

O USO DE DROGAS E TABACO EM RITOS RELIGIOSOS E NA SOCIEDADE BRASILEIRA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA

Ricardo Luiz de Souza¹

O consumo do que hoje chamamos de drogas - substâncias capazes de provocar estados alterados de percepção - esteve tradicionalmente ligado a rituais religiosos, em uma experiência milenar. E bebidas estimulantes estão ligadas, por exemplo, à evolução e comportamento de deuses do panteão hindú. Desta forma, Indra toma três goles de soma e cresce tanto que preenche o céu e a terra², e tal consumo é celebrado no *Rig Veda*: “Vá, ó Indra, lá onde a pedra de base largada é preparada para a pressão e engula o soma que se mói no almofariz” (I, 28). Ele é o consumidor insaciável de soma e, daí, sua força e sua característica de deus da fertilidade: “Tudo quanto Indra faz transborda de força e de jactância, pis é uma pujante realização de exuberância da vida, da energia cósmica e biológica; é ele que faz com que circulem as seivas e o sangue, que anima os germes, dá livre curso às águas e à chuva contida nas nuvens”³. A origem vegetal do soma é controversa, mas não é tanto isso o que importa e, sim, seus efeitos e a simbologia à qual ele está ligado, tal como ela é descrita no *Rig Veda*: “Bebemos soma, tornamo-nos imortais, ganhamos a luz do entendimento, os deuses descobriram” (VIII, 48).

O soma, como o texto deixa claro, torna imortal quem o usa - e cumpre lembrar que os alquimistas primitivos defendiam a busca da imortalidade a partir do uso de drogas, entre outros meios- embora esta não seja uma imortalidade física, além de ser o representante material de um deus que nele se encarna (o que antecipa, em outro contexto, a eucaristia). Mas não apenas ele, já que o haoma dos iranianos - e lemos em hinos a ele consagrados: “Adoramos o glorioso Haoma que faz prosperar a vida, veneramos o Haoma, do qual a morte foge”⁴ - e a ambrosia dos gregos também são representantes terrenos de um original sagrado reservado aos deuses. E o soma é, também, vegetal paradisíaco que assegura a fertilidade (o que implica em clara analogia com a maçã edênica que, ao ser comida, dá início à reprodução humana).

O soma, como o haoma que foi plantado por Aura Mazda em uma montanha (e também o soma, nas narrativas míticas, cresce em uma montanha do qual é trazido por uma ave para a terra), terá a função de purificar o universo e eternizar

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. E-Mail: <riclsouza@uol.com.br>.

² COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*: as origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 91.

³ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 78.

⁴ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984, Tomo1, Vol. 2, p. 162.

a vida, sendo a substância regeneradora por definição. O mazdaísmo, lembra Dumézil⁵, foi estruturado a partir de um dualismo rigoroso, no qual a boa criação combate a má criação, onde o combate entre deuses e demônios é cotidiano e permanente e, neste combate, o haoma é arma decisiva para a vitória do bem. Já o soma, finalmente, é, ao mesmo tempo, uma bebida e um deus.

O consumo de tais substâncias não era, contudo, generalizado e, sim, restrito a grupos de iniciados, quando não a deuses; a ambrosia era um alimento destinado apenas aos moradores do Olimpo, e um mortal que dela se servisse sem autorização seria castigado com o suplício de Tântalo. Já o haoma, por exemplo, era bebido apenas pelo sacerdote no decorrer da cerimônia, seguindo um padrão de comportamento adotado, entre outros, pelos índios norte-americanos.

De fato, em outra época- os índios da planície só surgiram no século XVIII a partir da migração de diferentes grupos indígenas- em outro continente, o mescal foi utilizado por tribos como os apaches, os comanches e outras, mas seu consumo não se generalizou, permanecendo limitado aos membros de tais grupos, tendo sido, ainda, substituído mais tarde pelo peiote⁶. Este passou a desempenhar a mesma função e gerou a criação de cultos e confrarias a partir de ritos e visões compartilhados por seus membros, valendo registrar, aqui, a apologia feita por um consumidor e defensor da substância e do complexo religioso estruturado a partir dela: “*Eu era cego: agora vejo. O Peiote é a vida, a única vida. Somente quem conhece o Peiote conhecerá verdadeiramente a si mesmo e conseguirá a beatitude*”⁷. Outras terras, outras épocas, mas a mesma relação entre substâncias alucinógenas e ritos e concepções religiosas.

Se não prolongam indefinidamente a vida, determinados vegetais teriam a capacidade de aumentar extraordinariamente sua extensão, desde que consumidos de forma correta e destinada a purificar o corpo. A canela para os chineses, por exemplo, é o alimento dos imortais, desde que o corpo seja purificado através da abstenção de cereais, ou seja, da alimentação cotidiana. Consumida nestas condições, a canela seria capaz de presentear seu usuário com uma vida que poderia durar séculos. Mas o mesmo produto é visto de diferentes formas em diferentes culturas; na Grécia, ela é vista apenas como uma planta aromática, sendo sua origem atribuída à Arábia, conhecida então como a Terra dos Aromáticos, e não ao Extremo Oriente⁸.

O uso de tais substâncias é freqüentemente de caráter extático, e a embriaguez mística relaciona-se ao ciclo lunar e liga-se aos deuses lunares, sendo a lua vista como fonte de fecundidade e produtora da água de onde brota a vida; o que havia

⁵ DUMÉZIL, Georges. *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard, 1995, p. 858.

⁶ TROIKE, Rudolph C. The origins of plain mescalism. *American Anthropologist*, v. 64, n. 5, part 1. Menasha, American Anthropologist Association, 1962, p. 944-961.

⁷ LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p.88.

⁸ DETIENNE, Marcel. *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard, 1972, p. 37.

no início, lembra o Gênesis, era a água. No contexto de tal embriaguez, o vinho surge como instrumento para obtenção do conhecimento. Trata-se de uma embriaguez não física e, sim, espiritual, na qual os limites do corpo são superados em uma relação extática com o universo; uma embriaguez que se situa fora do tempo.

E novos sentidos foram atribuídos a tais substâncias. O consumo de substâncias alucinógenas adquiriu na Grécia, por exemplo, um sentido que antecipou o ordálio medieval. Indivíduos suspeitos de determinados crimes que as consumissem e apresentassem efeitos em seu organismo seriam considerados culpados, enquanto quem permanecesse imune após tê-las utilizado ganhariam um atestado de inocência⁹.

O consumo de tais substâncias passou por um processo de dessacralização que durou séculos, e devem ser apontadas as mudanças de perspectiva cruciais a partir das quais elas passaram a ser vistas. Inicialmente, em um contexto religioso freqüentemente marcado por experiências extáticas - e, outras vezes, ligadas a ritos de iniciação -, tais substâncias eram consumidas não por seu efeito em si, mas porque os efeitos gerados por seu consumo eram vistos como caminhos para a obtenção de conhecimento, da imortalidade espiritual ou de uma participação qualitativamente superior do usuário - ou seria melhor dizer do fiel? - no mundo que o cerca. Com a dessacralização, o consumo e seus efeitos tornaram-se um fim em si, e as drogas (pode-se a partir daí chamá-las por este nome) transformaram-se em uma mercadoria consumida não de forma esotérica, mas por quem tenha interesse ou condição de consumi-las.

Tal processo de transformação pode ser exemplificado, inicialmente, pelas vicissitudes sofridas pelo consumo de ópio. Este foi, no início, utilizado como remédio e, por início, leia-se por volta de 1600 a.C., quando ele já estava disseminado na Europa Central e era utilizado como medicamento por gregos e romanos. Marco Aurélio, imperador romano, consumia ópio para combater a insônia durante as campanhas militares¹⁰. Mas não apenas com tais finalidades era consumida a substância, já que, também nos ritos gregos de Elêusis o ópio esteve presente¹¹.

Séculos depois, contudo, novas forças econômicas fizeram-se presentes, e tais substâncias transformaram-se em drogas e, como tais, foram vistas no processo de expansão e consolidação do imperialismo: como uma mercadoria como outra qualquer. Um dos tantos negociantes que povoam a *Comédia Humana* descreve assim seus negócios com tal mercadoria:

“Negocieei com ópio por atacado para algumas casas de Cantão, todas elas dez vezes mais ricas do que eu. Vocês, na Europa, não fazem idéia do que sejam os ricos negociantes chineses. Eu ia da Ásia-Menor, onde

⁹ BURKERT, Walter. *Creation of sacred: tracks of biology in early religions*. Harvard: Harvard University Press, 1998, p. 164.

¹⁰ COURTHRIGHT, David T. *Forces of habit: drugs and the making of the modern world*. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 31-32.

¹¹ BURKERT, Walter. *Ancient mystery cults*. Harvard: Harvard University Press, 1987, p. 108.

obtinha ópio a baixo preço, a Cantão, onde entregava minha mercadoria às companhias que negociam com o produto.”¹²

O comércio de ópio chinês, neste processo, expandiu-se consideravelmente durante o século XVIII, partindo de 800 caixas do produto transportadas para Cantão em 1770, para chegar a 7.800 caixas em 1795, e empregando 33 navios chineses entre 1764 e 1773, para chegar a 217 entre 1784 e 1793¹³, desaguando, finalmente, na guerra do ópio no século XIX.

Mas o ópio, ressalte-se, foi introduzido na China pelos ingleses, a partir de uma questão: como pagar os artigos produzidos pelos chineses, se os produtos ocidentais despertavam pouco interesse? Nas palavras de Landes, “a resposta, é claro, resultou ser o ópio, cultivado em Bengala e formador de mercado, tanto quanto formador de hábito”¹⁴. E a importação de ópio teve finalmente, como consequência, tornar deficitária a balança de pagamentos chinesa no século XIX, mesmo com o aumento da exportação de chá e seda. As exportações chinesas para a Europa- que tinham no chá seu principal produto- cresceram no início do século XIX, mas não o suficiente para contrabalançar o déficit causado pela importação de ópio¹⁵. As consequências foram drásticas para as comunidades que se viram envolvidas no cultivo da papoula, sendo que o pagamento era feito, com frequência com ópio para seu próprio uso¹⁶.

Tal processo não se restringiu, ainda, ao ópio, e é bem mais antigo. Assim é que Godinho refere-se ao largo consumo de bétele e ópio pelos orientais durante o período do descobrimento, especialmente entre os indianos, e conclui: “Não temos quaisquer números de produção, nem sequer de comércio, no que respeita ao bétele e ao ópio, que, no entanto representam, e de longe, as drogas mais difundidas no Oriente”¹⁷.

O processo de dessacralização envolveu, também, substâncias que hoje são legais, como bebidas alcoólicas, e que já tiveram, também, status religiosos. Os incas, por exemplo, criaram bebidas alcoólicas a serem utilizadas especificamente em cerimônias religiosas, e chamaram-nas uñapu. Segundo Garcilaso, “os Incas a proibiram por ser tão violenta em provocar a embriaguez. Mais tarde, disseram-me aqui que voltou a ser utilizada por alguns viciados”¹⁸. Garcilaso refere-se a uma transformação histórica a partir da qual o que era ritual degenerou em vício, com

¹² BALZAC, Honoré de. *Modesta Mignon*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 502.

¹³ FRANK, André Gunder. *Acumulação mundial: 1492-1789*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 193.

¹⁴ LANDES, David S. *A riqueza e a pobreza das nações: porque algumas são tão ricas e outras são tão pobres*. Rio de Janeiro: Campus, 1998, p. 171.

¹⁵ GERNET, Jacques. *A history of chinese civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 536.

¹⁶ WOLF, Eric R. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press, 1982, p. 344.

¹⁷ GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 1991, vol. II, p. 204.

¹⁸ O INCA GARCILASO DE LA VEGA. *O universo incaico*. São Paulo: EDUC, 1992, p. 176.

o consumo de coca e de bebidas alcólicas entre os índios residentes nos Andes mudando de padrão após a conquista espanhola. Tais substâncias deixaram de ser consumidas no contexto de cerimônias religiosas, gerando o alcoolismo ou, no caso da coca, transformando-se em produto obrigatório para os índios que trabalhavam nas minas, servindo como substituto do alimento, em um processo largamente incentivado pelos próprios espanhóis¹⁹. Criou-se um processo de ressignificação cultural a partir de uma nova realidade sócio-econômica. No caso de bebidas alcólicas, e tomando Quito como exemplo, Andrés-Gallego demonstra como a produção clandestina de aguardente - cujo principal consumidor era o índio - chegou a adquirir importância fundamental na economia da região e foi largamente utilizada, ainda, para enganar seu consumidor preferencial em transações comerciais²⁰.

Também no Brasil a bebida foi consumida de forma ritual, e o cauim - bebida feita de milho - foi largamente utilizado pelos índios, embora aqui não se possa falar em influência sobre os portugueses. O milho, segundo Thevet, devia ser mastigado por moças virgens ou por mulheres casadas, desde que se abstivessem, por alguns dias, de relações sexuais com o marido²¹. O cauim era bebida privativa de homens que já haviam atingido a virilidade e seu consumo se dava por ocasião dos ritos de passagem²², em um procedimento comum à diferentes culturas. As bebidas rituais permaneceram por longo tempo na cultura indígena, sendo que, em pleno século XX, usava-se ainda, entre algumas tribos, o caapi, bebida extraída do cipó homônimo capaz de provocar alucinações, sendo que, já no século XIX, tribos baianas da região onde mais tarde Canudos seria fundado utilizavam a jurema, bebida extraída da planta homônima, para fins extáticos em cerimônias religiosas, visando a comunicação com os mortos²³. Mas o processo de aculturação levou a paulatina substituição de tais bebidas pelas bebidas produzidas pelo homem branco: à secularização do consumo de bebidas alcoólicas, portanto.

Já o tabaco segue trajetória análoga em mais de um sentido. O primeiro contato do europeu com o produto ocorre na expedição de Colombo e é descrito pelos cronistas da época com ares de grande novidade: “*Encontraram muitas pessoas, homens e mulheres, que iam para suas aldeias, com um tição aceso na mão, com o qual acendiam ervas, cujas fumaças aspiravam*”²⁴. Já no Brasil, o fumo, tragado até

¹⁹ WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). *História da América Latina - Vol. I: A América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p. 219.

²⁰ ANDRÉS-GALLEGO, José. 1992. *Quince revoluciones y algunas cosas más*. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 182-4.

²¹ THEVET, Fr. André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1944, p. 154.

²² RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira - Vol. I*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947, p. 105.

²³ DOBRORUKA, Vicente. *Antônio Conselheiro: o beato endiabrado de Canudos*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997, p. 145.

²⁴ MAHN-LOT, Marianne. *Retrato histórico de Cristóvão Colombo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 56.

a embriaguez, era ingrediente indispensável na cerimônia indígena da Santidade²⁵. Segundo Pinto, “o tabaco era sagrado entre todas as tribos tupis, não só por suas propriedades tidas por medicinais como, ainda, por causa das condições místicas que lhe eram atribuídas”²⁶. Daí o nome de erva santa dado a ele, inicialmente, pelos portugueses; exatamente por seu uso ritual.

E, diga-se, não apenas entre os indígenas brasileiros já que, entre os indígenas norte-americanos, o cachimbo era o símbolo micro-cósmico do universo, com o barro do forninho representando a terra, a haste de madeira a vegetação e as esculturas da haste os animais e os pássaros²⁷. Neste sentido, o cachimbo da paz- imagem tão vulgar- representava a união do homem com o universo, e a fumaça simbolizava a alma em comunhão com Deus. Não se trata de um ato vulgar: fumar representa, aí, uma união cósmica, mais que- embora também o seja- a resolução de problemas terrenos.

Se o fumo é visto hoje, de forma quase consensual, como uma substância nociva, também tal percepção apresentou mudanças: ela é, afinal, recente em termos históricos e, no período colonial, a perspectiva era oposta, com o fumo sendo fornecido para doentes e para escravos que exerciam um trabalho insalubre como o realizado nas catas. Segundo Pierson, “era costume dar aos escravos, toda semana, além do alimento regular, uma ração de fumo”²⁸. Já segundo Scarano, “buscava-se um modo de compensar os possíveis males trazidos por lugares vistos como mefíticos por razões de clima, umidade e outras, ou tarefas consideradas trabalhosas”²⁹. Na Colômbia, ainda, os escravos foram fumantes inveterados e seus proprietários davam a eles rações semanais de tabaco³⁰.

Mas tal percepção é ainda mais antiga, uma vez que um século antes, em sua *História Natural e Médica*, publicada em 1648, João de Laet relatava suas observações sobre o Brasil holandês e, nelas, o tabaco era mencionado como planta “preciosa, nobilíssima e excelente”³¹, assim como Piso, um médico holandês vindo para o Brasil com Maurício de Nassau, aconselha o tabaco no combate às verminoses³².

²⁵ VAINFAS, Ronaldo. Da festa dos tupinambá ao sabá tropical: a catequese pelo avesso. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa - Vol. I*. São Paulo: Hucitec/ EDUSP/ Fapesp/ Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 217.

²⁶ PINTO, Estevão. *Muxarabis & balcões e outros ensaios*. São Paulo: Nacional, 1958, p. 96.

²⁷ RENO, S. D. *Calumet*. In: HINNELS, John H. (org.). *Dicionário das religiões*. São Paulo: Cultrix, s.d., p. 53.

²⁸ PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945, p. 144.

²⁹ SCARANO, Julita. *Bebida alcóolica e sociedade colonial*. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa - Vol. I*. São Paulo: Hucitec/ EDUSP/ Fapesp/ Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 470.

³⁰ WEST, Robert C. *La minería de aluvi6n en Colombia durante el período colonial*. Bogotá: Imprenta Colonial, 1979, p. 106.

³¹ MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira - Vol. I*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1996, p. 137.

³² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul - Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 134.

E, em comparação com a maconha, a trajetória do fumo apresentou menor turbulência e sua aceitação, com algumas ressalvas, foi pacífica. Se a maconha permaneceu inicialmente restrita aos escravos, por outro lado, os portugueses herdaram do indígena o hábito de utilizarem um certo fumo extraído de uma erva santa, na expressão de Cardim, que era antes bebido que tragado- sendo que beber fumo era como se designava, no período colonial, pelo menos em suas primeiras décadas, o ato de fumar-, segundo a descrição do autor:

*“A alguns faz muito mal e os atordoia e embebedia; a outros faz bem e lhes faz deitar muitas reimas pela boca. As mulheres também o bebem, mas são as velhas e enfermas, porque ele é muito medicinal, principalmente para os doentes de asma, cabeça ou estômago, e daqui vêm grande parte dos portugueses beberem este fumo, e o tem por vício ou preguiça, e imitando os índios, gastam nisso dias e noites.”*³³

Originário, portanto, do Novo Mundo, o tabaco tomará conta do mundo entre os séculos XVI e XVII, na expressão de Braudel, que historia a viagem por ele efetuada, seguida, aliás, de proibições baixadas ao longo do século XVII:

*“A planta, cultivada na Espanha desde 1558, depressa se difundiu na França, na Inglaterra (por volta de 1565), na Itália, nos Balcãs, na Rússia. Em 1575 chega às Filipinas, com o “galeão de Manilla”; em 1582, à Virginia, onde a sua cultura tem um primeiro progresso a partir de 1612; ao Japão, em 1590; a Macau, a partir de 1600; a Java, em 1601; à Índia e ao Ceilão por volta de 1605-1610.”*³⁴

Mas sua oferta, no Brasil, demorou a se expandir, com o fumo, no período colonial, permanecendo artigo escasso e ansiosamente consumido, e os que tomavam tabaco em “pó se viam desesperados pelo não terem”³⁵. O tabaco foi consumido no Brasil colonial usualmente em forma de rapé mas, também, como fumo de cachimbo e de mascar³⁶, e Antonil menciona tal consumo: “Homens há que, parece, não podem viver sem este quinto elemento, cachimbando a qualquer hora em casa e nos caminhos, mascando as suas folhas, usando de torcidas e enchendo os narizes deste pó”³⁷. A criação, por parte da Coroa, de uma Junta do Tabaco, em 1674, dá a dimensão da importância atribuída ao produto. Ele era

³³ CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939, p. 152.

³⁴ BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII* - Vol. II. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 234.

³⁵ SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil* - Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 77.

³⁶ BOXER, C.R.. *A idade de ouro do Brasil* (dores de crescimento de uma sociedade colonial). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p. 173.

³⁷ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982, p. 156.

utilizado como moeda de troca no tráfico de escravos, o que permite entendermos sua inserção na economia colonial.

A produção e comercialização, enfim, gerou uma camada de lavradores enriquecidos, mas não criou uma nobreza. Talvez por estar diretamente ligado ao comércio com a África, a produção de fumo gerava riqueza, mas os que enriqueciam-se com ela permaneciam como uma camada social desprovida do status outorgado aos senhores de engenho. Segundo Schwarz, “*tabaco era a cultura do ‘pequeno homem’*. Não era necessário o grande capital envolvido na operação de um engenho e os lavradores de tabaco não eram nem tão ricos nem tão poderosos politicamente quanto os fazendeiros de açúcar”³⁸.

Sua produção deu-se, no Brasil, em termos de ciclos fortemente ligados ao tráfico de escravos, sendo centrada na Bahia, tanto que a produção encolheu com as restrições ao tráfico, correspondendo a 25% das exportações baianas entre 1796 e 1807, e caindo para 7,7% do total em 1840³⁹. Mas este não foi um fenômeno restrito à produção brasileira. A região de Maracaibo, na América Espanhola, por exemplo, teve sua economia dominada pelo tabaco, em um ciclo que se esgotou e foi substituído pelo do cacau⁴⁰: trajetória muito semelhante à vivida pela economia baiana.

E a Coroa também demonstrou interesse pelo produto. Assim é que, organizando-se em estanco em Portugal, o tabaco teve, ali, proibida sua cultura, em uma época na qual começou a ser largamente consumido, o que tornou seu comércio altamente lucrativo. Segundo Varnhagen, “*o mesmo estanco, arrematado a princípio em vinte e dois mil e duzentos cruzados, passou em 1642 a trinta e dois, e em 1659 já subia a 64.700 cruzados*”⁴¹.

Já durante o Império, o uso do tabaco permaneceu, mas sofisticou-se: entrou na moda, tornou-se requisito para pessoas elegantes, embora o mais utilizado fosse o charuto, e não mais o cachimbo, comum entre os negros e, por isso, mal visto nos salões do período. E isto embora o cachimbo já fosse usual entre os indígenas antes da chegada dos escravos ao Brasil, o que talvez o reabilitasse dentro da mentalidade indianista da época, abandonando-se, neste processo de sofisticação, expressões como beber fumo, que consistia em engolir e expelir a fumaça, hábito condenado por Urbano VIII no século XVII. E se a maconha migrou da África para o Brasil, a expressão beber fumo fez, segundo Cascudo, caminho inverso, migrando do Brasil para Angola, o que o leva a questionar: “*Mas o beber fumo foi em Angola*

³⁸ SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial. A suprema Corte da Bahia e seus juizes: 1609-1751*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 195.

³⁹ REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 35.

⁴⁰ CHAUNU, Pierre. *Sevilha e América nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: DIFEL, 1980, p. 114.

⁴¹ VARNHAGEM, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil - Vol. III*. São Paulo: Melhoramentos, 1948 [1877], p. 248.

*um modismo brasileiro ou uma simultaneidade de hábito africano? Uma coincidência de técnicas*⁴². Tais maneiras, pouco nobres, foram sendo aos poucos abandonadas.

E durante o Império, finalmente, fumar passou a ser um rito de passagem: significava a passagem do adolescente para a idade adulta. Fumar na presença de adultos significava ser aceito como um deles; significa ainda, de certa forma.

Outros hábitos foram mantidos, alguns foram transformados. Maximiliano refere-se, desta forma, a algumas características do hábito de fumar no Brasil imperial: o uso do cachimbo pelas mulheres pobres, o hábito de fumar cigarros de papel colocados atrás da orelha, uso por ele atribuído à influência tupinambá, a preferência generalizada pelo rapé. Segundo ele, “o escravo mais indigente possui a sua caixa de rapé de folha de Flandres ou de chifre em geral uma simples peça de corno de boi tampada com uma rolha de cortiça”⁴³.

Também Debret salienta a popularidade do rapé entre os brasileiros: O tabaco ao chegar à cidade na loja do varejista é picado ou socado de acordo com a qualidade que se deseja; para cheirar ou para fumar. Essa indústria é muito lucrativa, porquanto não há brasileiro que recuse uma pitada de rapé⁴⁴. E o consumo de rapé se dá, na elite imperial, a partir de requintes tais como o descrito em anúncio publicado no **Jornal do Comércio**, em 1850: “Perdeu-se em S. Domingos, no dia 28 a 30 do corrente uma caixa de rapé, de ouro lavrado, com figura de um amante prostrado aos pés da amante. Terá de peso quinze oitavas”⁴⁵.

A seguirmos, contudo, a descrição de Ferreira de Resende, temos uma evolução do hábito de fumar que se deu a partir de diferentes preferências e costumes, com tal hábito ganhando progressiva respeitabilidade, o surgimento do rapé desbancando seus demais concorrentes e o charuto, finalmente, tornando-se um vício aristocrático que terminou, finalmente, suplantando o rapé de forma mais ou menos generalizada⁴⁶. Tal evolução é confirmada, ainda, pela análise feita por Mota a partir dos inventários de paulistas do período colonial. Segundo ele, nos inventários, umas três vezes se menciona o fumo, e isto no século XVIII. Registra-se uma boceta de tabaco. E foi como rapé, principalmente, que o fumo se usou entre os brasileiros polidos⁴⁷.

E, efetuando um salto de dois séculos, vemos que o tabagismo entrou no esforço de guerra brasileiro, com as luvas e a bolsa usadas por Claudette Colbert em *Mulher*

⁴² CASCUDO, Luis da Câmara. *Made in África*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 179.

⁴³ WIED-NEUVID, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940 [1821], p. 95.

⁴⁴ DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil - Vol. I*. São Paulo: Martins, 1949 [1839], p. 250.

⁴⁵ RENAULT, Delso. *Indústria, escravidão, sociedade: uma pesquisa historiográfica no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976, p. 54.

⁴⁶ RESENDE, Francisco de Paula Ferreira. *Minhas recordações*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944, p. 202.

⁴⁷ MOTA, Otoniel. *Do rancho ao palácio (evolução da civilização paulista)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941, p. 59.

⁴⁸ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil - Tomo I*. Rio de Janeiro: INL; Lisboa: Portugália, 1945, p. 180.

de *Verdade* sendo leiloadas por Darcy Vargas visando a obtenção de verbas para a campanha “Cigarros para o Soldado Desconhecido”: uma atitude impensável nos dias de hoje. O que foi proibido em uma época histórica foi, desta forma, consumido sob padrões de tolerância e benevolência em outras, e as relações da Igreja com o tabagismo no Brasil - complexas e cambiantes - ilustram como tais mudanças de mentalidade ocorreram. Referindo-se ao fumo como gênero agrícola, Leite acentua: “*Não foi cultivado diretamente pelos jesuítas, pelo menos ao começo. Mas ficou ligado ao seu nome... Nóbrega, em 1550, assinala já as qualidades desta erva*”⁴⁸. Ao mesmo tempo, um donatário como Vasco Fernandes Coutinho foi excomungado pelo Bispo Sardinha por fumar à maneira indígena.

Segundo Carneiro, “*somente no século XVI, a partir do contato com os hábitos e práticas orientais, que a *Cannabis sativa* se revelou aos olhos europeus como uma planta de singulares efeitos mentais*”⁴⁹. Já no Brasil, se o tabaco foi, inicialmente, de uso ritual, também a maconha foi consumida a partir do mesmo contexto, a partir de ritos de iniciação que estão, desde milênios, na base do consumo ritual de substâncias alucinógenas. Assim, descrevendo o rito de iniciação ocorrido em um candomblé, Ramos não consegue identificar as plantas utilizadas, mas lembra ter Manoel Querino referido-se ao uso da diamba durante a cerimônia⁵⁰. Já Freyre menciona outra utilidade da maconha nos ritos afro-brasileiros, referindo-se às “*folhas de maconha que fumadas fechavam o corpo do crente e lhe davam sonhos de amor*”⁵¹. E acentua em outro texto, escrito nos anos vinte: “*Os negros trouxeram a maconha para o Brasil e aqui cultivaram como planta meio mística, para ser fumada em candomblés e xangôs, pelos babalorixás e pelos seus filhos. Também como planta afrodisíaca*”⁵².

Por outro lado, a maconha sempre prescindiu de cerimoniais e ritos de iniciação para ser consumida e, se esteve associada a cerimônias religiosas, cedo abandonou seu sentido esotérico. Foi freqüentemente utilizada em ritos de iniciação, mas seu consumo os extrapolou e alcançou o dia-a-dia de seus usuários. Tornou-se, essencialmente, uma substância para ser utilizada no cotidiano, seu uso dispensando ocasiões especiais.

Maconha, tabaco. E o que se fumava no período colonial? Segundo Freyre, os senhores fumavam tabaco; hábito aristocrático. Já a maconha era chamada de “fumo de negro”, e era de uso praticamente exclusivo dos escravos⁵³; fumá-la seria atitude degradante para um branco de certo prestígio. E Burton confirma a análise

⁴⁹ CARNEIRO, Henrique. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002, p.209.

⁵⁰ RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951, p. 60.

⁵¹ FREYRE, Gilberto. *Guia prático histórico e sentimental da Cidade do Recife*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968, p. 100.

⁵² FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1963], p. 110.

⁵³ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos - Vol. II*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977 [1936], p. 363.

⁵⁴ BURTON, Richard. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976 [1869], p. 208.

de Freyre referindo-se ao consumo de drogas entre os escravos em dias festivos: “Os preguiçosos e dissolutos iriam gozar a santidade do dia à moda africana, deitados ao sol e, se puderem, bebendo e fumando haxixe, como os semi-selvagens da Serra Leoa”⁵⁴.

Exceções à parte, tanto o uso da maconha era restrito às classes baixas que um senhor de engenho como Júlio Bello afirma a virtual inexistência de drogas em seu tempo (ou talvez não considerasse a maconha uma droga): “Bebia-se assim na roda de boêmios daquele tempo, mais do que hoje, porém os terríveis entorpecentes modernos eram a bem dizer desconhecidos”⁵⁵.

Difundida entre os negros nordestinos mesmo após a abolição, a maconha continuou não sendo considerada um vício, e um usuário assim a descreve: “Eu não fumo por vício. Ela me ilumina, me salvou muitas vezes... Essa erva protege como um santo, tem a mesma irradiação que um espírito”⁵⁶. Seu uso expandiu-se, o que Levine assinala de forma mais precisa em termos geográficos: “Tanto os pobres rurais como os urbanos utilizavam frequentemente a maconha- conhecida por vários nomes diferentes como diamba, rafi ou fumo d’angola- especialmente na região do São Francisco e na costa do Nordeste”⁵⁷.

O consumo de maconha tornou-se generalizado, por outro lado, em setores sociais específicos como, por exemplo, entre os jangadeiros do Nordeste; evidente influência escrava que os levou, segundo Freyre, a fumar e a ter visagens, o natural e o sobrenatural, sereias e maconha misturando-se⁵⁸. E ele menciona, ainda, sua relação com um assassino, “autor de várias mortes; fumador de maconha, com barcapeiros do antigo Cais do Colégio, também do Recife”⁵⁹.

Mas os padrões de tolerância estreitaram-se à medida que seu consumo aumentou. A maconha, ou diamba como ele a chama, foi consumida no sertão nordestino, segundo Iglésias, principalmente com o uso de cachimbos, embora o cigarro também pudesse ser utilizado, sendo seu uso uma cerimônia coletiva: uma espécie de sessão realizada principalmente aos sábados. E seu uso contínuo, ressalta ele, traz como resultado a morte. Iglésias prolonga-se, enfim, na descrição dos efeitos maléficos do vício, e conclui: “Logo, muito logo, os moços elegantes se embriagarão com a diamba: e como, desgraçadamente, eles tem irmãs, o vício terrível passará a fazer parte da moda, como já o é a mania do éter, da morfina, da cocaína”⁶⁰.

⁵⁵ BELLO, Júlio Maria. *Memórias de um senhor de engenho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944, p. 94.

⁵⁶ BASTIDE, Roger. *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p. 199.

⁵⁷ LEVINE, Robert M. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no sertão brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 1995, p. 165.

⁵⁸ FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife velho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971, p. 16.

⁵⁹ FREYRE, Gilberto. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Editora da UnB, 1968, p. 54.

⁶⁰ IGLÉSIAS, Francisco de Assis. *Caatingas e chapadões: notas, impressões e reminiscências do Meio-Norte Brasileiro - 1912-1919 - Vol. I*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958, p. 324-338.

⁶¹ ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 150.

O que preocupa o autor, portanto, não é tanto o fato de a maconha ser consumida pelos mais pobres e, sim, o risco iminente de seu consumo chegar às elites.

Já no Rio de Janeiro a relação entre consumo de drogas e criminalidade é datada pelo depoimento de um morador mais idoso dos subúrbios cariocas, na qual é feita uma descrição da malandragem dos anos 30: “Aí começou a entrar o tóxico. De 50 para cá começou a se falar muito em maconha”⁶¹. E foi somente a partir dos anos 60, como acentua Velho, que seu consumo disseminou-se entre as elites e classes médias cariocas⁶².

Já a cocaína nunca esteve associada a rituais religiosos, mas ela foi mais de uma vez exaltada por seu valor medicinal. Ela foi mais de uma vez elogiada por seus efeitos terapêuticos, e Roquette Pinto utilizou-a com tal finalidade para tratar o ferimento de um membro da expedição da qual participava: “Para impressioná-lo fortemente, apliquei uma compressa de algodão com solução de cocaína. Cessou por encanto o sofrimento. Damasceno ficou surpreso; tornou-se ainda mais útil”⁶³. Já Malinowski aplicou em si mesmo uma injeção de arsênico para combater sua sensação de inadaptação aos trópicos, com o mesmo efeito terapêutico, e foi no dia seguinte à farmácia comprar cocaína e morfina; medicamentos, segundo ele⁶⁴.

De fato, o período entre 1860 e 1910 foi uma época na qual a cocaína era vista como uma mercadoria ligada à medicina e, na qual, a postura norte-americana em relação a um país produtor como o Peru era de incentivo à produção, tendo a política de combate às drogas sido adotada apenas a partir de 1910⁶⁵. Neste primeiro período, foi largamente debatido e defendido o uso terapêutico do produto, e salientados seus efeitos anestésicos.

O que hoje chamamos de drogas, enfim - heroína, cocaína, maconha, entre outras - eram mercadorias legalmente vendidas e consumidas nos Estados Unidos, por volta de 1900. A cocaína foi ingrediente ativo da Coca Cola até 1903, além de licores e tabletes baseados no produto serem livremente vendidas. Em 1914, contudo, o Harrison Act já tinha como objetivo o controle estrito da comercialização e consumo de tais produtos, que já passavam, então, a ser vistos como drogas, chegando paulatinamente à proibição total a partir de 1922, quando se buscou a adoção, também, de políticas que visavam combater a produção efetuada em outros países⁶⁶.

⁶² VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 85.

⁶³ PINTO, Roquette. *Rondônia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 163.

⁶⁴ MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 42.

⁶⁵ GOTENBERG, Paul. Between coca and cocaine: a century or more of U.S. - peruvian drug paradoxes, 1860-1890. *The Hispanic American Historical Review*, v. 83, n. 1. Durnham, Duke University Press, 2003, p. 120.

⁶⁶ RECIO, Gabriela. Drugs and alcohol: US prohibition and the origins of the drug trade in Mexico, 1910-1930. *Journal of Latin American Studies*, v. 34, part 1. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 22-7.

⁶⁷ COHEN, Albert K. *Transgressão e controle*. São Paulo: Pioneira, 1968, p.78.

Em 1937, finalmente, foi aprovada nos Estados Unidos, a Lei de Taxação da Maconha, que transformou a compra, venda ou posse do produto em um crime grave, substituindo as leis estaduais existentes, a partir das quais as penalidades eram impostas de forma comparativamente bem mais suave⁶⁷.

Ao mesmo tempo, outras substâncias eram vistas de forma menos tolerante. Desta forma, a morfina foi, segundo Yvorel, o paradigma das drogas que, durante o século XIX, geravam dependências não-alcólicas: foi o fantasma do final do século e, ao mesmo tempo, uma figura literária elevada ao nível de tipo-ideal, com uma silhueta feminina permanentemente associada a uma certa perversidade⁶⁸.

Ecos da discussão sobre o uso medicinal das drogas chegaram, ainda, ao Brasil. Utilizando Jacques, seu alter ego, como narrador, Olavo Bilac narrou, em texto publicado em 1894, suas experiências com haxixe, a dor física e a clarividência por ela produzidas, mas terminou por desaconselhá-lo por anular a vontade do indivíduo, mesmo ressaltando: “*O mais curioso é que o abalo produzido essa noite no meu organismo foi tão forte, tão brutal, que me restituiu a saúde: equilibrou-me os nervos e livrou-me da insônia. De modo que a canabina me curou, não pelo bem, mas pelo mal que me fez*”⁶⁹.

No Brasil, ainda, o uso ou não da droga não estava associado tanto a seus efeitos sobre o organismo, e mais à uma questão de status, o que fica claro a partir da estratificação levada a cabo por Freyre dos usos e costumes coloniais referentes ao produto: “*o tabaco, para os senhores; a maconha- plantada, nem sempre clandestinamente perto dos canaviais- para os trabalhadores, para os negros, para a gente de cor; a cachaça, a aguardente, a branquinha*”⁷⁰.

E outras substâncias, finalmente, eram consumidas. Câmara Cascudo, por exemplo, chama de ipandu o arbusto de onde se extrai a cocaína. Segundo ele, “*os caboclos torram-lhe as folhas, fazem dela um pó, que, misturado ao pó das folhas, também torradas, de embaúba, e adicionado ao polvilho de tapioca, constitui o ipandu, anestésico que pescadores e caçadores trazem na boca, para enganar a fome*”⁷¹.

Já outras drogas tiveram, no início do século, presença pouco expressiva. No Beco dos Ferreiros, zona do cais carioca, por exemplo, o chinês Afonso vendia ópio. A cocaína, por sua vez, já era bastante conhecida pelo carioca, e seu consumo era registrado nos bairros elegantes. Ela aparece em inúmeras obras de ficção escritas nos anos vinte, bem como nas revistas pornográficas de livre circulação no período, ao mesmo tempo em que Manuel Bandeira registra-a nos celebérrimos versos de *Não sei dançar*:

⁶⁸ YVOREL, Jean-Jacques. La morphinée: une femme dominée par son corps. *Communications*, n. 56. Paris, Seuil, 1993, p.105-111.

⁶⁹ BILAC, Olavo. *Vossa insolência*: crônicas. Organizado por Antônio Dimas. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 36.

⁷⁰ FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937, p. 15.

*Uns tomam éter, outros cocaína.
Eu já tomei tristeza, hoje tomo alegria.*

Mas, assim como nos Estados Unidos, movimentos de temperança cedo se fizeram presentes, e os ventos mudaram. Na São Paulo dos anos vinte, a Ordem dos Bons Templários foi criada com o objetivo de “*combater as pragas sociais do alcoolismo, da morfina, do ópio e da cocaína*”⁷².

A preocupação quanto ao consumo de drogas por parte dos jovens seria encampada finalmente, e a partir de uma perspectiva marcadamente ideológica, pelo regime militar, onde mesclaria-se ao moralismo e ao anticomunismo, com os traficantes sendo identificados como agentes do comunismo internacional ou, no mínimo, como inocentes úteis. Segundo um Ministro da época, “*o uso da droga constitui um dos processos empregados por agentes internacionais a fim de destruir a tradição da família cristã brasileira*”. Trata-se de um plano que seguiria as diretrizes leninistas de desmoralização da juventude como uma das etapas para o triunfo do comunismo, e que envolveria as drogas e a pornografia no mesmo objetivo, já que “*todos nós sabemos que traficantes de drogas e produtores de livros obscenos estão de mãos firmemente estreitadas*”⁷³.

Temos, enfim, a visão crítica em relação às drogas, mas temos, concomitantemente, um certo encantamento descrito por autores que a utilizaram. As drogas fascinaram mais de um pensador que buscou conhecê-las. Como lembra Wisnik, “*do fim do século XVIII ao século seguinte, espalhando-se depois entre simbolistas e modernistas, muitos poetas escreveram sobre (ou sob) efeitos de drogas*”⁷⁴. Exemplifico: Benjamin, após diversas experiências com haxixe, acentua o “*encantamento que os viciados, sob os efeitos da droga, descobrem no cotidiano*”⁷⁵. E Proust, igualmente e entre tantos outros autores, ressalta-o:

*“Não longe dali está o jardim secreto onde crescem como flores desconhecidas esses outros sons tão diferentes entre si, o sono do estramônio, do cânhamo indiano, dos múltiplos extratos do éter, o sono da beladona, do ópio, da valeriana, flores que permanecem fechadas até o dia em que o desconhecido predestinado venha tocá-las, fazê-las abrir-se e, por longas horas, verterem o aroma de seus sonhos particulares em um ser maravilhado e surpreso.”*⁷⁶

⁷¹ CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984, p. 388.

⁷² SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 85.

⁷³ BRITO, Eleonora Zicari Costa de. Imagens da infância e juventude “marginais” nos anos 70. In: ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América no Brasil: tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998, p. 355.

⁷⁴ WISNIK, José Miguel. Iluminações profanas (poetas, profetas, drogados). In: NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 291.

⁷⁵ BENJAMIN, Walter. *Textos escolhidos*. Organizado por Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1991, p. 83.

⁷⁶ PROUST, Marcel. *O caminho de Guermantes*. Rio de Janeiro: Globo, 1988, p. 77.

Drogas e tabaco são, enfim, substâncias em relação às quais usos e tradições mudaram a partir de diferentes mudanças e costumes históricos, com os padrões de tolerância em relação ao uso de drogas sofrendo significativas transformações em termos históricos e, também, em termos espaciais, variando constantemente de um país para o outro e de uma época para a outra. Só a partir de tais mudanças tais usos e tradições podem ser compreendidas. E compreendê-los ajuda, finalmente, a captarmos nuances das sociedades e das épocas nas qual o consumo de tais substâncias se deu; às vezes de forma livre, outras vezes a partir de uma associação com os setores menos valorizados socialmente e outras, finalmente, sob o símbolo do status e da sofisticação.

Bibliografia

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul - Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANDRÉS-GALLEGO, José. *Quince revoluciones y algunas cosas más*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982.
- BALZAC, Honoré de. *Modesta Mignon*. Rio de Janeiro: Globo, 1989.
- BASTIDE, Roger. *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- BELLO, Júlio Maria. *Memórias de um senhor de engenho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.
- BENJAMIN, Walter. *Textos escolhidos*. Organizado por Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1991.
- BILAC, Olavo. *Vossa insolência: crônicas*. Organizado por Antônio Dimas. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOXER, C.R.. *A idade de ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII - Vol. II*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- BRITO, Eleonora Zicari Costa de. *Imagens da infância e juventude "marginais" nos anos 70*. In: ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América no Brasil: tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998.
- BURKERT, Walter. *Ancient mystery cults*. Harvard: Harvard University Press, 1987.
- _____. *Creation of sacred: tracks of biology in early religions*. Harvard: Harvard University Press, 1998.
- BURTON, Richard. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976 [1869].
- CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- CARNEIRO, Henrique. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Made in África*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CHAUNU, Pierre. *Sevilha e América nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: DIFEL, 1980.
- COHEN, Albert K. *Transgressão e controle*. São Paulo: Pioneira, 1968.

- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COURTHRIGHT, David T. *Forces of habit: drugs and the making of the modern world*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil - Vol. I*. São Paulo: Martins, 1949 [1839].
- DETIENNE, Marcel. *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard, 1972.
- DOBRORUKA, Vicente. *Antônio Conselheiro: o beato endiabrado de Canudos*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard, 1995.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984, Tomo1, Vol. 2.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FRANK, André Gunder. *Acumulação mundial: 1492-1789*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.
- _____. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Editora da UnB, 1968.
- _____. *Guia prático histórico e sentimental da Cidade do Recife*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- _____. *Assombrações do Recife velho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- _____. *Sobrados e mucambos - Vol. II*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977 [1936].
- _____. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1963].
- GERNET, Jacques. *A history of chinese civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 1991, vol. II.
- GOTENBERG, Paul. *Between coca and cocaine: a century or more of U.S. - peruvian drug paradoxes, 1860-1890*. *The Hispanic American Historical Review*, v. 83, n. 1. Durham, Duke University Press, 2003.
- IGLÉSIAS, Francisco de Assis. *Caatingas e chapadões: notas, impressões e reminiscências do Meio-Norte Brasileiro - 1912-1919 - Vol. I*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- LANDES, David S. *A riqueza e a pobreza das nações: porque algumas são tão ricas e outras são tão pobres*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.
- LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil - Tomo I*. Rio de Janeiro: INL; Lisboa: Portugalia, 1945.
- LEVINE, Robert M. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no sertão brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- MAHN-LOT, Marianne. *Retrato histórico de Cristóvão Colombo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira - Vol. I*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1996.

- MOTA, Otoniel. *Do rancho ao palácio (evolução da civilização paulista)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.
- O INCA GARCILASO DE LA VEGA. *O universo incaico*. São Paulo: EDUC, 1992.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- PINTO, Estevão. *Muxarabis & balcões e outros ensaios*. São Paulo: Nacional, 1958.
- PINTO, Roquette. *Rondônia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- PROUST, Marcel. *O caminho de Guermantes*. Rio de Janeiro: Globo, 1988.
- RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira - Vol. I*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951.
- RECIO, Gabriela. Drugs and alcohol: US prohibition and the origins of the drug trade in Mexico, 1910-1930. *Journal of Latin American Studies*, v. 34, part 1. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- RENAULT, Delso. *Indústria, escravidão, sociedade: uma pesquisa historiográfica no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976.
- RENO, S. D. *Calumet*. In: HINNELS, John H. (org.). *Dicionário das religiões*. São Paulo: Cultrix, s.d.
- RESENDE, Francisco de Paula Ferreira. *Minhas recordações*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.
- SCARANO, Julita. *Bebida alcóolica e sociedade colonial*. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa - Vol. I*. São Paulo: Hucitec/ EDUSP/ Fapesp/ Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial. A suprema Corte da Bahia e seus juizes: 1609-1751*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações*. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil - Vol. 1*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- THEVET, Fr. André. *Singularidades da França Antártica*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1944.
- TROIKE, Rudolph C. The origins of plain mescalism. *American Anthropologist*, v. 64, n. 5, part 1. Menasha, American Anthropologist Association, 1962.
- VAINFAS, Ronaldo. Da festa dos tupinambá ao sabá tropical: a catequese pelo avesso. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa - Vol. I*. São Paulo: Hucitec/ EDUSP/ Fapesp/ Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- VARNHAGEM, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil - Vol. III*. São Paulo: Melhoramentos, 1948 [1877].
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). *História da América Latina - Vol. I: A América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.

WEST, Robert C. *La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial*. Bogotá: Imprenta Colonial, 1979.

WIED-NEUVID, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940 [1821].

WISNIK, José Miguel. Iluminações profanas (poetas, profetas, drogados). In: NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WOLF, Eric R. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press, 1982.

YVOREL, Jean-Jacques. La morphinée: une femme dominée par son corps. *Communications*, n. 56. Paris, Seuil, 1993.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RESUMO

O USO DE DROGAS E TABACO EM RITOS RELIGIOSOS E NA SOCIEDADE BRASILEIRA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA

O texto tem como objetivo historiar alguns aspectos históricos da produção e consumo de drogas e tabaco a partir da percepção do caráter mutante que as tradições e costumes ligados ao consumo de tais produtos assumiram. Dá ênfase, ainda, ao contexto brasileiro, estudando os significados históricos da produção e consumo de tais substâncias no Brasil, sua evolução e a evolução da mentalidade referente a tais produtos.

Palavras-Chave: Drogas; Tabaco; Consumo.

ABSTRACT

DRUGS AND TOBACCO CONSUMPTION IN RELIGIOUS RITUALS AND IN BRAZILIAN SOCIETY: A COMPARATIVE ANALYSIS

This text intends to analyze some historical aspects of the production and consumption of drugs and tobacco from the perception of the mutant character that the tradition and consumption of such substances had assumed. It gives emphasis, still, to the Brazilian context, studying the historical meanings of the production and consumption of such substances in Brazil, its evolution and the evolution of mentality referring to such products.

Keywords: Drugs; Tobacco; Consumption.