

Revisitando a terminologia *substance, set e setting*

Os moradores de grandes metrópoles são frequentemente acusados de terem sua espiritualidade usurpada pelo racionalismo da vida do trabalho e pelo caos da rotina cotidiana. Como consequência desta nova roupagem do “desencantamento do mundo”, os “urbanos” criam imaginários, lugares rituais, vocabulários específicos, gestos, vestuários e, em alguns casos, acionam apropriações de práticas e ensinamentos de povos não ocidentais, dando origem a intervalos espaço-temporais onde se consome substâncias que trazem uma particular alteração daquilo que se entende como “estado normal das coisas”. Bares e botequins são criados especialmente para o consumo da bebida alcoólica mais vendida no Brasil (Machado, 1967); adegas, clubes do uísque e charuterias elevam bebidas alcoólicas e o tabaco ao nível de artefatos de luxo estimulando a formação de um grupo de “experts” que consomem, ao lado de outros interessados, substâncias consideradas “elitistas” (Guarinello, 2005); contextos urbanos de consumo de maconha são criados a partir do encontro de um específico gênero sonoro nascido na Jamaica com um grupo nativo africano colonizado por judeus que realizam seus rituais com uma erva sagrada psicoativa (Kestrup, 2006); festas de música eletrônica surgidas com o nascimento das “drogas sintéticas” e o fim do movimento hippie tornam-se ambientes coletivos de consumo destas novas substâncias (Coutinho, 2003); rituais de cura idealizados por terapias alternativas inseridas no mosaico espiritual Nova Era criam momentos coletivos de consumo de substâncias como ayahuasca, kampô e rapé (Labate, 2004); todos estes exemplos constituem momentos coletivos nos quais se consome substâncias psicoativas dentro de certos padrões informais e regras de consumo.

O interesse em percorrer o itinerário de constituição destes momentos urbanos de consumo foi colocado, em um primeiro momento, na minha dissertação de mestrado (2005), intitulada “O êxtase urbano: símbolos e performances dos festivais de música eletrônica”, onde apresento uma etnografia de festas frequentadas por pessoas que buscam um estado particular, conhecido como “êxtase”, que é atingido com a ajuda de substâncias psicoativas e por estímulos sensoriais. No doutorado, o objetivo foi etnografar outro contexto de consumo deste tipo de substância, tendo como foco um rito terapêutico oferecido em grandes cidades do Brasil conduzido por dois pajés

kaxinawa (huni kuin) onde se busca a cura através do consumo de ayahuasca. Apesar dos distintos interesses, pressupostos e relações de poder nos quais se encontram inserido os festivais de música eletrônica e os ritos urbanos do Nixi Pae, seria possível propor algum tipo de generalização metodológica que auxilie o analista na compreensão dos mecanismos e práticas que surgem destes novos contextos de consumo de psicoativos? Como o analista deve lidar com as relações de poder e disputas que nascem deste movimento? A partir de minha experiência com etnografias que mapearam o surgimento de distintos momentos urbanos de consumo de psicoativos, sugiro que a terminologia utilizada por Zinberg ainda se apresenta como uma importante ferramenta metodológica às etnografias preocupadas com este consumo. Porém, se nosso objetivo é demonstrar a aplicabilidade desta terminologia nos fenômenos contemporâneos, é necessário submetermos a tríade *substance*, *set* e *setting* a uma breve revisão que terá como ponto de apoio as ideias mais gerais de Latour (2008) sobre a re-construção do social.

O livro *Drug, Set, and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use* é o resultado de dez anos de pesquisa do psicanalista e psiquiatra Norman Zinberg entre usuários recreativos de heroína. Um dos grupos estudados pelo autor era constituído por soldados que se tornaram viciados em heroína durante a Guerra do Vietnã e que, ao voltarem aos EUA, como se observou, oitenta e oito por cento deles não deram continuidade ao consumo. O pesquisador estudou ainda viciados de longa data, embora com usos controlados, que mantinham vida profissional e familiar relativamente estável. A utilização e exposição destes dados pelo autor expôs um outro lado do consumo de heroína pouco observado pelos cientistas. Até a data de publicação da pesquisa de Zinberg, os usuários de heroína que a ciência tipicamente descrevia eram aqueles que procuravam tratamento ou apareciam nas portas do pronto socorro com princípio de overdose: indivíduos miseravelmente dependentes, sem família, emprego, vivendo em função da próxima dose. Estereótipo frequentemente reforçado pelos meios de comunicação. O quadro de destruição pessoal apontado por estes estudos era atribuído exclusivamente às fortíssimas propriedades geradoras de dependência desta droga, e seu incrível poder de sedução. Zinberg descreveu, no entanto, os mecanismos através dos quais um grupo minoritário de cidadãos conseguia usar heroína sem destruir suas vidas. Esse grupo de usuários se organizava socialmente e ritualizava seu consumo de droga: usavam heroína somente em determinados fins de semana, fora de seus ambientes de

moradia e trabalho, e mantinham um controle informal da segurança de seus membros, no sentido de constantemente monitorar uns aos outros para evitar uso compulsivo, assim como designavam, a cada fim de semana que se reuniam para usar heroína, um dos seus membros para permanecer sóbrio e poder agir em caso de acidentes ou overdose (Zinberg, 1982). Os dados levantados por Zinberg o conduziram à hipótese de que o cenário sociocultural é o que permite a utilização de substâncias ilícitas segundo um determinado padrão, através do desenvolvimento de sanções sociais, como valores e regras de conduta os quais constituem os *controles sociais informais*. Segundo o autor, esses controles seriam os padrões estilizados de comportamento prescritos em torno de determinadas substâncias, incluindo os métodos de aquisição, a escolha do meio físico e social do consumo, e as maneiras de evitar e lidar com os efeitos negativos. O trabalho de Zinberg cria, desta forma, uma terminologia para a compreensão do consumo de psicoativos dividida em três eixos de análises que são resumidos por MacRae&Simões (2000:29):

- *Substance* – A droga em si. Isto é, a ação farmacológica da substância incluindo a dosagem e a maneira pela qual ela é tomada (endovenosa, aspirada, fumada por via oral, etc.).
- *Set* – As expectativas pessoais e históricos psicológicos- Isto é, o estado do indivíduo no momento do uso, incluindo sua estrutura de personalidade, suas condições psicológicas e físicas e suas expectativas individuais.
- *Setting* – O cenário ou o ambiente social. Isto é, o conjunto de fatores ligados ao contexto no qual a substância é tomada, o lugar, as companhias, a percepção social e os significados culturais atribuídos ao uso.

As hipóteses levantadas por Zinberg sobre a existência de controles sociais informais que exercem uma regulação no consumo de psicoativos foi observada também pelo sociólogo Howard Becker ao estudar um grupo de músicos de jazz usuários de cannabis sativa. O autor descarta as tentativas de explicar o uso da maconha com base na premissa de que um comportamento particular pudesse ser encarado como resultado da existência de um determinado “traço de personalidade” que motivasse o indivíduo a adotar tal comportamento. Becker argumenta que o indivíduo só pode se sentir motivado a utilizar a maconha depois que aprende a identificar e apreciar seus efeitos, e que tal aprendizagem se dá através de contatos com os outros usuários. Os

trabalhos de Zinberg e Becker indicam que o cenário sociocultural no qual a substância é consumida influencia a formação e a conservação de um padrão de consumo de substâncias psicoativas desenvolvendo, entre os usuários regulares, mecanismos que possibilitam o uso controlado de tais substâncias. Os estudos de Zinberg e Becker foram ainda fundamentais para mostrar ao mundo científico que as “drogas” não são somente compostos dotados de propriedades farmacológicas que possam ser classificadas como “boas” ou “ruins”. A proibição e caça a estas substâncias, promovida pelos EUA nos últimos trinta anos, inseriram sua existência e seus usos em complexas questões de liberdade e disciplina, sofrimento e prazer, devoção e aventura, transcendência e conhecimento, sociabilidade e crime, moralidade e violência, comércio e guerra (Simões, 2005).

Uma década após a publicação de um pioneiro trabalho desenvolvido por Gilberto Velho nos anos de 1970 sobre o uso de substâncias psicoativas como parte de um estilo de vida e uma visão de mundo característico de segmentos de classes médias do Rio de Janeiro, MacRae & Simões (2000) são os primeiros a utilizar diretamente a terminologia proposta por Zinberg aplicada a uma realidade brasileira. O livro “Rodas de fumo: o uso da maconha em classes médias urbanas” é o resultado de uma pesquisa realizada com pessoas pertencentes à classe média de Salvador que consomem regularmente a cannabis sativa em grupo. A “roda de fumo” constitui assim um espaço de consumo de maconha onde as pessoas criam controles informais e regras de uso que se baseiam no acúmulo de experiências passadas de antigos participantes. A maneira certa de fazer os cigarros, a direção que este deve ser passado, a forma correta de tragar para “ter a onda”, as interpretações coletivas sobre o efeito da cannabis sativa após o uso são “controles informais” que surgem com este consumo urbano. Os autores observaram que a familiaridade desenvolvida através de seu uso em larga escala levou a internalização destas “sanções sociais” que, aliado à baixa potência da erva encontrada no Brasil, têm permitido um afrouxamento dos “rituais sociais” associados à erva sem acarretar uma perda de controle dos seus efeitos. MacRae e Simões dizem que o acesso à maconha foi feito por seus entrevistados através de uma extensão das redes de relações pessoais sendo caracterizado como um ato de rebeldia ou autoafirmação concernentes a espíritos inquietos e inovadores, e não por uma simples submissão cega ao culto das drogas. Os autores concluem que passar a usar maconha pode ser, em muitos casos, uma forma de indicar que o jovem efetuou uma travessia em sua

trajetória, dedicando-se a cultivar valores diferentes daqueles de seus grupos familiares. MacRae e Simões afirmam que o contato com seus pares na roda de fumo serviu para lhes transmitir novas formas de percepção de si mesmo e do mundo:

Tratamos de pôr à luz práticas e representações destes consumidores de maconha entendendo-as como modos informais de coordenar experiências individuais e regular o uso. Consideramos que, quando uma pessoa toma uma substância psicoativa, qual for sua finalidade, suas experiências imediatas e subsequentes são influenciadas por suas sanções, ideias e crenças a respeito de tal substância. No processo mesmo de seu uso os consumidores desenvolvem noções por experimentação própria e adotando pontos de vista e sugestões vindas de fontes que julgam ser confiáveis, compondo o que Zinberg chamou de controles informais. No caso da cannabis, a familiaridade desenvolvida através de seu uso em larga escala levou a uma internalização das “sanções sociais”. (Macrae & Simão)

No início dos anos 2000, um conjunto de fatores impulsionou a aproximação de pesquisadores que se reuniram regularmente para discutir o tema do consumo de psicoativos: a rápida proliferação dos estudos que abordavam estas novas realidades, os problemas ligados à criminalização de certas substâncias, somados à pouca atenção que sempre foi dada ao tema das “drogas” nas ciências humanas, com a supremacia das ciências da saúde, e o debate público marcado pelo simplismo e por uma estéril dualidade entre posturas “contra ou a favor”. Assim, em 2001, nasceu o Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). De acordo com Simões (2005), o resultado das primeiras reflexões coletivas apareceu logo na escolha do nome do grupo: abandonou-se o carregado e ambíguo termo “drogas”, preponderante nas discussões acadêmicas e cotidianas, em favor de “substâncias psicoativas” neutralizando a carga moral que frequentemente dificulta o debate do tema. Embora a expressão não seja completamente neutra, pois parte de um ponto de vista biomédico, carrega menos pressupostos morais permitindo assim que haja um distanciamento dos sentidos, que na maioria das vezes são contraditórios. Concebendo o consumo de substâncias psicoativas como um fenômeno complexo, o NEIP construiu sua trajetória através de diversas atividades, como cursos, debates, simpósios, construção de um site, participação em eventos públicos, estabelecimento de parcerias com grupos e instituições afins, etc. As principais linhas de pesquisa deste grupo são: o uso religioso de substâncias psicoativas,

o uso religioso ou secular de substâncias lícitas (álcool, tabaco, café, etc.) e ilícitas (maconha, crack, ecstasy), as políticas de redução de danos, o narcotráfico, os discursos médicos e midiáticos ou o uso terapêutico de alguma destas substâncias.

Apesar do crescente número de estudos sobre psicoativos que proliferam nas Ciências Sociais no Brasil utilizarem, de alguma forma, a terminologia sugerida por Zinberg, observamos um grupo de pesquisadores, aqueles que estudam especificamente o consumo da ayahuasca partindo do ponto de vista do enteógeno reivindicarem o fim da tríade *substance*, set e setting por limitar a compreensão do potencial “sagrado” que se encontra no interior da substância. A principal crítica à terminologia de Zinberg partiu de Anthony Henman, ex-professor de antropologia na Unicamp que deixou o mundo acadêmico para se dedicar aos ensinamentos dos enteógenos (folha de coca, ayahuasca, cactos de San Pedro) em uma ONG peruana. Em seu texto “A coca como planta maestra: reforma e nova ética”, Henman (2005) diz que a limitação na compreensão de uma experiência holística com psicoativos se manifesta pela ideia de que existe uma experiência “nua”, puramente farmacológica, que em seguida é “interpretada” pelo aparato psíquico, pela cultura coletiva e pela ideologia de um determinado grupo social. Do ponto de vista do autor, as teorias de Zinberg e Becker acabaram por cair na mesma armadilha dualista que buscavam superar: em vez da antiga separação entre corpo e mente, reificaram conceitos de set (expectativa) e setting (ambiente) ao ponto de levá-los a uma nova ortodoxia, que trata a cultura como ferramenta dirigida a homogeneizar as experiências individuais mediante indubitáveis processos de legitimação, como a criação de regras de consumo e organização ritual (Henman, 2005).

Como observado na minha pesquisa de doutorado (Coutinho, 2011), a ayahuasca foi a substância que mais despertou a atenção dos pesquisadores dando início a uma acalorada discussão em torno da legitimidade de seu uso urbano. O pressuposto metodológico que embasou teoricamente este interesse foi o de postular que o divino estaria localizado no interior da planta. Ora, se o divino se encontra de forma inata em uma substância natural, não faz sentido algum levar em consideração as expectativas pessoais deste uso (set), muito menos o contexto sociocultural na qual a substância foi consumida (setting). A ideia do enteógeno proclama, deste modo, um ruptura com a terminologia que deu origem a este recém criado campo de estudo, reivindicando uma

nova era nos trabalhos sobre psicoativos que se preocupa com a “inteligência existencial” salvaguardada pela natureza longe do racionalismo ocidental:

“A imprevisibilidade, a espontaneidade, serão sempre um mistério para os modelos que explicam a unidade por meio da separação, mas para a pessoa que considera que uma planta (ou uma substância) tem algo a ensinar, essas mesmas qualidades são apenas a expressão da alteridade, do fato que convivemos em uma realidade na qual existe uma multiplicidade de sujeitos”. (Henman, 2005:377)

Concordando com a crítica feita pelos seguidores da lógica do enteógeno de que não existe uma experiência “pura” estritamente farmacológica que em seguida é interpretada por fatores psicológicos e sociais, discordando, porém, da solução quase mística adotada pelos pesquisadores que observam o sagrado no interior da substância, este artigo propõe uma retomada da terminologia adotada por Zinberg, escrita no ano de 1982, a partir das ideias mais gerais de Latour sobre a recomposição do social.

Ainda que o ponto de referência desta retomada seja o livro “Rodas de fumo”, devemos fazer algumas ressalvas pelo mesmo motivo que a obra de Zinberg deve ser revista: as quase três décadas passadas desde a publicação destas pesquisas. Ao apontar a terminologia *substance, set e setting* como principal referência no estudo de consumidores de maconha, MacRae & Simões afirmam que dos três fatores, “aquele que parece até o momento menos estudado e ao qual a antropologia pode trazer contribuições, é justamente o que diz respeito aos aspectos socioculturais, o setting”. Ao contrário da sugestão feita pelos autores, que poderia ser entendida como uma “setorização” dos termos da terminologia zinberguiana em disciplinas específicas que devem desenvolver suas pesquisas em temas específicos (a *substance* tratada pelas ciências médicas e biológicas, o *set* pela psicologia e o *setting* pelas Ciências Sociais), a proposta de retomada que será apresentada a seguir pretende reforçar a importância de cada elemento da tríade no mapeamento dos diferentes espaços urbanos de consumo de psicoativos. Excluindo os resquícios de essencialização ou setorização dos termos formulados por Zinberg reivindicamos, desta forma, a pertinência da trilogia *substance, set e setting* como um importante artifício metodológico que auxilia o antropólogo no ato de mapear as principais características, associações, imaginários e campos de disputa dos momentos coletivos de consumo de substâncias psicoativas em meio urbano. Porém, em vez de propor esta retomada a partir de uma exaustiva pesquisa bibliográfica nos estudos sobre o tema “substâncias psicoativas”, apresentarei como a

trilogia me foi útil nas pesquisas relativas ao meu mestrado e doutorado no mapeamento de realidades tão díspares que constroem suas práticas em torno do consumo de psicoativos. O objetivo será mostrar como dois grupos urbanos organizam suas práticas de consumo destas substâncias re-organizando as noções de *substance*, *set e setting* criando disputas de poder que visam a legitimação de tais práticas. De um lado um grupo de jovens que se autoproclama herdeiro do movimento hippie, reunindo-se em lugares paradisíacos como praias, cachoeiras, vales e montanhas para atingir algo que consideram como “êxtase” – uma mistura de consumo de psicoativos e músicas que desafiam parâmetros da audição humana; de outro, um grupo composto de pessoas de todas as faixas etárias que procuram um pajé “autenticamente” indígena para curar uma particular patologia chamada de “desequilíbrio” através do consumo de uma bebida amazônica. Expondo os diferentes modelos de organização dos termos sugeridos por Zinberg nestes dois grupos, mostrarei como esta reorganização acarreta disputas de poder e luta pela legitimação de práticas que sempre permaneceram na ilegalidade. Tendo em vista o objetivo de comparação entre as duas realidades urbanas, faz-se necessário uma breve recapitulação das principais características dos festivais de música eletrônica para em seguida, compará-los com os ritos urbanos do Nixi Pae.

Os festivais de música eletrônica

Os festivais de música eletrônica são festas deste particular gênero sonoro que acontecem ao ar livre, longe dos centros urbanos, em lugares conhecidos por suas belezas “naturais” por possuírem praias, cachoeiras, vales e chapadas. Através de acontecimentos e casualidades ocorridos nos últimos trinta anos, observa-se o desenvolvimento de festas que se transformam e se orientam a partir de um conjunto de símbolos e práticas. A trajetória dos festivais no Brasil e no mundo tem como referência um dos mais importantes movimentos de contracultura do século XX, o movimento hippie¹. Os festivais combinam fatores de forte carga simbólica que desembocam num tipo de performance em que a busca de êxtase é considerada o principal objetivo comum. Através do relacionamento de estímulos sensoriais, performance e consumo de

¹ Segundo o mito de origem dos festivais estudados, integrantes deste movimento saíram dos mais variados países, principalmente dos EUA, para se reencontrarem na praia indiana de Goa. O motivo da saída e do posterior encontro foi a “busca por uma espiritualidade perdida”, baseada em discursos e práticas orientais previamente traduzidas para o Ocidente, como, por exemplo, os ensinamentos de Osho. A “busca espiritual” proporcionou o surgimento de reuniões festivas ao ar livre, idealizadas por seguidores dos ensinamentos orientais que se misturavam a turistas que visitavam a região e traziam novas características para o evento, a principal delas o estilo sonoro.

substâncias psicoativas, os participantes experimentam fortes sensações que os induziriam a este estado particular de euforia. Os dados etnográficos demonstram que o bem comum vivenciado e experimentado por este rito urbano seria um estado de êxtase.

As entrevistas e os depoimentos colhidos no período de pesquisa, no entanto, mostram que os símbolos e práticas do evento não apresentam uma definição precisa do que seria este estado, podendo variar de pessoa para pessoa. Qualquer indivíduo poderá experimentar parte das sensações e experiências induzidas pelo ambiente dos festivais a partir do corpo. Os momentos de modelagem e construção do corpo em busca do êxtase apresentam-se como mecanismos momentâneos e ao alcance de todos para se atingir o objetivo comum de maneira rápida e imediata. O “jogo de sentidos” que se estabelece nos festivais está relacionado com os diversos estímulos que os diferentes sentidos do corpo humano recebem simultaneamente. Percebemos que a visão e a audição são áreas sensoriais bastante exploradas na busca pelo estado de êxtase (Coutinho, 2005). O estímulo destes sentidos trabalharia o corpo para produzir um estado de êxtase e indicaria um transe específico, resultado de técnicas corporais também específicas. Se entendermos os usos nativos dos sentidos, poderemos entender também os diferentes mecanismos de obtenção deste estado particular.

O corpo deve ainda sofrer alterações em seu metabolismo para que o “jogo dos sentidos” atinja o objetivo de êxtase. A alteração acontece mediante ingestão de substâncias psicoativas que levariam o participante para um outro estado de consciência. Notei que o consumo de qualquer substância psicoativa é considerado válido na obtenção deste estado particular. Numa pequena enquete informal, constatei o uso de: maconha, ácido lisérgico, cocaína, ecstasy, MDMA, haxixe, charas, inalantes, mescalina, antidepressivos, álcool, tabaco, lsa, anfetaminas, skunk e daime, criando uma cultura de consumo genericamente compartilhada pelos participantes da festa. O conhecimento gerado está baseado em experiências pessoais ou de amigos, que formam grandes generalizações e prescrições “nativas” sobre como usar cada substância. Diferente do discurso médico, que apontaria grandes sintomas para cada substância a partir dos efeitos no organismo, o discurso nativo relaciona contextos e sentimentos num conhecimento único que é transmitido de modo informal e fragmentado entre os participantes, uma “lógica do concreto” aplicada ao consumo de psicoativos (Lévi-Strauss, 1967). Os sintomas de cada substância são elaborados com base em elementos comuns retirados de diferentes experiências pessoais que formam uma fonte de

conhecimento sobre os efeitos colaterais. Assim, em conversas informais entre os participantes, percebe-se uma nítida distinção entre as drogas que fazem a pessoa “fritar” ou “derreter”. O termo “fritar” estaria associado com as substâncias que trariam euforia e disposição, como o ecstasy, a cocaína, os estimulantes e inalantes. Os participantes afirmam que a sensação que se tem ingerindo tais substâncias psicoativas no contexto dos festivais se aproximaria da sensação de estar em contato com o “óleo quente de uma frigideira” (C., 23anos participante A “derreteção”, por outro lado, é a interpretação dada aos sintomas gerados por drogas que teriam como principal característica a euforia e a disposição. É o conjunto de drogas que provocam “viagens psicodélicas” e são conhecidas como substâncias que fazem “derreter”. O estado de “fritação” se diferenciaria do de “derreteção” justamente pelo primeiro trabalhar mais diretamente com o “corpo” e o segundo estimular a “mente”.

Na espiral de movimento e recolhimento vivida nesse contexto, o corpo passa a ser o principal veículo de construção dos símbolos e suas performances. Existe uma clara preocupação com a apresentação do “eu” para os “outros”, o que poderia significar um tipo de “controle” ou estabelecimento de “limites” num ambiente aparentemente sem regras. Cheguei a esta conclusão após uma reflexão sobre a razão do uso de dois curiosos adereços usados por quase todos os participantes e que, a primeira vista, podem não significar nada, mas, cuidadosamente analisados, dizem muito sobre os principais símbolos e as práticas destes festivais. Refiro-me ao uso de óculos escuros e do chiclete. O uso de chiclete e de óculos escuros nos mostra que nos festivais, onde o consumo de drogas é condição ou a maneira mais rápida e fácil para se atingir o estado de êxtase, existe um estado ideal, que não é claramente percebido e que varia de pessoa para pessoa, de evitar possíveis excessos. As piscadas de olhos involuntárias, rápidas e incessantes, a dilatação da pupila e a tremedeira contínua da mandíbula são características expressas de que algum abuso foi cometido. O uso destes dois acessórios esconde o abuso, tornando-o apresentável e ameniza os efeitos colaterais indesejados num meio onde a aparência é algo importante.

Os ritos do Nixi Pae

Os ritos do Nixi Pae são rituais kaxinawa onde se consome a ayahuasca com a intenção de ganhar conhecimento e controle sobre os diferentes agentes envolvidos em eventos que englobam a questão da saúde, prevenindo doenças e apresentando-se como um instrumento de negociação em um mundo onde se considera que muitas destas enfermidades são resultado da vingança dos duplos dos animais que foram consumidos (Lagrou, 2011). Todavia, este foi o nome escolhido por jovens pajés desta mesma etnia para denominar encontros terapêuticos realizados em grandes metrópoles do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, e ainda em países da Europa, onde a cura é obtida a partir do consumo da bebida amazônica. Os encontros nas cidades são realizados mensalmente e contam com um público de aproximadamente trinta pessoas que se reúnem em sítios, fazendas e localidades afastadas dos centros urbanos para consumir a bebida amazônica dentro da tradição *huni kuin*. Os Pajés pertencem a uma família com muita tradição no xamanismo e em cargos de liderança, e por este motivo foram ensinados desde sua infância a defender os interesses de seu povo na cidade grande. Os três irmãos são naturais do município do Rio Jordão, no Acre, próximo da fronteira com o Peru. Segundo relato, fazem uso da ayahuasca desde os dez anos de idade.

As reuniões acontecem geralmente no primeiro final de semana do mês. As sessões se iniciam na sexta-feira ou no sábado à noite e terminam no dia seguinte nos primeiros raios de sol. Os participantes são dispostos em volta de uma fogueira, formando uma roda, onde a figura central é o xamã, cujo traje ritual consiste em cocares de penas coloridas, colares e braceletes de miçangas e tecidos decorados com motivos kaxinawa, portando ainda uma leve pintura facial feita com jenipapo. São servidas entre 4 e 10 doses (copos de 300ml) de ayahuasca por participante, dependendo do tipo de cura que se pretende atingir. O pajé canta ininterruptamente ao longo da noite cantos kaxinawa de cura, de provocar visão, da jibóia, de força, de tirar o “irmão da energia negativa”, todos eles na língua *hãtxa kuin*. Nos encontros, os participantes podem ainda fazer uso de outras “medicinas da floresta” como o tabaco consumido via nasal, conhecido como rapé, ou o kampô, oferecidos após o término do evento. O rapé é produzido a partir de meia porção de tabaco e meia porção de cinzas de madeiras selecionadas. É consumido por meio de grandes canudos em forma de “V” chamados

tepí, que são usados não para aspirar, mas soprados por um parceiro pela outra extremidade do aplicador. O kampô é uma secreção extraída de um sapo noturno amazônico coletada por povos das etnias pano, utilizado como medicina alternativa em terapias encontradas na cidade de São Paulo.

A principal organizadora dos rituais do Rio de Janeiro é a esposa “branca” do pajé, uma psicóloga de orientação junguiana. Desde 2004 os ritos são divulgados pela rede mundial de computadores, não variando muito a arte final, o texto e as informações básicas. Os organizadores os apresentam em listas de correio eletrônico, sítios especializados e redes sociais, em tópicos relacionados à espiritualidade Nova Era. Os ritos urbanos do Nixi Pae são antecidos por outra cerimônia oferecida aos participantes por um dos sócios do espaço Nova Era, junto com a esposa do pajé que promove os encontros. A chamada “tenda do suor”, “sweat lodge” ou “cerimônia do temazcal” é oriunda das tradições do xamanismo americano e foi introduzido no rito urbano do Nixi Pae por um terapeuta iniciado na tradição Lakota.

A partir dos questionários distribuídos pelos organizadores, pude, de forma informal, traçar o perfil das pessoas que procuram este rito terapêutico (Coutinho, 2014). Trata-se de homens e mulheres, com idades que variam entre vinte e setenta anos (vale ressaltar que os rituais são proibidos para menores de dezoito anos) pertencentes a uma classe média-alta, com grau de escolarização bastante elevado, sendo comum encontrar doutores e professores universitários. Os problemas que levam as pessoas a procurarem os ritos variam muito: doenças graves, como o câncer e outras patologias terminais em parentes muito próximos, morte de familiares, alcoolismo ou vício em outras drogas (somente em casos onde o paciente encontra-se afastado do vício há um tempo considerável, lembrando que os ritos urbanos do Nixi Pae não são ritos de reabilitação), falência financeira, dificuldade em encontrar emprego, problemas de relacionamento conjugal/familiar, traumas, problemas respiratórios, dificuldade de relacionamento no trabalho e alguns casos de pessoas que buscam apenas uma “mudança de vida”. Os depoimentos dos participantes apontam que a comum característica das patologias que levam as pessoas a solicitarem os serviços do indígena é a busca por um “reequilíbrio”. De acordo com os participantes, fatos ocorridos ao longo da vida causaram, inexplicavelmente, perda de entusiasmo, vitalidade, vontade de viver, depressão, problemas pessoais e financeiros, mal-estar físico, que são

interpretados pelos participantes dos ritos urbanos do Nixi Pae como desequilíbrio em uma vida que se encontrava normal.

Se, em um primeiro momento, a pesquisa que realizei no mestrado observou a busca de êxtase hedonista através de estímulos sensoriais, o que remete à herança *hippie* de “expansão de consciência”, no segundo momento, desenvolvi uma etnografia de um contexto em que a busca de êxtase é interpretada a partir de um ponto de vista terapêutico, visando curar patologias a partir de um conhecimento salvaguardado por um “outro” idealizado que teria as respostas para estes problemas. Feita esta breve recapitulação, observaremos como a realidade dos festivais e os ritos urbanos do Nixi Pae organizam a tríade *substance, set e setting* em seus respectivos consumos de psicoativos.

Substance

Festivais de música eletrônica:

Durante o período do trabalho de campo percebi uma ampla variedade nos tipos de substâncias consumidas para se atingir o êxtase. Apesar de uma recorrência maior da utilização do ecstasy (MDMA) entre os participantes, pude notar que a tentativa de atingir este estado particular se faz a partir de uma mistura indiscriminada de substâncias que recebem interpretações nativas sobre as sensações que proporcionam. Neste contexto de consumo não é feita nenhuma essencialização ou sublimação de qualquer substância em detrimento de outra. A dosagem dos psicoativos é outro assunto de inteira responsabilidade daquele que o consome, sendo, em alguns casos, aconselhado por participantes mais antigos que “sabem a quantidade certa para cada momento do festival”. Nas enfermarias e ambulatórios dos festivais de música eletrônica, os relatos de abusos decorrentes da mistura sem qualquer critério *a priori* são frequentes. Porém, ao longo da pesquisa, nenhuma morte foi registrada.

Ritos urbanos do Nixi Pae:

Ao contrário dos festivais de música eletrônica, encontramos uma única substância sendo elevada ao âmbito do sagrado, responsável por levar a cura através do acesso ao inconsciente. Observamos um alto nível de essencialização de um conhecimento que se encontra inato na bebida. A substância “mágica” é distribuída por um especialista indígena que detém os conhecimentos e mistérios do mundo ao qual esta bebida dá

acesso. Será o pajé que estipulará a quantidade certa de ayahuasca para cada participante e o momento adequado para o consumo. Assim, o pressuposto do enteógeno guiará a busca de um grupo de urbanos que procuram os ritos terapêuticos para se “reequilibrarem”.

Set

Festivais de música eletrônica:

As festas são contextos hedonistas de consumo de psicoativos onde compartilha-se o ideal de liberdade proclamado pelo movimento hippie. Entre os participantes notei que os momentos festivos são encarados como períodos onde todos os problemas da vida cotidiana são intencionalmente esquecidos em nome da celebração. Percebi que os participantes fazem um forte contraste entre a vida cotidiana e os dias de festa, como se estes últimos representassem a entrada em outra dimensão, onde as preocupações e os valores do cotidiano não fazem sentido. Neste contexto urbano de consumo, o *set*, ou as expectativas e históricos psicológicos são deixados de lado em nome do caráter hedonista do encontro. Apesar de ocultado informalmente pelo caráter festivo, o *set*, pôde ser observado em casos de princípio de surto que chegaram às enfermarias dos eventos, intimamente ligados a problemas psicológicos individuais.

Os ritos urbanos do Nixi Pae

O *set* é o elemento da tríade que torna os ritos urbanos do Nixi Pae possível. A demanda por um pajé “autenticamente” kaxinawa que oferece ritos de consumo de ayahuasca parte de um grupo de moradores de grandes cidades que se sentem desequilibrados psicologicamente. O desequilíbrio, apontado pelos participantes como principal motivo que levou as pessoas ao rito, pode ser exemplificado por casos em que se está lidando com os efeitos da morte de um parente próximo na vida pessoal, problemas com emprego, vida afetiva, problemas financeiros, falta de perspectivas e até mesmo “mudança de estilo de vida”. O histórico psicológico e as expectativas pessoais são, desta forma, os principais fatores que impulsionam as práticas dos ritos urbanos do Nixi Pae.

Setting

Festivais de música eletrônica:

O contexto sociocultural de consumo dos festivais, ou o *setting*, é composto por um conjunto de estímulos sensoriais que o participante recebe ao ingressar no evento: estímulos visuais através dos lugares paradisíacos onde as festas são realizadas, a decoração noturna do evento e os estímulos auditivos. A dimensão individualista da experiência buscada pelos festivais pôde ser observada pela ausência de uma figura que conduziria os indivíduos e indicaria a melhor forma de se atingir o estado procurado pelo grupo. Desse modo, cada participante desenvolve uma forma particular de se atingir o êxtase. A partir dessa busca individual, os participantes criam grandes generalizações e precauções com relação às substâncias ingeridas no contexto, originando um peculiar “conhecimento nativo” sobre o consumo de psicoativos que orienta e auxilia o indivíduo na obtenção deste estado extático. Para conduzir a experiência desse estado corporal e mental dos frequentadores de forma controlada, os organizadores procuram oferecer uma mínima estrutura instalando chuveiros e fontes de água no centro da pista de dança e disponibilizar lugares com sombra, almofadas e redes. A organização dos dj é estruturada de forma que os estilos mais lentos em termos de bpm² fiquem na parte da manhã e as músicas mais aceleradas para o fim de tarde e noite. Além disso, o *chill out* é um lugar destinado aos participantes para descansarem e ouvirem um som mais tranquilo.

Apesar de observamos entre os participantes a difusão de um ideal libertário, notei certos controles informais que são feitos a partir da lógica da “apresentação do eu para o outro”. Os chicletes e os óculos escuros são exemplos de limites informais neste contexto sociocultural de consumo de psicoativos. Assim, mesmo num ambiente aparentemente tolerante com relação à experimentação, o convívio entre milhares de pessoas em um curto espaço de tempo estabelece limites e abusos na busca do estado que se deseja atingir.

Ritos urbanos do Nixi Pae:

Os organizadores dos ritos urbanos do Nixi Pae afirmam que este é o resultado de uma transposição “autêntica” e “original” para as cidades de um rito kaxinawa de consumo de ayahuasca. O ambiente criado para este consumo terapêutico é silencioso, buscando-se sempre um estado de meditação e auto-conhecimento. Os ritos são realizados em propriedades particulares com algum atrativo natural. Após a oferta da ayahuasca, os

² Batidas por minuto

participantes devem permanecer sentados, formando uma roda, escutando os cantos por aproximadamente sete horas, com alguns intervalos de silêncio e rápidas informações. Os cantos são proferidos na língua *hatxã kuin* pelo pajé kaxinawa sua esposa, auxiliados por outros organizadores que frequentaram aulas de canto com o pajé.

A partir do caso de um participante que incorporou uma entidade espiritual, percebemos os limites que são estabelecidos para que o objetivo do grupo de cura não seja desviado. Nos ritos urbanos do Nixi Pae, o pajé se encarrega pessoalmente daqueles que necessitam de uma ajuda individual, encaminhando-os para uma sala onde cantos especiais para cada situação específica serão proferidos. Depois do surgimento de casos de mortes com ayahuasca no final dos anos de 2000, os organizadores formularam um modelo de questionário, que mais tarde tornou-se obrigatório, para terem um maior controle sobre o histórico médico e psicológico daquele que procura os ritos desejando dar início ao processo de cura com a ayahuasca. Recomenda-se, através de correio eletrônico, que se evite o consumo de carne vermelha, outras substâncias psicoativas e relações sexuais quatro dias antes dos encontros para evitar as possíveis indisposições que possam ser desencadeadas por este consumo.

Os efeitos da articulação dos termos

Festivais de música eletrônica:

O principal desdobramento político decorrente da articulação feita pelos festivais da terminologia *substance* (mistura e classificações nativas feitas a partir de experiências passadas), *set* (ignora-se, pois é um momento hedonista) e o *setting* (o fator onde se coloca maior ênfase (estímulos sensoriais, símbolos e práticas), é a questão em torno da legalidade das festividades. Em março de 2006, estava proibida em todo o estado do Rio de Janeiro a realização de festas de música eletrônica. A partir desta decisão, tronaram-se cada vez mais frequentes nos noticiários imagens de festas sendo “estouradas” pela polícia, de produtores sendo presos e dezenas de consumidores sendo atuados pelo porte ilegal de substâncias. Neste mesmo período, a polícia intensificou o trabalho de desmantelamento de redes de tráfico internacional através de homens infiltrados em festas clandestinas ou pela busca na Internet, seja em sítios de relacionamentos, seja em grupos de discussões. A polícia apreendeu grandes

quantidades de drogas sintéticas em condomínios de luxo da zona sul, Barra e Niterói efetuando prisões de jovens que movimentavam uma grande quantia monetária que, em alguns casos, transcendiam barreiras nacionais. O chamado “tráfico da pista” (Grillo, 2007), ou tráfico de classe média, foi duramente perseguido pelo estado que tinha como principais objetivos inviabilizar a lucrativa circulação das drogas sintéticas e dar uma resposta imediata à opinião pública.

Após um período de aproximadamente seis meses de proibição das festas, produtores de eventos e artistas da cena eletrônica protestaram contra a atitude arbitrária do Estado e propuseram medidas que pudessem conciliar a realização destes eventos e a proibição do consumo de psicoativos. Cria-se então o slogan “tolerância zero”. A partir deste momento, as festas de música eletrônica, para poderem ser realizadas, precisariam ser submetidas a uma série de normas que atestariam o compromisso dos produtores ao combate às “drogas”: em primeiro lugar, policias masculinos e femininos, fardados ou a paisana, deveriam fazer a revista de todos que ingressavam no evento, reservando-se uma sala fechada para as inspeções detalhadas; a pista de dança deve ser integralmente monitorada por um sistema de câmeras comandado por agentes que teriam o direito de atuar pessoas em flagrante; a instalação de um posto policial no interior do evento; estimular a divulgação de panfletos ou a exibição de banners sobre a campanha do governo federal anti-droga direcionado para a juventude. Desta forma, o programa “tolerância zero” acabou intencionalmente com importantes “controles informais” criados pelo acúmulo de experiência dos frequentadores em relação ao consumo de psicoativos. O fim destes controles trouxe sérias consequências.

O resultado imediato foi a desistência dos pequenos produtores de festas, que em um primeiro momento foram de fundamental importância para a divulgação e formação de um público interessado, e, conseqüentemente, a ascensão das grandes produtoras de eventos que começaram a promover grandiosas e festas com capacidade para até quinze mil pessoas e a ampla divulgação nos meios de comunicação. Desta forma, pessoas que nunca antes haviam se envolvido com festas de música eletrônica se tornaram os detentores do direito de realização de uma *rave* “segura e sem consumo de psicoativos” no estado do Rio de Janeiro.

A consequência direta da implementação do programa “tolerância zero” foi uma sucessão de casos de óbitos em um curto espaço temporal de um ano. Neste período três

jovens de classe média foram encontrados sem vida nas dependências da festa ou depois de frequentá-las apresentando fortes indícios de abuso de psicoativos. Uma festa ocorrida no Recreio do Bandeirantes no final de 2007 chamou a atenção da mídia e aterrorizou a opinião pública com uma sucessão de trágicos acontecimentos. Projetado para receber dez mil pessoas, o evento foi realizado em um grande terreno descampado com muita areia e pedras no chão, desprovido de qualquer área de sombra ou água corrente. Nas dependências da festa não havia o *chill out*, lugar de descanso que oferece um estilo sonoro diferente do ritmo frenético da pista de dança. Esta perigosa mistura de falta de planejamento e pouca familiaridade com a organização deste tipo de evento fez com que dezenas de jovens dessem entrada no hospital com suspeita de insolação, abuso de psicoativos ou baixa de pressão; um jovem foi encontrado sem vida no meio da festa depois de passar por uma grave crise de convulsão sem nenhum acompanhamento médico e, no final do evento, um participante atropelou três pessoas e quase morreu em uma movimentada avenida nas proximidades da festa.

Ao contrário do programa “tolerância zero” que tem por objetivo aniquilar os controles informais que estabeleciam limites e padrões ao consumo de psicoativos nos festivais, programas de redução de danos, como o Balance, que atuou em alguns festas que estudei, têm como principal meta colocar ainda mais ênfase nos controles informais que são transmitidos aos participantes. Inspirado em projetos europeus como o *Energy control*, o coletivo Balance oferece um conjunto de ações durante o festival em distintos espaços, de modo que possam intervir eficazmente no espaço e no tempo, procurando promover um contexto mais propício ao desenvolvimento de noções práticas que reduzem os possíveis danos deste *setting*. O *setting* em questão foi o festival Universo Paralello que aconteceu na praia de Pratigi e reuniu mais de dez mil pessoas no período de uma semana.

O programa de redução de danos se apresenta como uma interessante opção no combate ao abuso do consumo de substâncias psicoativas em festivais de música eletrônica. Se o conjunto de medidas imposta pelo estado do Rio de Janeiro, denominada “tolerância zero”, leva somente em consideração a perspectiva da droga em si presente nos estudos farmacológicos, o programa acima apresentado parte de uma visão geral do consumo de psicoativos considerando em suas ações os três fatores apontados por Zinberg como fundamentais para se tratar a questão das “drogas”: A droga em si, o *set* pessoal e o *setting* do consumo. A falta de informação, o caráter

proibitivo e punitivo do programa imposto pelo governo do estado apresentou resultados negativos e potencializou ainda mais os danos deste contexto de consumo. O objetivo do coletivo Balance é reduzir os possíveis danos que este tipo de setting pode trazer para seu frequentador, tomando como principal paradigma o caráter criativo do indivíduo, partindo de uma distinção cuidadosa entre substâncias diversas, seu efeito variado na psique humana e os contextos específicos no quais ocorre seu uso.

Ritos Urbanos do Nixi Pae:

Nos encontros terapêuticos acompanhados por minha pesquisa de doutorado, observamos que os efeitos da *substância* são elevados a categoria do sagrado e dotados de uma força inata (planta maestra). O *set* é observado da mesma forma para todos, pois aqueles que consumirem a substância sentirão os mesmos efeitos independente do histórico individual de cada um (o poder da planta). A transposição “autêntica” de um rito kaxinawa faz do *setting* o momento ritual privilegiado composto por músicas, gestos, posturas, regras e compartilhamento de normas. Constantemente os organizadores enfatizam as práticas kaxinawa de consumo e a importância de beber a ayahuasca com um especialista. Desta forma percebemos que o grupo atribui um significado rígido para cada termo da trilogia sempre enfatizando a referência à um contexto específico, neste caso, o consumo “tradicional do povo kaxinawa”. A planta é única, sempre com os mesmos efeitos, e, consumida dentro de padrões rígidos de consumo estipulada pelos kaxinawa e transportado para as cidades.

Neste caso a terminologia sugerida por Zinberg é reificada ao ser pensada de uma única maneira, dura, fixa, rígida e onde qualquer outra possibilidade de organizar os termos são negadas por não irem de encontro aos objetivos terapêuticos procurados pelos urbanos que buscam a cura no consumo de uma bebida amazônica. Percebemos então que a reivindicação feita por Hermann em abolir a terminologia sugerida para os estudos de psicoativo revela um complexo jogo de poder constituído de disputas em torno da autenticidade, competência, responsabilidade, etc. No meio desta disputa o importante é postular a trilogia da forma mais adequada do ponto de vista de quem está procurando a legitimação de suas práticas. No momento em que surge um novo xamã, uma nova seita e uma nova terapia alternativa, surgem sempre pessoas para denunciar o “mau” uso da articulação original da tríade *substance, set e setting*.

Ao longo do trabalho de campo, o pressuposto do enteógeno foi acionado por diversas vezes quando a legitimidade das práticas propostas pelo pajé kaxinawa e sua esposa foram colocadas em questionamento. De acordo com os pressupostos que direcionam os adeptos do movimento Nova Era, o pajé preenche boa parte dos requisitos básicos de legitimação de seu processo terapêutico na fase atual do neo-xamanismo em que os próprios indígenas oferecem rituais de cura nas cidades. O pajé vem de uma família com muita tradição no xamanismo e em cargos de liderança do povo amazônico conhecido por manusear a poderosa substância xamânica, a ayahuasca. Em seus ritos urbanos, o pajé informa aos participantes que seu avô foi o poderoso pajé Sheimutu, lembrado constantemente nas terras Kaxinawa e em partes da amazônica peruana como um grande professor dos ensinamentos das plantas. Seu pai, Siã Kaxinawa, atualmente é a figura mais poderosa e conhecida de seu povo. Além de ser reconhecido por ser um poderoso pajé, Siã é um importante líder que entrou para a política depois de ter lutado ao lado de Chico Mendes pela expulsão dos patrões da borracha. Porém, apesar de acumular em sua trajetória de vida diversas fontes de legitimação que fizeram dele em curto período de tempo um reconhecido xamã urbano, o jovem kaxinawa sofreu problemas relacionados à legitimação de suas práticas em sua proposta urbana de consumo do Nixi Pae.

No questionamento feito em relação à legitimidade da proposta terapêutica do pajé, a reportagem “Nixi Pae dá grana” escrita pelo jornalista acreano Altino Machado, apoiado por uma liderança indígena local, acusou o pajé de comercializar uma cultura ancestral, desautorizando por completo seu trabalho de transmissor dos conhecimentos de seu povo nas cidades. A transposição feita pelo pajé do consumo de ayahuasca da floresta para a cidade vai de encontro a outros movimentos de legitimação do uso desta bebida amazônica que, até os dias de hoje, recebe o status de droga. Do ponto de vista daqueles que participam ativamente desta luta, como é o caso de Altino, a cobrança feita pelo pajé somada a sua falta de maturidade, soaram como charlatanismo para os defensores acreanos da legitimação do uso da ayahuasca. A notícia de que um rito tradicional kaxinawa com o consumo da ayahuasca estaria sendo realizado na cidade de São Paulo à um alto custo por pessoa poderia colocar em risco um complexo processo que se iniciou nos anos de 1980 e culminou com o pedido de patrimonialização desta bebida. Tendo em vista reforçar ainda mais a legitimidade de sua transposição dos ritos do Nixi Pae para a cidade, o pajé apoiou enfaticamente a luta de lideranças katukina

contra o uso indevido e não-autorizado de *kampô* por terapeutas alternativos de meios urbanos. A luta foi iniciada por um anúncio de venda de *kampô* em uma famosa rede social ao preço de mil reais, cuja eficácia terapêutica era garantida pelo povo Katukina. Além das questões envolvendo o charlatanismo e a biopirataria, o próprio processo de realização desta pesquisa esteve envolvido com questões relativas à legitimação das práticas e mecanismo dos ritos estudados.

A partir dos exemplos dos festivais de música eletrônica e dos ritos urbanos do Nixi Pae, percebemos como os diferentes espaços de consumo de psicoativos encontrados nas cidades reorganizam, de maneira bastante diferenciada, as noções de *substance*, *set* e *setting* de acordo com as problemáticas e disputas nas quais estão inseridos. A pertinência da terminologia de Zinberg nas análises de tais fenômenos virá, como foi observado nos exemplos acima citados, se deslocarmos ou estendermos a noção de social para os outros dois domínios da trilogia. A proposta é que busquemos encontrar o social tanto nas substâncias, quanto nas expectativas pessoais psicológicas e, principalmente, verificar se ele ainda continua no lugar que lhe foi atribuído em um primeiro momento, no *setting*.

O deslocamento aqui proposto é fruto da crítica feita por Latour sobre a aplicação do termo social que alguns cientistas atribuem a específicos domínios do conhecimento. De acordo com Latour, a chamada “constituição dos modernos” estabeleceu uma rígida separação entre a transcendência da natureza, com toda a sua objetividade, e a imanência da sociedade com toda subjetividade. Ao estabelecermos que as substâncias devem ser estudadas pelas ciências médicas e biológicas, as expectativas pessoais pela psicologia e as ciências sociais em geral seriam encarregadas do contexto sociocultural, reificamos ainda mais a “constituição dos modernos” que essencializa as noções de social e natural. A tentativa de Latour é de redefinir o social, retomando um objetivo básico da disciplina que foi perdido pela objetificação científica: o “tornar visível e possível” o ato de traçar conexões sociais. A sociologia será redefinida então não como a ciência do social, mas como a ciência que traça conexões, pois ao tronar-se um adjetivo, o social não designa uma coisa entre outras, mas um tipo de conexão entre coisas que não são propriamente sociais: “I am going to define the social not as a special domain, a specific realm, or a particular sort of things, but only as a particular movement of a re-association and assembling” (Latour, 2008:7).

Seguindo as palavras de Latour, podemos considerar a nomenclatura proposta por Zinberg como princípios de associações ou actantes em contextos urbanos que mobilizam pessoas, substâncias, cientistas, novas espiritualidades encontradas em centros urbanos, luta política de povos amazônicos, festas, proibição, etc. que dão origem às práticas e imaginários coletivos formados em torno do consumo de psicoativos. Não se trata aqui de reificar o natural pelo social, a tarefa será a de abandonar a permanência prematuramente dada ou purificada de um ou de outro domínio (a das coisas e das pessoas, do natural e do social), em favor das inter-ações de agentes que criam e são criados na prática (Marras, 2005). Ao estudar um dado momento ritual, festivo, hedonista, terapêutico ou até mesmo cotidiano de consumo de psicoativos, o antropólogo deve mapear como os atores traçam suas conexões a partir dos três princípios de associação: a substância, as expectativas pessoais e o contexto sociocultural deste consumo, considerando-os actantes que se desenvolvem e se transladam em rede, provocando disputas de legitimidade e de relações de poder.

Bibliografia

COUTINHO, T.(2005). O êxtase urbano: símbolos e performances dos festivais de música eletrônica. Tese de mestrado PPGSA-IFCS.

COUTINHO, T.(2006) “Do êxtase religioso ao ecstasy festivo: uma análise simbólica e performática dos festivais de música eletrônica”. *Religião e Sociedade*. Volume 26. Número 1.

COUTINHO, T. (2012). “O xamanismo da floresta na cidade: o exemplo kaxinawa”. Tese de doutorado. IFCS-PPGSA-UFRJ

GUARINELLO(2008) O Vinho: uma droga mediterrânea. In. *Drogas e Culturas: novas perspectivas*. Labate, Fiori, Goulart, Macrae e Carneiro. EDUFBA. Salvador.

HENMAN, A. “A coca como planta maestra: reforma e nova ética”, In. *Drogas e Culturas: novas perspectivas*. Labate, Fiori, Goulart, Macrae e Carneiro. EDUFBA. Salvador

KESTRUP, L(2006) Natureza e protesto: Os dois lados da Cannabis na visão de mundo rastafári. WWW.neip.info

LATOUR, Bruno(2008) *Reassembling the Social: Un introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press,

LABATE, Beatriz.(2004) *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas; Mercado das Letras, 2004

LÉVI-STRAUSS, Claude.(1967) *Le socier et sa magie in Antropologie Structural II*

MACHADO, L.A.(1967) O significado do botequim. *Revista América Latina*, Ano 12, número 3, julho-setembro de 1969, pp.160-182 Centro Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais posteriormente em Kovarick, Lúcio (org.): *Cidades: usos e abusos*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1978, pp. 77-113.

MACRAE & SIMÕES(2000) *Rodas de Fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador, UDUFBA-CETAD-UFBA

SIMÕES, J.(2008) *Introdução*. In. *Drogas e Culturas: novas perspectivas*. Labate, Fiori, Goulart, Macrae e Carneiro. EDUFBA. Salvador.

ZINBERG, N.(1984) Drug, set and setting: the basis of controlled intoxicant use. New Haven: Yale University Press. 277.