da Amazônia (SIPAM) terem sido implantados em um contexto de combate às rotas do narcotráfico andino através do controle de fronteiras, com o intuito de “produzir informação, especialmente sobre biodiversidade e atividades ilegais; gerar uma ação governamental estratégica e integrada; estimular o desenvolvimento e reforçar a soberania (sobre a região)” (HERZ, 2006, p. 207, grifos do autor)

Destarte, no Brasil, a droga se converteria no “grande eixo moral, religioso, político e ético da reconstrução do inimigo interno, alavancando o crescente aumento da população encarcerada, como sempre seletivamente composta por pobres, jovens e afro-descendentes” (BATISTA, 2003, p. 35). Por não poder-se mais sustentar o discurso da segurança nacional, dada a inexistência de ameaças oriundas de guerrilhas, fez-se necessária a produção de um novo bode expiatório: o “marginal”, “figura que é utilizada para exorcizar os fantasmas de nossa classe média, tão assustada com a perda de seu *status*, com sua crescente proletarização e com a queda de seu poder aquisitivo, alcançado nos anos do 'milagre'” (COIMBRA, 2001, p. 125).

Considerando-se o histórico brasileiro de autoritarismo, é sintomático que a violência tenha se transformado em pauta pela mídia e por políticos justamente quando o regime militar passou a anunciar sua crise, dada a inexistência de dados fidedignos sobre o fenômeno até os anos 80, creditada à “falta de interesse” por parte dos militares em chamar a atenção para tal, assim como ao fato de as estatísticas de então serem provenientes unicamente de informações

policiais (Coimbra, 2001). Tal reconfiguração do inimigo seria, segundo Neder (1995) uma dinâmica própria ao projeto autoritário das elites brasileiras, que se afrouxa em momentos de crises para se rearticular após a superação das mesmas que, no caso, referem-se à redemocratização e consequente reabertura política pós-85.

De fato, parece conveniente a tal projeto de dominação que a criminalidade ocupe um lugar desproporcional na percepção do público, eclipsando os reais agentes causadores da mesma, como a desigualdade de riquezas e de *status* social para, de certo modo, torná-los mais aceitáveis (Coimbra, 2001). Em sua pesquisa acerca do papel dos meios de comunicação de massa na construção do traficante enquanto inimigo interno, Cecília Coimbra (2001) sugere que, desde o começo dos anos 80, a imprensa brasileira se empenha em associar o aumento da criminalidade às práticas democráticas que começavam a se reavivar, produzindo efeitos de clamor autoritário em meio a população, exemplificados na fala do jornalista Carlos Chagas, que defende a proposta (recusada à época, em 1981) de participação das Forças Armadas no policiamento das grandes cidades do país:

"Tropa federal na rua, não de ocupação, mas de libertação. Tanto faz se a iniciativa caracteriza ou não uma intervenção. Porque sob intervenção da violência os cariocas já se encontram. As Forças Armadas não deixaram os quartéis para combater os subversivos" (p. 141).

Destacando a Operação Rio - na qual as Forças Armadas enviaram cerca de dois mil homens para desmontar o tráfico nas maiores favelas da capital, baseando-se no “sucesso” de uma operação similar ocorrida durante a Eco-92 - como um marco da militarização do combate ao narcotráfico no Rio de Janeiro, Coimbra (2001) denuncia o papel dos *mise-en-scènes* midiáticos na representação do Rio como a mais caótica das cidades brasileiras no que concerne à violência, assim como da referida operação como “única solução possível” para tal fenômeno.

Nos meses que antecederam a operação, assim como em seu decurso, a expressão “guerra civil” foi amplamente empregada não apenas pelas autoridades civis e militares envolvidas, “mas defendida em diversas reportagens, editoriais, artigos e em cartas de leitores” (p. 190). Expressões como “situação de emergência”, “estado de desobediência civil”, “subversão da ordem” e “violação da Constituição” (*Ibidem*) eram recorrentes dentre tais veículos e, segundo a pesquisadora, fomentaram na população um “toque final” de pânico

“para que não se pensasse duas vezes ao aplicar “medidas de exceção” (*Ibidem*). Nas palavras de Coimbra (2010),

Editoriais, durante a intervenção no Rio, entusiasticamente sentenciavam: "o Exército entra limpo na guerra suja contra o crime organizado"; ou "trata-se de uma guerra - nada menos que uma guerra deflagrada pelos traficantes e bicheiros contra a sociedade"; ou, ainda, "a guerra da segurança é inadiável". Leitores respondiam monocordamente: "por favor, continuem as revistas, até mesmo nas crianças" e "chega de questionar se os bandidos foram molestados". Ou seja, numa "guerra" vale tudo para se evitar que os "perigosos" continuem à solta, até "revistar pessoas, inclusive crianças, idosos, paraplégicos" e mais do que nunca matar, "desde que sejam bandidos e não policiais", afirma o governador Marcello Alencar (p. 191).

Se o fomento de um imaginário de “guerra civil”, logo na primeira década após a redemocratização, fora ou não orquestrado de forma consciente e sistemática pela mídia ou por governantes, não há como se saber. Contudo, pode-se afirmar, amparando-se nas passagens trazidas, que seus efeitos mais evidentes foram: a produção de subjetividades desejosas por ordem, preferencialmente na forma de intervenções militares; a estigmatização da favela e, conseqüentemente, de seus moradores, majoritariamente negros, como “fonte” de todo o mal; e a justificação para medidas de exceção por parte das Polícias e do Exército. De acordo com Coimbra (2001),

expressões tais como "zonas perigosas", “saneamento”, "operações de limpeza", "prisões residenciais", que se tornaram corriqueiras na imprensa da época (...) nos lembram as falas dos higienistas do início do século XX, presentes ainda hoje enquanto formas de pensar, sentir e julgar os chamados "perigosos". Da mesma maneiras, palavras como "domínio terrorista dos bandidos", "guerrilha urbana não-ideológica", "zonas liberadas", "confronto", "infiltração", "patrulhamento", dentre outras - também presentes nas notícias já apresentadas -, lembram, além da terminologia militar, um passado recente de luta contra os perigosos "terroristas" (p. 191).

Se não há nada mais parecido com um fascista do que um burguês assustado, a frase de Brecht encontra sua perfeita ilustração nas estatísticas obtidas no período em que se fortificou no discurso midiático a cena de uma “guerra” contra “criminosos”, visto que, em uma enquête desenvolvida pelo Datafolha durante a Operação Rio, 85% dos habitantes da capital carioca desejavam o comando dos militares no combate à violência, e 52% demandavam ações especificamente no território das favelas (Coimbra, 2001).

Desde o início dos anos 90, diversas pesquisas apontavam para o “envolvimento com drogas” como sendo a principal causa dos assassinatos ocorridos na cidade. Porém, foi através do alarde midiático acerca da ocupação do Exército nas favelas que “a droga” e aqueles a ela

identificados foram constituídos como eixo de todas as manifestações de criminalidade, na medida em que a imprensa anunciava que o principal objetivo da operação, de caráter tão urgente, seria "estabelecer a presença e controle da autoridade policial-militar e inibir o comércio de entorpecentes" (COIMBRA, 2001, p. 163).

Em menos de um mês após o início da operação, a OAB Federal e sua seccional no Rio denunciaram violações de direitos humanos nas favelas, por partes dos militares, como revistas e agressões a crianças, invasões a moradias sem qualquer mandato, prisões arbitrárias, efetuadas mesmo quando as vítimas portavam documentos de identificação e, ainda, encaminhamento dos capturados à "prisões" clandestinas e secretas, sem que seus nomes fossem tornados públicos - como costumava ocorrer em um passado recente (Coimbra, 2001).

Contudo, o vínculo entre o sensacionalismo midiático e as fantasias totalitárias da classe média carioca já havia gerado frutos, de modo que, como defesa às críticas sofridas pelas Forças Armadas, muitos leitores se manifestariam de forma similar à seguinte: "estamos em guerra - ou no limiar de uma - com delinquentes da mais alta periculosidade e, como eles se escondem no seio da população indistintamente, é óbvio que alguns inocentes terão que sofrer" (p. 244).

O caráter *sacrificial* do processo de "depuração" que a cidade supostamente estaria passando se torna explícito nesta fala. No entanto, é evidente que os únicos "inocentes" que poderiam sofrer durante a operação, para a mentalidade das classes média e alta do Rio, não seriam, na realidade, *tão inocentes assim* - caso fossem percebidos como tal, em sua plenitude, arbitrariedades como as que foram denunciadas jamais ganhariam aval da opinião pública.

4.4 Na conta do platonismo: mídia e produção de identidades

Segundo Coimbra (2001), o processo de estruturação da memória coletiva seria "um dos mais sensíveis às disputas e aos confrontos dos diferentes grupos sociais" (p. 52), na medida em que a "história oficial" (lê-se "a história contada pelo vencedor") elege e ordena os acontecimentos segundo os seus próprios critérios e os interesses que representa. E assim, a autora questiona:

"Quem nos informa sobre o que acontece?" Quem nos fala sobre a realidade que vivemos, como ela é, que necessidades temos? Quem passa a ser nossa principal

ligação com o mundo? Os especialistas que nos são apresentados via mídia; "as autoridades legitimadas" por esse dispositivo, Eles "representam" as cidades, o país, na medida que são os "informadores", aqueles que entendem do assunto (*Ibidem*, p. 48).

Desse modo, “pela produção e circulação de signos, imagens, subjetividades, pelo recalçamento e negação de certas realidades” (COIMBRA, 2001, p. 37) e pela sugestão, a mídia se destaca como a instituição abalizada para impor determinadas questões à sociedade, fazendo-a crer que estas são importantes e que é sobre as mesmas que se deve pensar e se posicionar. Considerando que a polissemia do termo “atual” transita entre aquilo que *é* “verdadeiro” e o que *está* “hodiernamente estabelecido”¹⁷, não é difícil compreender como tal “jogo de sombra e luz” produz efetivas realidades (ou “atualidades”), na medida que, ao simular “padrões consensuais de conduta” (*Ibidem*, p. 37), opera efeitos concretos de subjetivação em uma sociedade. As condições para que algo seja percebido como real, de acordo com Coimbra (2001), seriam: “a) pertencer ao minúsculo trecho da minha experiência imediata; b) estar inserido no circuito informativo dos *mass media*. A maior e a socialmente mais importante parte da realidade corresponde à segunda condição” (p. 40).

Ao simplificar, homogeneizar e espetacularizar determinados acontecimentos, conferindo um caráter dramático e insólito aos mesmos para que sejam dignos de se tornar notícias, o “rosto” midiático acaba produzindo diariamente outros “rostos” (*Ibidem*) - representações que, em grande parte, constroem processos de singularização “despadronizados” e, ainda, congregam multiplicidades heterogêneas sob a égide de um padrão “consensual” ou “majoritário”, culminando em *identidades*, como a do viciado, do traficante, etc., que “tornam idênticos” aqueles que eventualmente se encaixam em tais “molduras”.

A perniciosidade de tal “efeito representacional” - uma espécie de “miragem” - situa-se precisamente no seu potencial de apresentar fenômenos sociais enquanto fixos, cristalizados e unívocos, ao eclipsar o caráter histórico e, portanto, processual, múltiplo,

¹⁷ De acordo com o dicionário online Dicio, o verbete “atual” comporta, dentre suas definições, as seguintes: o “que está em conformidade com o tempo de agora” (Atual, 2020); o “que tem existência real; efetivo” (*Ibidem*); e, em termos filosóficos, aquilo que se encontra “em ato; que chegou a sua forma acabada, completa” (*Ibidem*). Esta última definição se aproxima do conceito de Gilles Deleuze (1996a), na medida em que o filósofo entende a atualidade como virtualidades ou linhas de subjetivação que já se estratificaram na forma de discurso (ou “atualizaram-se”), e que, através de seu efeito representacional, conferem um tom de “consumação” a algo, produzindo, a partir desse “algo”, um “rosto” - ou aquilo que pode ser reconhecido e, portanto, visto e falado.

heterogêneo e descontínuo dos mesmos. Os efeitos de subjetivação advindos de uma ignorância ante as dinâmicas de poder constituintes de um objeto levam indivíduos a crer que tais representações são imanentes a determinada natureza ou essência, engendrando, assim, “subjetividades ‘confortadas’, ou seja, submissas, apáticas e dóceis” (COIMBRA, 2001, p. 250), fixadas em uma especular estaticidade dos fenômenos.

Assim, torna-se bem mais corriqueira e espontânea a apreensão da “alma do marginal”, que identifica um indivíduo a um segmento “reconhecível”, do que dos processos que o marginalizam cotidianamente. O resultado dessa sofisticada tecnologia “platônico-tranquilizadora” (*Ibidem*) é a crença em uma intransponibilidade de certas contingências sociais - visto que não se pode mudá-las pois sempre foram como tal -, bem como a padronização dos afetos e das condutas direcionados às identidades em questão. Enfim, na medida em que um bandido não é outra coisa que não um bandido, só caberia ao “brasileiro médio”, forjado no clamor punitivista, *desejar a sua morte*. Batista (2008) descreve com precisão os elementos que compõem o rosto do inimigo forjado pelo proibicionismo contemporâneo no Brasil:

O estereótipo do bandido vai-se consumando na figura de um jovem negro, funkeiro, morador de favela, próximo do tráfico de drogas, vestido com tênis, boné, cordões, portador de algum sinal de orgulho ou de poder e de nenhum sinal de resignação ao desolador cenário de miséria e fome que o circunda. A mídia, a opinião pública destacam o seu cinismo, a sua afronta (p. 36).

São precisamente tais tecnologias midiáticas de subjetivação, desde o Terceiro Reich, as mais eficientes na produção de “bodes expiatórios”, na medida em que a caricaturização da pobreza e da negritude mina qualquer possibilidade de identificação e, portanto, de empatia para com seus alvos. A projeção do mal numa parcela que supostamente nos é externa, com a qual nada compartilhamos e pela qual não temos a menor responsabilidade - pois delegamos tal dever à criminologia, às polícias e ao Estado como um todo - é a estratégia fundamental para ensejar subjetividades autoritárias e carniceiras (Baratta, 1993).

4.5 Seletividade penal e autos de resistência: de que forma o Estado Brasileiro se utiliza da “Guerra às drogas” para promover um genocídio negro?

Há algumas décadas, inúmeros pesquisadores vêm constatando que a “Guerra às Drogas” no Brasil é, na verdade, uma ofensiva contra os remanescentes da escravidão africana no país. Se desde a Operação-Rio, Leonel Brizola, que havia há pouco renunciado ao cargo para se candidatar à Presidência da República, assim como Nilo Batista, seu substituto - ambos progressistas -, recebia constantes ligações de policiais insatisfeitos com a política de segurança pública do Estado, emitindo declarações e ameaças como “só a execução sumária resolve este estado”, ‘vamos passar a metralha nessa crioulada’, ‘vamos recolher as viaturas e depois dar porrada nessa crioulada na praia, pois polícia não é paga para ser babá de crioulo’” (COIMBRA, 2001, p. 155), as atuais estatísticas resultantes de tal política demonstram, a cada ano de forma mais nítida, que raça e classe social são critérios que orientam fortemente as ações policiais.

Segundo dados compilados no Atlas da Violência acerca do ano de 2017, 75,5 % das vítimas de homicídios no país eram negras, de modo que a taxa de homicídios de pessoas negras por 100 mil habitantes foi quase 3 vezes maior que a mesma aplicada aos não-negros - 43,1 a 16,0 -, totalizando 49.524 assassinatos de pessoas negras contra 14.734 de não-negras. Em estados como Alagoas, a proporção de homicídios entre pessoas negras e não-negras atingiu o impressionante recorde de 18,3. Ainda, considerando a variação entre os últimos dois anos da pesquisa (2016 e 2017), *verificou-se que o crescimento dessas taxas na última década foi de 33,1% no que concerne à população negra*, ao passo que, acerca do contingente não-negro, mesmo tendo-se em vista um alarmante aumento da violência como um todo, o aumento fora de apenas 3,3%, sendo que, no ano de 2017, houve uma queda de 0,3% dessa taxa entre não-negros, contra um aumento de 7,2% concernente aos negros.

Possivelmente devido a sua forma peculiar de distribuição racial no território urbano, o estado de Alagoas, terra de Zumbi dos Palmares, destacou-se naquele ano como o estado mais perigoso para indivíduos negros, assim como o mais seguro para indivíduos não-negros, visto que os primeiros teriam 18,3 mais chances de serem mortos do que os segundos (Cerqueira; Lima; Bueno et al., 2017) - expressão notória de um biopoder que não apenas solapa possibilidades de ascensão e “deixa morrer” determinado segmento para “fazer viver” um outro, mas que, efetivamente, extermina os indesejáveis como condição de possibilidade para a manutenção de uma suposta democracia.

Já no ano de 2018, o 13º Anuário Brasileiro de Segurança Pública constatou que, dentre as 7.952 *intervenções policiais terminadas em morte* registradas - números que perpetuam a posição da Polícia Brasileira enquanto a que mais mata no mundo -, 75% *destas vitimaram pessoas negras* (Fórum [...], 2018, grifo nosso). Ao relacionarmos tais números, podemos compreender que grande parte da violência que atinge os negros brasileiros se dá na trincheira imaginária da “Guerra às drogas” e, ainda, através da perseguição sistemática a essas populações por parte da Polícia.

Declarações como aquelas endereçadas aos governadores do Rio, conforme fora exposto, deixam claro que negros morrem mais que não-negros não apenas por morarem em regiões pobres e vulneráveis em decorrência dos processos de favelização e marginalização social problematizados até aqui - já que, de fato, ganham aproximadamente a metade da renda média de um branco, condição que, nos últimos vinte anos, reverteu-se em apenas 12% (Georges; Maia, 2017) -, mas, também, por razão de um racismo inerente ao Direito Penal brasileiro e à lógica de segurança do Estado como um todo, que se reproduz em uma “subcultura da violência” reinante na formação de profissionais da segurança.

Assim, se “os ecos da escravidão ainda retumbam implacavelmente no quadro brasileiro de homicídios” (BRITO; VILLAR; BLANK, 2013, p. 216), certamente tais resquícios não se situam apenas na esfera das atuais condições materiais do povo negro. Ainda segundo o Atlas, “não apenas temos um triste legado histórico de discriminação pela cor da pele do indivíduo, mas, do ponto de vista da violência letal, temos uma ferida aberta que veio se agravando nos últimos anos” (CERQUEIRA; LIMA; BUENO et al, 2017, p. 30).

Não se trata de afirmar que todos, ou a grande maioria dos agentes, são racistas e sanguinários em sua individualidade, sob a hipótese de que a instituição policial atrai personalidades desse tipo - ainda que tal proposição mereça um estudo. No entanto, devemos atentar para o modo como a dinâmica e as concepções que orientaram a constituição da sociedade brasileira, em toda a sua desigualdade, atualizam-se nas práticas policiais, sobretudo em um contexto de “exceção”, onde “vale tudo”. Tal realidade suscita a questão: sob quais circunstâncias a existência de um inimigo se torna suficientemente crível e palpável a ponto de tornar humilhações, apossamentos, torturas e homicídios contra inocentes algo aceitável, natural e corriqueiro? De acordo com estudo acerca dos métodos de treinamento

utilizados por policiais militares durante a ditadura grega (1967-1974), desenvolvido em 1986 por Janice T. Gibson e Mika Haritos-Fatouros (1986),

A férrea disciplina, a total submissão à hierarquia, a obediência, a crença de que o outro é um ser "perigoso" e "asqueroso" têm produzido, segundo as análises dessas psicólogas, muitos torturadores, pois estes "têm personalidade normais e necessitam ter suas emoções sob completo controle quando realizam seus trabalhos" (Coimbra, 2001, p. 223).

Enquanto que, na maioria dos países ricos, o uso de *cannabis* começa a ser visto como um hábito quase tão inocente e banal quanto tomar café - especialmente nos EUA, que fora o maior defensor e impositor de sua proibição ao mundo, em um passado recente - no Brasil, assim como em outros países periféricos, forjam-se subjetividades configuradas a suscitar inúmeras imagens arquetípicas relacionadas à bestialidade e à degeneração frente ao ato de fumar um simples vegetal enrolado artesanalmente na forma de cigarro, na medida em que, para grande parte dos brasileiros, tal consumo consiste em um motivo para se colocar toda a conduta do usuário em suspeição ou, ainda, acreditar piamente que o mesmo deva ser combatido. A imperiosidade com que a mente do “brasileiro médio” é inundada por sentimentos de asco e pavor ao entrar em contato apenas com a ideia de usar drogas ilícitas ofusca qualquer possibilidade de reflexão que o permita descobrir, por exemplo, que tais afetos policialescos dos quais este “comprova a ideia” são meros produtos de uma estratégia de extermínio de minorias e de lucro com a guerra que, inclusive, não possui nem 100 anos em sua forma “acabada”.

Porém, ao se apurar o olhar, constata-se que não é o consumo de drogas em si que imediatamente suscita tal afecção, mas a quem ele remete, ou *no que o indivíduo pode se transfigurar caso use drogas*: alguém “sem futuro”, entregue à miséria e ao crime por supostos vícios, acomodação ou malícia. Ou seja: basicamente, o que se costuma pensar dos moradores de favelas, daí o motivo de os critérios de diferenciação do traficante para o favelado serem tão fluidos - e é nessa zona cinzenta que se instaura a figura do “envolvido”. Tal entendimento reitera a perspectiva de que o problema nunca fora a droga em si, dado que ela é apenas um dispositivo e, portanto, desempenha uma função. Desse modo, “um consumidor de classe média com dinheiro para pagar pela sua droga, entregue em casa ou vendida em casas noturnas, pode nunca experimentar um episódio de violência relacionado a

esse comércio” (SOUZA, 2016, p. 14), visto que a associação entre consumo de drogas e violência geralmente é experienciada apenas por negros e pobres.

Portanto, é o estigma da negritude e da pobreza, com todos os *vícios* a ele atrelados, que confere um peso desproporcional ao uso de substâncias psicoativas - não se trata da droga, mas da “alma” do drogado, aquela instância biopolítica que torna toda a conduta do indivíduo unívoca e condizente com sua “identificação”. Considerando que tal discussão não perpassa apenas uma questão ética, mas, sim, ontológica, não consiste em exagero afirmar que, usualmente, a *atitude suspeita* do jovem negro de periferia não se relaciona com qualquer *ato suspeito*, mas com o *ser* - o que, sob a perspectiva genealógica aqui trazida, implica *pertencer a determinado grupo social*. Assim, “jovens pobres pardos ou negros estão em atitude suspeita andando na rua, passando num táxi, sentados na grama do Aterro, na Pedra do Leme ou reunidos num campo de futebol” (BATISTA, 2003, p. 106).

Se a Nova Lei de Drogas de 2006 representou um aparente avanço devido à penalização mais branda do usuário, os critérios de diferenciação da conduta deste para a do traficante, que teve sua pena aumentada, trazem como “efeito colateral” a prerrogativa para uma atuação racista por parte do aparelho policial, na medida em que o § 2º, artigo 28 da Lei n.º 11.343/06 lei prevê que se atente, como forma de determinação se o consumo é para uso pessoal ou não, não só à quantidade apreendida da substância, mas ao “local e às condições em que se desenvolveu a ação, às circunstâncias sociais e pessoais, bem como à conduta e aos antecedentes do agente” (BRASIL, 2006).

Como a interpretação do artigo quase sempre fica a critério do policial que efetua a prisão e que, na maioria das vezes, ainda responde como testemunha do trabalho realizado por si mesmo, a procedência social do acusado, além de, obviamente, a sua cor de pele, além de outros estereótipos, fazem com que pessoas brancas sejam normalmente associadas a usuárias, enquanto negras e pobres, aos olhos da “otoridade”, sempre serão traficantes (Ferrugem, 2018).

Outra “brecha” na lei considerada por pesquisadores antiproibicionistas enquanto fundamental para a perpetuação de uma política de extermínio são os “autos de resistência” que, segundo a Anistia Internacional (2015), dificultam “investigações imparciais e independentes que poderiam determinar se o uso da força letal foi legítimo, necessário e proporcional” (p. 5). Na prática, são sistemáticos os abusos de tal precedente, na medida em

que o mesmo permite o engavetamento de quaisquer apurações acerca da ação policial caso seja alegada resistência por parte da vítima. De acordo com Misse (2011), entre os anos de 2001 e 2011, foram arquivados 99,2% dos casos em que os policiais em operação alegaram resistência por parte dos suspeitos, e essa “credulidade” da justiça na versão da polícia é amparada pelo artigo 292 do Código de Processo Penal.

Apesar dos muitos indícios que sugerem uma relação do tráfico de drogas com a maioria dos homicídios registrados no Brasil, não se pode especificar tal número em dados, precisamente devido à carência de investigações acerca de tais crimes. Na interpretação de Zaccone (2015), a ausência de informações acerca das causas de tais óbitos faz parte de uma estratégia que objetiva fomentar uma “suspeição generalizada”, termo este cunhado por Chalhoub (1990) e retomado por Batista (2003). Dessa maneira, por não se saber as reais motivações dos confrontos, a opinião pública lança mão de estereótipos, como o do “envolvido”, para justificar as mortes -, o que termina por perpetuar as execuções extrajudiciais e o *modus operandi* abusivo, covarde e discriminatório da Polícia Militar, visto que, se, por acaso, fossem descobertas causas outras que não o envolvimento com drogas, os Estado teria que rever suas políticas concernentes às táticas operacionais dos órgãos envolvidos.

Quando o racismo se infiltra como uma “metarregra interpretativa da seletividade penal” (CARVALHO, 2015, p. 649) - na medida em que a imputação é definida pela representação que policiais, promotores e juízes têm de como seria um traficante - e a juventude negra se estabelece como “vítima preferencial dos assassinatos encobertos pelos ‘autos de resistência’” (*Ibidem*), não há como se negar o papel do proibicionismo enquanto tática genocida, ainda mais quando considera-se que oito em cada dez usuários de crack são negros, assim como que uma mesma proporção destes sequer iniciou o ensino médio (Garcia, 2016) - o que pode evidenciar o apelo que tal droga exerce justamente sobre aqueles marginalizados socialmente, sem condições básicas de sobrevivência e carentes de perspectivas de ascensão.

Considerando as estatísticas evidenciando o fato de que jovens negros e pobres são assassinados todos os dias como se vivessem em um cenário das piores guerras¹⁸, mesmo

¹⁸ Entre 2004 e 2007, 192 mil brasileiros foram mortos, números que, de acordo com a Anistia Internacional (2017), superaram de longe a mortalidade por violência nas principais zonas de guerra do mundo naquele período, visto que os óbitos espalhados por países como Iraque, Sudão e Afeganistão resultaram em uma cifra

habitando as mesmas cidades em que outros jovens brancos de classe média se deslocam quase que tranquilamente, a Comissão Parlamentar de Inquérito do Assassinato de Jovens, instalada em 2015 para “apurar as causas, razões, consequências, custos sociais e econômicos da violência, morte e desaparecimento de jovens negros e pobres no Brasil” (BRASIL, 2016), assume oficialmente a expressão “Genocídio da População Negra” como a que melhor se adequa para descrever a realidade da atuação de nossos “agentes da lei” sobre a vida dos segmentos pauperizados da população (*Ibidem*). De acordo com o relatório resultante do inquérito, organizado pelo senador petista Lindbergh Farias (2016),

Nossos trabalhos revelaram a violência letal que atinge nossos jovens, em sua maioria negros e pobres, demonstrando que a atuação dos nossos órgãos de segurança pública, em especial a das polícias civil e militar, deve ser repensada. Isso porque, conforme verificado durante a realização dos trabalhos desta Comissão, o braço armado do Estado tem se mostrado o responsável por parte desse verdadeiro genocídio (p.84).

Outro resultado da “guerra às pessoas marcadas pela droga” consiste no fato de que, além de ser o campeão mundial de assassinatos por parte da Polícia, o Brasil se destaca por possuir a terceira maior população carcerária do mundo, que cresceu 380% entre os anos 1992 e 2012 (Azambuja et al. 2015), e que, já em 2017, contava com 726 mil pessoas privadas de liberdade em todos os regimes, dentre as quais 63,6% eram negras (soma de pretos e pardos) e 51,3% não chegaram a concluir o Ensino Fundamental (INFOPEN/DEPEN, 2019). A imputação pelo artigo 33 da Nova Lei de Drogas é a segunda maior fomentadora do encarceramento em massa, atrás apenas da imputação pelo Artigo 157 (assalto) (Carvalho, 2015) - no entanto, é a protagonista em toda a América Latina quando se trata do encarceramento de mulheres (Da Silva Lima; Miranda, 2019).

Para vislumbrarmos o claro absurdo dessa abordagem, devemos lembrar que 54,3% das apreensões acontecem nas ruas, por acaso - não por via de operações elaboradas pela área de inteligência policial, mas através de “baculejos” (revistas) motivados pelo consumo imediato de maconha ou “loló”, ou apenas por atributos como a cor da pele, as vestimentas ou o contexto geográfico em que o suspeito se encontra - e a quantidade de substância retirada (ou não) de circulação, em 87,7% dos casos, situa-se entre 1 a 5 gramas (Mayora Alves,

aproximada de 170 mil. Há ainda uma outra pesquisa da organização, datada de 2011 e trazida por Zaccone (2015) em sua tese, que conclui que apenas as polícias dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo mataram, em um mesmo período, 42% a mais do que todo um conjunto de vinte países que adotam a pena de morte.

2010). Sob qual hipótese alguém que sobrevive do tráfico estaria portando tão diminuto montante? E mesmo que tais indivíduos sejam apenas “viciados” - premissa controversa por si só, considerando que os principais estudos acerca da adicção constataam que menos de 10% dos usuários de maconha (a principal droga apreendida) possuem relação patológica com a mesma (Teesson et al., 2013) -, qual o sentido de criminalizar alguém que, por lei, é considerado doente? Quando um crime que não atenta diretamente à vida passa a atuar tão fortemente para a superlotação das penitenciárias brasileiras, há de se questionar o que, por acaso, haveria de interessante ou rentável na manutenção de tal conjuntura - será mesmo que apenas o extermínio dos indesejáveis e sobrantes justifica tais números gritantes?

4.6 Neoliberalismo e insegurança: a indústria do medo

Se poucos dias após o massacre do Carandiru, que vitimou 111 detentos no dia 2 de outubro de 1992, o jurista René Ariel Dotti afirmara que o incidente “transformou-se em sério precedente de uma ‘jurisprudência’ que para privatistas não passaria do lucro de escravos” (SILVA, 2015, p. 2), o sucateamento dos aparelhos estatais, já anunciado pelas políticas neoliberais concernentes à Saúde e à Educação Públicas, vem apontando para a possibilidade de adotar o modelo prisional estadunidense como forma de melhorar as condições internas das penitenciárias, assim como a chance de evasão por parte dos mesmos, de modo que 58% das unidades já contam com algum serviço privatizado, dentre eles, a alimentação, a limpeza e a própria segurança (INFOPEN/DEPEN, 2014).

É curioso observar que a implantação de uma dinâmica de mercado ao sistema prisional começou a se concretizar nos Estados Unidos a partir do governo Reagan, *justamente após um massivo incremento da militarização no combate ao narcotráfico*, transformando o encarceramento em um negócio bilionário que movimentou 37 bilhões de dólares apenas no ano de 2005 (Sacchetta, 2014). Em contrapartida a tal “sucesso” (ou como o “segredo” do mesmo), a população carcerária cresceu mais de 500% (Calixto, 2013), e isso se deu de forma seletiva, de modo que há mais negros encarcerados atualmente no país do que escravizados na década de 1850, treze anos antes da abolição estadunidense, de acordo com a socióloga Michelle Alexander (2020).

Há aí alguma semelhança com o proibicionismo brasileiro? A procuradora de justiça Kim Foxx, que colaborou para o desenvolvimento da nova legislação que descriminalizou a *cannabis* no estado de Illinois desde dia 1 de janeiro de 2020, responde: “o tempo da justiça é agora, especialmente para as comunidades negras que há muito foram desproporcionalmente afetadas acusações de crimes menores e pela guerra fracassada contra as drogas” (ESTADO, 2019, p. 1).

Inspirado nos modelos prisionais estadunidense e britânico, em junho de 2009, o então governador de Minas Gerais, Aécio Neves - notadamente representante dos interesses do capital estrangeiro e do empresariado em geral -, assina um contrato para o início das obras da primeira penitenciária do Brasil construída através de Parceria Público-Privada (ou PPP), o Complexo Prisional de Ribeirão das Neves, concebido para realocar a demanda de outras unidades públicas da região e, assim, servir como exemplo nacional de privatização visando o “lucro pelo encarceramento” (Sacchetta, 2015). O apoio a iniciativas como esta por parte da opinião pública é sintoma de um estágio do capitalismo em que são abandonadas as “ilusões ‘re’” - ressocializações, recuperações, reeducações - em prol do armazenamento da maior quantidade de “massa humana sobrando e perigosa” (HILÁRIO, 2016, p. 206) pelo máximo de tempo possível.

Na atual configuração do neoliberalismo, o lucro que orienta o empresariamento do setor carcerário não se baseia nos trabalhos desempenhados pelos presidiários, mas na gestão dos mesmos - quando terceirizada e privatizada, de modo a angariar licitações estatais para, então, “cortar gastos” até o limite (Sacchetta, 2014) -, na simbiose entre tal instituição e as periferias e, enfim, no capital simbólico necessário ao agigantamento da indústria do controle do crime, que produz uma nova economia através de “seus medos, suas blindagens, suas câmeras, suas vigilâncias, sua arquitetura” (BATISTA, 2012, p. 8).

Outro fenômeno relacionado que aponta para a rentabilidade da violência e do decorrente pânico social foi o *boom* da indústria da segurança privada no final da década de 80. A crença na existência de uma “guerra civil” em curso nas grandes cidades, “comprada” especialmente pelas classes média e alta, incrementou exponencialmente a produção em fábricas de equipamentos de segurança, como portões eletrônicos, alarmes e câmeras de circuito fechado de televisão. Segundo Cecília Coimbra (2001), ainda em 1997, no Rio de Janeiro, já existiam cerca de 140 mil homens armados trabalhando para empresas de

segurança privada - dentre os quais metade era ilegal, clandestina ou irregular -, ao passo que as tropas das polícias Militar e Civil juntas mal somavam 42 mil profissionais. O fato de tais empresas possuírem àquela época mais de três vezes o número de policiais efetivos no Estado fornece pistas para o entendimento de que o caos urbano, possivelmente, insere-se num projeto de privatização da segurança pública, ainda mais considerando o fato de uma grande parte dessas firmas pertencer a policiais militares.

4.7 Unindo o útil ao agradável: a rentabilidade da tragédia latino-americana

O narcotráfico, filhote de uma ilegalidade que gera positivities incalculáveis para o lado legal da economia global, é crime de seu tempo. Nos fluxos de capital do livre mercado mundial circulam os bilhões de narcodólares; os satélites que vigiam avionetas orbitam ao lado dos que transferem fortunas arrecadadas no tráfico; as armas que combatem as organizações narcotraficantes também as equipam; e os negociadores de drogas capturados no Brasil são mais semelhantes aos norte-americanos e europeus do que em geral se pensa. Transitamos, assim, em um jogo de similitudes e quase-coincidências, em tempos nos quais a hegemonia dos consensos também se traduz em eficazes estratégias de controle social (RODRIGUES, 2002, p. 109).

Considerando-se que aqui se problematiza a imputação do vício enquanto concernente ao âmbito discursivo de grande parte das práticas de dominação desenvolvidas por potências ocidentais e representantes da “civilização” para o Novo Mundo, nada mais apropriado do que expor de que modo, na corrente atualização de tal processo, os EUA se beneficiaram com a “guerra às drogas” latino-americana. A classe dominante do Brasil - identificada com os valores do colonizador e, repetidamente em nossa história, recrutada pelo capital estrangeiro para trair o povo do qual, querendo ou não, faz parte, em uma clara demonstração do “dividir para conquistar” de Sun Tzu - tem na “Guerra às drogas” uma ferramenta de autofavorecimento, na medida em que, valendo-se desde um discurso moral até a sua versão pseudocientífica, a mesma autoriza-se a explorar, encarcerar e exterminar aquele segmento social e racial subalternizado desde a gênese da Modernidade - “os nativos das colônias europeias” -, e, muito além disso, também lucra com a instabilidade da “guerra” através do empresariamento da segurança e, esquizofrenicamente, do próprio tráfico de drogas - afinal, é evidente que a droga, em sua maioria, não é produzida nos morros, e que, por trás dos

“helicocas”¹⁹, existem empresários, deputados, senadores, promotores, juízes, delegados, generais, e muitas outras figuras de poder.

Contudo, como fora dito anteriormente, os representantes brasileiros da lógica colonial são beneficiados apenas porque seus “meios” de sujeitar as minorias atualmente se inscrevem em estratégias globais de dominação que em muito os ultrapassam. Aparentemente, o racismo que alicerçou a constituição de sociedades latino-americanas se acoplou muito convenientemente a interesses estadunidenses de lucro com a guerra às drogas - seja politicamente, através da desestabilização das democracias do continente, ou economicamente, por meio da venda de armamentos para o combate ao narcotráfico e, ainda, através do próprio narcotráfico. Existiram diversos momentos em que esses e muitos outros interesses convergiram plenamente.

Atualmente, o tráfico de drogas ilícitas, é o maior mercado ilegal do mundo, ao lado do tráfico de armas (Fiore, 2012), produzindo, já em 1997, uma receita anual de aproximadamente 500 bilhões de dólares, que equivale a 8% de todo o mercado mundial, segundo relatório da ONU. Contudo, ao considerar não só o capital proveniente do comércio de substâncias psicoativas ilícitas, mas aquele oriundo de drogas como o álcool, o tabaco, o café, o chá e os psicofármacos, ultrapassa-se em muito o segundo lugar desse *ranking*²⁰ (Carneiro, 2017). Portanto, observa-se a perpetuação da mesma modalidade comercial que orienta, há mais de 500 anos, os fluxos de riqueza e de pessoas do capitalismo globalizado e suas diversas atualizações de práticas de colonialidade: o mercado de “especiarias” (ou drogas, apenas).

¹⁹ Assim ficou conhecido o helicóptero apreendido no município de Afonso Cláudio, Espírito Santo, em 2013, com 445 kg de pasta base de cocaína, de propriedade de Gustavo Perrella, deputado estadual de Minas Gerais pelo Solidariedade e filho de Zezé Perrella, senador pelo MDB que possui íntima ligação com o então governador do estado, Aécio Neves (PSDB), sendo posteriormente acusado de repasse de propina ao mesmo (Balza, 2013). Por ser uma prática sistemática entre os “poderosos” do Brasil, de tempos em tempos veicula-se na imprensa apreensões do tipo, como a que ocorreria posteriormente, em 2017, envolvendo um avião bimotor carregado de 500 kg de cocaína, interceptado pela FAB após sua decolagem da Fazenda Itamarati Norte, de propriedade do então Ministro da Agricultura Blairo Maggi (senador licenciado do PP/MT), um dos homens mais ricos do país e repetidamente “premiado” pelo Greenpeace por sua relevante contribuição ao desmatamento e à destruição da Floresta Amazônica (Rossi, 2017).

²⁰ De acordo com o pesquisador, os quatro maiores mercados são, em bilhões de reais anuais: Cerveja (8,8), Refrigerante (7,4), Cigarro (5,3) e Aguardente (2,1) (Carneiro, 2017). “Ambev, fusão da Brahma e Antartica, tornou-se a maior empresa privada do país. O nosso país é o quarto produtor mundial e o primeiro exportador de tabaco” (p. 115).

Por operar sem nenhum tipo de regulação, tal comércio acaba envolvendo, em sua grande parte, “exploração de trabalho, inclusive infantil, contaminação ecológica, corrupção de agentes públicos e, o que é mais grave, utilização de violência armada para demarcação de interesses e outros conflitos” (FIORE, 2012, p. 14). Apesar de o discurso proibicionista lançar mão de um “dualismo fictício que ignora a dinâmica mais intrincada da produção e tráfico de psicoativos no mundo” (RODRIGUES, 2012, p. 16) e que, de maneira reducionista e maniqueísta, divide o mundo entre países produtores - pobres, identificados aos criminosos, disseminadores do *vício*, que devem ser severamente penalizados - e consumidores - ricos, onde habitam inocentes consumidores de drogas, dependentes, doentes (Olmo, 1990) -, fomentando, certa vitimização por parte dos EUA e, assim, uma externalização das fontes do problema (Rodrigues, 2012), *sabe-se que os maiores lucros de tal política retêm-se nos países capitalistas centrais*, visto que o preço de revenda para o amplo mercado que lá existe será sempre superior aos custos de produção e importação da droga em seus países originários (Fraga, 2007).

Diferentemente de outras atividades ilícitas, como o roubo e o sequestro, o tráfico possui a capacidade de agregar valor ao seu produto, que é interpretada por Praslin (1991) como originada no processo de repressão ao tráfico que, na realidade, atende a objetivos de regulação econômica. Segundo Fraga (2007), “variados especialistas são unânimes em considerar a política calcada na total abstinência de drogas como a responsável pelo extremo crescimento dessa atividade criminosa nos últimos anos” (p. 69). Devido a tal possibilidade de hipertrofização monetária, especialmente no setor de distribuição atacadista da cadeia, “parte significativa dos ganhos pode ser usada para a compra de armamentos e para corromper setores da burocracia estatal, principalmente agentes de segurança” (FIORE, 2012, p. 11). Em “Vigiar e Punir”, Foucault (1984) discorre acerca do tema, ainda em 1975, com precisão cirúrgica (e quase profética):

A delinquência, ilegalidade dominada, é um agente para a ilegalidade dos grupos dominantes. (...) Os tráficos de armas, os de álcool nos países de lei seca, ou mais recentemente os de droga mostrariam da mesma maneira esse funcionamento da “delinquência útil”, a existência de uma proibição legal cria em torno dela um campo de práticas ilegais, sobre o qual se chega a exercer controle e a tirar um lucro ilícito por meio de elementos ilegais, mas tornados manejáveis por sua organização em delinquência. Esta é um instrumento para gerir e explorar as ilegalidades (Foucault, 1984, p. 246).

Considerando-se o longo histórico no fomento de conflitos armados por parte dos EUA que, “coincidentemente” são, de longe, os maiores exportadores mundiais do setor - visto que respondem por 36% das exportações mundiais, muito acima de seus maiores concorrentes, como França (6,8%), Alemanha (6,4%) e China (5,2%) (Os, 2019) -, além do fato de que tanto a manutenção do tráfico quanto o seu combate demandam armamentos, não consiste em exagero suspeitar que o lucro da indústria armamentista seja um dos grandes pilares que sustentam a rentabilidade do modelo proibicionista. De acordo com Zaccone, balizado por sua experiência enquanto delegado do 31º Distrito Policial do Rio de Janeiro, é justamente o estado de calamidade provocado pela “guerra às drogas” no Brasil que justifica os argumentos militares para a compra de armamentos, o que denuncia a distinção arbitrária entre as drogas lícitas e ilícitas enquanto altamente rentável para outros setores, por injetar lucros nas economias dos países centrais do capitalismo, líderes da indústria armamentista (Trocando Ideia, 2015).

Alguns episódios ocorridos nas últimas décadas, polêmicos porém amplamente documentados, desvelam uma face ainda mais cínica e hipócrita da política proibicionista estadunidense. Um deles concerne ao escandaloso caso Irã-Contras, protagonizado pelo coronel Oliver North e revelado pela mídia em 1986, a partir do qual se tornou claro o envolvimento do DEA, que se tornava cada vez mais autônomo àquele período, com espionagem e negócios ilícitos, revelando uma faceta muito mais condizente com uma política intervencionista do que com os princípios institucionais da “guerra às drogas” (Fraga, 2007).

Encoberto pela CIA, o departamento, após acordo com os grandes cartéis de Cali e Medellín, permitiu o direcionamento de grandes quantias faturadas pelo tráfico de cocaína para o financiamento dos “Contra”, grupo paramilitar de extrema-direita, opositor do Governo Sandinista da Nicarágua - de inclinação marxista e que já havia anteriormente derrubado uma outra ditadura financiada pelos EUA, em 1936 -, de modo que a medida intentava compensar clandestinamente o não-envio de recursos oficiais ocasionado pela recusa do Senado estadunidense em autorizá-lo (*Ibidem*).

A contrapartida desse acordo conseguiria ser ainda mais sórdida. Inicialmente a negociação implicaria no desvio da droga para *Beverly Hills*, como meio de colaborar com os cartéis colombianos e ainda arrecadar fundos para os Contras, o que não se concretizou

devido ao fato de a cidade californiana, habitada por uma população de alto poder aquisitivo, já ser bastante disputada por outros grupos criminosos com o mesmo intuito. Em um primeiro momento, tentou-se escoar a cocaína em determinados bairros pobres de Los Angeles, onde não havia disputas, mas a incompatibilidade do alto preço da droga com o referido mercado consumidor terminou por desmotivar seus “investidores”. Como solução para o impasse, o bairro de South Central, onde vivia grande parte dos negros da cidade, passou a servir de “experimento de mercado” para um novo produto, muito mais barato, viciante e letal: o crack. Segundo Fraga (2007),

entre 1982 e 1987, foram descarregados semanalmente, em South Central, 100 kg de cristais de coca em favor dos insurgentes da Nicarágua, sendo seus dividendos lavados em Miami, com a anuência de órgãos oficiais estadunidenses, cujas funções eram justamente combater o tráfico (p. 74).

Assim, praticamente uma geração de afro-americanos foi devastada não só pelos danos à saúde causados pela substância em si, mas pelas políticas de segurança que, assim como no Brasil, passaram a identificar tal população com o *vício* justamente para recrudescer as arbitrariedades e perseguições já anteriormente direcionadas a mesma - agora com uma justificativa compatível com os regimes de verdade da época, visto que a própria ciência anunciava a “epidemia” de crack como uma espécie de *apocalipse zumbi*, devido às supostas propriedades desumanizadoras de sua composição química quando atuante sobre o cérebro humano. Até hoje o uso do *crack* (juntamente ao da heroína em alguns países do Norte) é representado como “o fundo do poço” da existência humana, resultado abjeto de um total descontrole e perda de sentido e de identificações pessoais, o que legitima um tratamento discriminatório e cruel para com seus usuários, mesmo por parte dos usuários de drogas mais leves (Pinto, 2015).

Um motivo que contribui para que isso aconteça é o que, diferentemente da *cannabis*, que tem uma tradição milenar mundial em seu uso terapêutico, recreativo e religioso, o *crack* é uma droga concebida pelo proibicionismo, com o intuito de destruir a saúde de certas minorias (o que, de veras, o faz), associá-las à criminalidade e - o que é crucial de se ressaltar - desestabilizá-las em suas reivindicações políticas, o que fica evidente quando compreendemos que tal droga foi um dos principais elementos desarticuladores de movimentos de luta por igualdade civil, como os Panteras Negras, reduzindo intelectuais e militantes revolucionários

à condição de criminosos comuns ou, muito generosamente, de meros doentes, como foi o caso da mãe do célebre *rapper* nova-iorquino Tupac Shakur (Reifer, 2012).

Mesmo após o escândalo do caso Irã-Contras, os EUA ainda prosseguiram no incremento de políticas de “combate” ao tráfico de cocaína dos cartéis em questão. Em 2000, Bill Clinton e Andrés Pastranas, presidentes dos EUA e da Colômbia àquele período, assinariam o Plano Colômbia, com o intuito de aumentar a erradicação de plantios de coca, de modo que, nos três anos subsequentes o país latino-americano receberia uma quantia de US\$ 1.970.000.000. No entanto, a Colômbia pagou um alto preço por ter colaborado com os EUA em vista de tal “ajuda”. De acordo com Fraga (2007), o Plano falhou miseravelmente em cada um de seus objetivos, visto que

a situação dos direitos humanos tornou-se insustentável com assassinatos de intelectuais e militantes de movimentos sociais; aumentou a participação de grupos paramilitares no país; dificultou-se o diálogo entre a guerrilha das FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo) e o governo; os EUA passaram a intervir cada vez mais na política interna da Colômbia e hoje contam com cerca de oitocentos militares naquele país. Aumentou sensivelmente, com a repressão militar e a erradicação química, a área de plantio de coca para fins ilícitos no país e incrementou-se, também, a taxa de homicídios (p. 81).

O Plano Colômbia, enquanto principal via de intervenção militarizada dos EUA sobre a América Latina, fora apenas a culminância de um programa que, desde os anos 80, produziu danos irreparáveis às condições de vida e de saúde das populações camponesas de outros países do continente, como Equador, Bolívia e Peru, na forma de: destruição do ecossistema da região - especialmente através das *fumigaciones* aéreas sobre vastas áreas onde havia - dentre muitos outros - plantios de coca; violações de direitos humanos e sério desprezo a comunidades milenarmente baseadas na cultura da folha de coca (Fraga, 2007).

Outra análise interessante acerca do modelo que orienta a canalização de esforços militares dos EUA e dos próprios países latino-americanos para o combate ao narcotráfico, trazida por Coimbra (2001), sugere que, nessas mesmas décadas abordadas, houve uma constante pressão para que os exércitos da América Latina (incluindo o brasileiro) diminuíssem suas capacidades militares, de modo a transformar as Forças Armadas dos países em questão em polícias orientadas primordialmente para uma ocupação com o narcotráfico e com a segurança pública, objetivando, assim, manter os territórios alvo das intervenções em total vulnerabilidade.

Considerando-se apenas o fato comprovado de que os EUA, enquanto arquitetos da “Guerra às drogas”, utilizaram-se de uma retórica proibicionista centrada em questões sanitárias e morais para incentivar o lucro com o narcotráfico, perpetuar o controle militar sobre o continente, financiar ataques contra democracias latino-americanas e, enfim, estigmatizar e perseguir minorias em seu próprio território (além de semear o mesmo fenômeno além-fronteiras), não há a menor possibilidade de uma análise crítica não colocar todo e qualquer aspecto do proibicionismo - ou, até mesmo, os próprios governos estadunidenses - em suspeição, assim como não há como se considerar tal política enquanto coerente ou legítima em seu objetivo oficial de promover a saúde das populações.

5 CONCLUSÃO

Considerando o panorama histórico que intentamos construir acerca das reconfigurações do conceito de vício e suas aplicações em contextos e períodos distintos, e especificamente, lembrando a epígrafe que anuncia esta pesquisa, podemos concluir que a “Guerra às drogas” é um discurso civilizatório como qualquer outro, que objetiva legitimar racionalmente projetos de dominação de acordo com os regimes de verdade de sua época - portanto, devemos assumir, primeiramente, que as substâncias psicoativas não constituem problema por si só.

O que ela possui de especial é a capacidade de atualizar em plenos séculos XX e XXI, de forma velada, algumas questões muito caras à *episteme* ocidental, que durante a Modernidade adquiriram um caráter de “primeira importância” e foram propagadas por seus principais “medalhães”, sintetizadas na *necessidade de combater quaisquer elementos que pudessem desvirtuar uma instrumentalização (ou, atualmente, “empresariamento”) de si orientada ao progresso*.

Costuma-se dizer atualmente que a “Guerra às drogas” fracassou, mas episódios como o citado Caso Irã-Contras tornam claro que o objetivo da mesma nunca fora a plena eliminação de substâncias adictivas e a promoção da saúde das populações ao redor do globo. Apesar de a grande maioria dos países ricos e centrais para o capitalismo estar atualmente engajada em um revisionismo das políticas de drogas em seus territórios, os números da violência no Brasil, claramente relacionados ao fortalecimento narcotráfico e das tentativas de monopólio por parte de facções e milícias, continuam a crescer todos os anos. De todas as ex-colônias latino-americanas, apenas o Uruguai vem conseguindo sair pela tangente dos esquadrinhamentos geopolíticos necessários à gestão do hemisfério por parte dos EUA, e não vemos nenhum estímulo por parte dos países do Norte para uma erradicação global do proibicionismo de drogas - e, muito menos algo que se compare aos esforços despendidos pelos governo estadunidense para a implantação do mesmo algumas décadas atrás.

Desse modo, países ligados à cultura da *cannabis* há séculos ou milênios, possuidores de um amplo e ancestral conhecimento tecnológico acerca do plantio, melhoramento genético, extrações, efeitos e possibilidades de criação estética baseados na planta, como Afeganistão, Paquistão e Marrocos, subsistem enquanto meros fornecedores de haxixe barato para os países

europeus, expondo suas próprias populações à exploração de mão-de-obra, muitas vezes infantil e escrava, inerente à ilegalidade imposta e, ainda, abrindo prerrogativas para intervenções militares estrangeiras, com base na associação de tal mercado a supostas práticas terroristas - o que clarifica o fato de que a perseguição aos produtores de drogas de origem agrícola (como a *cannabis* e os derivados da *coca* e da *papoula*), em detrimento dos laboratórios de narcóticos sintéticos, orienta-se muito mais por um controle dos territórios de países pobres do que por uma preocupação com a nocividade das substâncias em si.

Até mesmo o maior exportador e difusor mundial da “cultura canábica”, em todas as suas manifestações - desde a crítica antiproibicionista até a experimentação musical “inspirada” nos estados propiciados pela planta -, a Jamaica, ainda não vivencia entre suas populações nada que lembre de longe a realidade da ilha caribenha tal qual fora imaginada e clamada (ou, quem sabe, profetizada), ainda na década de 70, pelo icônico e seminal cantor, instrumentista e compositor de *reggae* Peter Tosh na letra de *Bush Doctor*:

So there'll be no more smokin' and feelin' tense, when I see them a come, I don't have to jump no fence (...) so there'll be no more Police brutality, no more disrespect for humanity (...) legalize marijuana down here in Jamaica, it can build up your failing economy (and) *eliminate the slavish mentality* (Tosh, 1978, grifo nosso).

Enquanto isso, os EUA - atualmente os maiores consumidores da planta em números absolutos, e plenamente responsáveis pela situação em que se encontram países como os citados há pouco - gozam de um mercado bilionário com a venda de *cannabis* legalizada e *gourmetizada*, além de produtos relacionados, e ostentam tal quebra de tabu em seus veículos de comunicação e entretenimento em massa - filmes, séries, videocliques e letras de música. Será mesmo que o fato de o país ter sido um dos primeiros a retroceder em tal política - de modo que o primeiro de seus estados a proibir a *cannabis*, Washington, foi exatamente o primeiro a descriminalizar - pode ser considerado fruto de um aprendizado, após o mesmo ter passado algumas décadas provando de seu próprio veneno, que será proposto como exemplo para o restante do planeta?

Baseando-nos nos indícios apresentados no último tópico desta pesquisa, podemos adiantar que a efetivação dessa hipótese é um tanto improvável. Afinal, a estrutura de lucratividade dos países ricos através dos “efeitos colaterais” do proibicionismo nos países periféricos - que, em vista de tal discussão, configuram-se muito mais como “incluídos” do que “excluídos” - já encontra-se suficientemente consolidada, de modo que a retroação em tal

política como maneira de preservar suas próprias economias “fala mais alto” que a necessidade de servir de exemplo para o mundo, indispensável ao enraizamento do modelo durante os anos 80 e 90 do século passado.

A partir dos subsídios dispostos nesta pesquisa, não é tão difícil visualizar na atual conjuntura brasileira a concretude dos efeitos de subjetivação fomentados pelo *dispositivo droga* na atualização de uma lógica de colonialidade. Ao mesmo tempo em que o “subsistema varejo” de drogas se apresenta como uma válvula de escape ao paradigma da instabilidade fomentado pelo neoliberalismo - sobretudo para as existências não reconhecidas enquanto “vidas”, isentas de responsabilidade por parte do Estado -, operando inclusive como um fator de estabilização de tensões sociais, ao promover o apaziguamento de qualquer tipo de “revanchismo” por parte da população “favelada” - precisamente por mantê-la *consumindo* -; o conservadorismo, inerente às religiões neopentecostais “vendidas” como *única alternativa* ao “mundo do crime” em contextos de vulnerabilidade, termina por induzir a população pobre do Brasil - despolitizada, desenganada, desejosa por demonstrações de força e numericamente majoritária - a defender a agenda política arquitetada pela classe que a explora.

Se as drogas conduzem o jovem de periferia implacavelmente ao mundo do crime, e assim, à degeneração total, conforme é propagado nos programas policiais de todos os dias, corriqueiramente acontece de aqueles que não dispõem de elementos culturais para reelaborar a angústia do abandono por parte do Estado através de uma consciência de classe recorrerem a medidas drásticas como o “acolhimento” em forma de “lavagem cerebral” oferecido por pastores fundamentalistas alinhados à *situação*. Mais uma vez a religião se apresenta como redentora do vício nos trópicos, e o preço a ser pago pela “salvação” é igualmente incalculável.

Assim, um dos mais palpáveis (e rentáveis) resultados da inscrição do proibicionismo naquilo que acreditamos ser uma estratégia global de reconfiguração da lógica colonial é a eleição, inclusive à presidência, de políticos neoliberais “fantoques” do empresariado local e, sobretudo, do capital estrangeiro, que assumem seus cargos sob a missão de tornar o país cada vez mais vulnerável e dependente, por meio de um máximo solapamento dos direitos dos trabalhadores, do recrudescimento das políticas de segurança (e do faturamento, muitas vezes “corrupto”, a ela atrelada) e da privatização dos patrimônios do povo como modo de retribuir

seus “patrocinadores” internos e externos - que não necessariamente se tratam de empresas, mas, muitas vezes, dos próprios *governos*.

Para a consecução de tais objetivos de sabotagem da nossa jovem democracia, dispomos do esforço do “quarto poder” na espetacularização da “Guerra às drogas”, protagonizado pela Rede Globo, emissora fundada a partir de um repasse ilegal de verba da empresa estadunidense *Time Life*, notoriamente reacionária, facilitado pelos generais da ditadura militar brasileira no intuito de promovê-la (com o “consentimento” do governo ianque), que há mais de cinco décadas goza de concessão pública para alienar sua grande massa de telespectadores e, assim, eleger os “agentes” infiltrados do país que lhe fomentou a existência - um currículo um tanto invejável até para os padrões do golpismo midiático brasileiro (Herz; Schröder; De Castro, 2009).

O que diagnosticamos aqui como o efeito mais nocivo desse aparato “tecnológico” - fruto do agenciamento entre mídia, setores políticos neoliberais e fundamentalismo cristão - é a produção de uma particular forma de subjetivação que dispõe apenas de uma grade de análise *moral* para o “processamento” e entendimento de questões eminentemente *políticas*. Considerando que as soluções orientadas pelo paradigma moral flutuam entre desejos de “coerção”, “correção” e “extermínio” de um suposto mal, as forças políticas da classe trabalhadora, que sob uma consciência histórica, poderiam ser *transformadoras* das condições materiais da realidade, encerram-se no curto circuito do encalço cego e infértil a um inimigo imaginário.

Apesar de as periferias do capitalismo não terem sido convidadas para celebrar a “grande liberação” de drogas ostentada pelos países ricos, tampouco a participar ativamente do seu prodigioso mercado advindo da descriminalização, a vivência no “seio da guerra” já suscita *linhas de fuga* ao maniqueísmo que estrutura a “Guerra às drogas” como uma modalidade de “cruzada”, através da suspeita de que os inimigos não estão “dados” e naturalmente dispostos na realidade concreta, e que tampouco o “mal” pode ser identificado e encurralado entre becos e vielas de esgoto a céu aberto, mas que ambos vêm sendo febrilmente produzidos por estratégias de poder que em muito extrapolam a carga moral resgatada dos séculos de elaboração da noção de vício, conforme transparece no depoimento emocionado do inspetor Fernando Chao da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro:

A guerra, ao contrário do que mostram os filmes, não é heróica. Ela é suja. Ela fede. (...) O sangue cenográfico não fede. O sangue de verdade tem um cheiro muito forte. Dentre as inúmeras razões por que sou a favor do fim do proibicionismo, é que estou cansado dessa guerra. Eu gostaria muito que essa insanidade, que essa guerra, que não interessa aos policiais, que não interessa à sociedade, tenha fim. Estou muito cansado disso. Estou cansado de ver policiais morrendo. *Esta guerra é suja não tem como mexer com sujeira sem sujar as mãos* (Karam, p. 7, 2016, grifo nosso).

Desse modo, oferecemos aqui a perspectiva de que as trincheiras da “Guerra às drogas” também podem ser um espaço privilegiado para uma crítica ao capitalismo sob o viés da colonialidade, visto que, na medida em que dissipamos as essências e analisamos a historicidade dos acontecimentos, temos a oportunidade de desconstruir e reconstituir as tramas de poder a ponto de vislumbrar, por exemplo, que, a *cannabis*, muito provavelmente, seria um fármaco amplamente reconhecido se seus difusores não houvessem chegado em terras brasileiras na condição de escravos; ou que, caso o uso de substâncias psicoativas não houvesse representado um obstáculo à subjugação das sociedades ameríndias por parte do colonizador europeu, sequer empregariamos hodiernamente a palavra “droga” como interjeição ou substantivo imbuídos de carga moral negativa (“mas que droga!!”).

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil**, Editora F. Briguiet, Rio de Janeiro: 1935.
- ABREU, M. de A. **Evolução Urbana do Rio de Janeiro** - IPLAN. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- ACOSTA, José; PEREÑA, Luciano. **De procuranda indorum salute**: educación y evangelización. Madri: Editorial CSIC-CSIC Press, 1984.
- ADIALA, Julio Cesar. **Drogas, medicina e civilização na primeira república**. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, Rio de Janeiro, 2011.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: (contra os pagãos). Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006.
- ALBUQUERQUE, Marli et al. Doenças tropicais: da ciência dos valores à valorização da ciência na determinação climática de patologias. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 4, p. 423-431, 1999.
- ALEXANDER, Michelle. **The new Jim Crow**: Mass incarceration in the age of colorblindness. New York: The New Press, 2020.
- ALGUACIL. **Dicionário Espanhol - Português**, J.M. Almoyna, Porto: 1977.
- ALVES FILHO, Paulo Edson. A colonização espanhola: a sociedade indígena e os modelos propostos pelos teólogos espanhóis do século XVI. **REU - Revista de Estudos Universitários**, v. 30, n. 1, p. 141-168, 2004.
- AMUY, Liliane Maria Prado. **A Lei anti-tóxicos (nº 6.368-76)**: os critérios científicos utilizados em sua elaboração e a exclusão do álcool. Dissertação de Mestrado em História da Ciência, PUC-SP, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/13365/1/LMPAmuy.pdf>>. Acesso em: 01 abr. 2020.
- ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 58, n. 137, p. 291-309, 2017.
- ANISTIA INTERNACIONAL. **Você matou meu filho**: homicídios cometidos pela Polícia Militar no Rio de Janeiro. Campanha: Jovem Negro Vivo & Diga não à execução, 2015.

ANTHONY, James C. Consumo nocivo de álcool: dados epidemiológicos mundiais. **Álcool e suas consequências**: uma abordagem multiconceitual. Barueri: Manole, p. 1-36, 2009.
 ARAÚJO, Alceu Maynard. **Medicina Rústica**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. **Poética**, vol. 4. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo. Ed. 34, 2006.

_____. A Política. In: **Coleção Livros que Mudaram o Mundo**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

ARRUDA DA CÂMARA, Manuel de. **Discurso sobre a utilidade da instituição de jardins nas principais províncias do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1810.

ATUAL. **Dicionário on-line de português Dicio**. Disponível em
 <<https://www.dicio.com.br/atual/>>. Acesso em: 11 mar. 2020.

AUBONNET, Jean. Le destin de l'œuvre: la place de la Politique dans l'histoire des idées. In: ARISTOTE, **Politique**, cit., Vol. I, p. CXLVI. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

AULETE, Caldas. **Dicionário da língua portuguesa**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Delta, 1980.

AZAMBUJA, Maximiliano dos Anjos et al. Concreto translúcido na arquitetura carcerária. **Revista Nacional de Gerenciamento de Cidades**, v. 3, n. 20, 2015

BALZA, Guilherme. PF apreende 450 kg de cocaína em helicóptero da família de senador de MG. **UOL**, São Paulo, 25 nov. 2013. Política. Disponível em:
 <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2013/11/25/pf-apreende-450-kg-de-cocaina-em-helicoptero-da-familia-perrella.htm>>. Acesso em: 19 mar. 2020.

BARATTA, Alessandro. Direitos Humanos: entre a violência estrutural e a violência penal. **Fascículos de ciências penais**, v. 6, n. 2, p. 44-61, 1993.

BARBOSA, Oscar. O vício da diamba. **Maconha**: coletânea de trabalhos brasileiros, 1958 [orig. 1928], pp. 29-31.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7letras, 2009.

BARROS, Regina Benevides de. **Grupo**: a afirmação de um simulacro. Porto Alegre: Sulina, 2007.

BARROS, André; PERES, Marta. Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas. **Periferia**, v. 3, n. 2, 2011.

BARROS II, João Roberto. O racismo de Estado em Michel Foucault. **INTERthesis**: Revista Internacional Interdisciplinar, v. 15, n. 1, p. 18, 2018.

BASTIDE, Roger. **El sueño, el trance y la locura**. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

BATISTA, Nilo. Política criminal com derramamento de sangue. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, nº 20, São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

BATISTA, Vera Malaguti. Autoritarismo e controle social no Brasil: Memória e medo. **Revista Sem Terra**, n. 10, 2001.

_____. **Difíceis ganhos fáceis**: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia/Revan, 2003.

_____. Adesão subjetiva à barbárie. In: **Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal**. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

_____. A juventude e a questão criminal no Brasil. **Mitos e verdades sobre a justiça infanto-juvenil brasileira**: por que somos contrários à redução da maioridade, p. 22-31, 2015.

_____. Apontamentos para uma conversa sobre o fascismo e a questão criminal. **ECOPOLÍTICA**, n. 18, 2017.

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. **Medicina y magia**. El proceso de aculturación en la estructura colonial. Obra Antropológica VIII. Ciudad de México: FCE, 1992.

BENEDITO, Mouzar. **Paca, Tatu, Cutia!**: Glossário Ilustrado de Tupi. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2015.

BERNARDES, Célia Regina Ody. **Mors tu vita mea**: elementos para uma reflexão sobre o problema do racismo de Estado a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault. Recife: O Autor, 2005.

BERNARDES, Célia Regina Ody. **Racismo de Estado**: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault. Curitiba: Juruá, 2013.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana et. al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BEUCHOT, M. **La querella de la Conquista**. 3. ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2004.

BOTELHO, Francisco de A. **O valor anestésico da cocaína na cirurgia em geral**. Rio de Janeiro: TFM RJ, 1890.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc, comte de. **Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roy**. Tome 4. Paris: De l'Imprimerie Royale, 1753.

_____. De la dégénération des animaux. **Histoire naturelle, générale et particulière**, v. 14. Paris: De l'Imprimerie Royale, 1766.

_____. **Des époques de la nature**. Paris: De l'Imprimerie Royale, 1780.

BURGIERMAN, Denis Russo. **O fim da Guerra**: a maconha e a criação de um novo sistema para lidar com as drogas. São Paulo: Leya, 2011.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2009, 2015.

BRANDÃO, Marcílio Dantas. Ciclos de atenção à maconha no Brasil. **Revista da Biologia**, v. 13, n. 1, p. 1-10, 2014.

BRASIL, **Decreto n. 847**, 11 de outubro de 1890. Disponível em: <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>>. Acesso em: 04 set. 2019.

_____. Lei n.º 11.343 de 23 de agosto de 2006. Lei de Drogas. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Brasília DF, 24 ago. 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111343.htm>. Acesso em: 16 mar. 2020.

_____. SENADO FEDERAL. Comissão Parlamentar de Inquérito. **CPI Jovens Assassinados**. Relator senador Lindbergh Farias. Brasília, 2016. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/06/08/veja-a-integra-do-relatorio-da-cpi-do-assassinato-de-jovens>>. Acesso em: 16 mar. 2020.

BRITO, Felipe; VILLAR, André; BLANK, Javier. Será guerra? BRITO, Felipe; OLIVEIRA, Pedro Rocha. In: **Até o último homem**: visões cariocas da administração armada da vida social. São Paulo: Boitempo, 2013.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1977

CAIRUS, Henrique F. Ares, águas e lugares. In: CAIRUS, HF; RIBEIRO, WA. **Textos hipocráticos**: o doente, o médico e a doença. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, p. 91-129, 2005.

CALIXTO, Dodô. Penitenciárias privadas batem recorde de lucro com política do encarceramento em massa. **Opera Mundi**, v. 28, n. 08, 2013.

CAMPOS, Isaac. Mexicans and the Origins of Marijuana Prohibition in the United States: A Reassessment. **The Social History of Alcohol and Drugs**, v. 32, n. 1, p. 6-37, 2018.

CAPONI, Sandra. Magnan e a classificação das patologias psiquiátricas. **Revista Brasileira de História da Ciência**, v. 4, n. 2, p. 167-182, 2011.

CARDOSO, C.F; ARAÚJO, P.H. **Rio de Janeiro**. Madrid: Ed. Mapfre Ltda, 1992.

CARLINI, Elisaldo Araújo. A história da maconha no Brasil. **Jornal brasileiro de psiquiatria**, v. 55, n. 4, p. 314-317, 2006.

CARNEIRO, Henrique. A fabricação do vício, texto apresentado na conferência: “A construção do vício como doença: o consumo de drogas e a medicina”, no século XIII. **Encontro Regional de História (ANPUHMG)**. Belo Horizonte, 2002a. Disponível em: <www.neip.info>. Acesso em: 21 jan. 2020.

_____. Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia. In: **Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia**. São Paulo: Xamã, 2002b.

_____. As necessidades humanas e o proibicionismo das drogas no século XX. **Rev Outubro**, v. 6, n. 6, p. 115-28, 2002c.

_____. As plantas sagradas na história da América. **Varia historia**, v. 32, p. 102-119, 2004.

_____. Transformações do significado da palavra “droga”: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, p. 11-27, 2005.

_____. **Historiador da Usp explica fumo a partir do uso, entendimento e regulação**. Entrevista a Victor Santos. 31 de março de 2017. Disponível em: <<https://medium.com/pilaco-vaps/para-historiador-hist%C3%B3ria-do-produto-em-si-e-suas-formas-de-consumo-as-drogas-tamb%C3%A9m-tem-sua-hist-8ddb1a8e5ef3>>. Acesso em: 13 mar. 2020.

_____. **Drogas: a história do proibicionismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. 2005. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARVALHO, Salo de. **O encarceramento seletivo da juventude negra brasileira: a decisiva contribuição do Poder Judiciário**. Belo Horizonte: Rev. Fac. Direito UFMG, n. 67, pp. 623- 652, jul./dez. 2015.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASTEL, Robert. **A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo**. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CAVALCANTI, Bruno César. **Danças e bandeiras: um estudo do maconhismo popular no Nordeste Brasileiro**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 1998.

CAVALHEIRO, Edgard. **Monteiro Lobato: Vida e obra**. 2 vols. São Paulo: Ed. Nacional, 1955.

CERQUEIRA, Ede Conceição Bispo. **A Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal: Debates sobre ciência e assistência psiquiátrica (1907-1933)**. 2014. 234 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

CERQUEIRA, Daniel; COELHO, Danilo Santa Cruz. **Democracia racial e homicídios de jovens negros na cidade partida**. Brasília: IPEA, 2017.

CERQUEIRA, D.; LIMA, R. S. de; BUENO, S. *et al.* **Atlas da violência 2017**. Rio de Janeiro: IPEA-FBSP, 2017.

CHALHOUB, Sidney. Classes perigosas. **Revista Trabalhadores**, n. 6, p. 5-22, Rio de Janeiro: 1990.

CHOMSKY, Noam. **A Minoria Próspera e a Multidão Inquieta**; trad. Mary Grace Fighiera Perpétuo. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

COFFIN, Jean. **La transmission de la folie: 1850-1914**. Paris: Ed. Harmattan, 2003.

COIMBRA, Cecília. Operação Rio. **O mito das classes perigosas: um estudo sobre a violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública**. Niterói: Oficina do Autor e Intertexto, 2001.

_____. **Produção do medo e da insegurança**. Rio de Janeiro: 2008. Disponível em: <<https://app.uff.br/slab/uploads/texto64.pdf>>. Acesso em: 03 mar 2020.

COIMBRA, Cecília; NASCIMENTO, Maria Lívia do. **A produção de crianças e jovens perigosos: a quem interessa**. Referência obtida: CEDECA – São Martinho, 2008.

CORDEIRO, Caroline. Plano Colômbia: securitização do narcotráfico pelos Estados Unidos da América. **Conjuntura Global**, v. 4, n. 2, 2015.

CURY, Lorelai. No calor da pátria. **Revista USP**, n. 72, p. 80-89, 2007.

DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, set. 2015. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/42181>>. Acesso em: 01 abr. 2020.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DA SILVA, Adelmo José. A integração entre razão e fé em Agostinho. **Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS**, v. 48, n. 3, p. 337-342, 2003.

DA SILVA LIMA, Fernanda; MIRANDA, Carlos Diego Apoitia. Encarceramento feminino na América Latina e a Política de Guerra às Drogas: Seletividade, Discriminação e outros rótulos. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas (UNIFAFIBE)**, v. 7, n. 2, p. 446-473, 2019.

DAVENPORT-HINES, Richard. **The Pursuit of Oblivion: A social history of drugs**. London: Hachette UK, 2012.

DAVIS, Brion D. **O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DE BARROS, José Flávio Pessoa. **A floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2015.

DEBRET, Jean-Baptiste; MILLIET, Sérgio; DA CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

DE CARVALHO, Jonatas Carlos. A emergência da política mundial de drogas: o Brasil e as primeiras Conferências Internacionais do Ópio. **Oficina do Historiador**, v. 7, n. 1, p. 153-176, 2014.

DELEUZE, Gilles. “O atual e o virtual”. In: ALLIEZ, Éric. **Deleuze – filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996a.

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo. In: **O mistério de Ariana**. Trad. e prefácio Edmundo Cordeiro. Lisboa: Editora Vega/Passagens, 1996b.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300- 1800, uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DEL OLMO, Rosa. **A face oculta da droga**. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

DE MORAES, Pedro Rodolfo Bodê. O Jeca e a cozinheira: raça e racismo em Monteiro Lobato. **Revista de Sociologia e Política**, n. 08, p. 99-112, 1997.

DE PAULA SOUZA, Tadeu. O nascimento da biopolítica das drogas e a arte liberal de governar. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 26, n. 3, p. 979-998, 2014.

DIAS, Bruno Vinicius Kutelak; CABREIRA, Regina Helena Urias. A Imagem da Bruxa: da Antiguidade Histórica às Representações Fílmicas Contemporâneas. **Ilha do Desterro**, v. 72, n. 1, p. 175-197, 2019.

DIWAN, Pietra. **Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

D'OCA, Fernando Rodrigues Montes. Francisco de Vitória e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural. **Thaumazein: Revista Online de Filosofia**, v. 7, n. 13, p. 3-31, 2014.

D'OLIVEIRA, Francisco Rodrigues. **Narcomania e crime**: these apresentada á Faculdade de Medicina da Bahia em 30 de outubro de 1909 para ser defendida a fim de obter o grau de doutor em medicina. Tese de Doutorado. Salvador: Oficinas do Diário da Bahia, 1909.

DOMINGUES, Petrônio José. **Uma história não contada**: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição. São Paulo: Editora Senac, 2019a.

_____. Guerra de Xangô: ritual, perseguição e conflito na formação do campo religioso afro-sergipano. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 1, p. 120-146, 2019b.

DÓRIA, Rodrigues. **Toxemia e crime**: memória apresentada ao 6º Congresso Brasileiro de Medicina e Cirurgia. Rio de Janeiro, Leuzinger, 1907, pp. 55-89.

DÓRIA, Rodrigues. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: Ministério da Saúde, Serviço Nacional de Educação Sanitária, **Maconha**: coletânea de trabalhos brasileiros, 2. Ed, Rio de Janeiro, Oficinas Gráficas do IBGE, 1958 [orig. 1915], pp. 1-14.

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DRUMMOND, Albert. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. **Revista Mundo Antigo**. Ano, v. 3, n. 3, p. 05, 2014.

DUARTE, Evandro Charles Piza. **Criminologia & Racismo**. Curitiba: Juruá, 2008.

DUCHET, Michèle. **Antropologia e Historia en el Siglo de las Luces**: Buffon, Rousseau, Voltaire, Helvecio, Diderot. Siglo. México: Ventuno, 1975.

DUSSEL, Enrique. **1492**: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Tradução de Jaime A. Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

EHRENREICH, Barbara & ENGLISH, Deirdre. **Hexen, Hebammen und Krankenschwestern**. 11. Auflage. München: Frauenoffensive, 1984.

ENCINA, Francisco de; e CASTEDO, Leopoldo. **Resumen de la Historia de Chile**. Santiago: Zig-Zag, 1984.

ESCOHOTADO, Antonio. **Historia elemental de las drogas**. Madrid: Alianza, 1989.

ESTADO Americano de Illinois legaliza consumo da maconha. **EFE**, Chicago, 26 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.efe.com/efe/brasil/portada/estado-americano-de-illinois-legaliza-consumo-da-maconha/50000237-4009507>>. Acesso em: 17 mar. 2020.

FARIAS, Lindbergh. Relatório final. **CPI assassinato de jovens**. Brasília, 2016.

FERNANDES, Florestan. O mito revelado. **Folha de S. Paulo. Folhetim**, n. 08 ju 1980. p. 1, 1980.

FERRUGEM, Daniela. **Guerra às drogas e a manutenção da hierarquia racial**. 2018. 122 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2018.

FICO, Carlos. **Ditadura e democracia na América Latina**: balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008.

IORE, Maurício. O lugar do Estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista e as alternativas. **Novos estudos CEBRAP**, n. 92, p. 9-21, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. A “governamentalidade”. In: MOTTA, M. B. da. **Ditos & Escritos**. v. IV. Trad. de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2008a.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA – FBSP. **Anuário brasileiro de segurança pública**. Edição XII. São Paulo, 2018.

FRAGA, Paulo César Pontes. A geopolítica das drogas na América Latina. **Revista Em Pauta**, n. 19, p. 67-88, 2007.

GARCIA, Patrícia Raquel Preto. **Toxicidade e risco dos alucinogénios**. Dissertação (Mestrado Integrado em Ciências Farmacêuticas) - Instituto Superior de Ciências da Saúde Egas Moniz, IUEM. Almada, 2015.

GARCIA, Leon de Souza Lobo. Introdução. In: SOUZA, Jessé (org). **Crack e exclusão social**. Brasília: Ministério da Justiça e Cidadania, Secretaria Nacional de Política sobre Drogas, 2016.

GARCÍA SAUÑE, Julio Daniel. **El concepto de lo sagrado y su relación con el término andino huaca**. Tesis (Lic.). Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, EAP. de Filosofía, 2016.

GEORGES, Rafael; MAIA, Katia. **A distância que nos une**. Um retrato das desigualdades brasileiras. Oxfan Brasil, 2017.

GERBER, Konstantin. **Entre a espiritualidade e a regulação**: usos medicinais, ritualístico-religiosos, tradicionais da cannabis e a Constituição Brasileira de 1988. 2019. 402 f. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

GEVEHR, Daniel Luciano; DE SOUZA, Vera Lucia. As mulheres e a Igreja na Idade Média: misoginia, demonização e caça às bruxas. **Revista Acadêmica Licenciaturas**, v. 2, n. 1, p. 113-121, 2016.

GIBSON, Janice T.; HARITOS-FATOUROS, Mika. The education of a torturer. **Psychology today**, vol. 20, n. 11, p. 50-58, 1986.

GLACKEN, Clarence J. **Traces on the Rhodian shore**: Nature and culture in Western thought from ancient times to the end of the eighteenth century. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

GOMES, Oswaldo. General defende colega acusado de tortura. **Folha**: 18 mar. 1998. Entrevista concedida a William França. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc18039807.htm> > Acesso em 10 mar. 2020.

GONÇALVES, R. J. A superioridade racial em Imanuel Kant: as justificações da dominação europeia e as suas implicações na América Latina. **Kínesis**, v. 7, n. 13, 2015.

GRANADA, Miguel A. **Cosmología, religión y política en el renacimiento**: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo. Barcelona: Anthropos, 1988.

GRUZINSKI, Serge et al. Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient. **Ethnologies**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP**, n. 101, p. 223-235, 2014.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro, Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora de UFMG, 1999.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**, Parte I e II. 3a ed. Petrópolis: Vozes; 2008.

HENMAN, Anthony Richard. Uso del *Ayahuasca* en un Contexto Autoritario: el caso de ca União do Vegetal en Brasil. In: *America Indígena*, Vol XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986.

_____. A guerra às drogas é uma guerra etnocida. In: MACRAE, Edward, ALVES, Wagner Coutinho (Orgs.) **Fumo de Angola: Canábis, racismo, resistência cultural e espiritualidade**. Salvador: EDUFBA, 2016.

HERER, Jack; MEYERS, Jeff; CABARGA, Leslie. **The emperor wears no clothes**. Ah Ha Pub., 1998.

HERZ, Monica. Brazil, Andean security, and U.S. regional security policy. In: LOVEMAN, B. (Ed.). **Addicted to failure**. Plymouth: Rowman & Littlefield, p. 197-223, 2006.

HERZ, Daniel; SCHRÖDER, Celso Augusto; DE CASTRO, Nilo André Piana. **A história secreta da Rede Globo: "sim eu uso o poder", Roberto Marinho**. Dom Quixote Editora, 2009.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. **Sapere aude**, v. 7, n. 13, p. 194-210, 2016.

HUNTINGTON, Ellsworth. **Civilization and climate**. New Haven: Yale University Press, 1924.

IGLÉSIAS, Francisco de Assis. **Sobre o vício da diamba**. Henman, A. e Pessoa Jr., O. (org). Diamba Sarabamba. São Paulo: Ground, 1986

INFOPEN/DEPEN. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias: INFOPEN – Atualização Junho de 2017**. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública; Departamento Penitenciário Nacional, 2019.

INKSTER, Nigel; COMOLLI, Virginia. **Drugs, insecurity and failed states: the problems of prohibition**. London: International Institute for Strategic Studies, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro, 2000.

JACINTO, José Maria Serejo S.; LAPA, José Antonio; CADEN, Souccar. Estudo farmacológico do extrato bruto do *Datura arborea* L. **Acta Amazonica**, v. 18, p. 135-143, 1988.

JÚNIOR, Carvalho. **Dos mitos acerca do determinismo climático/ambiental na história do pensamento geográfico e dos equívocos de sua crítica: reflexões metodológicas, teórico-epistemológicas, semântico-conceituais e filosóficas como prolegômenos ao estudo da relação sociedade-natureza pelo prisma da idéia das influências ambientais**. 2011. Tese (Doutorado em Geografia Física) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

KAISER, Gloria. **Dona Leopoldina: uma Habsburg no trono brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1994.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2006.

_____. **Das diferentes raças humanas**. Trad. Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série, v. 2, p. 10-26, 2011.

KARAM, Maria Lucia. Dez anos da Lei 11.343/2006= dez anos da falida e danosa política proibicionista de “guerra às drogas”. **Revista Liberdades**, Edição, n. 22, 2016.

KING, Rufus. The Unwinnable War on Drugs: Why the ABA Should Pull Out. **Crim. Just.**, v. 7, p. 10, 1992.

KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. **The malleus maleficarum**. New York: Cosimo Inc., 2007.

LABROUSSE, Alain. Drogue et terrorisme. In: MICHEL, Q. **Terrorisme: regards croisés/Terrorism: cross analysis**. Bruxelles: Presses Interuniversitaires Européennes, 2005.

LIMA, Deborah Magalhães. **A construção histórica do termo caboclo**: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. Novos Cadernos NAEA, [S.l.], v. 2, n. 2, mar. 2009. ISSN 2179-7536. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107>>. Acesso em: 01 abr. 2020.

doi:<http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>.

LOBATO, Monteiro. **Urupês**. Brasiliense, São Paulo: 1956a.

_____. **Mr. Slang e o Brasil e Problema Vital**. 9ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1959.

_____. **Jeca Tatuzinho**. São Paulo: D. O. Leitura/cultura, 1996.

LOBO, L. F. **Os infames da história**: a instituição das deficiências no Brasil. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

LUCENA, José. Os fumadores de maconha em Pernambuco. **Arq Assist Psicopatas**, v. 4, p. 55-96, 1934.

LUNARDON, Jonas Araújo. Maconha, Capoeira e Samba: a construção do proibicionismo como uma política de criminalização social. **Seminário Internacional de Ciências Políticas**, v. 1, 2015.

MACHADO, Lia Osório. **Espaços Transversos: tráfico de Drogas Ilícitas e a Geopolítica da Segurança**. Grupo RETIS, Departamento de Geografia, UFRJ, CNPq. Publicado em Geopolítica das Drogas (Textos Acadêmicos). Fundação Alexandre Gusmão /MRE. 2011.

MAGGIE, Yvonne et al. O medo do feitiço. **Religião e sociedade**, n. 13/1. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNAN, Valentin. **Recherches sur les centres nerveux: pathologie et physiologie pathologique**. Paris: Masson, 1876.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Ed.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996.

MAMEDE, Emídio. **Maconha: ópio do pobre**. Neurobiologia, 8: 71-93, 1945.

MARTINS, Marcio André Conde. A geopolítica das drogas nas américas e a política antidroga brasileira. **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**, p. 17166, 2013.

MAYORA ALVES, Marcelo. **Entre a cultura do controle e o controle cultural: Um estudo sobre práticas tóxicas na cidade de Porto Alegre**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010.

McALLISTER, W. **Drug diplomacy in the twentieth century**. Nova York: Routledge, 2000.

McWILLIAMS, John C. Unsung partner against crime: Harry J. Anslinger and the Federal Bureau of Narcotics, 1930-1962. **The Pennsylvania magazine of history and biography**, v. 113, n. 2, p. 207-236, 1989.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e, OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. Reflexões acerca da ação inquisitorial no Grão-Pará. In: ALMEIDA, Suelly Creusa Cordeiro de, SILVA, Gian Carlo de Melo, RIBEIRO, Marília de Azambuja. **Cultura e sociabilidade no mundo atlântico**. Recife: UFPE, 2012.

MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2010.

MENSCHIK, Jutta. **Feminismus, Geschichte, Theorie und Praxis**. Köln: Verlag Pahl-Rugenstein, 1977.

MEZA, R.V. **Drogas, Conflicto Armado y Desarrollo Alternativo: Una Perspectiva Desde el Sur de Colombia**. Bogotá: Acción Andina, 2003.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Maconha**: coletânea de trabalhos brasileiros. Serviço Nacional de Educação Sanitária Brasília. Brasília: Imprensa Nacional, 1958.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES, Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes. **Canabis brasileira (pequenas anotações)** – Publicação nº 1. Rio de Janeiro: Eds. Batista de Souza & Cia., 1959.

MISSE, Michel et al. **Autos de Resistência**: Uma análise dos homicídios cometidos por policiais na cidade do Rio de Janeiro (2001-2011). Misse M, coordenador. Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, p. 20-37, 2011.

MONARDES, Nicolás. **Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina**. Sevilha: Alonso Escrivano, 1574.

MONTESQUIEU, Barão de. **Do espírito das leis**. Livro Décimo Quarto – Das leis quanto à relação com a natureza do clima. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

MOREL, Bénédict-Augustin. **Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et les causes qui produisent ces variétés malades**. Paris: Baillière, 1857.

MOSE, Viviane. Nietzsche e a genealogia do sujeito. In: PIMENTA NETO, Olímpio José & BARRENECHEA, Miguel Angel de (orgs) **Assim Falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NEDER, Gizlene. **Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil**, Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**: ensaio de uma crítica do cristianismo. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. **As coletividades anormais**. Brasília: Senado Federal, 2006.

_____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

ODA, A. M. G. R. A teoria da degenerescência na fundação da psiquiatria brasileira: contraposição entre Raimundo Nina Rodrigues e Juliano Moreira. **Psychiatry On-line Brazil**, v. 6, n. 12, 2001.

OLIVEIRA, Agamenon Guimarães de. **Candomblé sergipano**. Aracaju: SEC/CDFB, 1978.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Perseguição aos Cultos de origem Africana no Brasil: O Direito e o Sistema de Justiça como agentes da (In) tolerância. **Sociologia, antropologia e cultura jurídicas**, p. 308-332, 2014.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS, Alder Sousa. Ética da Libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v. 17, n. 3, p. 90-106, 2012.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. **O que é uma educação decolonial**. v. 149, p. 35-39. Buenos Aires: Nuevamérica, 2016.

O NORDESTE. Espiritismo ou Changô? Ludibrio à polícia. **O Nordeste**, Aracaju, 17 mar. 1941.

O'SHAUGHNESSY, William Brooke. On the preparations of the Indian hemp, or Gunjah: Cannabis indica their effects on the animal system in health, and their utility in the treatment of tetanus and other convulsive diseases. **Provincial Medical Journal and Retrospect of the Medical Sciences**, v. 5, n. 123, p. 363, 1843.

OS 5 países que fabricam 75% das armas do mundo (e seus maiores compradores). **BBC**, 24 mar. 2019. News - Brasil. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47538464>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

OTT, Jonathan. Pharmañopo—Psychonautics: human intranasal, sublingual, intrarectal, pulmonary and oral pharmacology of bufotenine. **Journal of psychoactive drugs**, v. 33, n. 3, p. 273-281, 2001.

PAIVA, Clotilde Andrade; MARTINS, Roberto Borges. Um estudo crítico do Recenseamento de 1872. **Relatório de Pesquisa**. PNPE, 1983.

PARK, Margareth Brandini. De Jeca Tatu a Zé Brasil: a possível cura da raça brasileira. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 13, p. 143-150, 1999.

PATERSON, Craig. **Prohibition & Resistance**: a socio-political exploration of the changing dynamics of the Southern African Cannabis Trade, c. 1850 – the present. Masters of Arts in History at Rhodes University, 2009, disponível em: <<https://www.daggacouple.co.za/wp-content/uploads/2009/02/ProhibitionResistanceA-Socio-Political-Exploration-of-the-Changing-Dynamics-of-the-SouthernAfrican-Cannabis-Trade.pdf>>. Acesso em: 02 abr. 2020.

PERNAMBUCO FILHO, Pedro; BOTELHO, Adauto. Vícios sociais elegantes (cocaina, ether, diamba, opio e seus derivados, etc). **Estudo clínico, medico-legal e prophylactico**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1924.

PINTO, Rodrigo Teixeira. Transformando-se em zumbi: a representação monstruosa do usuário de crack. **Sociologias Plurais**, v. 3, n. 1, 2015.

PIETZ, William. The Problem of The Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetichism, Res: **Anthropology and Aesthetics**, 16. pp.106-123, 1988.

PLATÃO. **Timeu – Crítias**. 1 ed. Coimbra: ECH, 2011

_____. **Fédon** (Os Pensadores). São Paulo: Nova cultural, 2004.

PÔNTICO, Evágrio. Sobre os Oito Vícios Capitais. **Espiritualidade dos Padres do Deserto**. Tradução: Carlos Martins Nabeto. São Paulo: VE Multimeios. 2012.

_____. **A Propósito Del Discernimiento** - De Las Pasiones Y De Los Pensamientos. 2012a. Disponível em: < <http://migre.me/d4zkF>>. Acesso em: 01 abr 2020.

PORTELA, Laércio. **Como a elite médica e política plantou o estigma da maconha no Brasil**. Cultivador de Estrelas: 22 dez. 2020. Disponível em: <https://cultivadordeestrelas.org/como-a-elite-medica-e-politica-plantou-o-estigma-da-maconnh-a-no-brasil/>, Acesso em: 13 fev. 2020.

PRASLIN, Henri C. **La drogue**: une économie dynamisée par la repression. Paris: CNRS, 1991.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie**. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PROVINE, Doris Marie. **Unequal under law**: race in the war on drugs. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

RAMON LLULL. “Fèlix o el Libre de meravelles”. In: **Obres Selectes de Ramon Llull** (1232-1316) (ed. introd. i notes de Antoni Bonner). Mallorca: Editorial Moll, 1989, vol. II.

RAMOS, Jair de Souza. Dos males que vem com o sangue. MAIO, Marcos C e Santos, Ricardo V. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1995.

REIFER, Tom. Beyond the triangle of emancipation: Tupac's hip hop theory of criminal (in) justice, the Pope's playlist, and the prophetic imagination. **Carceral Notebooks**, v. 3, p. 1-155, 2012.

REMINI, Elisabeta. **O barato da história**: Ensaio Etnobotânico Sobre a Cannabis. São Paulo: Escrita, s/d, 1989.

RIBEIRO, Maurides de Melo. A evolução histórica da política criminal e da legislação brasileira sobre drogas. **Boletim do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais**, São Paulo, ano, v. 23, 2016.

RICHARDSON, David; ELTIS, David. **Atlas of the transatlantic slave trade**. New Haven: Yale University Press, 2015.

ROCHA, Pedro Diniz. O determinismo racial e geográfico no discurso geopolítico moderno/colonial: por uma geopolítica decolonial. **Conjuntura Global**, v. 7, n. 3, 2018.

ROBINSON, Matthew B.; SCHERLEN, Renee G. **Lies, damned lies, and drug war statistics: a critical analysis of claims made by the office of National Drug Control Policy**. Albany: SUNY Press, 2014.

RODRIGUES, Thiago. **Política e drogas nas Américas**. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUC-SP, 2001.

_____. A infundável guerra americana: Brasil, EUA e o narcotráfico no continente. **São Paulo em perspectiva**, v. 16, n. 2, p. 102-111, 2002.

_____. Narcotráfico e militarização nas Américas: vício de guerra. **Contexto Internacional**, v. 34, n. 1, p. 9-41, 2012.

ROMANO, Ruggiero. **Os Mecanismos da Conquista Colonial**, 3ª edição. Perspectiva, São Paulo: 2007.

ROSSI, Marina. FAB intercepta avião com 500 kg de cocaína que decolou da fazenda da família de Blairo Maggi. diz FAB. **El País**, São Paulo, 26 jun. 2017. Brasil. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/26/politica/1498506161_256460.html>. Acesso em: 19 mar. 2020.

ROWE, Thomas C. **Federal narcotics laws and the war on drugs: money down a rat hole**. London: Routledge, 2006.

ROXO, Henrique de Brito Belford. Perturbações mentais nos negros do Brasil. **Brazil Médico**, v. 15, n. 17, 1904.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. **Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain**, 1629. Tradução de Richard Andrews & Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

RUSSO, Ethan. Cannabis in India: ancient lore and modern medicine. In: **Cannabinoids as therapeutics**. Basel: Birkhäuser Basel, 2005.

SACCHETTA, Paula. Quanto mais presos, maior o lucro. **Carta Capital**, 28 mai. 2014. Sociedade. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/quanto-mais-presos-maior-o-lucro-3403/>>. Acesso em: 17 mar. 2020.

SAHAGÚN, Bernardino de et al. **El México antiguo**: selección y reordenación de la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas. Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacucho, 1981.

SAIGNES, Thierry (comp.). **Borrachera y memoria**. La experiencia de lo sagrado en los Andes. La Paz: Hisbol/Ifea, 1993.

SALAZAR-SOLER, Carmen. Ivresses et visions des Indiens des Andes. Les Jésuites et les enivresments des Indiens du vice-royaume du Pérou (XVIe-XVIIe siècles). **Mélanges de l'école française de Rome**, v. 101, n. 2, p. 817-838, 1989.

SALLMANN, Jean-Michel (org.); GRUZINSKI, Serge; MOLINIE-FIORAVANTI, Antoinette; SALAZAR, Carmem. **Visions indiennes, visions baroques**: les métissages de l'inconscient. Paris: PUF, 1992.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: Edufba, 2009.

SCHULTES, R.E., HOFMANN, A. **Plants of the Gods**: origins of hallucinogenic use. New York: Alfred van der Marck Editions, [1987], c1979. 192 p. il.

SCOTT, Peter Dale; MARSHALL, Jonathan. **Cocaine politics**: drugs, armies, and the CIA in Central America. Berkeley: University of California Press, 1998.

SEMPLE, Ellen C. **Influences of Geographical Environment**: on the basis of Ratzel's system of antropogeography. Nova York: Henry Holt and Company, 1911.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

SIFF, Stephen. The Illegalization of Marijuana: A Brief History. **ORIGINS**: Current Events in Historical Perspective, vol. 7, n. 8, 2014.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. **Fundamentos de história do direito**, v. 4. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 1996.

SILVA, Juremir Machado. **Raízes do conservadorismo brasileiro**: A abolição na imprensa e no imaginário social. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SILVA, Mariana Lins de Carli. Privatização de presídios: o lucro que vem dos massacres. **Huffpost Brasil**, 11 ago. 2015. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/instituto-terra-trabalho-e-cidadania/privatizacao-de-presidio-s-o-lucro-que-vem-dos-massacres_b_7972300.html. Acesso em: 17 mar. 2020.

SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes. O *scito te ipsum* de Pedro Abelardo (1079-1142): apresentação de conjunto e plano geral da obra. **Revista Ciências Humanas**, vol. 2, n. 2, p. 1-15, 2009.

SMITH, Macklin. **Prudentius' Psychomachia: A Reexamination**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

SNA (SOCIEDADE NACIONAL DE AGRICULTURA). **Inquérito Sobre Imigração**. Rio de Janeiro: Ed. Irmãos Versini, 1926.

SOUZA, Jessé (Org.). **Crack e exclusão social**. Brasília: Ministério da Justiça e Cidadania. Secretaria. Nacional de Política sobre Drogas, 2016.

SOUZA, Jorge Emanuel Luz de. **Sonhos da diamba, controles do cotidiano**: uma história da criminalização da maconha no Brasil republicano. Salvador: UFBA, 2015.

SOUZA, Marciano Cordeiro de. **De Procuranda Indorum Salute**: o discurso de José de Acosta sobre a evangelização dos indígenas na América hispânica colonial. 2013. 40 f. Monografia (Licenciatura em História)—Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

STEPAN, Nancy Leys. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In: HOCHMAN, G. & ARMUS, D. (Orgs.) **Cuidar, controlar, curar**: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

TAYLOR, William B. **Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones mexicanas**. Mexico: FCE, 1987.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **A História das Mulheres e as representações do feminino na história**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

TEESSON, Maree et al. **Addictions**. London: Psychology press, 2013.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, v. 544, 1988.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. São Paulo: EDUSP, 1987.

TOBER, Gillian. The Society for the Study of Addiction (SSA). **Addiction**, v. 99, n. 6, p. 677-685, 2004.

TORCATO, Carlos Eduardo Martins. **A história das drogas e sua proibição no Brasil**: da Colônia à República. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

TOSH, Peter. Bush Doctor. **Bush Doctor**. London: Rolling Stones Records, 1978.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna. In: BONI L.A., PICH, R. H. **A recepção do**

pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TROCANDO IDEIA. Legalização das Drogas, Geração do Inimigo e Criminalização da Pobreza - Parte 1. **Youtube**. 11 mai. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uLpx_YEID5E>. Acesso em: 20 mar. 2020.

VARELLA, Alexandre C. A embriaguez na conquista da América. **Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII.** São Paulo: Alameda, 2013.

VENÂNCIO, Ana Teresa A. As faces de Juliano Moreira: luzes e sombras sobre seu acervo pessoal e suas publicações. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 36, p. 59-74, 2005.

VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical:** História Cultural e Polêmicas literárias no Brasil 1870 – 1914. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

WEIR, Ron B. Alcohol controls and Scotch whisky exports (1870–1939). **British journal of addiction**, v. 83, n. 11, p. 1289-1297, 1988.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. **Um século de favela.** Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998.

ZACCONE, Orlando. **Indignos de vida:** a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2015.