

# DROGA E ÊXTASE (\*)

NÉSTOR PERLONGHER  
Deptº de Ciências Sociais do IFCH

Adónde se sale cuando no se está?  
Adónde se está cuando se sale?

"Le problème de l'extase dans la variété de ses manifestations mystiques, poétiques ou bien chamaniques paraît naître du besoin humain irrésistible de briser la barrière du corps et de réaliser un détachement, une sortie de soi-même, une suspension de temps et un oubli intégral des conditions d'existence."  
Grazia MARCHIANO ZOLLA

"Le corps en tant que véhicule de l'extase".  
(1986, p.125)

Sair de si, tal é a fórmula do êxtase: "Ne pas se contenter d'être ce que l'on est". A asserção do antropólogo e poeta Michel Leiris (1980), recentemente falecido, ilustra bem esse impulso a romper os limites da individualidade egocêntrica e se projetar mais além: "... as pessoas de todas as raças estão dotadas de instituições e de usos que, inclusive sem ser esse

---

(\*) Comunicação apresentada no III Congresso Internacional sobre Toxicomanias - II Congresso Brasileiro sobre Consumo de Drogas, Santos, 24 a 28 de outubro de 1990.

o objetivo expressamente visado, lhes fornecem meios de cessar, ao menos por um tempo e de maneira por inteiro imaginária, de ser o homem ou a mulher que se é na existência quotidiana, práticas muito diversas(...) que são ocasiões concretas de o indivíduo escapar em certa medida da sua condição". (id.)

Leiris reconhece três variantes de ruptura: estar fora de si (corresponde ao transe e ao êxtase dos místicos); projetar-se num outro mundo (isso é o próprio do xamã); virar outro (através da possessão). Este texto pretende discutir até que ponto, numa sociedade bastante dessacralizada como a nossa (tendo em conta que as categorias de saída de si que Leiris propõe encontram seu espaço privilegiado de realização em "sociedades menos industrializadas") o consumo de substâncias denominadas genericamente drogas - e o valor dessa generalização será colocado em discussão - não constitui também, em certo modo, uma tentativa (frequentemente, mas não necessariamente, cega, desesperada, malfadada) de deixar de ser aquilo que se é no circuito da vida convencional.

\*\*\*\*\*

Examinando a literatura especializada, vemos que a contigüidade êxtase/droga não é idéia nova. Já Lewis, em seu clássico Êxtase Religioso (1977), assinala como, no mundo contemporâneo, "através das drogas e outros estímulos as pessoas encontram meios de atingir o transe".

Definido por G.Rouget (1980) como um "estado de consciência" provisto de dois componentes - um psicofisiológico, o outro cultural -, o transe é, segundo esse autor, universal, já que "corresponde a uma disposição psicofisiológica inata da natureza humana". (p.25)

Usada para descrever os aspectos psicológicos do transe, a noção de "estados modificados de consciência" ou "estados de consciência não-ordinários", implica a idéia de "uma potencialidade de transe inscri-

ta no psiquismo, que supõe em geral, para se tornar efetivo, uma intervenção da sociedade" (Lapassade, 1990, p.3).

Define Lapassade: "A consciência modificada se caracteriza por uma mudança qualitativa da consciência ordinária, da percepção do espaço e do tempo, da imagem do corpo e da identidade pessoal. Essa modificação supõe uma ruptura, produzida por uma indução, ao término da qual o sujeito entra num 'estado segundo'".

Não há unificação na denominação desse estado. Fala-se de "Altered State of Consciousness" em inglês, "états modifiés" em francês, "estados alternos" em espanhol. Castañeda fala de "estados de consciência não-ordinária".

O transe pode ser induzido por alucinógenos, o que é uma prática muito antiga, particularmente entre os indígenas americanos. Lapassade esclarece: "Um EMC (Estado Modificado de Consciência) pode ser induzido pelo uso de uma substância alucinógena apta a produzir certa modificação do contato ordinário com a realidade, da percepção do próprio corpo, da vivência temporal e do sentido de uma identidade pessoal". (p.22)

Em certas ocasiões só o uso da droga não é suficiente para produzir esse estado. Por exemplo, os fumadores de maconha precisariam de uma intervenção do entorno para experimentar e perceber a modificação do estado de consciência ordinária. Apreciar o "transe leve" da cannabis exige uma "indução psicotrópica" (fumar a erva) e um "aprendizado interativo" (dado pelo grupo de pares, que desenvolve todo um saber com relação aos métodos eficazes de fumar)(1).

A droga pode produzir, por um tempo determinado, uma modificação do estado de consciência, mas não produz os "conteúdos" desse estado.

---

(1) Para uma visão próxima, inspirada na triada "droga em si", "set" e "setting", ver: Zinberg (1984); Mac Rae (1986). Becker (1971) fala do "aprendizado" dos efeitos da maconha.

Isso se percebe mais claramente no que Lapassade denomina "transe de visão". Esta experiência exige como base um EMC de tipo alucinatório. Mas o sujeito pode ficar apenas no nível da alucinação, se o conteúdo e a forma são estritamente individuais e não servem de suporte a nenhuma mensagem, se há a expressão de um desejo narcisista e incomunicável.

Entretanto, para poder falar de visão espera-se que haja um conteúdo cultural susceptível de ser veiculizado como mensagem transmissível a uma comunidade que compartilha esses valores e crenças. Deve haver, segundo I. Sow (citado por Lapassade), crenças e rituais. Na ausência de ritual, a dimensão puramente alucinatória pode não ser ultrapassada.

Um exemplo dessa diferença de percepção - que implica uma dissimilitude na qualidade da experiência - o temos comparando o uso tradicional e ritualizado de peyote feito pelos índios norte-americanos, com o uso esporádico realizado por experimentadores brancos em laboratórios. Os índios, que tomam peyote no contexto institucional de um rito tradicional, experimentam sentimentos de tipo extático, continuam respeitando suas regras de vida social e reafirmam, a partir dos conteúdos da visão, sua fé religiosa. Contrariamente, os brancos apresentam uma grande instabilidade de humor que oscila entre a euforia e a depressão, tendem a manifestar condutas desinibidas de ruptura com as regras sociais e não superam o nível puramente alucinatório da experiência. (2)

---

(2) Vários observadores ocidentais "passaram mal" em seus contactos com a ayahuasca. A experiência de W. Burroughs (1975) não foi exatamente agradável. Reinburg (1952) teve problemas para aceder à bebida: os índios záparos recusaram convidá-lo e a obteve através de um peruano; mas assustou-se com os efeitos e tentou cortá-los ingerindo grandes quantidades de café. Nunes Pereira (1979) conta que abandonou, "quase correndo", uma cerimônia de Daime no templo de Vila Ivonete, em Rio Branco.

Salienta aqui uma diferença importante entre o uso ritualizado de plantas de poder e o uso "marginal"<sup>(3)</sup> contemporâneo: enquanto o primeiro reafirma os valores culturais, o segundo opera como uma linha de fuga ou de ruptura que os desafia.

Isso não quer dizer que a experiência ocidental com substâncias psicodélicas seja necessariamente parcial ou fracassada. Para levá-la por bom caminho, os antigos sacerdotes do LSD (especificamente Metzner e Leary, 1972) recomendavam uma programação da "viagem", inspirada vagamente no ritual indígena do peyote, em oposição à experimentação selvagem de drogas. Infelizmente, como observa Furst (1974), a repressão legal desencadeada contra os jovens hippies não somente impediu de continuar a experimentação, tanto científica quanto em grupos sob controle, mas acabou favorecendo de fato a experimentação selvagem, bem como a passagem a drogas mais duras ou o uso simultâneo de várias substâncias.

Como conclusão provisória, vemos que a droga pode induzir o EMC, mas não determina o caráter nem a qualidade da experiência.

\*\*\*\*\*

Naturalmente, as drogas psicodélicas não são o único meio de induzir a entrada num EMC, nem sequer o mais freqüente. Corresponde esse privilégio às mais diferentes e heteróclitas formas de exercício místico. Justamente, chama a atenção a similaridade ou proximidade entre estados místicos e estados de consciência produzidos a partir de alucinógenos. Psicólogos de princípios do século, como William James (1960) e Leuba (1925), utilizaram drogas (especificamente protóxico de azoto) para induzir estados equivalentes. Have-

---

(3) Trata-se, em verdade, de uma marginalidade de massas.

ria então certa equivalência entre estados místicos atingidos mediante o uso de drogas e aqueles aos quais se chega através da meditação e da oração. (4)

Segundo Martine Xiberras (1988, p.105), "a experiência alucinógena se situa muito próxima a uma experimentação mística do mundo". E ficaria restaurado o vínculo com as formas elementares da vida religiosa de que fala Durnkheim (1960), quem postula precisamente a hipótese de um começo efervescente - extático das religiões.

A esta altura fica muito difícil continuar sem questionar a amplidão capciosa da noção médico-policial de drogas. Ela encobre uma variedade de produtos de efeitos, usos e consequências muito diferentes. Lewin (1928) propõe uma categorização interessante, distinguindo:

- "euphorica": ópio e seus derivados, morfina, heroína... e cocaína;
- "phantastica": agentes alucinógenos geradores de um mundo interior "fantástico": derivados da cannabis (maconha, haschich), peyote (e seu alcalóide, a mescalina), cogumelos alucinógenos (psilocibina), solanáceas (como datura), etc.;
- "inebriante": álcool, cloroformo, éter, protóxido de azoto;
- "hypnotica": cloral, veronal, bromuro;
- "excitantia": café, cafeína, té, kola, mate, anfetaminas...

Xiberras sugere uma simplificação, para uso moderno, da classificação de Lewin, agrupando as substâncias listadas em Phantastica e Hipnótica. Segundo ela, no mundo (no imaginário) da droga, coexistiriam:

- 1 - uma parte de sonho, de utopia e de criatividade;
- 2 - uma parte maldita, de pesadelo e de morte.

---

(4) Em experiências realizadas com LSD, Robert Houston e Jean Masters, da Foundation for Mind Research, notaram nos estados modificados de consciência obtidos, muitos símbolos parecidos aos reconhecidos como religiosos. (Coussins, 1974, p.213).

Em última instância, não haveria tanto drogas pesadas e drogas leves, quanto usos diferentes que podem levar a efeitos pesados do tipo do coma e a efeitos leves da ordem da efervescência - cujo melhor exemplo é o que ela chama, inspirada em Maffesoli (1985, 1987), de "socialité canabique". Conforme as práticas habituais, o polo duro seria ocupado pela heroína, o polo leve pelos alucinógenos e a cannabis, que comprovadamente não criam dependência, embora possa eventualmente se fazer também um uso duro dessas últimas substâncias.

Enquanto que nas sociedades tradicionais o consumo ritual de alucinógenos serve para reforçar a coesão social, no ocidente eles funcionaram como uma crítica hedonista, com elementos orientalizantes, à sociedade de consumo.

Por que fracassa o psicodelismo? Não somente por causa da repressão, mas também pela dificuldade de combinar o vago desejo de uma dimensão (ou uma cobertura?) religiosa, com o hedonismo individualista e o laissez faire generalizado, que chegou a extremos impossíveis como o de Lisa Lieberman, auto-proclamada "sacerdote boo-hoo neomarxista", que se expunha pelada em moto, invocando a obscenidade (Leary, 1973).

Um dos acertos de Xiberras - num livro que leva o infeliz título de A sociedade toxicônoma - é reconhecer, no uso contemporâneo de substâncias psicoativas, duas tendências opostas:

- 1 - o psicodelismo hippie, dominante nos anos 60, adepto às Phantastica;
- 2 - o underground junkie, predominante (no Primeiro Mundo) nos anos 70, cuja droga é a heroína.

Se para os hippies a droga era considerada um meio de atingir beatitudes psicológicas e existenciais, para o junkie a droga seria um fim em si, ou melhor, um fim de si, associada a condutas suicidas e a uma espécie de divisão social (p.116).

Isto nos leva a um outro problema, levantado por Deleuze num curto artigo de 1979. Deleuze reconhece que as drogas "dizem respeito a princípio às velocidades, às mudanças de velocidade, aos limiares de percepção, às formas e aos movimentos, aos tempos sobre-humanos e não-humanos" (p.232).

Mas, em que momento se produz o "tournant" (a virada) da droga? "A droga fabrica suas linhas de fuga ativas. Mas essas linhas se embaralham, se põem a dar voltas em buracos negros, cada viciado em seu buraco..." (id.).

Então é prudente diferenciar, de um lado, o aspecto de experimentação vital, que instaura conexões, abre a conexões, pode implicar inclusive certa auto-destruição, mas não é suicida. De outro lado, como um reverso sombrio, o caráter de empresa mortífera, que é "o contrário das conexões, é a desconexão organizada". Tudo rebate então sobre uma linha suicida: "narcisismo, autoritarismo das drogas, chantagem e veneno".

Como responder à questão colocada por Deleuze? De um lado, reconhecemos que as drogas incidem no "plano dos corpos": há uma "alteração" do corpo (Daumézou, citado por Murard, 1979), a droga afeta diretamente a percepção e o uso do corpo. Mas, simultaneamente, o que acontece no "plano da expressão"? É que as drogas criam sua própria expressão? Guattari (1979) responde negativamente: "Certos meios de usuários de drogas desenvolvem uma certa cultura, mas não se pode inferir que as drogas produzam um modo de expressão específico" (p.218). O próprio Guattari indicia um caminho ao diferenciar "a droga solitária do capitalismo" do modo coletivo que era, por exemplo, o do xamanismo (p.219).

Lembre-se a afirmação de Xiberras sobre o fracasso do movimento psicodélico: "O movimento psicodélico não soube forjar uma filosofia específica a partir de um saber experimental dos psicodélicos e de uma atração pelas culturas outras" (p.106).

Nas reflexões anteriores antecipamos uma resposta possível aos interrogantes colocados por Deleuze. Essa resposta passa pela ritualização. O movimento psicodélico tentou criar um rito, uma religião, mas fracassou. Por quê? Diz Octavio Paz (1969, p.112): "Grupos semi-religiosos e semi-artísticos esforçam-se por inserir o uso de drogas dentro de um rito. É a única maneira de utilizar seus invariáveis poderes de alucinação e autoconhecimento. Mas essas tentativas estão destinadas ao fracasso. Os ritos não se inventam: crescem aos poucos com os mitos, as crenças e as reli-



giões. A sociedade moderna esvaziou de todo conteúdo aos mitos tradicionais e não conseguiu criar outros."

Por que essa desritualização? Há uma diferença de tempos: "o rito está fundado sobre a idéia do tempo como repetição", enquanto que o "tempo moderno, histórico, é linear e fatalmente despeja ao mito da sucessão temporal". O sentido último do uso das drogas psicodélicas é, segundo Paz, a nostalgia ou o pressentimento de outro tempo.

\*\*\*\*\*

Tentarei resumir as idéias esboçadas. Em primeiro lugar, está claro que o uso de drogas busca a produção de estados de consciência modificada ou não-ordinária, a passagem a outra realidade, ou seja, o êxtase, que significa literalmente "sair de si"<sup>(5)</sup>. Toda esta experiência se liga, para falar em termos de Lapassade (1976), "à la recherche collective de 'nouveaux états de conscience'".

---

(5) Couliano (1984, p.22/23) explica a etimologia do termo "êxtase": "O verbo grego ex-istáno (existáo, existemi), donde o nome de ek-stasis, indica em princípio a ação de deslocar, levar fora, mudar alguma coisa ou estado de coisas, e secundariamente as de sair, retirar, se afastar, abandonar (e também: deixar, ceder, renunciar, evitar, etc). O elemento semasiológico comum a toda a família lexical é o de separação e, às vezes, de degenerescença. O nome ek-stasis significa então deslocamento, mudança, desviação, degenerescença, alienação, turbação, delírio, estupor, excitação provocada por bebidas inebriantes. O campo semântico bastante amplo do termo remete à idéia de disjunção, com a implicação psico-sociológica de: 'sair dos esquemas que regulamentam, em circunstâncias históricas dadas, os critérios da normalidade'".

Ora, como essa procura pelos limites do corpo e da alma pode se precipitar num abismo sem fundo, num buraco negro? Cabe salientar, por sinal, que esta tendência niilista - que seria, segundo Octavio Paz, inerente em certo sentido à experiência, já que, segundo ele, "a droga é niilista: mina todos os valores e transtorna radicalmente nossas idéias a respeito do bem e do mal, o justo e o injusto, o permitido e o proibido" - radicalizou-se na passagem à heroína, em cujo espírito detecta Xiberras (p.125) uma "filosofia da morte", bem como certo fascínio sacrificial pelo abismo, no marco dantesco de uma guerra de todos contra todos.

Para responder à questão colocada, percorreremos três vias de acesso:

- 1 - a díade experiência/doutrina dos místicos;
- 2 - a articulação entre plano dos corpos e plano da expressão, elaborada por Deleuze e Guattari (1980) a partir da oposição conteúdo/expressão de Hjelmslev;
- 3 - a relação de forças dionisíaco/apolíneo de Nietzsche.

1. Para os místicos, a experiência do divino é a base do sentimento religioso. Ora, a experiência - por exemplo, a visão - por si própria é loucura, para que adquira sentido e relevância precisa da "doutrina", que, por sua vez, alimenta-se da própria experiência. Entre doutrina e experiência - percebe Baruz (1924) falando de San Juan de la Cruz - uma delicada tensão metafísica: "direta lembrança de uma contemplação cósmica (...), a experiência nos aparece como tendo ultrapassado a doutrina; mas, inversamente, a doutrina toma uma fisionomia nova quando nós entrevemos a experiência que a sustenta" (p.288).

2. O consumo de "agentes psico-ativos" implica uma experiência no plano dos corpos. Mas se não houver um plano da expressão eficaz, autônomo, que dê sentido à experiência vivida no nível das sensações, a experiência fica restrita ao puro plano do corpo, do corpo pessoal, individual. Nesse sentido, as ascéticas da destruição, o que poderíamos chamar de êxtase descen-

dente ("l'approche extatique de la mort", escreve Xiberras a respeito dos heroinômanos), que corroem e destroem o corpo físico, numa verdadeira "paixão de abolição" (6) que se vira contra si e contra todos, não deixam de ser, afinal das contas, solitárias, ferozmente individualistas - sem perder, porém, seu caráter de "agenciamento coletivo", de fluxo maquínico que entrelaça os corpos da droga e afirmam in limite (no limite extremo e ruinoso do niilismo) o ego pessoal, o corpo como corpo do ego. Não é que os usuários contemporâneos da droga deixem de ter sua gíria, o balbúcio de suas socialidades marginais. Mas, na medida em que não conseguem montar um plano de expressão que, por assim dizer, "dê forma" à experiência, deixam que essa tremulante e com frequência malfadada procura cega da reverberação intensiva, seja mais ou menos facilmente recuperada - e nesse ato anulada - pelos dispositivos médicos e disciplinares. Ainda quando exista um argot da droga, ele - observa Murard (1979, p.41 - "não faz mais do que assinalar o pertencimento a um grupo cultural que é definido do exterior, definido pela repressão e pelas mídias"). Esta linguagem cifrada se deixa compreender, afinal, como perversão, criminalidade, patologia. Assim, a "identidade do toxicômano" vai ser construída a partir de um saber exterior à experiência. O corpo da droga - conclui Murard, p.45 - "reproduz e secreta em si próprio os mesmos mecanismos de doença e delinquência que são projetados sobre ele pela ordem social".

Retomemos uma discussão, bastante árdua e irresolvida, sobre a distinção entre êxtase e transe. Boa parte dos especialistas os consideram sinônimos ou reconhecem apenas que o êxtase seria uma forma mais extrema do transe. Gilbert Rouget (1980) discrepa com essa indistinção. Tomando como referência os estados místicos de Santa Teresa de Ávila, Rouget assimila o

---

(6) A "paixão de abolição" é uma das vicissitudes negativas da linha de fuga. Ver Deleuze e Guattari, 1980, Micropolítica e Segmentariedade.

transe à unión - forma mais tênue da experiência - e o êxtase ao arrobamiento, de efeitos mais profundos de plenitude extática. Aprofundando o esquema, Rouget esboça um continuum, num de cujos polos se situaria o êxtase - caracterizado por privação sensorial, silêncio, imobilidade, solidão - e no outro o transe - produzido por sobre-estimulação sensorial e ligado ao ruído, a agitação e a sociedade. Estas diferenças parecem ser bastante relativas. Lapassade (1990, p.49), por sua parte, fala de "transe extático" e menciona a evolução do sufismo oriental, que teria tomado, a partir do século XII, uma forma coletiva, chegando posteriormente a práticas extáticas de grupo incluindo canto, música, dança e transe.

Toda essa digressão vem ao encontro do uso que faz Xiberras da distinção de Rouget entre êxtase e transe, a meu ver pouco sustentável, assimilando o transe às drogas leves e o êxtase às drogas duras. Ela deve se referir, estimo, a uma diferença de intensidade entre ambas experiências. Mas, se é cuidadosa ao extrair do místico Plotino sua definição do êxtase - "o ato pelo qual a alma se realiza, se expande e se dissolve em Deus" -, a importância da alusão à ordem divina parece subestimada.

Não obstante, toda esta especulação pode servir para pensar o seguinte: em que medida uma experiência tão absoluta<sup>(7)</sup> quanto a do êxtase, não conclama, para chegar a um bom caminho e não se precipitar nos terrores, uma ordem divina? Daqui tomamos a distinção entre êxtase ascendente - que se resolve nas graças do celeste, como uma vasta tradição mística o relata - e êxtase descendente, que se perde entre as brumas e os buracos vazios.

---

(7) Gordon Wason (1985, p.83) chama a atenção sobre a gravidade do êxtase: "Em linguagem vulgar e para muitos que jamais o experimentaram, êxtase significa diversão, e amiúde me perguntam porque não como cogumelos todas as noites. Mas o êxtase não é diversão, pois tua alma é pega e sacudida até o estremecimento, ninguém escolhe voluntariamente sentir esse temor reverencial ou vagar como suspenso no ar perante a Divina Presença".

### 3. Dionisiáco/Apolíneo

Há na droga um elemento dionisiáco. Escreve Nietzsche (1985): "Graças ao poder da beberagem narcótica, que todos os homens e todos os povos primitivos cantaram em seus hinos, ou bem pela força despótica do rebrote primaveril, se desperta essa exaltação dionisiáca, que arrasta em seu ímpeto todo o indivíduo subjetivo, até mergulhá-lo num completo esquecimento de si próprio". Ao vaivém do canto e da dança, "o homem sente-se Deus".

A experiência dionisiáca - complementa Machado (1984) - "ao invés da individuação, assegura justamente uma ruptura com o principium individuationis e uma total reconciliação do homem com a natureza e outros homens, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade; ao invés de autoconsciência, significa uma desintegração do eu, que é superficial, e uma emoção que abole a subjetividade até o total esquecimento de si próprio".

Entretanto, reconhece o autor, o puro dionisiáco é um veneno, impossível de ser vivido, "porque acarreta necessariamente o aniquilamento da vida". Precisaria, para manter a lucidez no meio do turbilhão, de uma forma: forma apolínea ao serviço da experiência dionisiáca e não, como sucede na cultura racionalista ocidental, feita para reprimir e desterrar a Dionísio.

Só estamos em condições de intuir que essa forma é divina.

\*\*\*\*\*

Os supostos efeitos físicos das substâncias psicoativas são inseparáveis de um funcionamento. Seja no culto do cacto San Pedro no Peru, na igreja do peyote na América do Norte, nos usos religiosos da ayahuasca no Brasil realizados pelo Santo Daime e a União do Vegetal - a lista poderia se estender bastante -, trata-se da experimentação coletiva de plantas de poder como um meio de acesso direto ao sagrado. Não seriam exata-

mente "alucinógenos", se se entender o termo no sentido de delírio ou desvairio, impondo assim um julgamento de valor sobre as percepções. Gordon Wason (1984) propõe o neologismo "entéogenos" (literalmente, Deus dentro de nós) para denominar esses vegetais capazes de proporcionar "uma experiência divina". Nesse sentido, cabe distinguir o funcionamento sagrado do funcionamento droga (como diz Alex Polari, 1989, "compreender a diferença entre um drogado de Madison Square e um sábio da selva amazônica"). Se ambos funcionamentos podem ter em comum a microp percepção, a molecularidade, os graus de velocidade e de lentidão de que fala Deleuze, diferem em que, enquanto a experiência da droga "perde-se" nessa microscopia (o "perigo da abstração": as árvores impedem ver o bosque), o transe divino reintegra a vivência da disgregação numa espécie de totalidade transcendente à qual se acede através do ritual (8).

Essas modalidades de uso religioso, originárias das populações autóctonas, estão atualmente num processo de expansão urbana (9). Isso mostra uma espécie de volta de parafuso: um retorno às origens xamânicas da religião, intimamente relacionadas com o uso das

---

(8) Adverte Alex Polari (1984, p.328): "A primeira coisa que o Daimé exige é que você abandone qualquer pretensão de considerá-lo uma bebida alucinógena que vai lhe ocasionar 'baratos'. Quem for por esse caminho escorrega e cai. E o tombo às vezes é feio."

(9) Jean-Pierre Chaumeil (1983) registra a expansão do xamanismo indígena, associado ao uso ritual de yagé, entre as populações mestiças da Amazonia Peruana. Marlene Dobkin de Rios (1976) estuda a prática dos "ayahuasqueros" nos bairros pobres de Iquitos, e Luis Eduardo Luna (1986) a dos vegetalistas da Amazonia Ocidental. Maria Clemencia Ramirez de Jara e Carlos Ernesto Pinzón C. (1986) acompanham o curandeirismo itinerante dos índios do vale do Sibundoy, que percorrem os centros urbanos de Colombia e Venezuela realizando sessões com yagé. Sobre o Santo Daimé pode se ver o livro de Vera Froes (1988) e as teses de Clodomir Monteiro (1983) e Fernando La Roque (1989), bem como o livro de Sharon (1980) sobre o culto de San Pedro no Peru.

plantas de poder (La Barre, 1974). Talvez a trágica e aventurada saga contemporânea das drogas não esteja, afinal, mais do que ao serviço desse reencontro entre as forças extáticas e as formas divinas. Desse jeito o homem talvez possa chegar a satisfazer sua "nostalgia de infinito", que Octavio Paz via no horizonte da busca contemporânea por estados não-ordinários de consciência.

### Colofão

É interessante se deter nas observações realizadas por Luiz Eduardo Soares (1990) a respeito da expansão do culto do Santo Daime entre setores urbanos de classe média do sul do país. Ele observa que o modelo proposto pelo Santo Daime "opera no registro sensível, facultando uma experiência extática de tipo muito particular e significativamente sintonizada com o estoque conhecido de vivências das gerações que ousaram alterar, por meios artificiais, o fluxo da consciência, no afã de buscar, entre outros fins - e não raro - o que os anos 60 denominaram 'autoconhecimento'" (p.270).

Em certo sentido, o Santo Daime recolhe o melhor da passada experiência alucinógena, aquilo que ao invés de estar ligado só ao "barato hedonista", a "fuga regressiva", a "via auto-destrutiva", associava-se a buscas de "expansão da consciência, "auto-exploração", "autoconhecimento".

Mas, em outro sentido, continua Soares, "o Daime é o inverso das buscas subjacentes às experiências com alucinógenos: nos anos 60 e 70, o ideal assumido (...) enunciava-se como 'libertação'" - uma libertação da sensualidade e do desejo. No entanto, "a libertação anunciada pelo Daime promete a dissipação dos tormentos sensuais, a exorcização dos impulsos do corpo, a neutralização do desejo que nos escraviza ao século, seus fetiches e suas ilusões..." (p.271). Trata-se, afinal, de uma reconciliação com a essência divina. E anuncia um tipo de mutação transcendental que excede os limites deste artigo.

## BIBLIOGRAFIA

- BARUZI, Jean. Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique, Paris, F. Alcan, 1924.
- BATAILLE, Georges. L'Expérience Intérieure, Paris, Gallimard, 1988 (1ª ed. 1943)
- BECKER, Howard. Sociología de la Desviación, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971
- BURROUGHS, W. Cartas do Yagé, Porto Alegre, LPM, 1975.
- CAIAFA, J. Movimento Punk nas Cidades, Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- CAHUMEIL, Jean-Pierre. Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien, Ed. de la EHESS, Paris, 1983.
- COULIANO, I. Expériences de l'Extase, Payot, Paris, 1984.
- COUSINS, Ewert. "Les formes nouvelles du sacré aux Etats Unis", in Castelli (org.): Prospettive sul Sacro, Roma, Instituto di Studi Filosofici, 1974.
- DELEUZE, Gilles. "Deux Questions", in Jaubert & Murard (org.) 'Drogues, Passions Muettes'. Recherches, nº 39 bis, Paris, 1979.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. Mille Plateaux, Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. Diálogos, Valencia, Pre-textos, 1980
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. "Cura con ayahuasca en un barrio bajo urbano", in Harnes (org.): Alucinógenos y Chamanismo. Madrid, Guadarrama, 1976.
- DURNKHEIM, E. Les Formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, Paris, 1968.
- FROES, Vera. Santo Daime, Cultura Amazônica, São Paulo, Jorués, 1988.
- FURST, P. La Chair des Dieux, Paris, Seuil, 1974.
- GORDON WASON, R. "Los hongos alucinógenos de México: indagación sobre los orígenes de la idea religiosa entre los pueblos primitivos", in Ott & Bigwood (org.): Teonanácatl. Hongos Alucinógenos en Europa y América del Norte, San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1985.



- GORDON WASON, R.. El Hongo Maravilloso Teonanáctl. México, FCE, 1983.
- GORDON WASON, R., HOFFMAN, A. & RUCK, C.. El Camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios, México, FCE, 1980.
- GUATTARI, Felix. "Les Drogues Signifiantes", in Jaubert & Murard (org.): 'Drogues, Passions Muettes', Recherches n° 39 bis, Paris, 1979.
- JAMES, J.. The Varieties of Religious Experience, London & Glasgow, Collins, 1960 (1ª ed. 1901/1902).
- LA BARRE, W.. "Les Plantes Psychédéliques et les Origens Chamaniques de la Religion", in Furst (org.): La Chair des Dieux, Paris Seuil, 1974.
- LAPASSADE, G.. Essai sur la Transe, Ed. Universitaire, Paris, 1976.
- LAPASSADE, G.. Les états Modifiés de Conscience, Paris PUF, 1987.
- LAPASSADE, G.. La Transe, Paris PUF, 1990.
- LEARY, T.. Politique de l'Extase. Paris Fayard, 1973.
- LEUBA, J.. Psychologie du Mysticisme Religieuse, Paris, F. Alcan, 1925.
- LA ROQUE, Fernando. Santos e Xamãs, Dissertação de Mestrado em Antropologia, UNB, Brasília, 1989.
- LEIRIS, Michel. Prefácio a Rouget, G.: La Musique et la Transe, Paris, Gallimard, 1980.
- LEWIN. Phantastica, Payot, Paris, 1970 (1ª ed. 1927).
- LEWIS, L.E.. Vegetalism. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon, Acta Universitatis Stockholmienses, Stockholm, 1986.
- MACHADO, R.. Nietzsche e a Verdade, Rocco, Rio de Janeiro, 1984.
- MAC RAE, Edward. "A Antropologia e o uso das drogas - a questão da maconha", Temas IMESC, 3 (2), São Paulo, 1986, (p.195-202)
- MAFFESOLI, M.. A Sombra de Dionísio. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- MAFFESOLI, M.. O Tempo das Tribos. Rio de Janeiro, Forense, 1988.
- MARCHIANO ZOLLA, Grazia. "Le corps en tant que véhicule de l'extase", in Transe, Chamanisme et Possession. Actes des II Rencontres Internationales de Nice. Nice, Ed. Serres, 1986.

- MURARD, Numa. "Ecoutes Savantes", in Murard & Jaubert: 'Drogues, Passions Muettes', Recherches, nº 39 bis, Paris 1979.
- METZNER, Ralph & LEARY, Timothy. "Sobre a Programação das Experiências Psicodélicas", in Baily & Guimard (org.): Mandala. A experiência alucinógena, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.
- MONTEIRO, Clodomir. El Palacio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de cura e despoluição, Dissertação de Mestrado, UFPE, Recife, 1983.
- NIETZSCHE, F. El Origen de la Tragedia, Buenos Aires, S.XX, 1985.
- NUNES PEREIRA. A Casa das Minas. Petrópolis, Vozes, 1979.
- PAZ, Octavio. "Conhecimento, Drogas, Inspiración", in Corriente Alterna, S. XX, México, 1969.
- POLLARI, A. Editorial. Céu da Montanha, Ano II nº 2, Visconde de Mauá, Jul. 1989.
- RAMIREZ DE JARA, M.C. & PINZON C.E. "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yagé en la cultura popular urbana". América Indígena, Vol. nº 1, ene/mar. 1986.
- REINBURG, P. Bebidas Tóxicas de los Indios del Noroeste del Amazonas: El Ayahuasca. El Yagé. El Huanto. Estudio Comparativo Tóxico-fisiológico de una experiencia personal. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1925.
- ROUGET, Gilbert. La Musique et la Transe, Paris, Gallimard, 1980.
- SHARON D. El chamán de los cuatro vientos, México, S. XXI, 1980.
- SOARES, Luiz Eduardo. "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa", in Landim (org.): Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil, Rio de Janeiro, ISER, 1990.
- XIBERRAS, Martine. La Societé Toxicomane, Paris, Meridiens-Kliencksieck, 1989.
- ZINBERG, N.E. Drug, Set and Setting, New Haven, Yale University Press, 1984.



