A maconha nos cultos afro-brasileiros

Luísa Saad

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SAAD, L. A maconha nos cultos afro-brasileiros. In: “*Fumo de negro*”: a criminalização da maconha no pós-abolição [online]. Salvador: EDUFBA, 2019, pp. 111-144. Drogas: clínica e cultura collection. ISBN: 978-65-5630-297-3.
<https://doi.org/10.7476/9786556302973.0006>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](#).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](#).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](#).

A MACONHA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

O uso de substâncias capazes de alterar a percepção, chamadas de “drogas”, esteve tradicionalmente ligado a rituais religiosos ao longo dos milênios e sempre funcionou como um elo de conexão com os deuses e com a entrada em um terreno sagrado. As substâncias muitas vezes eram ingeridas não pelo efeito em si, mas porque os efeitos eram vistos como caminhos para a obtenção do conhecimento, a elevação espiritual, a busca da imortalidade ou simplesmente para o prolongamento da vida. A utilização dessas substâncias passou por um processo de dessacralização longo, no qual forças políticas, religiosas, econômicas e morais tiveram grande influência e, de certa forma, alcançaram o resultado esperado. Uma vez desprovidas do antigo caráter sagrado, adquiriram caráter predominantemente lúdico, secular portanto, e seus efeitos passaram a ser o fim em si próprio.²⁴² Aqui se pretende conhecer um pouco da história do uso religioso-ritualístico da maconha desde a África e como os descendentes dos africanos buscaram adaptá-lo ao contexto brasileiro. O fundamental será perceber como a criminalização de determinadas práticas religiosas negras e a criminalização da maconha tiveram aspectos muito comuns e praticamente inseparáveis.

A “erva sagrada” e sua importância na África

Para alguns autores que desenvolveram pesquisas baseadas em dados históricos, antropológicos e arqueológicos, a maconha acompanha o homem desde o tempo dos antigos caçadores-coletores da Idade da Pedra, mesmo período em que a origem do ritual da planta teria derivado dos cultos de fertilidade direcionados à agricultura. As plantas que

242 Ricardo Luiz de Souza, “O uso de drogas e tabaco em ritos religiosos e na sociedade brasileira”, *Saeculum: Revista de História*, n. 11 (2004), pp. 85-87.

davam origem a substâncias que provocavam alucinação eram consideradas "segredo divino" ou "profecia", tendo caráter de "anjos". Conhecer o nome dessas plantas significava ter poder sobre elas. Não era suficiente saber qual substância causaria determinado efeito; era importante poder chamar seu nome no momento da colheita, do preparo e do uso. A maconha teria papel central no desenvolvimento de religiões e civilizações da Ásia, da Europa, do Oriente Médio e da África.²⁴³

Segundo Richard Schultes, professor de botânica da Universidade de Harvard, o homem sempre teve o hábito de conhecer as plantas mastigando-as. No caso da cannabis, descobriu o poder do óleo da semente utilizando esse método. Os efeitos de euforia, relaxamento e alucinatório provavelmente o levaram a outra dimensão da qual emergiram crenças religiosas. Assim, a planta foi aceita como um presente especial dos deuses, um meio sagrado de comunicação com o mundo espiritual. Segundo o autor, persas, hebreus, hinduístas, budistas, muçulmanos e diversos outros povos faziam – e alguns ainda fazem – o uso sacramental da maconha.²⁴⁴ Para além das 'grandes' e mais conhecidas religiões, a planta também tem seu uso associado às mais variadas práticas místicas que visam maior conhecimento do lado espiritual e conexão com o que se chama de outro mundo, ou "dimensão oculta".²⁴⁵

Ao pesquisar o processo de proibição da maconha é comum se deparar com fontes que indicam o uso da planta nos candomblés e em outros ritos de origem africana. Autores de início do século XX apontavam para o consumo coletivo da erva em cerimônias religiosas daquele gênero. Tais estudiosos aderiam a conceitos evolucionistas e racialistas de uma república em vias de formação, ignorando a possibilidade do uso ritualístico da planta ser mais antigo do que as práticas religiosas que consideravam válidas e oficiais. Estariam esses dedicados pesquisadores relacionando o uso da maconha à prática do candomblé como uma forma de criminalizar, ao mesmo tempo, a "raça preta, selvagem e igno-

243 Chris Bennett, Lynn Osburn e Judy Osburn, *Green gold: the tree of life: marijuana in magic & religion*, California, Acces Unlimited, 1995, pp. 1-5. O autor cita Mircea Eliade, Carl Sagon e James Frazer, entre outros, como pesquisadores que desenvolveram estudos que amparam a ideia de que a maconha estaria presente desde os primórdios do desenvolvimento da agricultura pelo homem com papel fundamental nas diversas religiões. Para maior aprofundamento na utilização ritual da cannabis, ver também William A. Embodem Jr., *L'utilisation rituelle du cannabis sativa L: une étude historico-ethnographique*, Paris, L'esprit frappeur, 2000.

244 Bennett, Osburn e Osburn, *Green gold: the tree of life*, pp. 3-5.

245 Ver Stephen Gaskin, *Cannabis Spirituality*, New York, High Times Books, 1996.

rante”, a “planta da felicidade” e as “festas religiosas dos africanos”?²⁴⁶ Uma viagem ao continente africano para conhecer melhor a relação entre os antepassados dos escravos africanos trazidos ao Brasil e a maconha pode explicar muito do que se desenvolveu em terras brasileiras.

A maconha teria chegado à África pelo Egito, por volta do século X, trazida pelos árabes que vinham da Índia, da Pérsia e/ou da Arábia Saudita. Ao passo que se espalhava pelo interior – dentro das possibilidades climáticas de cada região – chegava por outras áreas da costa através do contato com os negociantes vindos de fora. Embora nunca tenha sido parte significativa da economia africana, a planta sempre esteve dotada de grande poder e valor nos negócios entre diferentes comunidades, sendo usada como moeda de transações com ovelhas e vacas, por exemplo. Escavações arqueológicas encontraram, no Zimbábue, cachimbos com vestígios de *cannabis* datados do século XIV, mas os pesquisadores acreditam que o uso era ainda mais antigo.²⁴⁷

Provavelmente a área onde o uso cultural da maconha é mais extenso é no continente africano, onde a cultura canábica há séculos existiu como parte integral das cerimônias religiosas e fazia parte da vida dos nativos quando o europeu chegou nas primeiras expedições. A prática observada inicialmente foi a queima de grande quantidade da erva em brasa quente ou em equipamentos de defumação (ver Figura 12), quando os africanos reuniam-se ritualisticamente em grupo – normalmente em círculo – e inalavam a fumaça. Em outras ocasiões a planta era queimada em um altar e a fumaça absorvida por canos. Quando o uso se expandiu as técnicas foram ficando mais elaboradas e foi desenvolvida uma grande variedade de cachimbos, tubos de bambu e cumbucas de coco.²⁴⁸

246 As três expressões podem ser encontradas em Rodrigues Dória, “Os fumadores de maconha”, pp. 1-14.

247 Brian M. du Toit, “Man and Cannabis in Africa: a Study of Diffusion”, *African Economy History*, Spring (1976), pp. 17-35.

248 Bennett, Osburn e Osburn, *Green gold the tree of life*, pp. 113-117.

Figura 12 - Incensário de ervas proveniente da África Ocidental

Royal incense bowl from Yoruba, West Africa.

Fonte: Chris Bennett, Lynn Osburn e Judy Osburn, *Green gold the tree of life: marijuana in magic & religion*, California, Acces Unlimited, 1995, p. 116.

O contexto brasileiro

Segundo Reginaldo Prandi, as religiões afro-brasileiras compõem um quadro bastante diversificado. Embora se aproximem culturalmente por preservarem as tradições de origem africana, desenvolveram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, *tambor de mina* no Mara-

nhão e Pará, entre outros.²⁴⁹ Em Pernambuco Dória identificou o uso da erva nos “*catimbós*” (catimbós), “lugares onde se fazem os feitiços, e são frequentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade”.²⁵⁰ O *catimbó* é o resultado de influências indígenas em contato com religiões afro-brasileiras e práticas europeias. Nascida no Nordeste, é uma “religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar”.²⁵¹ Segundo Arthur Ramos, a “*allucinose aguda*” dos “fumadores do haschich” tinha sua origem nas “macumbas e catimbós”, de onde se alastrava “pelos quarteis, prisões e nos grupos da *mala vita* brasileira [grifo do autor]”.²⁵²

Como visto anteriormente, a maconha era utilizada pelas camadas populares da sociedade brasileira e o medo de que esse vício ‘contaminasse’ outros setores não era pequeno. Aos olhos de Ramos parece que os fumadores das macumbas e catimbós eram semelhantes aos de ‘vida ruim’ no Brasil, excluídos nas prisões e quartéis. O relato de um médico paulista era claro:

depois de passar das seitas religiosas aos jogadores e às prostitutas de cor e, através dessas aos brancos, tanto de classe alta como de classe baixa, que parecem possuir menos defesas gente [frente] a seus efeitos patológicos, ameaça transformar-se em um verdadeiro flagelo nacional.²⁵³

Segundo Dória, em Alagoas a maconha era utilizada “nos sambas e batuques, que são danças aprendidas dos pretos africanos”.²⁵⁴ Para Heitor Pêres, nos estados nordestinos, onde havia “maior influência africana”, era mais comum a existência dos “clubes de diambistas”, nos quais predominavam “magia e misticismo” nos rituais. O “ambiente do vício” era preenchido pelo “côro dos companheiros”, que entoavam os “cânticos negros” com “*religiosidade*” [grifos do autor].²⁵⁵

249 Reginaldo Prandi, “As religiões negras do Brasil”, *Revista USP*, n. 28 (dez./fev. 1995/1996), p. 65.

250 Dória, “Os fumadores de maconha”, p. 5.

251 Prandi, “As religiões negras do Brasil”, p. 66.

252 Arthur Ramos, *O negro brasileiro: 1º volume: ethnographia religiosa*, 2. ed., Ed. Brasileira, 1940 [orig. 1934], p. 198.

253 Roger Bastide, *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001 [1972], p. 199

254 Dória, op. cit., p. 5.

255 Heitor Pêres, “Diambismo”, *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*, [orig. década de 1930], pp. 68-69.

O uso coletivo da maconha ganha destaque na análise de Francisco Iglésias. De preferência na casa do mais velho, os fumantes reuniam-se geralmente aos sábados para celebrar suas "sessões". Embora cite referências e casos ligados ao uso da maconha no "norte" do país – incluindo Alagoas, Bahia, Recife e outros estados – o autor disse ter assistido a uma "sessão" em um "clube de diambista" no Vale do Merim, no estado do Maranhão. Aparentemente a escolha de um dia na semana para celebração tem sua origem em tempos mais remotos. Em 1868, um cronista estrangeiro relatou o costume de certos "negros de Minas Gerais": "El domingo, despues de la misa los indolentes e disolutos guardaron el día santo de moda africana, echados en suelo, fumando e si es posible bebiendo y fumando cáñamo, como los selváticos de Sierra Leona".²⁵⁶ Os termos pejorativos – indolentes, dissolutos e selváticos – usados pelo autor para diminuir a reunião dos negros não passam despercebidos. Segundo Nina Rodrigues, a associação de ritos católicos e africanos era prática "trivial e frequente", como a "interpolação" de missas e práticas de candomblé.²⁵⁷ A observação chama a atenção para o fato de que os negros se reuniam para fazerem uso da maconha depois da missa. É possível que se tratasse de um ritual religioso vinculado a tradições africanas ou inventadas no Brasil pelos africanos.

A imagem a seguir (Figura 13) não está datada e não se identifica o autor da foto e o local em que foi tirada. A imagem retrata a reunião de um "clube de diambistas" e tem como legenda um trecho do estudo de Iglésias, mas não é possível determinar em que ano foi obtida, podendo ser entre as décadas de 1920 e 1950. O grupo é composto apenas por homens, sendo todos negros. Tal aspecto remete ao cenário que alguns pesquisadores observaram em uma região africana banto manter o uso da maconha seria restrito aos homens. Como se sabe, os bantos representaram o maior contingente de escravos traficados para o Brasil.²⁵⁸

As roupas seguem um mesmo padrão: exceto um sujeito que está de camiseta regata, os demais vestem camisas com manga e botões e todos usam calças que parecem ser de tecido semelhante ao linho. As roupas são claras e passam sensação de asseio e cuidado. O homem que está em pé é o único que usa camisa de mangas compridas e aparentemente é

256 Richard Bucher, "La marihuana en el folklore y la cultura popular brasileña", *Takiwasi*, n. 3, ano 2 (1995), pp. 122.

257 Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, Editora UFRJ, 2006 [orig. 1896], p. 115

258 Bennett, Osburn e Osburn, *Green Gold The Tree of Life*, p. 115. Sobre o fluxo de escravos para o Brasil ver: <www.slavevoyages.com>.

o responsável por acender o equipamento no qual fumam a planta. Talvez ele fosse o líder do grupo. A imagem evoca um ritual e traz, em alguns aspectos – como a preocupação com a vestimenta e o respeito à hierarquia – semelhanças com o candomblé, com o samba e mesmo com a capoeira, práticas negras também perseguidas no mesmo período.

Figura 13 - Clube de diambistas brasileiros

“Fumando maconha em ‘assembléia’ ou ‘confraria’. Os fumantes reúnem-se, de preferência, na casa do mais velho ou do que, por qualquer circunstância, exerce influência sobre eles, formando uma espécie de clube, onde, geralmente aos sábados, celebram as suas sessões”.

Fonte: Ministério da Saúde, Serviço Nacional de Educação Sanitária, *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*, 2. ed, Rio de Janeiro, Oficinas Gráficas do IBGE, 1958.

Após algumas baforadas, segundo Iglesias, os efeitos já eram visíveis: os olhos tornavam-se vermelhos e os músculos da face contraíam-se “dando ao rosto expressão de alegria ou dor”, dando a impressão de um “delírio” “agradável” que proporcionava “bem-estar, trazendo à mente coisas agradáveis”, em progressão até a “loucura furiosa” que seria manifestada de acordo com o “temperamento” de cada indivíduo. Do estado de coma à agressão, passando pela vontade de correr, cantar ou gritar, os efeitos eram variados. Depois de “curtirem a embriaguez”, voltavam ao “estado normal” do qual, na realidade, não deveriam ter se afastado por completo. Ao assistir uma sessão do “clube de diambistas”

no Maranhão, Iglésias reconhece alguns dos efeitos relatados – como os olhos vermelhos, muitas risadas e certa embriaguez –, mas não dá exemplo de nenhum ato violento por parte dos fumadores envolvidos.²⁵⁹

Durante exploração da África no início da década de 1880 viajantes escreveram sobre a existência de largas terras no entorno das cidades que eram usadas para o cultivo da erva por um grupo denominado *Bashilenge*.²⁶⁰ Como o território africano não é pequeno e suas populações eram as mais variadas, foi necessária a busca de maiores informações sobre os tais *Bashilenge*. Até a penetração europeia, a província de Kasai abrigou, desde o século XVI, diversas comunidades que se formavam em torno do Rio Kasai – um dos maiores afluentes do Rio Congo que vai de Angola à República Democrática do Congo. Por volta de 1885 o explorador alemão Hermann von Wissmann adotou o nome *Lulua* para designar um grupo de *Luba* – até então a denominação geral pois não havia diferenças culturais ou linguísticas – localizado na margem ocidental do rio. A partir dessa distinção externa ao grupo, os *Lulua* assimilaram o nome e passaram a utilizá-lo para distinguir-se dos *Luba* que seguiram o colonizador europeu para o norte, resultando na formação de uma nova tribo que foi chamada pelos vizinhos de *Bashilenge*. Os *Lulua*, ou *Bashilenge*, representaram uma fonte de escravos ao tráfico, inclusive para o Brasil, que partiu de Angola, assim como teve integrantes ligados ao comércio de marfim durante o século XIX.²⁶¹ Originalmente, o cultivo da erva pelos *Bashilenge* – certamente favorecido pela proximidade a áreas bastante úmidas no entorno do rio – tinha como destino “small clubs of hemp smokers” – pequenos clubes de fumadores de maconha –, onde indivíduos ligados por laços de amizade se reuniam e eventualmente formavam um culto religioso.²⁶²

Em dezembro de 1777 foram denunciados à Inquisição de Lisboa uma parda e seu companheiro “natural de Angola” por fazerem danças chamadas de “calundus”, quando davam aos participantes uma erva para cheirarem, “com a qual ficavam absortos e fora de si” e juntavam-se à dança. Segundo os acusados, o “calundu” era a melhor forma de entrar em contato com Deus e o uso da erva fazia com que as almas dos mortos entrassem nos vivos. Segundo Mott, a presença do nativo de

259 Iglésias, “Sôbre o vício da diamba”, pp. 18-19.

260 Bennett, Osburn e Osburn, *Green gold the tree of life*, p. 117.

261 Emizet François Kisangani e F. Scott Bobb, *Historical dictionary of the Democratic Republic of the Congo*, 3 ed., Lanham, Maryland, Scarecrow Press, 2010, pp. 319-320.

262 Bennett, Osburn e Osburn, op. cit., p. 117.

Angola – “terra de muita maconha” –, a existência do hábito de se consumir maconha em forma de pó torrado e o registro da presença do homem em casas de cultos afro-brasileiros permitem concluir que a erva “cheirada” pelos calundueiros fosse a maconha. O simples rapé feito de tabaco não teria efeitos tão poderosos. Então, muito provavelmente, a planta em pó seria a cannabis, também conhecida como fumo de Angola posteriormente.²⁶³

Exploradores portugueses, em expedição pela África entre 1877 e 1880, também relataram a existência de um grupo de homens que fumavam a erva próximos à nascente do Cambo, afluente da bacia hidrográfica do Rio Congo. “Em meio de uma nuvem de espesso fumo”, os fumadores consumiam “a fatal *liamba* (*Cannabis sativa*)”. O ritual descrito segue os mesmos moldes do observado pelos brasileiros: um primeiro fumador, “depois de ter quatro ou cinco vezes aspirado o precioso fumo [...] desata num vivo acesso de tosse, o qual parece tanto mais satisfatório quanto mais próximo esteve da sufocação”. “O cachimbo é logo entregue ao imediato”, dando continuidade ao processo. Os participantes “prosseguem na faina, rindo, falando, excitados pela ação perturbadora do cânhamo”. O observador questiona a cena, com ar piedoso: “Como impedi-la, se para eles é isto um dos maiores deleites em que podem empregar o tempo?”.²⁶⁴

As descrições dos expedicionários estrangeiros em África e do pesquisador brasileiro parecem remeter à mesma prática. Homens ligados por uma relação de proximidade se reuniam para fazer uso da erva em um contexto em que ambos os autores definem como “clube” – de diambistas ou de fumadores – que se aproximava de um culto religioso. Capelo e Ivens ainda reproduziram uma gravura (Figura 14) representando o grupo de fumadores de maconha em África. A imagem, assim como a descrição do ritual, guarda semelhanças com o que é descrito por Iglésias. Embora a imagem do ritual brasileiro mostre pessoas consideravelmente bem vestidas, em ambas as situações é possível identificar apenas homens que se reúnem em uma roda que parece ditar a rota do cachimbo. Apesar dessa descrição sobre a África tivesse lugar num período pós-tráfico, é lícito imaginar que tanto este como outros costumes

263 Mott, “A maconha na história do Brasil”, p. 124.

264 Hermenegildo Capelo e Robert Ivens, *De Benguela às terras de Iácca*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881, p. 26-27 apud Jorge Emanuel Luz de Souza, “Sonhos da diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil Republicano”, Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBa, 2012, pp. 128-129.

de uma região que abastecia o Brasil de escravos tivesse vigência em período anterior.

Figura 14 – Grupo consumindo maconha em África no século XIX

Fonte: Souza, *Sonhos da diamba, controles do cotidiano*, p. 129.

Outro aspecto que remete à religiosidade ou pelo menos a um comportamento ritualístico é a observação de Dória de que a erva estava presente no grupo dos que “*porfiam na colcheia*, o que entre o povo rústico consiste em diálogo rimado e cantado em que cada réplica, quase sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas últimas palavras do contendor”.²⁶⁵ Em coro, os diambistas entoavam um canto em “versos toscos” com “têrmos africanos [...] por entre baforadas de diamba”:

Ó diamba, sarambamba!
Quando eu fumo a diamba,
Fico com a cabeça tonta,
E com as minhas pernas zamba.
Fica zamba, mano? (pergunta um)
Dizô! Dizô! (respondem todos em côro)²⁶⁶

Segundo Iglésias, “dizô deve ser um têrmo africano que traduz a ideia de aprovação – sim”. Para o autor era interessante notar que,

²⁶⁵ Dória, “Os fumadores de maconha”, p. 5.

²⁶⁶ Iglésias, “Sôbre o vício da diamba”, pp. 18-19.

“apesar de tantos anos que nos separam da escravatura, ainda acompanham o vício da diamba termos vindos com ela das costas africanas”. Ao ser perguntado sobre o que queria dizer o termo “dizô”, um “assistente dessa sessão” respondeu que “‘dizô’ é sutaque de gente doida...”. Os versos eram entoados pelos “mais fortes” e sem instrumento musical que acompanhasse, ao passo que os mais fracos caíam no chão em estado de coma. “Êles si disgraçam logo”, segundo gíria identificada pelo autor. Os versos fazem uma alusão à mulher e à maconha:

Quanto mais veia seboza,
Quanto mais nova mais cheroza
– Cheroza, manos, cheroza?
Dizô, dizô!²⁶⁷

Como se sabe, a planta fêmea da maconha é a que produz as flores que contêm as substâncias que provocam os efeitos buscados pelos fumadores. A planta macho, responsável pela polinização da fêmea e produção de sementes, é utilizada para outros fins, como a produção de cânhamo. Quando colhidas, as flores fêmeas ainda se encontram úmidas e devem descansar por algum tempo até que estejam “curadas”, quando não possuem mais o forte odor de recém-colhidas mas acumulam a resina que provoca efeitos mais fortes. Assim, no clube de diambistas, seus membros “brincam” com a figura da mulher em alusão à maconha e seus cheiros: se mais velha, mais seboza; se mais nova, mais cheirosa.

No segundo capítulo chegamos a apresentar Néo, um convicto usuário de maconha que a apresentou a Ignácio, amigo que passava por um momento difícil. O conto “Sombras agrestes”, de Alberto Deodato, relata um ritual de consumo da maconha, no qual Néo parece ser uma espécie de “mestre”, que “arrumava sobre a esteira a maricas, o mólhe de maconha, cuidando dos preparativos”. Sentado com os “braços cruzados beaticamente nos peitos”, entoava a cantiga: “Maricas, minha maricas / Maricas do Néo cangonha / Eu morro de bocca torta / De tanto chupar maconha”, ao que os “companheiros lhe respondem com religiosidade”: “É de Congo Saraminhongo / É de Congo Saraminhongo”.²⁶⁸ A referência ao Congo, reino africano no centro-oeste da África, resgata as raízes africanas do ritual, assim como a utilização do termo “cangonha”,

267 Iglésias, “Sobre o vício da diamba”, pp. 18-19.

268 O Paiz, Rio de Janeiro, 16 e 17 ago. 1926, capa.

adaptação de *kangonha*, uma palavra da língua kimbundo para designar a maconha.²⁶⁹

O instrumento de fumo passava pela roda e cada fumante “tirava o seu trago, no mesmo vaso, demorando em saborear-o”. Com o passar do tempo, “as physionomias iam-se transformando. Os olhos dos fumadores escureciam na caverna das olheiras, como se viessem do relento de noites”, enquanto Néo cantava:

Maconha é bicho damnado
Bicho damnado é maconha
De tanto bem á maricas
A gente perde a vergonha.²⁷⁰

Na roda de Néo, os fumadores dançavam desengonçadamente, sapateavam, desmanchavam-se amolecidos, falavam coisas sem nexos e caíam em sono profundo. O mais ameaçador era o ronco “ensurdecedor” de um dos fumadores. A maneira como a planta é preparada para ser fumada, a importância da hierarquia entre os sujeitos, o jogo de frases cantadas e as palavras de origem africana indicam que não se tratava de uma prática meramente recreativa, mas dotada de forte caráter ritualístico.

Um relato de Arthur Ramos confirma que a declamação de versos era uma prática comum associada ao uso da maconha, mesmo que individualmente. Assim se deu, inclusive, com o “negro Azeitão” (ver a Figura 15), fumador observado por Ramos em Alagoas que afirmou fumar maconha “desde pequeno”. Preferia usar o “fumo lavado” (utilizando o instrumento que “resfria” a fumaça) pois “fumando em cigarro puro ou depois de aguardente, *avareia*” [grifo do autor]. Ramos interpreta a expressão “avareia” como “uma exaltação fora de comum”, ou seja, um efeito indesejado para além do que se esperava. Ao que parece, o fumador quis dizer que ao fumar na forma de cigarro ou associado à bebida alcoólica, o fumo prejudicava a garganta – causava “avaria” –, por isso a preferência pelo cachimbo. Interpretações à parte, o fato é que “logo após as primeiras baforadas, o negro tornou-se loquaz e começou a recitar uma série interminável de versos”. Dizia “passar assim horas

269 Uma análise mais detalhada sobre os diversos nomes que a maconha recebeu ao longo do tempo em que era difundida pelo continente africano e suas adaptações às diferentes culturas, assim como a utilização desses aspectos para reforçar a tese da origem africana da maconha no Brasil pode ser conferida na dissertação de Souza, *Sonhos da diamba, controles do cotidiano*, pp. 135-136.

270 *O Paiz*, Rio de Janeiro, 16 e 17 ago. 1926, capa.

inteiras” e “entre uma e outra serie de versos, faz uma pausa e exclama: *Ajuê, marica!*”.²⁷¹ O termo “ajuê” representa a exclamação “viva” e marica é o cachimbo utilizado para fumar a maconha.

Figura 15 - Quatro phases do negro “Azeitão” fumando maconha

FIG. 23 — Quatro phases do negro “Azeitão” fumando maconha

Fonte: Ramos, *O negro brasileiro*, p. 197.

José Lucena, diretor do Manicômio Judiciário e médico da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, descreve o “exame” de um “viciado” que se dizia fumador da planta há 30 anos. O usuário “pardo” de 50

²⁷¹ Ramos, *O negro brasileiro*, p. 198.

anos revela: "Eu não fumo por deboche, ela (a maconha) me dá a luz, ela me tem salvado muitas vezes [...] Liamba dá grande vida [...] sabe o que faz. Estou dizendo que ela é uma grande professora...". Para ele, a maconha funcionava como uma espécie de oráculo: "Fumei um cigarro da erva para ver o que ela me indicava" e muitas coisas foi a "aliamba [que] lhe disse". Aos olhos do médico, seu paciente sofria de "alucinações sensoriais". Para o homem, a erva funcionava como uma força protetora: "A maconha é uma erva que protege tanto quanto um santo, tem a mesma irradiação que um espírito. Quando fumei a erva ela me disse que o Sr. é que vai irradiar". O "senhor", no caso, parece ser uma referência ao deus cristão, inclusive porque o paciente revela que algumas vezes fumava, adormecia e em sonhos via "Nosso Senhor Jesus Cristo, Nossa Senhora de Belém, Nossa Senhora do Pilar".²⁷²

Alberto Deodato, citado no capítulo anterior em função de um conto sobre a maconha que escreveu, relata o que via em Sergipe: "é comum a interessante quadrinha²⁷³ em boca de maconheiro: Tome maconha, maricas / Quebrada verde na rama / A bicha encumprida a vida / E manda a gente em Mafama...". O escritor sugere que "Mafama" seria "a corrupção de Mafoma – o profeta Maomé" e defende a ideia de que a maconha tenha sido trazida ao Brasil pelos africanos muçulmanos. Curiosa é a estranheza do autor para o fato de que o consumo da erva tenha se disseminado "no Brasil do Nordeste", "onde foi menor a influência africana". O uso da maconha, como apontam as fontes e a bibliografia sobre o tema, se desenvolveu de forma extensa no Nordeste brasileiro em função da cultura açucareira, empreendimento que agregou milhares de escravos africanos.²⁷⁴

Apesar de não estar diretamente associado a uma religião específica, o uso coletivo descrito pelos autores – e mesmo o individual observado por Ramos ou o relato colhido por Lucena – obedece a certo caráter ritualístico e em grande parte pode ser associado a tradições africanas adaptadas ao contexto brasileiro. A percepção dos usuários da prática mostra que se tratava de algo que ia além de simples recreação. De qualquer forma, expressavam de forma nítida traços da cultura transmitida por gerações e provavelmente adaptada aos diferentes contextos. Nesse caso, a cor da pele e as práticas desses homens já definiam

272 José Lucena, "Alguns novos dados sobre os fumadores de maconha", *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*, 1958 [orig. 1935], pp. 79-80.

273 Quadrinha é o nome usado para trovas populares, normalmente compostas por quatro versos e comumente usadas em desafios, provérbios e adivinhações.

274 Adiala, *A criminalização dos entorpecentes*, pp. 74-75.

o que não era bem-vindo e deveria ser combatido. A seguir, uma reflexão mais detalhada sobre os aspectos relacionados à presença da maconha no candomblé, já que esta religião foi a que ofereceu o maior leque de informações que se ligam entre si e ajudam na compreensão do que é dito e ocultado sobre a planta e sua relação com práticas religiosas.

A maconha e o candomblé

Rodrigues Dória informou que a planta era usada “como fumo, ou em infusão, e entra na composição de certas bebidas, empregada pelos *feiticeiros*, em geral pretos africanos ou velhos caboclos”. A utilização nos “candomblés – festas religiosas dos africanos, ou dos pretos crioulos, deles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé”, seria “para produzir alucinações e excitar os movimentos nas dansas selvagens dessas reuniões barulhentas”.²⁷⁵ Segundo Arthur Ramos, desde os tempos da escravidão que “o negro se utilizava de substâncias tóxicas nos seus embós”,²⁷⁶ mas por medo de serem descobertos pelos senhores, recorriam a certas substâncias que, “embora não venenosas”, produziam efeitos semelhantes e eram “por isso utilizadas nas cerimônias do culto e nas práticas da feitiçaria”. Esse seria o caso da maconha.²⁷⁷ É notável o esforço de ambos os autores em superestimar os possíveis efeitos alucinógenos e associá-los como única razão do emprego da planta no culto religioso. Segundo Heitor Pêres, “a maconha, queiram ou não os *pais de terreiro*, coisa da ortodoxia de seus ritos, muitas vezes, como o álcool, entra no ritual dos canjerês e candomblés; já tendo sido observado tal fato até na supercivilizada Rio de Janeiro” [grifos dos autores].²⁷⁸

Segundo Roger Bastide, sociólogo especializado nas religiões afro-brasileiras, foi em seu país de origem que o negro conheceu os narcóticos. Citando como fonte o alemão Carlos Teschauer e seu estudo sobre a flora brasileira,²⁷⁹ Bastide aponta que

275 Dória, “Os fumadores de maconha”, p. 5.

276 Por “embós” entende-se “ebós”, palavra de origem iorubá usada para denominar as oferendas dedicadas aos orixás.

277 Ramos, *O negro brasileiro*, p. 196.

278 Heitor Pêres, “Diambismo”, pp. 68-69.

279 Carlos Teschauer, *Avijauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*, Porto Alegre, Ed. Globo, 1925, pp. 222-241.

o que caracterizará a linha africana, na realidade, será menos os espíritos que aí descerão do que o emprêgo ao lado da jurema, da diamba, que substitui o fumo, ou da maconha, planta análoga ao haxixe, trazida ao Brasil pelos escravos e empregada outrora para forçar as pessoas suspeitas a revelarem seus segredos ou para produzir alucinações mágicas.²⁸⁰

Em sua análise sobre os escravos nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX, Gilberto Freyre diz que não encontrou "referências diretas à maconha ou diamba", mas era provável que os viciados em fumar ou mascar tabaco o misturasse com "uma folhinha ou duas de maconha ou diamba para aumentar o gosto do pecado". Segundo Freyre, "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".²⁸¹ Infelizmente o autor não dá referências ou fontes para essa informação.

Luiz Mott traz uma fonte de 1906 que informa que "homens e mulheres de toda casta, completamente nus (sic), afluíam aos candomblés e no meio de danças convulsionadas, e aos vapores de pango, faziam comemorações às almas" [grifo do autor].²⁸² A citação está contida em um livro intitulado *Higiene moral - Homossexualismo (A libertinagem no Rio de Janeiro: estudo sobre as perversões do instinto genital)*, escrito pelo Dr. José Ricardo Pires de Almeida, médico formado, estudante de Direito, devoto do Império e membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.²⁸³ Não raramente o uso da maconha era associado a perversões sexuais, prostituição e/ou homossexualidade, como se todas as práticas malvistas e indesejadas estivessem relacionadas e presentes nos homens e mulheres considerados degenerados. Curiosamente a prática do candomblé também esteve associada a "orgias" pelo discurso da imprensa na fase em que sofreu perseguição, como será visto adiante.

Apesar da dificuldade de acesso a informações mais precisas sobre a presença da maconha nos rituais religiosos afro-brasileiros, tudo indica que a erva realmente fizesse parte dessas práticas. Em seu livro

280 Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, v. 2, São Paulo, EDUSP, 1971, p. 254.

281 Gilberto Freyre, *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, 2. ed., São Paulo, Ed. Nacional; Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979, p. 39.

282 Mott, "A maconha na história do Brasil", p. 125.

283 Diana Gonçalves Vidal e Luciano Mendes de Faria Filho, *História da educação no Brasil: a constituição histórica do campo (1880-1970)*, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 45 (2003).

sobre as plantas usadas na sociedade iorubá, Pierre Verger lista a *Cannabis Sativa L.* como erva integrante dos cultos religiosos. Em iorubá era chamada de “Igbó” e seu nome vulgar aparece como “Maconha” ou “Cânhamo-verdadeiro”. O autor apresenta uma relação composta por mais de 400 receitas separadas por “objetivos”: uso medicinal – analgésico, anestésico, cicatrizante, entre outros; relativas à gravidez e ao nascimento; e relacionadas às divindades, além de trabalhos de uso benéfico, maléfico ou proteção contra trabalhos maléficos.²⁸⁴

A maconha aparece em apenas uma receita dentro da categoria de “trabalhos de uso maléfico”: o “trabalho para enlouquecer alguém”, composto por mais três plantas, além da maconha. A *Uvaria afzelli* (Gbogbo`nse), um dos ingredientes da receita, é uma planta originária do oeste africano utilizada largamente na medicina tradicional pelas populações nativas: o extrato retirado de seu tronco tem ação antibactericida e antiparasitária.²⁸⁵ A *Crinum zeylanicum* (Isumèrì) é valorizada por suas belas flores e utilizada na medicina popular para reumatismo, tratamento para a malária ou como veneno.²⁸⁶ O quarto e último componente é a *Nicotina tabacum* (Tábà tútù), substância estimulante amplamente conhecida por estar presente no tabaco.

As plantas deveriam ser piladas, expostas ao sol para secar e piladas novamente. Antes de acrescentar água fermentada com amido de milho (omikan) à mistura e engarrafá-la, o curandeiro deveria pronunciar a “encantação”:

Igbó, que vira a cabeça de uma criança de repente, vá e vire a cabeça de fulano.
Gbogbo`nse faz uma criança ficar louca bem rápido.
Isumèrì diz que o cérebro de fulano deve ficar sujo.
Tábà tútù é tão forte que faz uma criança sentir-se tonta de repente.
Que a tontura da loucura pegue fulano.
Omikan é sempre azeda.
Fulano deve andar por aí de mau humor.²⁸⁷

Segundo Verger, “alguns estimulantes produzem uma energia poderosa, que por ser exagerada altera o equilíbrio das pessoas e pode

284 Pierre Fatumbi Verger, *Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

285 T. Okpekon e outros, “A novel 1-indanone isolated from *Uvaria afzelii* roots”, *Natural Product Research*, v. 23, n. 10 (2009).

286 Berkov S. e outros, “Antiproliferative Alkaloids from *Crinum zeylanicum*”, *Phytother Research*, v. 25, n. 11 (2011).

287 Verger, *Ewé*, p. 419.

levar à loucura. Babalaôs e curandeiros têm receitas para provocá-la e curá-la".²⁸⁸ É interessante notar que nessa receita a maconha vem associada a outros componentes que certamente são dotados de poder psicoativo. A *Crinum zeylanicum* tem propriedades terapêuticas semelhantes às encontradas na cannabis e também é indicada como um "veneno", estando aqui a ideia de veneno ligada a algo tóxico capaz de alterar de alguma maneira a percepção. A combinação com água fermentada com amido de milho fatalmente aumentava o teor psicoativo da mistura. As técnicas de fermentação do milho e da mandioca, por exemplo, são utilizadas pelos indígenas brasileiros e andinos há centenas de anos e são responsáveis por produzir bebidas de teor alcoólico que alcança os 54%.²⁸⁹ De fato, a mistura poderia ser capaz de enlouquecer alguém, mas as informações sobre a planta mostram que a maconha não seria a responsável por isso isoladamente.

A nomeação das plantas tem significado importante na cultura religiosa do candomblé. Além de conter informações relacionadas à sua utilização, serve para esclarecer aspectos singulares relacionados ao seu emprego. Chamar a planta pelo seu nome adequado significa garantir o propósito ao qual ela se destina, assim como relataram os autores dos estudos em África. A palavra genérica *Ewé* está relacionada a ervas, arbustos e vegetação rasteira em geral, fazendo oposição às grandes árvores. *Ewé Igbó* é uma nomeação usada para diversas espécies e significa "folha para aticar, provocar". Segundo Barros, o conhecimento acerca das potencialidades das ervas pode ser entendido, no Brasil, como um processo de resistência dos escravos à dominação de seus senhores.²⁹⁰

Na obra *Ewé Òrìsà*, a maconha aparece sob a definição de "Ewé Igbó", sendo reconhecida popularmente como "cânhamo-da-índia, cânhamo-verdadeiro, fumo-de-angola, diamba, liamba, maconha". Originária da Ásia e bem adaptada ao Nordeste brasileiro, a planta é ligada aos elementos "Fogo/masculino" e dedicada ao culto de Exu, "especialmente na sacralização dos seus objetos rituais". Nos trabalhos mágicos, acreditava-se que fosse "boa para atrair dinheiro, mas também atrai brigas e confusões".²⁹¹

288 Verger, *Ewé*, p. 85.

289 Tarcísio R. Botelho, "A produção de tiquira no Maranhão: história de uma ausência", in: Venâncio e Carneiro, *Álcool e drogas na história do Brasil*, pp. 217-230.

290 José Flávio Pessoa de Barros, *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*, Rio de Janeiro, Ed. Pallas, 2011, pp. 28 e 55-57.

291 José Flávio Pessoa de Barros e Eduardo Napoleão, *Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*, 3. ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007, p. 171.

A maconha já foi indicada como parte da composição de uma lavagem da cabeça durante ritual de iniciação no candomblé, assim como a jurema, outra planta que tem efeito tóxico e age sobre o sistema nervoso.²⁹² Arthur Ramos descreve o ritual de raspagem de cabeça e a importância da lavagem com uma infusão de plantas nesse momento de iniciação, assim como a fricção na cabeça raspada da mistura de folhas e a ingestão de algumas para “liberar” a entrada do santo. Embora o autor diga que não conseguiu identificar as plantas utilizadas nos banhos e nas bebidas, lembra que Manuel Querino o fez, afirmando que uma das plantas seria “a maconha ou liamba, também chamada de fumo de Angola, diamba, riamba, pango... planta canabícea (*cannabis sativa indica*)”.²⁹³ O estudo de Dória surge, no texto de Ramos, como referência de estudo para o conhecimento da erva.

A polêmica sobre o uso da maconha em cultos religiosos foi apontada por Edward MacRae e Júlio Simões em obra lançada no início do século XXI. Segundo os autores, há um movimento de dissimulação e ocultação a seu respeito por se tratar de uma substância proibida, demonstrando, assim, preservação de informações sigilosas e respeito pela cultura negra. Apesar do “segredo” cultivado pelo “povo de santo”, os autores têm o relato de dois entrevistados que falaram sobre o uso de folhas de maconha como oferenda a Exu e também a Oxalá.²⁹⁴ Luiz Mott, em 1984, aponta para o uso frequente da erva nos rituais através do relato de um informante sobre um Exu que “quando incorporado, só sossegava depois de fumar um ‘forte baseado’”.²⁹⁵

A Exu, divindade guiada pelo fogo, são associadas ervas que provocam queimação, que possuam espinhos, que abram os caminhos, que limpem o espaço, que provoquem ações tóxicas. Malmequer bravo, tiririca, cansanção de porco, cansanção branco de leite e carrapicho-de-agulha são algumas das plantas utilizadas nos trabalhos para Exu.²⁹⁶ Segundo Robert Voeks, “as folhas de Exu são tão ameaçadoras quanto sua personalidade. Muitas transmitem uma sensação de queimação quando tocadas, e a maioria é empregada para fins malévolos – para

292 Roger Bastide, *O candomblé da Bahia: rito nagô*, São Paulo, Cia das Letras, 2001, p. 52.

293 Ramos, *O negro brasileiro*, p. 67.

294 MacRae e Simões, *Rodas de fumo*, p. 91.

295 Mott, “A maconha na história”, p. 123.

296 Fernandes Portugal, *Rezas, Folhas, Chás e rituais dos Orixás*, São Paulo, Ediouro, 1987, p. 19.

dissolver relacionamentos, para trazer má sorte, e para criar o caos geral".²⁹⁷

As imagens negativas construídas em torno da figura de Exu não são poucas. Em um primeiro contato dos missionários europeus cristãos com o culto a Exu na África, atribuíram-no dupla identidade, identificando-o com o deus fálico greco-romano Priapo, divindade da fertilidade, e com o diabo dos cristãos, embora não sejam conhecidos mitos que façam essa relação. Nas palavras de Pierre Verger, Exu "tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente", o que levou os primeiros missionários a assimilarem-no a tudo que fosse maldoso, malévolo e perverso. Nos escritos de viajantes dos séculos XVIII e XIX, Exu era sempre destacado como uma entidade demoníaca e sexualizada.²⁹⁸

Com o desenvolver das pesquisas sobre o candomblé e as demais práticas afro-brasileiras, aos poucos Exu foi deixando de ser associado ao diabo e passou a ser visto como um intermediário entre os planos do visível e do invisível, um mensageiro das orações e das oferendas dos homens para os deuses. Sendo a comunicação uma força fundadora do ser, Exu é o princípio animador da existência: "em tudo que há de vivo, há *Exu*". Exu é o primeiro a ser criado e é transmissor, é canal, é código e trânsito. Exu promove as condições necessárias para existência e cada ser vivo possui a força de Exu individualizada no seu corpo.²⁹⁹

Segundo Bastide, são outros traços do Exu africano: divindade de orientação, abrindo e fechando caminhos; divindade trapaceira, que se diverte instaurando a confusão nas assembleias – embora proteja os que lhe dão de comer e o respeitam; e patrono dos feiticeiros.³⁰⁰ Segundo Barros e Napoleão, o uso da maconha restrito a Exu se deu em função das proibições legais e da repressão, apesar de ser uma "folha que no passado foi muito utilizada" também fora do alcance do senhor da encruzilhada.³⁰¹

297 Robert Voeks, *Sacred leaves of Candomblé: african magic, medicine and religion in Brazil*, Texas, University of Texas Press, 1997, p. 126.

298 Reginaldo Prandi, "Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu", *Revista USP*, n. 50 (2001), pp. 46-65.

299 Florence Marie Dravet. "Corpo, linguagem e real: o sopro de exu bará e seu lugar na comunicação". *Ilha Desterro*, Florianópolis, v. 68, n. 3 (dez. 2015), pp. 15-25.

300 P. Valdeli Carvalho da Costa, "Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na umbanda do Rio de Janeiro", *Afro-Ásia*, n. 13 (1980), pp. 87-105.

301 Barros e Napoleão, *Ewé Òrìsà*, p. 171.

Religião e cura

Um dos elementos essenciais da prática religiosa afro-brasileira é a noção de cura, procurada através da utilização de plantas e ervas medicinais que, nesse contexto, adquirem força religiosa.³⁰² O emprego dos vegetais, seja para fins ligados à saúde ou objetivos mágicos, é muito antigo no contexto brasileiro. Entretanto, é fundamental a observação de determinados requisitos, como o local e a forma do cultivo e da colheita. As ervas utilizadas nos cultos devem ser colhidas de modo especial, “sem o que perdem sua razão de ser, seu *àşę* (poder)”, segundo a tradição nagô predominante nos candomblés baianos da virada do século XX. Teoricamente, as plantas não deveriam ser cultivadas e sim encontradas dispersas na natureza, “pois Ossaim [dono das folhas] vive na floresta”.³⁰³

Todavia, em função da crescente urbanização, da dificuldade de os terreiros ocuparem amplas áreas verdes e da redefinição dos papéis dentro da organização social dos terreiros, tal exigência sofreu certas alterações. Já a colheita deveria ser feita com extremo cuidado e dedicação pelos “sacerdotes” e em determinadas condições: “em estado de pureza, abstendo-se de relações sexuais na noite precedente. [...] Além disto, devem ter cuidado em deixar no chão uma oferenda em dinheiro, logo que cheguem ao local da colheita”. De acordo com a descrição feita por alguns autores, como Barros e Bastide, é possível notar o caráter ritualístico presente em todas as etapas do processo de aquisição das folhas, evidenciando o “poder sobrenatural emanado das árvores e plantas”. O *àşę* dos vegetais pode ser usado para diversas finalidades mas, ainda que possuam virtudes médico-terapêuticas, o grau de poder de cura dessas plantas está sempre ligado a seu conteúdo mágico-religioso.³⁰⁴

Se a segunda metade do século XIX havia conhecido a medicina científica enquanto saber legítimo para cuidar da saúde – “a cada dia aperfeiçoa-se a sciencia, a luz rompe a treva, desfaz-se o mysterio”³⁰⁵ –, o século que se iniciava deveria confirmar e garantir o monopólio da

302 Júlio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 1995, p. 137.

303 Barros, *A floresta sagrada de Ossaim*, p. 23.

304 José Flávio Pessoa de Barros, *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Pallas/UERJ, 1993, pp. 21-39.

305 Carvalho, “Do alcoolismo”, p. 1.

arte curativa pelos médicos. Até então, “a medicina negra coexistia com a ciência médica dos brancos”.³⁰⁶ Buscando maior poder e trazendo a responsabilidade da cura para si, a nova medicina passou a condenar o exercício curativo por pessoas não diplomadas. Os compostos encontrados nas boticas e laboratórios eram muito semelhantes às poções dos curandeiros, uma evidência de que a diferença não estava nas substâncias usadas, mas em quem as produzia, receitava, vendia e usava.³⁰⁷

O vasto conhecimento dos pais e mães de santo sobre as plantas medicinais, suas qualidades, efeitos e indicação para diversas doenças comuns não seriam aceitos pela sociedade – essencialmente católica e encantada com os “progressos” da ciência – como parte de uma religiosidade legítima, nem de uma medicina eficaz. A essas práticas terapêuticas realizadas pelos curandeiros – “práticas desabusadas da perniciosa feitiçaria” – eram associados os pejorativos termos de “falsa medicina”, “bruxaria” e “magia negra”, todos vinculados à “seita africana vulgarmente denominada candomblé”.³⁰⁸ À polícia, “zelosa da educação moral do povo”, eram entregues – principalmente pela imprensa diária – os acusados de falsa medicina como “o preto Rondão” que, na Salvador da virada do século XX, empreendia suas atividades de cura através de “princípios químico-vegetais, extraídos de plantas julgadas pela ciência, como venenosas ou nocivas à saúde”. A reportagem clamava pelo recolhimento do “maníaco”, uma ameaça “à sanidade moral do povo”.³⁰⁹

Como exposto no capítulo anterior, é sabido que a maconha tem utilidade terapêutica no tratamento de diversas doenças. O primeiro relato medicinal aparece no Pen-Ts’ao Ching, considerada a farmacopeia pioneira no mundo. Entre os assírios a planta figurava entre os principais medicamentos.³¹⁰ Atualmente o uso medicinal da maconha é autorizado em alguns países para aliviar sintomas relacionados aos efeitos colaterais do tratamento de câncer, AIDS, esclerose múltipla e algumas síndromes, como a de Tourette, um distúrbio neuropsiquiátrico que provoca tiques múltiplos motores e/ou vocais, e a de Dravet, uma encefalopatia refratária que provoca crises convulsivas sequenciadas e intensas, dentre outras enfermidades. A potencialidade terapêutica da

306 Barros, *A floresta sagrada de Ossaim*, p. 11.

307 Adiala, *A criminalização dos entorpecentes*, pp. 19-23.

308 Braga, *Na gamela do feitiço*, pp. 98-149.

309 *A Baía*, Salvador, 21 maio 1902.

310 Káthia Maria Honório, Agnaldo Arroio e Albérico Borges Ferreira da Silva, “Aspectos terapêuticos de compostos da planta *Cannabis sativa*”, in *Química Nova*, São Paulo, v. 29, n. 2 (abr. 2006).

planta está ligada ao grande número de substâncias químicas presentes, em maior quantidade, nos canabinóides.

Alguns povos africanos ainda a utilizam como medicação para combater envenenamento, febre e disenteria e como “war medicine”, dando a ideia de um remédio para aliviar tensões ou dores geradas pela guerra. Pigmeus, Zulus e Hottentotes são apontados como grupos consumidores da maconha como remédio e sacramento religioso.³¹¹ Segundo Barros, seu uso terapêutico nas áreas rurais, em forma de chá, era o de tranquilizante e analgésico para enxaquecas, encefalias e dor de dente.³¹² Os relatos colhidos pelos primeiros pesquisadores confirmam tais usos.

Na África, o uso de plantas psicoativas tradicionalmente tem papel importante para despertar a “reatualização” nos iniciados de determinados cultos, como se através da ingestão de uma planta específica características herdadas de um ancestral, de um vodu ou orixá viessem à tona.³¹³ O próprio uso religioso de substâncias capazes de alterar a percepção é apontado como uma prática não generalizada, mas sim restrita a certos grupos de iniciados ou até mesmo aos deuses. Utilizadas não por seu efeito em si, essas substâncias poderiam garantir a participação qualitativa superior de determinado sujeito.³¹⁴

Um aspecto que também parece relevante nesse contexto é a expansão da indústria farmacêutica brasileira a partir da década de 1920, que esteve em muito relacionada com a instituição da saúde pública, das práticas sanitárias e do surgimento das instituições de pesquisa. O controle das tão ameaçadoras doenças infectocontagiosas, por exemplo, envolveu o emprego de imensa quantidade de diferentes produtos químicos, uma vez que era preciso desinfetar grandes áreas como portos, cortiços e mesmo cidades. Mais tarde os profissionais envolvidos descobriram que as causas da transmissão das doenças infecciosas eram mais complexas e as desinfecções ineficientes, mas já estava articulada a relação entre a saúde pública e a indústria química. A criação dos institutos públicos de pesquisa facilitou as pesquisas e favoreceu numerosas descobertas, mas também teve uma função social bem determinada: a de mostrar à população as vantagens de abandonar as práticas e os

311 Bennett, Osburn e Osburn, *Green gold the tree of life*, p. 115.

312 Barros e Napoleão, *Ewé Òrìsà*, p. 171.

313 Pierre Verger, “Del papel de las plantas psicoactivas durante la iniciación a ciertas religiones africanas”, *Takiwasi*, n. 3, ano 2 (1995), pp. 80-88.

314 Souza, “O uso de drogas e tabaco em ritos religiosos”, p. 85-86.

remédios naturais prescritos por feiticeiros em favor de medicamentos desenvolvidos pelos laboratórios científicos. Os institutos funcionaram como núcleos formadores de cientistas para a indústria, uma vez que boa parte dos pesquisadores dos institutos fundaram empresas farmacêuticas.³¹⁵ Os remédios industrializados apareciam como soluções rápidas para qualquer problema de saúde que pudesse atrapalhar o dinamismo da vida moderna.

Assim como eram incompatíveis com a ciência, as práticas religiosas dos negros eram inconciliáveis com a religião cristã: feiticeiros, curandeiros, charlatões e exploradores da fé pública impediam a sociedade de ser saudável e disciplinada. Assim, a constitucionalidade jurídica buscou formas de separar o que era "religião" – que devia ser protegida legalmente – do que configurava como "magia" – prática a ser combatida. Termos como "macumba", "magia negra" e "feitiço" diziam diretamente respeito às práticas negras e à ameaça de desordem pública.³¹⁶

Fetiche e feitiço

Desde o início do século XX é possível identificar fortes reações da sociedade contra as tentativas do negro de se afirmar enquanto sujeito ativo na sociedade e na fruição de seus valores. Leitores e redatores de jornais de circulação diária reclamavam, principalmente na época do Carnaval, das manifestações dos negros, responsáveis pelo "modo que se tem *africanizado*, entre nós, essa grande festa da civilização". A sugestão era que se proibisse "esses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada [...] incompatível com o nosso estado de civilização". Os "grupos *africanizados* [...] longe de contribuírem para o brilhantismo das festas carnavalescas, deprimem o nome da Bahia". Eram necessárias medidas preventivas da polícia "para que as nossas ruas não apresentem o aspecto desses *terreiros* onde o fetichismo impera, com o seu cortejo de *ogans* e a sua orquestra de *canzás* e pandeiros". Ano após ano, no período de fevereiro, a preocupação era a mesma: "aproximam-se as festas do Carnaval e os batuques preparam-se para dar a triste nota de

315 Maria Alice Rosa Ribeiro, "Saúde pública e as empresas químico-farmacêuticas", *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3 (fev. 2001).

316 Paula Montero, "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil", *Novos estudos CE-BRAP*, São Paulo, n. 74 (mar. 2006).

nossa rebaixada civilização, tornando festas como essa, tão agradável em outras cidades, em verdadeiros candomblés” [grifos do autor].³¹⁷

Os batuques, sambas e candomblés eram sinônimos de perigo, incivilidade e falta de controle: a ordem parecia cada vez mais ameaçada por esses africanismos. Os batuques exaltavam a resistência dos negros e os terreiros de candomblé, mais que espaços de preservação de tradições, eram territórios de criação e redefinição de símbolos. As manifestações culturais negras eram evidências da impossibilidade de os libertos usufruírem da cidadania dos homens livres e, assim, não foi pequeno o empenho das elites em transportar as regras do mundo escravista para a sociedade pós-abolição. Os negros seriam incapazes de exercer a cidadania e a prova estava ao alcance dos olhos: a abolição havia despertado e propagado hábitos indolentes, vícios e desregramento. Em um país secularmente escravista, o pós-abolição foi um período de disputa e tensão em torno dos sentidos de cidadania da população de cor.³¹⁸ O candomblé e outras práticas religiosas afro-brasileiras representavam um foco de negociação e resistência da população negra que se negava, na medida do possível, a assimilar ideologias e formas de viver ocidentais como suas.³¹⁹

Um poema do alagoano Jorge Mateus de Lima lembrava sua região e o que por lá aconteceu:

[...] Serra da Barriga! Te vejo da casa em que nasci.
Que medo danado de negro fujão! Serra da Barriga, buchuda,
redonda,
de jeito de mama, de anca, de ventre de negra!
Mundaú te lambeu! Mundaú te lambeu!
Cadê teus bumbuns, teus sambas, teus jongos?
Serra da Barriga, Serra da Barriga, as tuas noites de mandinga,
cheirando a maconha, cheirando a liamba? [...].³²⁰

A Serra da Barriga fica a 80 quilômetros de Maceió, capital de Alagoas. Foi para essas matas que centenas de escravos negros fugiram para fundar os mocambos dos Palmares, o maior quilombo das Américas que sobreviveu durante praticamente todo o século XVII. En-

317 *Jornal de Notícias*, 12 e 15/fev./1901, 5/fev./1902, 15 e 23/fev./1903, apud Raymundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 167-169.

318 Albuquerque, *O jogo da dissimulação*, pp. 97- 210. Ver também Walter Fraga Filho, *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*, Campinas, UNICAMP, 2006.

319 Braga, *Na gamela do feitiço*, pp. 18-22.

320 *O Paiz*, Rio de Janeiro, 7 out. 1928, p. 3.

tre "argolas, contas, quilombos", "pixains", "bumbas", "bantos", o autor apresentava em 1928, num jornal carioca, a "Barriga da África! Serra da minha terra! [...] desabando, caindo, levando nos braços Zumbi!", onde as noites eram de mandinga e maconha. Nesse caso, a maconha aparece em uma chave positiva, associada à resistência escrava – a maior delas – de Palmares, mas também à religiosidade africana, à mandinga, entre vários outros elementos que resgatavam as raízes e reforçavam a *desafricanização* da coletividade.

A repressão ao candomblé se deu com base na sua identificação – ou confusão proposital – com as práticas de feitiçaria e de falsa medicina, denominadas práticas fetichistas. Segundo Nina Rodrigues, "de todas as instituições africanas [...] foram as práticas religiosas de seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil".³²¹ A noção de fetichismo e o termo feitiço são peças fundamentais para a compreensão da ideologia civilizatória que ajudou a justificar a perseguição às práticas culturais e religiosas afro-brasileiras. Os termos eram usados para desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade. Candomblé e feitiço eram palavras e práticas diametralmente opostas a progresso e civilização.³²²

Atualmente, o termo "fetiche" sustenta uma carga bastante pejorativa, mas a palavra tem sua origem em "feitiço" e é também associada etimologicamente à palavra de origem latina *factitius*, originária dos termos "fictício" e "artificial". William Pietz analisou essa conexão e indicou o caráter do feitiço como não natural, algo feito. Relacionado com o culto aos ancestrais e o culto a deuses pagãos, o fetiche está intimamente ligado a uma cultura material, através de oferendas e objetos depositados, em especial, nas sepulturas e encruzilhadas. Para a Teologia cristã, tal exagero na materialidade e na personificação representaria mera superstição e, quando existem essas práticas supersticiosas, seria sinal que o diabo estaria agindo de alguma maneira.³²³

Desde os primeiros momentos da formação da República, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo figurou como parte importante do processo que buscava estabelecer a ordem pública. Embora a República tivesse como ideal a laicização do Estado, profissões e crenças que ul-

321 Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 240.

322 Edmar Ferreira Santos, *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 2009, p. 71.

323 William Pietz, "The Problem of The Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetichism", *Res: Anthropology and Aesthetics*, 16 (1988), pp. 106-123.

trapassassem os limites da Igreja Católica deveriam ser controladas e o que se via era um enorme contingente de afrodescendentes em meio aos batuques, sambas e festas religiosas negras.³²⁴ Jornais clamavam por providência contra tais “focos de perversão moral” que, além de serem empecilhos à civilização local, nem de perto representavam a imagem ideal a ser transmitida para os estrangeiros.³²⁵ Com a abolição da escravatura, a esperança estava na vinda de europeus para trabalhar no país e o melhoramento da raça seria questão de tempo. Os produtos e costumes franceses – como bem expostos por Dória e outros médicos do período – eram as grandes aspirações das elites locais, que buscavam o “afrancesamento” da população brasileira para substituir os “africanismos” já tão presentes na formação da nação.³²⁶

Desde os tempos da Colônia, bruxos, feitiçeiros e suas práticas mágicas eram reprimidas na chave religiosa, mas foi a partir da inclusão de três artigos no Código Penal de 1890 que o Estado criou mecanismos seculares reguladores de combate às práticas de feitiçaria. O artigo 156 referia-se à prática ilegal da medicina, sendo esta permitida apenas aos habilitados “segundo as leis e regulamentos”; o artigo 157 proibia a prática da magia, do espiritismo e de seus sortilégios; e o artigo 158 extinguiu o “ofício denominado de curandeiro”, sendo vetada a prescrição de qualquer substância “de qualquer dos reinos da natureza” como meio curativo por quem não fosse habilitado. Tais artigos, como visto no capítulo anterior, estavam em consonância com a discussão sobre o controle médico e a liberdade profissional e também alinhados ao crescente apelo de higienização da sociedade republicana.³²⁷

A acusação de “feitiçaria” também era comum às práticas indígenas que, “na simplicidade da sua existencia errante, admittiam grande número de superstições, que eram os seus feitiços”. Para Manoel Querino, o “Candomblé de Caboclo” teria sua origem no cruzamento das práticas dos “selvícolas” com as práticas europeias e os “elementos supersticiosos” do africano.³²⁸ Práticas religiosas como o catimbó, citado no início do texto, que influenciavam e incorporavam simultaneamente

324 Yvonne Maggie, *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992, p. 87.

325 Wlamyra R. de Albuquerque, “Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República”, *Afro-Ásia*, n. 18 (1996), pp. 109-112.

326 Albuquerque, *O jogo da dissimulação*, pp. 178 e 213.

327 Maggie, *Medo de feitiço*, pp. 22-43.

328 Manoel Querino, “Candomblé de caboclo”, *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, v. 45 (1919), pp. 235-236.

elementos indígenas e africanos, lidavam diretamente com a noção de cura e entravam em confronto com a imposição de uma medicina "oficial". Comparando africanos e indígenas, misturando suas práticas sob uma análise superficial e colocando-os sempre a um nível inferior física, moral e intelectualmente, os "homens de ciência" da época costuravam informações dispersas e construíam socialmente as noções de atraso e civilização, selvageria e modernidade.

A partir da ideia de que existiam magias benéficas e magias maléficas, punir feiticeiros era uma questão moral, pois a feitiçaria poderia fazer mal a uma pessoa boa e apenas as pessoas ruins se utilizariam desse recurso. E caso a magia não funcionasse, havia ainda o crime de falsificação, configurando charlatanismo. Em um relatório do chefe da Polícia Civil, de 1927, o charlatanismo era considerado o terceiro maior mal na "escala dos fatores que concorrem à alienação mental em nosso país", perdendo apenas para a sífilis e o álcool, todos "ruinosos à raça ou à nacionalidade". Os curandeiros charlatões empregavam "drogas que envenenam" e eram os responsáveis pelo crescimento no número de alienados mentais da nação.³²⁹

A imprensa fazia seu papel de comunicar à população "comum" as informações preocupantes que eram debatidas no meio acadêmico. Uma notícia de 1903 sobre a fama de um curandeiro e as preocupações que rondavam a Inspetoria de Higiene traz a visão do senso comum em relação às tais práticas: "entre o atordoamento dos candomblés e os passes do hipnotismo [...] entre o fetichismo e o ocultismo". Apesar de considerar o homem acusado "um perigo e um embuste", a matéria conclui: "Cada um aceita a medicina a seu talante, e onde falham as drogas, muitas vezes vencem as ervas".³³⁰

Ao longo da história, entre perseguições religiosas e imposições católicas, os termos "feitiço", "feitiçaria" e "bruxaria" tornaram-se sinônimos e, ainda nos dias de hoje, são objetos de acusações e perseguições. Em 1904, uma notícia de um jornal brasileiro sobre uma "Bruxa de Paris" fazia a comparação com os "curandeiros e feiticeiros" locais, e a prisão da "bruxa" europeia deveria servir como "exemplo àqueles que não estavam "no caminho certo" da civilização".³³¹ Era recorrente na imprensa que uma pessoa fosse tratada como feiticeira e curandeira ao mesmo tempo, palavras que vinham definidas como profissão entre as-

329 Maggie, *Medo de feitiço*, pp. 24-45.

330 *A Baía*, Salvador, 19 out. 1903, p. 1.

331 *Correio do Brasil*, 21 abr. 1904.

pas. A confusão entre os termos não era por acaso, mas sim uma maneira deliberada do discurso civilizador da imprensa de gerar desconfiança e medo em possíveis futuros clientes.³³²

A experiência vivida por Herculano e sua mãe Maria, em Salvador no ano de 1909, retrata de forma simbólica o lugar que os ditos “feiticeiros” ocupavam na vida das pessoas enquanto sujeitos que poderiam curar doenças causadas por “feitiço”. Com a mãe enferma, “tuberculosa em ultimo grau”, o filho foi à procura de Firmiano, “um *celebre* caboclo [...] que se intitulava *feiticeiro de fama* nesta terra”. Feita uma “*mesada*” e identificado o “feitiço”, Herculano perguntou ao “*bom* medico” qual remédio poderia curar sua mãe e quem havia lhe enviado o “feitiço”. Embora não se possa levar como realidade absoluta as palavras de um redator de jornal – e nas entrelinhas é possível captar o teor preconceituoso e mesmo ridicularizante – é provável que o filho buscasse essa dupla-função no “feiticeiro”: a de curar a doença e a de acabar com o “feitiço”, uma vez que estavam relacionadas intrinsecamente. O remédio a ser receitado dependia do “engrediente” usado para o “feitiço”: se não fosse achada a “panelada” para ser desmanchada, a doença “seria mal sem cura”. A acusada, identificada como Maria Charuto, ao responder “que nunca foi feiticeira”, foi obrigada a cavar em um “*certo* lugar [onde] achou ella enterrada uma *panella* (com certeza enterrada pelo feiticeiro mesmo)”. Em meio a pelos, flores e besouros encontrados, Maria do Charuto teve seus cabelos arrancados, “pimenta mallaguêta” introduzida nas vias anterior e posterior e uma corda amarrada na cabeça que “apertaram tanto que largou o couro da testa”.³³³

Entre feitiços e enfeitiçados não sabemos se Firmiano teve uma solução para a tuberculose terminal de Maria. Se a doença não teve cura e a enferma veio a falecer, podemos imaginar em quem recaiu a culpa. A matéria termina sem noticiar o fim da consulta, mas mostra para o leitor o quanto desastroso poderia ser o tratamento com um sujeito que não seguia as diretrizes da medicina tradicionalmente aceita e oficialmente estabelecida. Sob o olhar médico, o candomblé era sinônimo de anomalia, poluição, sujeira, vícios, erotismo e tudo que estivesse ligado ao perigo social.³³⁴ Acreditava-se que a prática da religião se dava em função da degeneração desses homens, o que os deixava a um passo

332 Santos, *O poder dos candomblés*, p. 84.

333 *Diário da Bahia*, 24 set. 1913, capa (grifo do autor).

334 Santos, op. cit., p. 79.

da loucura, discurso absolutamente idêntico ao empreendido na campanha contra a maconha.

Na década de 1910 não eram poucas as notícias que corriam nos jornais soteropolitanos, por exemplo, para fortalecer a “campanha contra a bruxaria”. A cidade de Salvador teria se transformado em um “vasto templo de feitiçaria e outras explorações africanas” através do “charlatanismo criminoso” que explorava “a multidão de ingenuos”. Estaria aí um dos “problemas sociaes” que mais carecia de atenção do poder público: “a perseguição e aniquilamento da casta boçal dos feiticeiros”. “Qualquer centro mais ou menos civilizado” já o teria resolvido, protestava a imprensa.³³⁵

Os médicos atuavam como os principais acusadores dos centros espíritas e dos praticantes do espiritismo. Médicos clínicos, sanitaristas e psiquiatras categorizavam a atuação dos “falsos médicos” como “charlatanismo” e acreditavam que a macumba conduzia os praticantes ao manicômio.³³⁶ A imprensa reforçava a ideia de falsidade e enganação dos que “exerciam a clínica ilegalmente”: “não há na cidade rua em que um vagabundo ignorante, incapaz de ganhar a vida honestamente, não se institua em espirito privilegiado”.³³⁷ Os que procuram esses serviços são sempre retratados como ingênuos, pessoas incultas que não raciocinavam e se entregavam facilmente às mais falsas promessas.

Um “feiticeiro e curandeiro”, preso junto com a sua mulher, fora acusado de tratar “milagrosamente doenças por meio de folhas e de reisados”. Ao falar, o “mulato escuro” era “sempre delicado como os brancos”. Porém, sua história era igual a de “tantos outros que exploram a feitiçaria e o charlatanismo grosseiro”.³³⁸ Muitas são as notícias de pessoas presas acusadas de feitiçaria ou charlatanismo, acusações distintas. Essas categorias penais chamam a atenção pois trazem implícita a ideia de que havia, de um lado, o exercício ilegal da medicina – o que implica na crença de uma prática curativa, apesar de ilegal –, e do outro a atuação de “falsos médicos” que nem feiticeiros eram, e sim charlatões.³³⁹

335 *A Tarde*, Salvador, 3 fev. 1916, capa.

336 Maggie, *Medo de feitiço*, pp. 175-212.

337 *A Tarde*, Salvador, 7 fev. 1916, capa.

338 *A Tarde*, Salvador, 4 fev. 1921, p. 2.

339 Sobre essa questão, ver Maggie, *Medo de feitiço*. A regulação da acusação e da perseguição a feiticeiros pressupõe a ideia de que as autoridades concordavam que havia feiticeiros exercendo papel de médicos e que deveriam ser perseguidos.

Ao serem procurados, os feiticeiros, “por meio da magia africana”, preparavam e indicavam compostos de acordo com o “mal” que atingia o cliente. Quem buscava ajuda, acreditava e ingeria “a beberagem de folhas e raízes as vezes tóxicas para curar-se, como com a jurema dos índios ou a diamba dos africanos”.³⁴⁰ Entre tantas e tantas notícias analisadas sobre feiticeiros, bruxos, charlatões e suas receitas curativas, essa foi a única em que a maconha foi encontrada, mas a erva devia estar também ali onde prevalecia o silêncio.

Em um estudo do final da década de 1930 sobre “os negros africanos e influências afro-nêgras sobre a linguagem e costumes do povo brasileiro”, o mineiro Nelson de Senna elenca diversos elementos.³⁴¹ Entre as “drogas” – que incluem “bebêragens, ‘mêizinhas’, remédios caseiros, ervas, plantas e raízes medicinaes” – é possível identificar “algumas plantas tóxicas e narcóticas, de efeitos estupefacientes”, como é o caso da “*diamba*, *liamba* ou *riamba* e a *macónha* ou *pango*, tão apreciados pelos negros africanos, que aspiravam em seus *pitos* ou *caximbos* a fumaça das folhas secas desses vegetais”. Essa “cultura” se espalhou “de Norte a Sul do Brasil”. Também figuravam como drogas “outras plantas da flora medicinal” – o que nos leva a entender que a maconha também fizesse parte das ervas curativas – e as “bebêragens dos *carimbambas* e ‘curandeiros’ negros”. Tais elementos eram “manipulados com arte diabólica pelos *feiticeiros* e *mandingueiros* (negros vindos do Congo e Guiné, principalmente)” [grifos do autor].³⁴² Como visto anteriormente, a maconha era utilizada no Congo e, provavelmente, tenha sido trazida por escravos vindos dessa região, mas é ao mesmo tempo possível que viesse a partir de diversas origens africanas, vez que sua presença naquele continente era bastante difundida.

Não sabemos se a utilização da maconha no candomblé se dava em função de seus aspectos psicotrópicos – que poderiam atuar como facilitadores para o estado de transe – ou por suas propriedades medicinais, ou por ambas as razões. A falta de fontes e o tabu em torno do tema ocultam o uso da planta que, inclusive, parece ter caráter duplo, uma vez que já era utilizada na África em função de seu caráter sagrado e médico, simultaneamente. O contexto religioso afro-brasileiro também

340 A *Tarde*, Salvador, 7 fev. 1916, capa.

341 Nelson Senna era membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, membro da Academia Mineira de Letras e professor da Universidade de Minas Gerais.

342 Nelson de Senna, *Africanos no Brasil: estudos sobre os negros africanos e influências afro-nêgras sobre a linguagem e costumes do povo brasileiro*, Belo Horizonte, Quatro Breyner, 1938.

não faz distinção precisa entre a cura e a magia ou – como preferiam os perseguidores das práticas religiosas dos negros – do curandeirismo e da feitiçaria, o que nos leva a pensar que a maconha estaria presente tanto como elo entre o homem e a outra dimensão, quanto como medicamento para eventuais problemas de saúde que os frequentadores apresentassem.

A criação da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, em 1937, denunciava: o setor responsável por perseguir as religiões era o mesmo para reprimir o comércio e consumo de tóxicos. A Inspetoria representava a repressão conjunta de tudo que pudesse levar à “loucura”, à “alienação”, à “doença mental” e ao “crime”. Para Yvonne Maggie, ambos eram vistos como práticas de pessoas “antissociais, promíscuas e fruto de anomia social”, potencialmente produtores de malefícios à sociedade.³⁴³ Segundo Bastide era muito comum a relação que se fazia entre transe místico e loucura, já que ambos pressupõem formas de incorporação a um mundo distinto, o “outro mundo”.³⁴⁴ A associação entre magia e loucura era absolutamente comum pois reinava a ideia de que o meio era promíscuo: o local, as pessoas, a música, a dança, tudo era favorável à degeneração mental.³⁴⁵ Conforme também já vimos, o efeito do uso da maconha também fora amiúde identificado com um estado de loucura.

Enfim, a associação entre maconha e religiosidade negra parece ter sido uma arma importante no combate às práticas de origem africana que permaneciam vivas nos negros, que eram maioria da população brasileira.

Embora a maconha tenha sido proibida no Brasil em 11 de janeiro de 1932 através do Decreto 20.930, sua repressão não ocorreu de forma imediata como pôde ser visto no capítulo anterior. Menos de um mês depois de decretada sua proibição, um jornal de grande circulação no Rio de Janeiro anunciava um espetáculo que representaria folcloricamente a “macumba” no Teatro Phenix. Vale aqui a transcrição de um trecho em especial:

A macumba dos morros será transportada hoje á noite, directamente para o Teatro Phenix onde os artistas organizaram um baile com esse ‘motivo’ folklorico musical e decorativo. Os estranhos ritos da magia negra serão ali observados ‘religiosamente’, trans-

343 Maggie, *Medo de feitiço*, p. 46.

344 Bastide, *El sueño, el trance y la locura*, p. 7.

345 Maggie, op. cit., p. 175.

formando o recanto do Phenix no ‘terreiro’ onde imperará o Pai de Santo ‘fazendo baixar’ os caboclos e toda a falange das bandas de lá, da ‘linha de Ogun’. Na ceia deverá ser servida a ‘farofa amarella’ dos ‘despachos’, os frangos negros dos ‘envoltamentos’ e a jurema ou a diamba que com o fumo dos charutos e da pólvora darão sonhos fantasticos aos espectadores do ‘sabbat’ macabro.³⁴⁶

A manchete que anuncia o espetáculo – “O da ‘macumba hoje no Phenix’” – anuncia também a carga pejorativa que acompanharia a sinopse. O termo “macumba” – embora represente o nome de um instrumento de percussão africano – sempre esteve associado a práticas negativas e maléficas, assim como “feitiçaria”, “magia negra”, “baixo espiritismo”, “curandeirismo”, “bruxaria”, entre outras. Embora não tenham o mesmo significado, tais termos aparecem em diversas fontes, seja de acusação de prática ilegal da medicina, fetichismo ou manipulação de forças ocultas. Repetidas de forma sistemática, tais palavras tinham grande carga pejorativa e estavam sempre associadas a práticas da cultura negra.

A “macumba dos morros”, área onde a maior parte da população pobre – leia-se afrodescendente – encontrou moradia no Rio de Janeiro republicano, seria apresentada para a alta sociedade através de um baile “folklórico”, passando a impressão de lenda ou superstição. O teatro seria transformado em “terreiro” para abrigar “os estranhos ritos da magia negra”, quando o Pai de Santo faria “baixar” as entidades do culto. A “farofa amarella” dos “despachos”, os “frangos negros” do “envoltamento” – terminologia utilizada para processos que utilizavam bonecos representando determinada pessoa a serem furados – e a jurema ou diamba – ambas as plantas dotadas de poder psicoativo, seriam os elementos materiais do ritual. Elas seriam responsáveis pelos “sonhos fantasticos” do “sabbat macabro”. A palavra “sabbat” também traz carga negativa, uma vez que é relacionado a práticas de bruxaria.

Em 1935, três anos após a proibição da maconha, um jornal de Salvador reproduzia a notícia veiculada em um noticiário carioca que anunciava a batalha contra “um entorpecente nacional”. Estava “iniciada a campanha contra o uso da ‘diamba’, entorpecente extraído de uma planta africana cultivada no nordeste”. Seu uso era “muito vulgarizado nos meios cariocas ligados à feitiçaria” e “numerosos viciados” já haviam sido presos no “morro da Favella”.³⁴⁷ Como visto no capítulo

346 *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 4 fev. 1932, p. 7.

347 *A Tarde*, Salvador, 12 ago. 1935, capa.

anterior, o decreto de 1932 que estabeleceu a proibição da maconha não garantiu, contudo, o fim de sua circulação e mesmo da venda nas boticas e farmácias.

As informações analisadas ao longo deste capítulo apontam para a utilização da maconha em situações que, por diversos motivos, se aproximam da ideia de rituais religiosos, assim como o fato de que a repressão à erva seguia junto à repressão aos cultos de origem africana. A crescente perseguição à planta e a repressão às religiões de matriz africana se misturam e se explicam ao mesmo tempo. A medicina, por um lado, perseguia os curandeiros – por não serem diplomados e por buscarem a cura através das plantas – e por outro condenava o uso da maconha tanto como remédio quanto como elemento de tradição negra e, portanto, incivilizada. O contexto deixava claro: os negros, suas práticas culturais, suas tradições e qualquer elemento trazido pelos africanos representavam um obstáculo para o rumo que a nação precisava seguir. As religiões de origem africana, assim como a “planta africana”, por suas origens degeneradas, causavam a loucura, a ignorância, a vadiagem e todos os males que seriam decisivos na formação da “raça nacional” tão sonhada.

A maconha teria sido retirada dos rituais nesse momento como forma de facilitar o processo de legalização da religião? A maconha teria sido realmente retirada dos rituais? Ou foi limitada a poucos ritos e mantida sob segredo? A busca por mais informações deve ser cautelosa: o verdadeiro sábio observa e vivencia mais do que pergunta, ensinam os estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Aliás, quando alguém de fora se aproxima para conhecer a religião é quando os fundamentos mais aparecem: pouco é dito e as perguntas ficam sem resposta.