

Marcelo Ribeiro

Drogas

Uma leitura junguiana da história e
da clínica das dependências

2012

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica de São Paulo

Monografia apresentada à Comissão de Ensino da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) como requisito para a obtenção do título de membro-analista.

Orientador: Victor Palomo

Banca: Maria Paula Magalhães T. de Oliveira
Raquel Maria Porto Montellano

Para Juliana

Gostaria de agradecer a todos os que contribuíram para minha formação como analista: professores e supervisores da SBPA, meu orientador, Victor Palomo e minha analista, Maria Odila; Lúcia Azevedo, Eloísa Penna e Álvaro Ancona, meus colegas de formação e aos funcionários da SBPA, Miriam, Luciana e Marcos.

Agradeço à Professora Aurora Bernardini pela preciosa colaboração na revisão ortográfica.

Sumário

Dedicatória	iii
Agradecimentos	iv
Apresentação	1
Introdução	2
Parte I: O campo junguiano – teoria & mitologia	5
Mitos de criação	5
Energia psíquica	10
Desenvolvimento da consciência	12
Os complexos	13
Etapas do desenvolvimento	15
A Grande Mãe	19
O arquétipo do herói	27
Os símbolos do patriarcado	34
O Self	35
O eixo ego-Self	36
A persona	38
Animus Anima ou o arquétipo do outro	40
A sombra	42

Parte II: Homens, plantas e dependência química	45
Drogas como alimento	45
Drogas como estruturadoras do psiquismo humano	48
Função religiosa	50
O xamanismo	51
A Grande Mãe como sinônimo de êxtase	53
O soma	55
Drogas como moduladoras da psique	56
A percepção dos excessos	57
Apolo e Dioniso	60
Apolo	63
Dioniso	63
O dinamismo dos opostos	65
Os Mistérios de Elêusis	66
Ciceão ou o ou cyceon	68
As drogas eleusinas e o impulso dionisíaco da intoxicação	71
A revelação dos mistérios	73
O surgimento da cristandade	77
O Cristianismo e as drogas	86
Satã ou o diabo	98

Quadro 1: Gnose e alquimia	106
O consumo de drogas e a transição para o Renascimento	111
Quadro 2: O retorno do feminino	118
Quadro 3: A mandrágora	126
A Idade Moderna, o exotismo e as drogas como produtos comerciais	129
O tabaco, o café, o chá e o chocolate	129
Os excessos	132
As plantas psicoativas na era da nomenclatura científica	136
Medéia e Circe	137
Prenúncios do inconsciente	142
Do mesmerismo à Escola de Salpêtrière	142
Mesmerismo à vapor	144
Do Iluminismo ao Romantismo	148
O racionalismo em xeque	149
A experiência do consumo de drogas liberado	158
O consumo de maconha e o Oriente Próximo	158
As cachimbo de ópio, a seringa hipodérmica e o nascimento do <i>hipster</i>	165
Vinhos, tônicos e cocaína	167
Quadro 4: A farmácia contemporânea e a venda livre de medicamentos	173

O nascimento do conceito contemporâneo de vício	175
A embriaguez	175
A embriaguez como uma doença da vontade	178
Uma doença na fronteira entre a razão e a insanidade	182
Os comedores de ópio	182
Haxixe e insanidade	192
O bebedor (drunkard) também tem histórias para contar	195
Alcoolistas, morfinômanos e cocainômanos	202
Quadro 5: Absinto e absintismo	204
A postura médica frente ao doente	208
Os movimentos de temperância	209
A massificação do consumo de drogas	214
Prenúncios do psicodelismo e da contracultura	218
William James, o pragmatismo e o meio-termo entre o céu e a terra	219
Herman Hesse e a jornada interior	222
O surrealismo	223
Anos 20 e período entre-guerras	229
Quadro 6: Os vícios elegantes	232
A Lei Seca Volsted Act (1920) e seus desdobramentos	237

Os grupos de mútua-ajuda e a espiritualidade	248
O nascimento do adicto	251
Quadro 7: Mulheres à beira de um ataque de nervos	253
Hipsters, beatnicks, hippies, punks, raves e a contracultura	257
Quadro 8: <i>Os hippies</i>	268
Quadro 9: <i>O punk</i>	280
Quadro 10: <i>A disco music e a música eletrônica</i>	284
O crack e a guerra às drogas	289
Políticas públicas, direitos civis e patriarcalismo	289
Do adicto ao dependente químico	289
A neurobiologia e a dependência como uma doença do cérebro	293
Parte III: Psicodinâmica da dependência química	295
Freud e a psicanálise	295
Psicanálise, fenomenologia e consumo de substâncias psicoativas	298
Teoria da automedicação	299
A visão de Jung sobre o consumo de drogas	300
Modelos junguiano da dependência química	306
Metáforas da dependência química	312
O processo de tratamento, suas estruturas e dinâmicas	314
Princípios gerais	315
Da natureza dos usuários	315
A relação terapêutica	316
<i>Setting</i>	317

Início do tratamento	319
Desintoxicação	319
Farmacoterapia e teste de drogas	320
Transferência e contratransferência (T/CT)	322
Estruturas adicionais de apoio	323
Considerações finais	326
Referências	332

Apresentação

Esse trabalho é em primeiro lugar um mapeamento, no qual estão sobrepostas três áreas do conhecimento que fazem parte da minha trajetória pessoal e profissional: a psiquiatria, a história e a psicologia analítica.

O consumo de substâncias psicoativas e a dependência química são os pontos de interseção entre essas. Há quase quinze anos venho trabalhando com ambos os assuntos dentro de minha formação como psiquiatra e pesquisador. O interesse pela história das drogas surgiu pouco depois, mas a afinidade por essa disciplina remonta aos tempos da escola primária. Graças a essa disciplina, meu interesse pela dependência química sempre manteve uma perspectiva humanista, que se misturou aos modelos clínico, neurobiológico e farmacológico que são preponderantes nessa área.

No entanto, ainda faltava a formação de analista, com o intuito de conferir mais consistência e sentido ao arcabouço médico e mais profundidade ao referencial histórico, integrando todas as essas ciências num só corpo. Indubitavelmente, foi o processo de aquisição de conhecimento mais árduo por que passei até hoje, não apenas pela dificuldade de encarar um tema que até então desconhecia completamente, muito menos pelo volume das leituras e pela complexidade das discussões: a formação de analista junguiano implica em exposição, em confronto com a sombra, um processo que demorei para aceitar e entender.

Por fim, desde os tempos da escola primária, ainda na época em que a fotocópia colorida era artigo de luxo e os estudantes tinham como dever de casa copiar mapas com folha seda, colorindo-os depois à lápis, a paixão pela pesquisa iconográfica passou a fazer parte de minha vida intelectual e acadêmica. Em certa altura do ensino médio, tinha alguns arquivos-mortos com figuras que retirava de revistas, manuais antigos e materiais que coletava todo o tempo. Durante a faculdade, colecionei postais e fazia álbuns de fotografia utilizando impressões coloridas de telas e gravuras de grandes artistas plásticos. Nos últimos anos, a internet me abriu um grande campo de pesquisa com as imagens: posso afirmar hoje com certeza que é por meio delas que organizo e dialogo com os textos que produzo. Essa afinidade apaixonada pela iconografia é sem dúvida um dos pontos de contato mais forte que tenho com o campo junguiano. Desse modo, a grande quantidade de figuras nessa monografia representa essa característica que define a mim e ao trabalho clínico e acadêmico que venho fazendo desde os primeiros tempos de minha vida.

Desse modo, a presente monografia traz as marcas de vários processos de minha vida: contém em seu amálgama alguns componentes de dureza, rigidez e estado bruto; outros elementos de maleabilidade e fluidez. Espero que sob os auspícios de Hermes Trimegisto sua leitura resulte integrativa.

Introdução

A interação entre o consumo de substâncias psicoativas e a psique, bem como a percepção dessa pela humanidade, constituem o escopo da presente monografia. O texto começa pela delimitação do campo teórico da psicologia analítica relacionado e envolvido pelo consumo de substâncias psicoativas, com ênfase para as estruturas mais importantes e o seu dinamismo. Em seguida, a história do consumo de substâncias psicoativas será apresentada. Essa seção contém um levantamento iconográfico, cujas amplificações na perspectiva psicologia analítica fazem uma ponte entre a teoria junguiana e o trabalho com imagens desenvolvido pelo autor dessa monografia ao longo de sua carreira como médico e como pesquisador, e, agora como analista - uma forma de articular teoria e prática e de trazer personalidade ao texto.

Quatro grandes seções organizam essa segunda parte da monografia: a primeira contém a caracterização do consumo de drogas inserido no regime alimentar dos povos do paleolítico e do neolítico, tomando como base a teoria evolucionista darwiniana e buscando algumas correlações com as formulações de ERICH NEUMANN (1905-1960) acerca da origem da consciência.

A segunda seção discorre sobre o consumo religioso dentro dos rituais pagãos acerca dos mistérios de vida e morte, originados desde o alvorecer das civilizações mesopotâmicas e egípcia, atingindo sua máxima diferenciação com os Mistérios de Eleusis, desde a Grécia Clássica (500 a.C.) até o ocaso do Império Romano (476 d.C.). Nesse contexto, o consumo de alcalóides psicoativos tinha como objetivo dissolver o ego dentro de sua matriz primordial, o inconsciente coletivo, processo amparado por rituais religiosos, cuja estruturação possibilitava em retorno seguro à luz da consciência, além de fortalecer os vínculos entre os membros da comunidade.

A terceira parte se interessa pelas consequências da erupção do arquétipo de Cristo na psique, e a emergência da possibilidade de uma nova transformação da consciência coletiva em direção à alteridade. No entanto o estabelecimento da Igreja Católica Apostólica Romana provocou uma cisão radical entre espírito e matéria (EDINGER, 1999: 199). Nesse novo contexto, o consumo de substâncias psicoativas, outrora considerado um sacramento religioso, tornou-se

uma prática herética, uma vez que o seu campo de exploração – o mundo dos ínferos, as profundezas oceânicas e a escuridão das trevas, se tornaram o habitat do satânico.

A quarta etapa vai do Renascimento (século XV) passando pelo século das luzes (século XVIII), até chegar à revolução científica (século XIX), durante a qual, de acordo com palavras de EDWARD EDINGER (1922-1998), “a imagem-de-Deus decaiu do céu e para a psique humana”, ou seja, o teocentrismo medieval deu lugar ao antropocentrismo, no qual a imagem do divino ‘encarnou’ no domínio humano, dentro do qual poderia ser encontrada diretamente (EDINGER, 1999: 203). Eis o período em que a razão foi progressivamente amadurecendo até o seu zênite, marcado pela revolução científica (século XIX) e pela revolução tecnológica (século XX). O deslumbre da consciência humana por sua capacidade de criar ou de reinventar a realidade também alcançou as substâncias psicoativas, que foram convertidas em produtos comerciais e medicamentos. A descoberta ulterior dos seus efeitos dissolutores da consciência e as tentativas de imprimir uma dinâmica patriarcal para contê-las (NEUMANN, 1990: 33-59) fazem parte dessa seção.

Por fim, um apanhado sucinto sobre “o nosso século”, busca um arremate acerca do impacto no século XX das linhas de pensamento, das ideias e das teorias acerca da natureza dos problemas ligados ao consumo de substâncias que se desenvolveram ao longo de toda a história da humanidade e chegaram até a atualidade. O século XX foi um período de normatizações e repressões, bem como um mosaico de vários modos e estilos de consumo. Também foi o momento onde as bases científicas que entendiam o uso problemático de álcool, tabaco e outras drogas como doença, lançadas no século anterior, atingiram sua maturidade.

A psicodinâmica, mais precisamente a psicanálise e a psicologia analítica, presentes desde os primeiros tempos do século XX serão tratadas na terceira e última parte dessa monografia. Nessa, as principais ideias desenvolvidas por seus pensadores e analistas serão expostas, comparadas e contextualizadas, dentro do possível, com as teorias e pontos de vista discutidos na segunda parte dessa monografia. Há ainda, espaço para uma revisão acerca das condutas da psicodinâmica para a clínica das dependências químicas. A quarta seção apresenta uma conclusão sucinta sobre o todo o conteúdo.



Parte I: O campo junguiano - teoria & mitologia

FIGURA I : Petroglifos de mãos humanas | Santa Cruz | Patagônia | Argentina | 13.000 - 7.000 a.C. | A técnica de aplicação em estêncil de mãos nas rochas de cavernas é uma prática comum encontrada em todos os continentes. Há diversos significados possíveis, nenhum deles dotado de caráter universal e excludente em relação aos demais - em algumas cavernas, parecem ter sido elaboradas para demarcar um território xamânico considerado sagrado; para ritualizar e concretizar o contato estabelecido com uma rocha tida como sagrada, bem como com as entidades espirituais ligadas a ela, purificando os membros do grupo e extraindo delas energias vitais para a sobrevivência da tribo; para adentrar em outra realidade; ou simplesmente para deixar uma assinatura pessoal, ainda que um mero "fulano esteve aqui". Seja qual foi o motivo, as mesmas apontam para a capacidade do homem do neolítico de diferenciar o meio natural do espiritual, colocando ambos em oposição e de se enxergar como parte integrante de um grupo (MURPHY, 2012: 36-37).

Segundo JOSEPH CAMPBELL (1904-1987), mitos derivam das visões de pessoas em busca do seu mundo mais íntimo. São eles o fundamento da cultura e da civilização (CAMPBELL, 2004: 24). Para JUNG, os mitos são a expressão de conteúdos arquetípicos, fatores que atuam sobre a consciência humana de forma imperceptível e inalcançável ao seu entendimento racional, mas que lhe oferecem uma disposição e uma tendência de desenvolvimento, que atua e coordena o material do consciente em determinadas figuras (JACOBI, 1957: 55).

Tal dinamismo, ao lado das estruturas da psique a esse relacionadas são os responsáveis pela constituição e pelo funcionamento da personalidade humana. Ambos sofrem alterações – ou mesmo degenerações – decorrentes do consumo de substâncias psicoativas, da mesma forma que servem de parâmetro diagnóstico e clínico para o trabalho analítico com os pacientes usuários de álcool, tabaco e outras drogas. Desse modo, os componentes da psique e os aspectos mitológicos que alicerçarão o discurso acerca das relações entre o histórico do consumo de substâncias psicoativas e surgimento dos transtornos mentais à luz da teoria junguiana serão descritos a seguir.

Mitos de criação

O conceito de Deus é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus. O intelecto humano jamais encontrará uma resposta para essa questão. (...) A questão da existência de Deus não tem resposta possível. Mas o "consensus gentium" (o consenso dos povos) fala dos deuses há milênios e dentro de milênios ainda deles falará. O homem tem direito de achar sua razão bela e perfeita, mas nunca em hipótese alguma ela deixará de ser apenas uma das funções espirituais possíveis (...). A razão, porém, é rodeada de todos os lados pelo irracional, por aquilo que não concorda com ela. Essa irracionalidade também é uma função psíquica, o inconsciente coletivo, enquanto a razão é essencialmente ligada ao consciente (JUNG, 1971: 63).

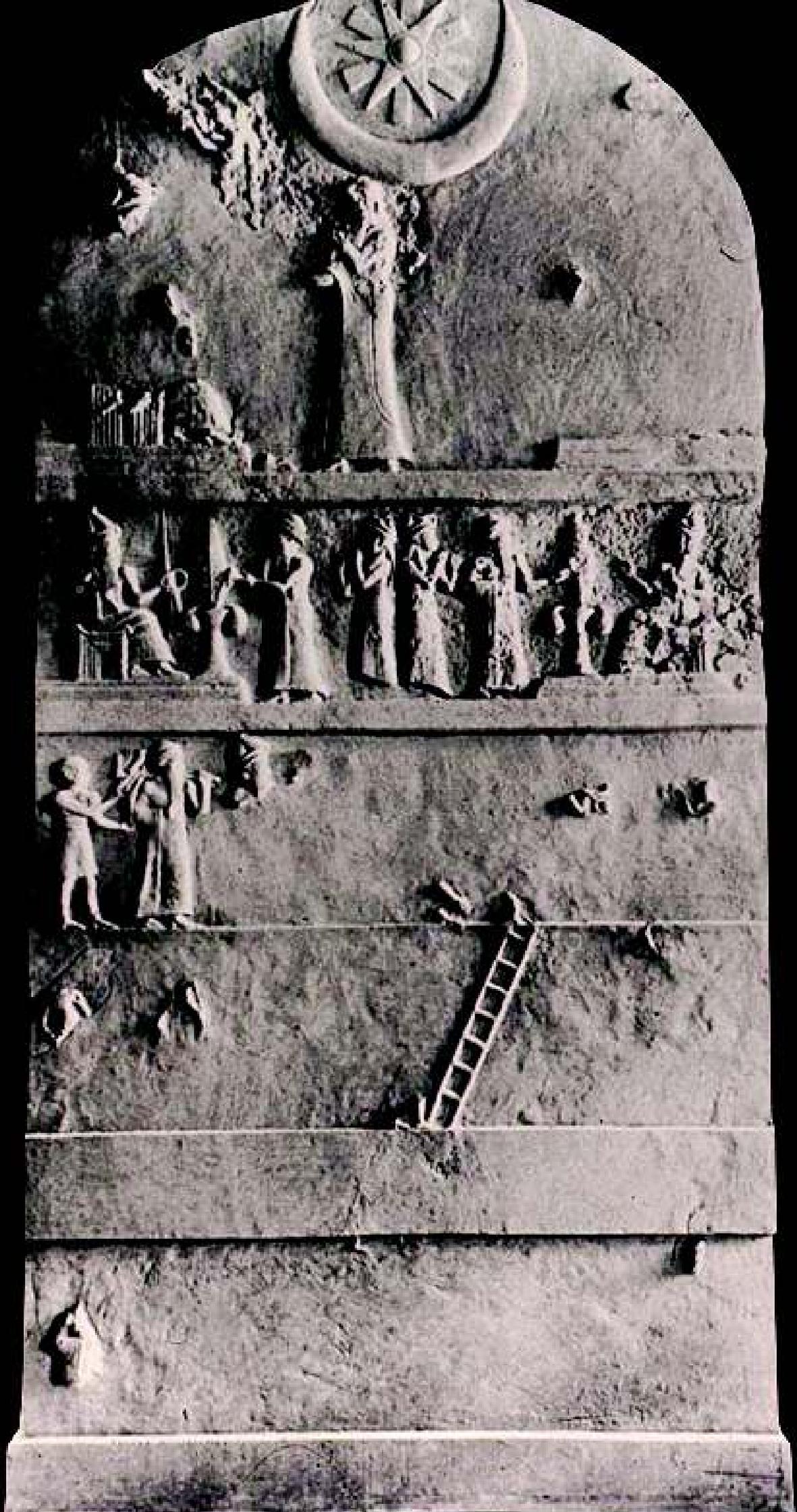


FIGURA 2: Estela de Ur-Nammu | Terceira Dinastia de Ur | circa 2.200 a.C. | The British Museum | Os três níveis das trevas primordiais que precederam à criação do universo aparecem descritos nessa inscrição em argila. No topo, a lua crescente dá origem a consciência solar. No pavimento inferior, rituais de libação tendo dois arbustos como objeto de culto, simbolizam a importância dos vegetais tanto como alicerces da civilização humana, cuja domesticação permitiu o fim das incertezas do nomadismo, quanto como símbolo da religiosidade, sendo o elo de ligação entre o subterrâneo - de onde suas raízes encontram sustentação e retiram energia - e a luz terrena - para a qual fornece o alimento vital.

Segundo MARIE-LOUISE VON FRANZ (1915-1998), os mitos de criação representam a origem da percepção consciente que o homem tem do mundo, advinda dos estágios inconscientes e inconscientes, nos quais era impossível notar a diferença entre a psique e o mundo externo (VON FRANZ, 2003: 9). A autora considera, ainda, que mitos de criação podem ser identificados “sempre que o inconsciente estiver preparando um avanço fundamentalmente importante na consciência do indivíduo” (VON FRANZ, 2003: 23). Esse era o momento em que a tendência inata de solidificação própria da consciência* – que em nome da estabilidade quase sempre tende a separá-la do irracional e do instintivo – sofre o efeito de dissolução por parte do inconsciente, permitindo, assim, à consciência a assimilação de novos conteúdos, capazes de expandi-la e ampliar seu raio de ação interno e externo. Desse modo, o legado mitológico da maioria dos povos da Antiguidade, incluindo o judaico-cristão, narra o início de suas civilizações a partir da escuridão, da ausência de matéria, tendo o dia nascido das trevas do ventre da noite (BACHOFEN, 1992: 77).

Terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas. | Deus disse: “que exista a luz!” E a luz começou a existir. Deus viu que a luz era boa. E Deus separou a luz das trevas: à luz Deus chamou “dia” e às trevas, chamou “noite” (Gen 1:2-5).

Outra forma de se representar a totalidade (inconsciente coletivo) está contida nos motivos do ovo. Além de representar o universo todo ou o Si-mesmo em sua forma ainda não manifesta, o ovo também é, às vezes, identificado com o sol nascente, de cuja luz emana a consciência (VON FRANZ, 2003: 209). Para JOHANN JAKOB BACHOFEN (1815-1887) (1926: 25), o ovo simboliza a fonte material de todas as coisas; aquele coloca para fora toda a vida que traz dentro de si mesmo, reunindo em seu interior tanto o lado luminoso, quanto o lado sombrio da natureza. Desse modo, o ovo representa o receptáculo de todas as dualidades da natureza, que existiam em seu interior não de forma pareada, mas intimamente misturadas uma à outra.

* O ego tem a tendência de manter uma constância, uma vez que o mesmo, especialmente nas fases iniciais de sua existência, se desenvolve para auxiliar o coletivo e suas instituições, sendo por isso fiel depositário de seus valores. Uma vez atingida a harmonia com as demandas externas, o ego tende a se solidificar no papel de defensor e representante dos desejos ambientais, rejeitando qualquer disposição contrária a esses (NEUMANN, 1990: 36).





FIGURA 3-4: Mitos de criação. | [página 8] **Nascimento de Mitra do ovo cósmico.** Mitra é uma divindade solar por excelência, guardião da Verdade e dos feitos da engenharia humana; Mitra, de origem persa e integrante do panteão do zoroastrismo, chegou ao mundo greco-romano a partir do século I. Esse deus nasceu diretamente de uma pedra - *petra generix* -, tendo emergido das trevas de braços erguidos, empunhando a espada da verdade e o archo de luz; nessa escultura, a formação rochosa que contém a divindade tem estrutura oval e representa o firmamento cósmico com os doze signos do zodíaco. | [página 9] **Nut, Shu e Geb.** A deusa Nut é uma das mais antigas do panteão egípcio; inicialmente, representava a escuridão do céu da noite, mas progressivamente se transformou simplesmente na deusa do céu, que forma uma abóboda celeste que celeste que se estende e protege toda a Terra. A totalidade da existência e das polaridades terrenas estão contidas em seu interior divino. A deusa abraça seu marido, Geb, o deus da terra; Shu, o deus do ar e da luz auxilia a deusa-mãe na sustentação do firmamento.

Para CARL GUSTAV JUNG (1875-1961), o inconsciente coletivo ou inconsciente objetivo corresponde a essas figurações de mundo, compostas por estruturas denominadas arquétipos, presentes de forma hereditária em todos os seres humanos. Tal hereditariedade explica a semelhança de muitas representações iconográficas e explicações mitológicas encontradas em diferentes povos do mundo todo e de todas as épocas (JUNG, 1987: 57). Ainda tomando como exemplo a construção proposta por CAMPBELL, o arcabouço representado pelo cosmos se refere à totalidade inconsciente, que contém todos os arquétipos, cuja a atividade se traduz na multiplicidade dos processos da psique, instância que reúne a totalidade da consciência e do inconsciente (VON FRANZ, 2003: 108-9). Dessa totalidade emergiu a consciência humana, fenômeno que se repete ontogenicamente durante o desenvolvimento de todos os seres humanos.

ENERGIA PSÍQUICA

CAMPBELL (2003: xx) afirma que a Lua e o Sol fazem parte de todas as mitologias conhecidas, sendo ambos sempre caracterizados como reinos do espiritual, ficando a Terra como a representante das forças instintivas da natureza. Mais adiante, o mesmo autor, considerando os referenciais mitológicos da Idade do Bronze, posiciona ambas as figuras celestes dentro de uma estrutura maior: o cosmos. Esse, por sua vez, é movido por um poder

FIGURA 5: Divindades solares. | **O escaravELHO** | sua capacidade em fazer bolas a partir do esterco de animais contribuiu para que ao redor do mesmo se criasse a mítica acerca de sua capacidade de mover o sol - uma alegoria da natureza regressiva e progressiva da libido.



Dentro desse contexto mítico, o sol aparece tanto como a máxima alegoria divina - aquele a todos criou e nutre com sua luz radiante, quanto como uma alegoria da razão, uma aptidão da consciência capaz de trazer ordem ao caos primordial do qual ela emana e pela qual se vê permanentemente ameaçada. O sol também representa a libido, a energia movimenta a psique humana a partir de movimentos regressivos e progressivos - da mesma forma que a vida na natureza se organiza a partir do poente e o alvorecer solar. Desse modo, isso também confere a esse astro não apenas uma característica criadora-formadora, como igualmente a capacidade iluminar e romper as trevas, um pressuposto fundamental para o surgimento da vida terrena e secular (JUNG, 1986: 112-113).

A comparação com o Sol sempre de novo nos mostra que a dinâmica dos deuses é energia psíquica; ela é nossa parte imortal, representando aquele elo através do qual o homem se sente integrado para sempre na continuidade da vida. É vida da vida da humanidade. Suas fontes, que emanam das profundezas do inconsciente, provém do tronco de toda a humanidade (...) [Desse modo] a força vital psíquica, a libido, simboliza-se pelo Sol ou personifica-se em figuras de heróis com atributos solares (JUNG, 1986: 186-188).

Desenvolvimento da consciência

A estrutura arquetípica do inconsciente coletivo, hereditária e inerente a todos os seres humanos, determina não apenas a estrutura da psique, mas igualmente as etapas do seu desenvolvimento e o seu funcionamento em cada uma delas. Nesse sentido, ERICH NEUMANN (1905-1960) define os arquétipos como “formas pictóricas dos instintos” que “se revelam à mente inconsciente em imagens, e que, tal como nos sonhos e fantasias, dão início ao processo de reação e assimilação conscientes” (NEUMANN, 1968: 13). Tal dinâmica se manifesta por intermédio de processos energéticos, que ocorrem no interior da psique, podendo se dar tanto na esfera do inconsciente, quanto entre o inconsciente e o consciente; a imagem simbólica é a portadora dessa energia que emana dos arquétipos e se destina à consciência, pela qual espera ser assimilada e integrada (NEUMANN, 1974:19). O mesmo autor também afirma que a formação da consciência é pré-estabelecida, seguindo o mesmo percurso filogenético traçado pela evolução da consciência humana, “estrada na qual deixou marcas da sua jornada impressas na sequência arquetípica de imagens mitológicas” (NEUMANN, 1968: 14).

Por esse motivo, até os instintos, dominantes no psiquismo, e que, de todos os conteúdos inconscientes, são da mais ampla significação para a totalidade psicológica parecem estar ligados às representações de imagens. A função do caráter simbólico da imagem na psique é sempre

agir profundamente sobre a consciência, de forma tão eficaz quanto possível para que a impressão lá permaneça. Assim, por exemplo, uma imagem psíquica cuja finalidade é suscitar a atenção da consciência para uma fuga, deve surtir tal impacto, de modo que o seu efeito seja infalível. O grau de impressionabilidade, de significação, de carga energética e de numinosidade† do símbolo-imagem arquetípico corresponde, portanto, ao valor do instinto de sobrevivência do indivíduo. (NEUMANN, 1974:20).

Desse modo, o componente material do símbolo, proveniente do dinamismo arquetípico, se constela para a consciência, de acordo o curso natural da existência humana. Sob o efeito moldador do arquétipo, a consciência em movimento se volta para material simbólico constelado, a fim de entender, decifrar e vivenciar o seu conteúdo (ou parte desse), para finalmente assimilá-lo, resultando na formação de concepções, orientações e conceitos que a ampliam (NEUMANN, 1974:22-3).

Nesse 'percurso arquetipicamente pré-moldado', a relação entre o pessoal e transpessoal (coletivo) também se encontra pré-figurada, mais uma vez em estrita concordância com a história do desenvolvimento da consciência pela humanidade (NEUMANN, 1968: 17). Os rumos desse percurso, por sua vez, também sofrem influências ambientais, da mesma maneira que o desenvolvimento de uma árvore frondosa, cujas etapas estão aprioristicamente programadas e sequenciadas no código genético de sua semente, também é influenciado pelas condições do solo onde foi depositada e do clima ao qual é exposta. De todo modo e em ambos os contextos, o desenvolvimento da consciência dar-se-á a partir das relações que se estabelecem entre o Eu e os complexos de tonalidade afetiva, que fazem parte da estrutura básica da psique (JACOBI, 1957:32).

OS COMPLEXOS

Os complexos são agrupamentos de ideias de acento emocional no inconsciente. Tais estruturas podem ser caracterizadas anatomicamente como detentoras de um núcleo ou "portador de significado" de natureza arquetípica, recoberto por inúmeras camadas de associações portadoras de tonalidades sentimentais, em parte oriundas da disposição original do indivíduo, em parte, de suas vivências ambientalmente condicionadas (JACOBI, 1957:18).

† Neumann entende por *numinoso* "o efeito de entidades e forças que a consciência dos homens primitivos vivenciou como fascinantes, terríveis e avassaladoras e que, por esse motivo, foram por ela atribuídas a uma fonte com um vago caráter transpessoal e divino" (NEUMANN, 1974:20).

Desse modo, os complexos, tal como um firmamento de astros com diferentes magnitudes, são as estruturas mediadoras e portadoras dos conteúdos arquetípicos que desejam se tornar conscientes. Para isso, esses pontos ou nós energeticamente carregados, onde se assenta o não-digerido, o inaceitável e o conflitante, se aproximam do Eu, um complexo central, que assim como os demais, tem composição mutável e por isso, transformável (JACOBI, 1957:28). Uma de suas funções essenciais é a de “traduzir” para uma linguagem comunicável e assimilável o significado mitológico e arcaico dos complexos que se apresentam à consciência.

Partindo do inconsciente, os complexos crescem pela aquisição de novas associações energeticamente carregadas, tanto em decorrência de experiências dolorosas da vida pessoal, quanto pela ação de conteúdos irracionais e instintivos provenientes dos arquétipos. Quando se aproximam ou inundam a consciência produzem efeitos variados, de acordo com o seu grau de diferenciação e da capacidade da consciência em decifrar e assimilar o seu conteúdo arquetípico. Desse modo, quanto mais o núcleo arquetípico se encontrar revestido por elementos adquiridos individualmente, maiores serão as possibilidades de o mesmo ser percebido e assimilado pelo campo da consciência. Tal fenômeno teria o efeito de “germe criador”, uma fonte revitalizadora para o complexo do Eu (JACOBI, 1957:30). Ainda assim, JUNG ressalta que apenas uma parte da energia do complexo pode ser absorvida, pois a conscientização dos mesmos é quase sempre parcial.

Por outro lado, quanto mais primitivo ou original o conteúdo arquetípico do complexo, mais perturbadora e de difícil assimilação será sua influência sobre a consciência, que receberá essa aproximação de forma apreensiva e com estranheza, como se algo estivesse pronto a interferir ou mesmo assumir completamente o controle do seu funcionamento (JACOBI, 1957:20).

O complexo do Eu tem um certo montante de energia a sua disposição, que utiliza para sustentar um ou outro impulso instintivo, especialmente quando esses impulsos entram em rota de colisão entre si ou com demandas provenientes do ambiente externo. Nesse momento, a capacidade reflexiva do complexo do Eu é essencial para a resolução de conflitos que teriam sido resolvidos outrora a partir de atitudes impulsivas e violentas. Por outro lado, o complexo do Eu é passível de muitos erros, entre os quais a tentativa de suprimir ou interferir em processos naturais para além de suas atribuições (VON FRANZ, 2003:

159). As consequências de mecanismos dessa natureza serão discutidos mais adiante, tendo a evolução natural da dependência química como exemplo.

ETAPAS DO DESENVOLVIMENTO

Segundo NEUMANN (1968: 25), "os estados mitológicos na evolução da consciência têm início com o estágio em que o ego - ou complexo do Eu - se acha contido no inconsciente e levam a uma situação em que o ego não apenas toma consciência de sua própria posição e a defende com heroísmo, mas também se torna capaz de ampliar e relativizar as suas experiências mediante modificações efetuadas pela sua própria atividade". Para cumprir todas essas etapas de forma bem-sucedida, o ego tem de absorver, ao longo do seu desenvolvimento que apenas se encerra ao término de sua existência, tanto as parcelas essenciais do passado cultural de seu meio, quanto as "imagens primordiais", que representam todas as potencialidades humanas herdadas ao longo de sua formação (JUNG, 1967: 16-7).

A relação entre o pessoal e o coletivo, com sua dinâmica cíclica visando a um propósito final inalcançável, mas arquetipicamente definido, a individuação, está adequadamente ilustrado na fábula malaia do A Bao A Qu, selecionada por JORGE LUÍS BORGES (1899-1986) (2005: 9-10) em sua coletânea *El libro de los seres imaginários* (1967):

Na escadaria da Torre da Vitória (FIGURA 5), habitava desde o princípio dos tempos o A Bao A Qu, sensível aos valores da alma humana. A criatura vive em estado letárgico no primeiro degrau e só goza de vida consciente quando alguém sobe a escadaria. A vibração da pessoa que se aproxima lhe imprime vida, e uma luz interior se insinua nele. Ao mesmo tempo, seu corpo e seu pé, quase transparentes começam a se mover. Quando alguém sobe a escadaria, o A Bao A Qu se prende aos calcanhares e sobe se ligando à borda dos degraus curvos e gastos pelos pés de gerações de peregrinos. Em cada degrau, se intensifica sua cor, sua forma se aperfeiçoa e a luz que dele irradia é cada vez mais brilhante. Testemunho de sua sensibilidade é o fato de que só atinge sua forma perfeita na último degrau, quando aquele que sobe é um evoluído espiritualmente. De outro modo, o A Bao A Qu, paralisa antes de chegar, permanecendo seu corpo incompleto, sua cor indefinida e seu brilho vacilante. O A Bao A Qu sofre quando não é possível se formar totalmente, e sua queixa é um rumor perceptível apenas intimamente, semelhante ao roçar de uma seda. Mas quando o homem ou a mulher que o revivem estão plenos de pureza, o A Bao A Qu pode então chegar ao último degrau, já completamente formado e irradiando uma viva luz azul. Sua volta à vida é muito breve, pois durante a descida do peregrino, o A Bao A Qu rola e cai até o primeiro degrau, onde já apagado e semelhante a uma lâmina de contornos vagos, espera o próximo visitante. Apenas é possível vê-lo bem quando se chega a metade da escadaria, de onde as propagações de seu corpo, na forma de bracinhos que o ajudam na subida, se definem com claridade. Alguns dizem que todo o seu corpo é capaz de enxergar e que tem o toque da pele de pêssego. Ao longo de todos os séculos, o A Bao A Qu chegou à perfeição apenas uma única vez (tradução livre).



FIGURA 6: [página 16] Gema gnóstica mostrando um uroboros que contém um escaravelho circundado por palavras mágicas - o escaravelho é um besouro associado à sabedoria e a segredos enterrados, já que normalmente prefere viver 'submerso em locais subterrâneos', como os túmulos sagrados | século I | Egito sob o Império Romano ■ Platão o descreveu como um ser circular e autofágico, a primeira coisa viva do universo; uma fera mitológica e imortal. ■ Desse modo, representa a eternidade, o ciclo incessável de renovação ao qual todos os seres vivos estão sujeitos de maneira inescapável.

O primeiro ciclo, abordado logo no início desse capítulo, se refere ao mito da criação (NEUMANN, 1968: 25) sobre o qual as projeções mitológicas surgem na forma de explicações cosmogônicas, tais como o surgimento da vida humana a partir das águas, do dilaceramento de um deus, do ovo dourado, do verbo divino, além de outros mitos (VON FRANZ, 2003:30; FREUND, 2008: 43-78).

Esse ciclo, no entanto, se inicia em um estágio anterior à eclosão do ego: trata-se do estado representado pelo círculo, pela esfera ou pelo redondo, que representam a idéia de um mundo autocontido, eterno, sem antes nem depois, isento de espaço, um estado perfeito de união entre os opostos: o *uroboros*. O estágio primordial, em que o mundo e a psique ainda são um só, é representado pela serpente celestial, que, ao morder a própria cauda assume a forma do redondo, livre de polaridades e dentro da qual a energia circula em sua forma mais perfeita. Desse modo, assim como um ovo, o mundo é um todo envolvente, onde nada existe além do *uroboros* (NEUMANN, 1968: 27-30) (FIGURA 6).

Essa é a perspectiva e a dinâmica do ego neonato, assim como foi, em relação à consciência, a perspectiva dos seres dos primeiros tempos da humanidade: viver envolto por um mundo, tal qual um útero primordial, que o alimenta, livre de antagonismos. Eventualmente, essa frágil estrutura em formação emerge, tal qual uma pequena ilha oceânica, para em seguida submergir novamente. Nessa fase, o ego se sente tal e qual um embrião, contido e protegido por esse símbolo primordial, do qual nasce, morre e renasce inúmeras vezes, contribuindo assim para que paulatinamente se estabeleçam polaridades como vida e morte, luz e sombra, consciência e inconsciência (NEUMANN, 1968: 33).



FIGURA 8: As vênus ou grandes-deusas do neolítico, pequenas estatuetas dedicadas ao culto da fertilidade, que tinham na figura feminina com medidas avantajadas sua máxima projeção. | Seu intuito era garantir o sucesso da empreitada agrícola. As figuras das vênus se proliferaram por todas as civilizações do neolítico e da Antiguidade, especialmente após 9.000 a.C., quando a prática da agricultura se disseminou por todo o planeta. | **Vênus Laussel** | 30.000-20.000 a.C. | França | Uma mulher com uma cópula em forma de meia-lua virada para cima - ambas símbolos de fertilidade - mostra a outra mão apontada para o ventre; na chifre de bisão, treze marcas que equivalem aos 13 ciclos lunares-menstruais correspondentes ao período de gravidez; talvez seja o primeiro registro acerca da existência de relação entre os ciclos da natureza e os humanos.

Ainda muito próximo da influência direta dos arquétipos, o ego infantil passa cada vez mais a vivenciar o uroboros como uma Mãe Primordial, que ainda reúne em si todas as polaridades e com a qual vive em *participation mystique*, uma união mística e isenta de fronteiras e limites. De forma semelhante à devoção do homem primitivo pela grande Mãe Natureza, o ego infantil considera suas vivências concretas e subjetivas de nutrição pela mãe urobórica como sua única e inesgotável fonte de vida. Segundo NEUMANN, nesse estágio inicial, no qual a alimentação proveniente do seio materno e seu fluxo lácteo de vida passam a dominar a atenção do ego, que ainda se vê livre de dualidades, possuindo ao mesmo tempo um caráter fálico e fecundador - gerador da vida - e outro alimentar, associado ao acolhimento e à proteção (NEUMANN, 1968: 43).

A Grande Mãe

Os estágios do desenvolvimento do ego constituem o escopo do trabalho de ERICH NEUMANN, e, devido a sua extensão e complexidade suas etapas não serão descritas e detalhadas aqui. No entanto, seus estudos sobre o arquétipo da Grande Mãe são relevantes para o que se pretende desenvolver mais adiante nesse trabalho.

Durante a vivência urobórica de totalidade, a figura arquetípica da Mãe Primordial domina as vivências do ego embrionário. Inicialmente, sua figura é detentora de todas as polaridades e domina sua existência. No entanto, à medida de o princípio universal dos opostos se mostra cada vez mais claro à consciência, a força que emana da mãe arquetípica e que é projetada na mãe humana, passa a ser percebida pelo ego tanto como uma fonte de renovação constante, quanto como uma força capaz de facilmente subjugar-lo e aniquilá-lo facilmente (BIRKHÄUSER-OERI, 1988: 15).

Nos estágios do desenvolvimento arquetipicamente determinados que se seguirão, o ego buscará se diferenciar do inconsciente a partir da formação do complexo do Eu, uma instância de aparência autônoma e independente, governada pelo ego e da qual ele ocupa o centro. Essa é a fase em que a criança começa a abandonar a perspectiva unificada e transpessoal de mundo - dentro do qual se inseria de modo indiferenciado, estabelecendo com ele um estado de identidade inconsciente, denominado *participation mystique* - para se relacionar com o mundo cada vez mais, a partir da polaridade sujeito-objeto (NEUMANN, 1980:17-19).

Nesse novo contexto, a mãe deixa de ser o todo continente nutridor, para assumir características mais humanas. Ainda assim, as projeções arquetípicas passam a situá-la como as grandes deusas-mãe da Antiguidade (FIGURA 6), geradoras da vida e senhoras do destino de todos os seres da Terra. Para o homem primitivo, as grandes deusas representavam a promessa de plenitude, a terra nutridora e a fertilidade. Ao mesmo tempo, sua ausência representava a possibilidade da fome e sua ira, a do aniquilamento e do dilúvio. A Grande Mãe representa, dessa forma, as forças naturais e seu comportamento amoral e intemporal, assim como é o do inconsciente.

Diante de tudo isso, o ego, a consciência, o indivíduo, fica pequeno e impotente. Sente-se indefeso e minúsculo, aprisionado e dependente sem salvação, como uma pequena ilha que flutua na imensidão do oceano primal. Nesse estágio, a consciência não logrou ainda encontrar um ponto de apoio firme em meio ao dilúvio do ser inconsciente. Para o ego primitivo, tudo se acha ainda envolto pelo abismo aquoso, em cujos turbilhões esse ego gira, para lá e para cá, desorientado, privado de um sentido de distinção, indefeso diante desse remoinho misterioso que o inunda repetidas vezes. (NEUMANN, 1968: 48)

A constelação do Arquétipo do Uroboros e da Grande Mãe representa o estágio da consciência do ego não desenvolvida e por isso ainda inserida na dinâmica e no ritmo das forças da natureza, estágio também conhecido por matriarcado. Essa nova "camada estrutural" (NEUMANN, 1968:49) que compõe o desenvolvimento egoico reporta a um período da civilização em que os interesses e sentimentos relacionados com a mulher exerciam uma influência maior sobre a civilização.

Em sua obra *The mothers, a study of the origins of sentiments and institutions* (1927), o médico, antropólogo e novelista ROBERT BRIFFAULT (1876-1948) descreveu o que acreditava serem as bases para o surgimento da consciência humana. Em primeiro lugar, aventou que o dimorfismo sexual e a reprodução sexuada, que passaram a vigorar a partir dos vertebrados, resultaram de um "acidente biológico", uma vez que a reprodução assexuada e o hermafroditismo eram praticamente a regra reprodutiva entre os invertebrados (BRIFFAULT, 1977:35).

Entre os mamíferos, o tempo de gestação e de cuidados após o nascimento passaram a exigir da mãe períodos cada vez mais longos, conforme a estrutura cerebral dos mesmos foi ganhando em complexidade. Nessa mesma linha, CAMPBELL (2004: ii) afirma que os seres humanos nascem "muito cedo", sendo incapazes de se autocuidarem totalmente pelo menos até os quinze anos, não atingindo maturidade física (e cerebral) até o início dos vinte anos - "na vigência de algum novo estímulo ou experiência, as crianças têm sido treinadas para que reajam apenas indagando: quem me ajudará?".

Entre os primatas, um novo aspecto, o chamado "instinto materno", que normalmente cessava ao final da lactação, começou a se estender por períodos mais prolongados: "algumas macacas-mãe morrem enlutadas quando privadas de seus filhotes neonatos e há vários relatos de um macaco se colocar entre a arma do caçador e sua 'criança', sacrificando sua vida para proteger o seu rebento (tradução livre)" (BRIFFAULT, 1977:38). O mesmo autor defende que dos sentimentos de ternura e amor da mãe pela criança derivam o instinto maternal observado em todos os mamíferos - "desse modo, todos os sentimentos de ternura ou de caráter altruísta são extensões e transformações do instinto materno" (BRIFFAULT, 1977:42).

BRIFFAULT (1977:45-50) continua a desenvolver sua teoria do matriarcado defendendo que a organização mamífera em hordas tinha, sem exceções, o intuito de oferecer proteção e segurança ao processo reprodutivo, fazendo da fêmea o centro de sua atenção. Dentro da horda, o macho podia lutar por oportunidades de reprodução, ao passo que toda a rotina e o funcionamento da mesma giravam em torno da gestação e da ligação ulterior entre as mães e seus rebentos. Nesse contexto, a fêmea determinava a condição da família animal, sendo que na ausência de benefícios, nenhuma associação com o sexo oposto da espécie se formava.



FIGURA 7: Código Asteca do período posterior à tomada do império pelos espanhóis | circa 1550 | Aztlan, a terra ancestral dos Astecas é retratada dentro de uma forma esférica, semelhante ao botão do cacto peiote, que contém o alcalóide mescalina. A saga dos astecas também encontra-se descrita nessa imagem: originalmente sete tribos primordiais viviam em Chicomoztoc - "lugar das sete cavernas". Com o passar do tempo, abandonaram as cavernas para se unirem no centro da esfera, em Aztlan propriamente dita. Por fim, com a ajuda dos sacerdotes - e da mescalina - alcançaram a luz, mas, como demonstram as pegadas retornam a grande terra-mãe ciclicamente, por intermédio de rituais de vida e morte. No topo, vestido de coioote, um xamã prepara a beberagem os botões do peiote - "o coração coite" - para a viagem transcendental.

Assim como nas hordas dos demais mamíferos, as primeiras organizações humanas foram estabelecidas e funcionavam essencialmente para atender as necessidades reprodutivas do grupo, personificadas na figura da mulher. Esse ponto de vista se distancia da concepção de que "o horror ao incesto" ou "a culpa pela morte do pai primordial ou totêmico" teriam determinado a estrutura normativa das primeiras hordas humanas. Do contrário, as relações endogâmicas foram a norma para muitos povos primitivos e, se a partida dos machos jovens fosse decorrente apenas do ciúme e da tirania dos machos mais velhos, o mesmo fenômeno se repetiria após o contato entre esses mesmos jovens e os patriarcas de grupos estranhos, o que transformaria a luta entre o novo e o velho em um comportamento instintivo básico e inescapável antes de consumado o intercuro sexual entre pares, algo que não se observa na prática.

Ainda de forma especulativa, BRIFFAULT (1977:51-63) propõe um novo paradigma centrado na concepção de que os grupos humanos primitivos possuíam estruturação matriarcal: as sociedades humanas que se formavam tinham a linhagem feminina como aquela que deveria ser preservada. Desse modo, atitudes como o rapto de mulheres alheias ao grupo ou o envio das mulheres autóctones para outras hordas destruiriam a influência feminina no grupo e o transformariam numa estrutura baseada na vontade masculina, o que se observará mais adiante, após o estabelecimento da dominância patriarcal.

Para o autor, o estabelecimento da exogamia nos grupos está enraizado em outros dois fatores: em primeiro lugar, na necessidade de permanência da mulher, mantenedora da linhagem, em contraste com a mobilidade atribuída ao homem, cuja a permanência era pouco importante para as necessidades reprodutivas do grupo - desse modo, na organização da horda, couberam ao homem as tarefas que implicavam maior deslocamento, como a caça e a coleta, ficando a mulher fixada ao seio da comunidade.



FIGURA 8: Petroglifos siberianos das regiões de Ferghana e da Transbaikalia | cerca 2000 - 1000 a.C. | Na parte superior esquerda o homem do paleolítico tardio das estepes russas parece perceber que era portador de uma substância de natureza fluida e solar; que o diferenciou e o tornou mais poderoso do que os outros animais. Na parte superior direita, uma das consequências da origem da consciência humana, a agricultura com o auxílio da força domesticada dos animais. Por fim, na porção inferior, a idéia da transcendência religiosa e uma representação petroglífica de um xamã siberiano, encontrada em Bukhta-Aya | Baikal (BRENTJES, 1999: 1 tela).

Em segundo lugar, no senso de posse decorrente do instinto materno que - ao contrário do que se observa em qualquer outro animal - não cessa após a chegada da idade reprodutiva dos filhos, e que fez com que o homem adulto, na vigência do desejo de transferir esse vínculo para outras mulheres, se visse forçado a abandonar seu grupo de origem. Isso pode ser observado em inúmeras culturas, nas quais apenas o casamento entre irmãos é invariavelmente e veementemente reprimido, havendo pouco ou nenhum impedimento para as uniões entre primos, entre tios e sobrinhos ou mesmo algumas vezes entre pais e filhos. Nesse aspecto e considerando que as mulheres se tornavam mães logo a partir do início de sua idade reprodutiva, em todas as culturas primitivas o contato entre sogra e genro era alvo de intensas restrições, tais como a proibição ao genro de mirar sua sogra ou dirigir-lhe diretamente a palavra, impondo a essas punições cabais em caso de desobediência.

Segundo BRIFFAULT, a sociedade matriarcal não se estruturou por intermédio da força, nem tampouco atrelada ao poder econômico, como se sugere muitas vezes, havendo exemplos recorrentes de figuras femininas viris e dominadoras, como as amazonas. De outra forma, a ascendência do feminino nesse período deu-se fundamentalmente pela forma de organização social e cultural do grupo. Nesse sentido, o autor afirma que "os grupos humanos primitivos eram matriarcais pelas mesmas razões que o grupo animal é matriarcal: porque o mesmo deve servir aos propósitos do instinto materno e por isso são governados por esse, mesmo que tal relação não resulte na dominação da fêmea sobre o macho" (tradução livre) (BRIFFAULT, 1977: 96).

Desse modo, à medida que a consciência se estruturava na psique humana, mitos que falavam sobre polaridades, contrapondo

especialmente as trevas e as sombras da noite, povoadas por deidades zoomórficas (totêmicas) ao mundo luminoso, profícuo e grandioso do sol, começaram a aparecer por todos os cantos do globo terrestre. Dentro da perspectiva matriarcal, potencializada pelo descobrimento da agricultura, que levou boa parte da humanidade ao sedentarismo e à necessidade de lidar com as forças naturais com estabilidade e previsibilidade, o culto às deusas-mãe também ganhou adeptos em todos os lugares.

Assim como na história da humanidade, o arquétipo da Grande Mãe é ativado desde os primeiros momentos da existência de qualquer indivíduo, permanecendo nesse estado até o término dos seus dias. Inicialmente o caráter elementar do arquétipo, relacionado à nutrição e à conversão de um estado inerte, aparece como força prevalecente. Tal disposição arquetípica mantém o ego em estado de repouso, adormecido em seu estado inconsciente no âmago da psique (NEUMANN, 1980: 13).

Esse estágio de ligação absoluta e indissociada com a mãe - *participation mystique* - aos poucos passará a dividir sua preponderância sobre o funcionamento egoico com o *caráter de transformação* do arquétipo da Grande Mãe (NEUMANN, 1968: 89). Ao contrário do caráter elementar, o caráter de transformação impele o ego ao movimento e a diferenciação. Provendo-lhe de energia e se transformando em sua companheira, tal qual a onda que conduz o surfista. Além disso, essa tensão evidenciará que o caráter elementar possui um lado "bom", relacionado à proteção e à nutrição e outro "mau", que oferece resistência ao desenvolvimento da consciência egoica, procurando sempre reabsorvê-la e mantê-la inerte e inconsciente em seu interior (NEUMANN, 1974: 62). Por outro lado, o caráter de transformação do feminino também apresentará suas dualidades, representadas de um lado pela natureza orgástico-extática, como se verá adiante nos mitos dionisíacos (polo positivo) e por outro, pela perdição e pela loucura (NEUMANN, 1974: 71).

Sob a influência dessas duas forças, ambas emanando do Arquétipo da Grande Mãe, o ego emergirá da escuridão do inconsciente inúmeras vezes, para em seguida ser novamente engolido por esse (NEUMANN, 1968: 49-52). Inicialmente, a gravitação psíquica

existente entre o ego e o inconsciente tende a manter o primeiro em seu estado inconsciente original. No entanto, à medida em que se desenvolve, graças ao aporte da libido que assimila do caráter de transformação (anímico), a consciência, governada pelo complexo do ego, vai paulatinamente se separando do inconsciente e conseguindo se manter nesse estado por períodos mais longos e estáveis de tempo (NEUMANN, 1980: 38). Duas representações míticas bastante recorrentes ilustram esse dinamismo: a luz do dia ou o herói sendo tragados pela noite, pelo abismo ou por criaturas monstruosas - imersão do ego no inconsciente -, e a reação contrária que acontece quando o herói, de arma em punho, mata o monstro arrancando-lhe um pedaço do coração (energia anímica) e retorna à claridade ao rasgar-lhe o ventre (NEUMANN, 1968: 107-119).

O arquétipo do herói

Todo o processo de formação e organização da psique tem o *Self* como o seu centro diretor. Esse arquétipo da totalidade comanda o funcionamento da psique e participa diretamente da formação da consciência. NEUMANN (1980:10) chamou de *centroversão* "a função da totalidade, que na primeira metade da vida leva, entre outras coisas, à formação de um centro de consciência, posição que gradualmente vai sendo assumida pelo complexo do ego"[‡]. O ego, então, passará a representar os interesses da totalidade em relação às demandas particulares do meio interior e do ambiente externo.

As passagens míticas acerca do nascimento do herói ilustram esse momento, no qual o antropomorfismo e a consciência solar dominam o funcionamento da psique, que se encontra voltada para a estruturação da autonomia egoica, bem como na sua distinção da natureza, tanto do mundo, quanto do inconsciente (NEUMANN, 1968: 107) (FIGURA 13). Nesse contexto, o nascimento do herói marca as batalhas primordiais com os Primeiros Pais, que apesar de gerá-lo, quase sempre procuravam bloquear seu desenvolvimento – devorando-os ou aprisionando-os eternamente.

[‡] Segundo NEUMANN (1980: 167), "a centroversão procura, com a formação e a consolidação do ego e da consciência, proteger a personalidade e contrapor-se ao perigo da dissolução. Nesse sentido, a formação da individualidade e o seu desenvolvimento é a resposta produtiva da humanidade aos "perigos da alma", que a ameaçam por dentro e aos "perigos do mundo", que a ameaçam por fora".

Desse modo, a ação do arquétipo do herói promove a estruturação da consciência humana, vivenciada miticamente como o céu inundado pela solaridade, pela lei e pela ordem patriarcal e ancestral (NEUMANN, 1968: 107-119). Na mitologia, o herói quase sempre resulta de um duplo nascimento, ou seja, possui uma filiação divina e outra mundana (NEUMANN, 1968: 110). Desse modo, o herói se mostra uma instância capaz de utilizar poderes supra-humanos para modificar os rumos da humanidade a qual também pertence. A correlação entre o dinamismo do herói e aquele que acontece a partir da interação entre os arquétipos e o desenvolvimento da consciência é quase instantânea. Nesse sentido, assim como os heróis colocavam sua força a serviço de um propósito divino, visando a salvação da humanidade, a força estruturante que emana do heroísmo psíquico está sempre submetida e a serviço de forças arquetípicas superiores, com o intuito de mediar o desenvolvimento da consciência (BEEBE, 1989: XII).

Em *O herói de mil faces* (1949), JOSEF CAMPBELL (1989: 58-247) apresenta os pontos em comum entre os inúmeros mitos de heróis recolhidos pelo autor. Inicialmente, o herói se depara com o "chamado para a aventura", geralmente proferido por um arauto com características fantásticas, que convoca o herói a se deslocar do seu lugar seguro para uma região sombria e desconhecida, "habitada por seres estranhamente fluidos e polimorfos, tormentos inimagináveis, façanhas sobre-humanas e delícias impossíveis" (CAMPBELL, 1989: 66). Para os que recusam o chamado do destino em nome de interesses pessoais, a força que emana do chamado para a aventura se volta contra o herói, uma alegoria acerca do efeito das fixações ou da influência paralisante e disruptiva dos complexos sobre o centro da consciência. Para os que aceitam o chamado, o primeiro encontro da jornada se dá com uma figura protetora, geralmente anciã ou divina, que fornece armas, amuletos ou encantos capazes de guiar e dar salvaguarda ao herói. O protagonista, então, atravessa o "primeiro limiar" e adentra no desconhecido, onde ficará à mercê da ameaça de ogros, de criaturas devoradoras e do canto de sereias de incomensurável beleza, lídimos representantes das projeções de conteúdos inconscientes, tais como a "libido

incestuosa" ou o"destrutor patricida", que assombam o ego ao longo de toda sua existência (CAMPBELL,1989: 83).

A partir da combinação de sua obstinação e do conselho proveniente dos amuletos divinos, o herói passará por uma série de provas e barreiras até atingir seu objetivo, tais como o resgate e o casamento místico com a filha do rei ou a sintonia com os deuses patriarcais. Pelo intercuro com eles, o herói adquire, assim, o poder de sua "substância sustentadora" (CAMPBELL,1989: 169). No entanto, é preciso retornar das profundezas, para que as bênçãos e os símbolos da sabedoria, dos quais agora é portador, possam "servir à renovação da comunidade, da nação ou do planeta" (CAMPBELL,1989: 195). Desse modo, o retorno do herói ao zênite, mais uma vez, contará com sua obstinação pessoal e com o auxílio dos deuses que o guiaram até o nadir, palco de suas aventuras vitoriosas. Assim, o herói reemerge do reino do terror e a bênção que traz consigo restaura o mundo - "intrinsecamente, trata-se de uma expansão da consciência, e por conseguinte, do ser" (CAMPBELL,1989: 242).

Em *Símbolos da Transformação* (1916), JUNG definiu a libido como sinônimo de energia psíquica, personificada na mitologia pelo sol ou pelos heróis com características solares, cujo dinamismo entre esses e as figuras humanas ou divinas expressava as incontáveis transformações pelas quais a libido pode passar (JUNG, 1986A: 185-8). Uma das transformações mais importantes é a regressão da libido, fenômeno capaz de reavivar "experiências e modos da infância, e sobretudo a relação com a mãe" (JUNG, 1986A; 200).

Toda a energia psíquica emana do inconsciente objetivo, em cuja totalidade o ego repousava inicialmente, ainda alienado das polaridades e da necessidade de se diferenciar do inconsciente. Quando sua 'jornada centroversora' se inicia, sua fonte energética continua a emanar do inconsciente transpessoal, e por isso vivenciado por toda a humanidade desde tempos imemoriais como a origem de toda a vida e de toda a criação. Desse modo, o desenvolvimento egoico não se resume apenas à busca 'pela luz' ou pelo 'céu patriarcal', mas é dotado igualmente de movimentos nostálgicos e nunca aplacados de procura por essa "mãe perdida" (JUNG, 186: 190).

No entanto, aquilo que para a criança - ou o ego primitivo - parecia natural, passa a significar um perigo para o ego adulto, representado pelo símbolo do incesto. O tabu do incesto resiste ao movimento da libido e inicialmente promete mantê-la em sua posição regressiva. No entanto, quando a libido consegue se desviar desse impedimento, por meio das analogias maternas produzidas pelo inconsciente, ela volta a tornar-se progressiva, resultando em um grau de consciência mais elevado em relação à fase que antecedeu ao movimento regressivo (JUNG, 1986: 200). Nesse sentido, JUNG considera a "proibição do incesto" mais do que uma convenção relacionada aos sistemas primitivos de classe de casamento. Para ele, essa é uma disposição arquetipicamente presente no ser humano. Uma vez que a consciência se desenvolve e se amplia a partir dos movimentos regressivos e progressivos da libido, a necessidade de buscar e manter aberto um canal energético com o mundo arquetípico - eterno retorno ao ventre materno - está sempre associado ao temor de lá voltar e para sempre lá permanecer.

É preciso salientar ainda que sobretudo o mito solar mostra como a base do desejo "incestuoso" não é a coabitação, mas a idéia de voltar a ser criança, retornar ao abrigo dos pais, penetrar na mãe para novamente dela renascer. E para essa finalidade surge um obstáculo, o incesto: a necessidade de voltar a penetrar no ventre materno de uma forma qualquer. Uma das maneiras mais simples seria fecundar a mãe, e assim, por si mesmo, tornar a gerar a si próprio. Aqui entra o obstáculo da proibição do incesto. Por essa razão os mitos solares ou de renascimento criam as mais variadas analogias com a mãe, para fazer a libido fluir para novas formas e impedi-la assim, eficientemente, de regredir a um incesto mais ou menos real. Um dos meios é transformar a mãe num ser diferente ou torná-la mais jovem para fazê-la desaparecer, ou melhor, transformá-la depois do nascimento. O obstáculo da proibição do incesto torna a fantasia criativa: tenta-se, por exemplo, engravidar a mãe por fórmulas mágicas de fecundação. O resultado do tabu do incesto e das tentativas de transferência é o exercício da fantasia, que pouco a pouco, pela criação de possibilidades, abre caminhos através dos quais a libido pode realizar-se. Assim, imperceptivelmente, ela é deslocada para formas espirituais (...). (JUNG, 1986: 213)

Desse modo, o herói pertence à esfera do humano. Graças a isso, a psique é capaz de 'vencer' os instintos animais e suas proibições, atribuindo, a cada aventura, mais força solar (libido) para o campo da consciência, em virtude de uma maior integração entre esse campo e o inconsciente. Essa força progressiva da libido exige

que o filho se separe da mãe, realidade vivida coletiva e individualmente, de acordo com a dupla natureza do herói.

O medo da vida não é um fantasma imaginário, mas um pânico muito real que só parece tão insignificante porque sua verdadeira origem é inconsciente e por isso projetada: a jovem parcela da personalidade que é impedida ou retida diante da vida produz medo e transforma-se em medo. O medo parece vir da mãe, mas na realidade é o medo mortal do indivíduo instintivo, inconsciente, que em consequência do contínuo recuo diante da realidade está excluído da vida. Se a mãe é sentida como impedimento, ela aparentemente se transforma na perseguidora traiçoeira. Naturalmente, não é a verdadeira mãe, embora essa também possa prejudicar muito o filho por meio do carinho excessivo com que o cerca até a idade adulta, fazendo-o adotar um comportamento infantil não mais adequado (..) A imago materna representa o inconsciente, cuja necessidade vital é estar ligada ao consciente, tanto quanto para este último é indispensável não perder o contato com o inconsciente. Nada ameaça este contato mais do que o sucesso na vida, que faz o homem esquecer sua dependência do inconsciente. (JUNG, 1986A: 290-1)

O parágrafo acima antecipa o desenvolvimento do pensamento de JUNG acerca da dupla-mãe, com a qual todos os indivíduos se relacionam ao longo do processo de individuação: a mãe-real, verdadeira, humana e a mãe-simbólica, divina, sobrenatural. Nesse contexto, o papel arquetipicamente atribuído ao herói é vencer a mãe e seus representantes ctônicos | demoníacos - dragões, titãs e serpentes - para renascer mais forte e evoluído. No entanto, a possibilidade de dissolução da personalidade pelos conteúdos anímicos que emanam do inconsciente coletivo - do logos ser tragado pela physis assombra a consciência (JUNG, 1994: 347), que tende a projetar tais temores na figura materna. Nesse contexto, de acordo com NEUMANN (1968:124), o que caracteriza o herói é justamente o incesto ativo que realiza ao

FIGURA 9: Mitra e o mitraísmo. | Tauroctonia. Mitra líquida o touro primordial. Após dominá-lo, levando-o até sua caverna, a divindade sacrificou-o. Do sangue do animal, surgiu o vinho; já o sêmen, purificado pela lua, possibilitou a domesticação dos animais. Das feridas do touro - e de sua cauda - nasceu o trigo. Um cão e uma serpente se alimentaram das feridas do animal e um escorpião se dirigiu aos seus testículos. | Mitra, também chamado de *Sol Invictus*, reuniu diversas divindades e heróis da Antiguidade: o deus tem caráter benévolo e auxiliador; apesar de ter funções eminentemente patriarcais como a juiz e guardião da verdade. A luta contra forças primeiras da natureza, dentro da escuridão da caverna para depois usufruir de sua energia vital reforça o ciclo dos heróis da Antiguidade. Nesse contexto, as lutas do bem contra o mal, que ameaçam a capacidade de Mitra de zelar pela ordem mundial têm papel essencial. | O mitraísmo, inicialmente restrito ao mundo persa, chegou aos hindus e ao Império Romano a partir de 100 d. C., permanecendo como a religião mais popular de Roma até a chegada do Cristianismo; nesse sentido, representou um ponto de evolução entre as religiões pagãs da Antiguidade e o Cristianismo.





penetrar no perigoso elemento feminino do inconsciente e de superar o medo imemorial que a humanidade dele possui: "superar o medo de ser castrado, significa vencer o domínio da mãe".

Os símbolos do patriarcado

Os aspectos transpessoais do masculino encontram-se presentes desde os primeiros tempos, sendo vivenciados pela criança na participação da relação primal com a mãe. Futuramente, o aspecto patriarcal, presente tanto nas relações do ego com o uroboros e com a Grande Mãe, se tornará cada vez mais presente, na medida em que o ego vivenciará a ordem, a limitação e a negação. Tal confronto provoca inicialmente uma agitação de desagrado na criança, que, aos poucos, aprenderá a regular seu comportamento e adaptá-lo às leis do meio ambiente (NEUMANN, 1980: 85-7).

À medida em que se diferencia do inconsciente, o ego identificado com o arquétipo do herói precisará não apenas se separar da Grande Mãe - aquela que tudo lhe dá, mas potencialmente é capaz de devorá-lo - mas igualmente vencer o Pai, cuja constituição arquetípica passará a ser vista pelo ego de forma polarizada, ora como uma instância criadora, estruturadora e positiva, ora como uma instância autoritária, destruidora e negativa (NEUMANN, 1968: 135). Enquanto a Grande Mãe está ligada à natureza e à eternidade, a figura do Pai se relaciona com a cultura, com as leis e os tabus. Desse modo, a diferenciação do ego no que se refere ao patriarcado se estabelecerá a partir do embate entre o novo e o velho, o passado e o futuro, num movimento dialético de assimilações e rupturas constantes, representadas por mitos nos quais o herói conta com a ajuda de um deus patriarcal para vencer seu pai humano que o rejeita, subjuga ou persegue; ou ainda, por deuses urobóricos, como as duas primeiras gerações de deuses do panteão grego, no qual reinaram, respectivamente, Urano e Cronos. Ambos os soberanos tentaram subjugar a geração seguinte devorando sua prole. Essa atitude, que representa a submissão do ego à norma coletiva, requererá a ação constante do arquétipo do herói para que a

interlocução entre os anseios individuais e coletivos possa atingir denominadores comuns viáveis e compatíveis com o processo de individuação (NEUMANN, 1968: 160).

O *Self*

No processo de formação e estruturação da psique há uma instância responsável pela ordenação das constelações arquetípicas causadoras de tais fenômenos, denominada arquétipo da totalidade, arquétipo central ou *Self*. O *Self* é a "célula tronco" da psique, detentor de todas as potencialidades imanentes dos seres humanos. O arquétipo da totalidade reflete a concepção teleológica de natureza de JUNG, em consonância com as idéias de IMMANUEL KANT (1724-1804) (SAMUELS, 1989: 41). Esse último, ao discutir o conceito racional de Deus, escreveu "que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todos eles oriundos de um único ser, que tudo abrange, como causa suprema e oni-suficiente. Mais adiante, afirma que tal "unidade formal suprema" é a unidade das coisas "conforme um fim", como se "brotasse da intenção de uma razão suprema", proveniente de uma inteligência superior ou de uma sabedoria da natureza (KANT, 1997: 560).

O *Self* é o centro da psique e representa totalidade. Miticamente, está associado ao deus-criador ou aos mistérios mais profundos do Universo. Nesse sentido, o *Self* possui duas propriedades que o colocam, na opinião de ANDREW SAMUELS (1989: 116), acima dos demais arquétipos: a primeira delas se refere à capacidade do *Self* de mediar e de sintetizar os opostos⁵; a segunda, de produzir símbolos profundos, fascinantes e numinosos, de natureza autorreguladora e criativa.

O ego estrutura-se a partir do *Self* (CAMPBELL, 2004: 68), que atua para o primeiro como um grande fio condutor, um modelo a ser seguido e ao mesmo tempo decifrado. Para JUNG, o *Self* é uma prefiguração inconsciente do ego, estando o último fundido no primeiro, diferenciando-se dele em seguida (SAMUELS, 1989: 79). Desse modo, o ego

⁵ SAMUELS (1989:80) também reconhece a papel fundamental do ego para manter a tensão entre os opostos, permitindo, assim, a insurgência de um "símbolo mediador", "uma facilitação dos processos do *Self* que permite a transcendência inconsciente-consciente".

é a consciência possível acerca do *Self*, aquilo que se julga ser ou poder, e – o que é igualmente importante – o ego também é fruto daquilo que é incapaz de ser ou poder, devido à impossibilidade de assimilar o *Self* em sua plenitude. Desse modo, enquanto ocupa o centro da consciência, o ego se espelha no *Self*, que ocupa o centro da psique. Fosse o *Self* o planeta Terra, o ego seria um mapa deveras esquemático do mesmo, com maltrancejados cinco continentes, muito longe de retratar seu relevo, seus oceanos ricamente habitados, seus odores e os incontáveis matizes de cores e tonalidades sonoras.

O EIXO EGO-SELF

Inicialmente, dentro da relação primal mãe-bebê, o *Self* da criança manifesta-se como um *Self* Corporal, completamente contido no *Self* Materno, com o qual se relaciona em *participation mystique* (NEUMANN, 1980: 15). Essa é uma fase na qual o arquétipo da Grande Mãe encontra-se constelado em sua plenitude. Idealmente, o ego em desenvolvimento adquire confiança total no *Self*, especialmente quando o mesmo, na figura dos cuidadores, é capaz de aplacar as primeiras experiências egoicas de polaridade - frio | calor, fome | saciedade, medo | segurança. Eis a essência da formação do eixo ego-*Self* (NEUMANN, 1980: 39).

NEUMANN (1980: 39) definiu o eixo ego-*Self* como "o centro de um complexo de processos paralelos e opostos que ocorrem entre o centro diretor da totalidade por um lado, e a consciência e seu centro, o ego, por outro". Nesse processo, o *Self* é o precursor e existe independentemente do ego. O elo entre ambos, o eixo ego-*Self*, começa a se formar ainda quando o *Self* da criança encontra-se contido no mundo materno, período crucial para o estabelecimento de um ego estável, seguro e dotado de plasticidade, capaz de estabelecer uma relação segura com o próprio *Self*. Os dois centros se afastarão e se aproximarão ao longo da vida. O distanciamento atinge seu ápice ao final da primeira fase da vida, quando o ego ganha uma aparente estabilidade e autonomia. A partir da segunda metade, ocorre uma reaproximação (NEUMANN, 1980: 40-1).

Tanto a estruturação, quanto o funcionamento do eixo ego-*Self* são considerados vitais para o processo de individuação. Por meio deste, as escolhas conscientes do ego geram atitudes opostas por parte do *Self*, com o intuito de compensar ou (re)equilibrar a escolha inicial. A tensão, decorrente das posições opostas de ambos, suscitará no ego a necessidade de uma escolha intermediária que ao invés de privilegiar "isso ou aquilo", consegue ater-se ao "meio-termo", onde "isso e aquilo" se fazem presentes de alguma forma, ao mesmo tempo em que o novo produto representa um terceiro elemento – JUNG chamou esse processo de função transcendente (SAMUELS, 1989: 80-81).

Esse novo produto de natureza mediadora fortalece o ego, pois lhe provê energia e amplia seu campo de ação, sendo por isso essencial para a individuação – “a função transcendente serve de intermediária entre a pessoa e a possibilidade de mudança, fornecendo não uma resposta, mas sim um escolha (SAMUELS, 1989: 80). Desse modo, é possível notar que a estrutura e o grau de permeabilidade desse ‘canal de comunicação’ é essencial para a ocorrência desse fenômeno de forma esperada e adequada. De outra maneira, a psique ficaria sujeita a sérios transtornos, tais como uma emergência incompleta do ego em relação ao *Self*, fazendo com que esse deixe de assumir completamente sua identidade de centro da consciência, tornando a personalidade vulnerável aos demais complexos da psique; há também a possibilidade de o ego adotar uma postura inflacionada e voltada exclusivamente para si, negando a presença do *Self* e dos complexos autônomos; o ego pode se identificar com uma atitude consciente externa, ficando “cego” para as evidências em contrário, sejam essas internas ou externa; o mesmo pode, ainda, mostrar-se pouco hábil no relacionamento com os complexos, cuja a diferenciação e assimilação energética do ego a partir da vivência da oposição entre ambos, são fundamentais para o desenvolvimento egoico e para a individuação (SAMUELS, 1989: 86).

A persona

Como foi possível notar, o centro da consciência, por intermédio do eixo ego-*Self*, consegue estabelecer uma via de comunicação com sua totalidade - idealmente estável e perene - por meio da qual assimilará as demandas do inconsciente, resultando em maior ampliação e detalhamento do "mapamundi sélfico". Por outro lado, a vida em sociedade impõe aos indivíduos algumas restrições, ao mesmo tempo em que lhes atribui inúmeros papéis. Para lidar com essa situação, há outra instância arquetipicamente programada para se formar a medida em que o ego se caminha para o zênite: a persona. Segundo JUNG, a persona reúne todos os fatos psíquicos sentidos como pessoais** (JUNG, 2004: 32). A persona contém os princípios morais que regem determinada cultura ou indivíduo (CAMPBELL, 2004: 72).

A formação de uma personalidade de fachada representou conquista considerável por parte da consciência. Sem sua ajuda, moralidade e convenção, a vida social comunitária e a ordenação ética da sociedade jamais teriam sido possíveis. A formação da persona é, de fato, tão necessária quanto o fato de ela ser universal. A persona, a máscara, pela qual alguém se faz passar e parece ser, em contraste com a real natureza do indivíduo, corresponde às adaptações requeridas pela idade, pelo meio onde se vive e pela comunidade. A persona é a capa e a concha, a armadura e o uniforme, atrás da qual e dentro do qual a individualidade se oculta – tanto do mundo, quanto de si própria. É o autocontrole que esconde aquilo que é incontrolável, a fachada aceitável por detrás do sombrio e do estranho. (NEUMANN, 1990: 38)

No entanto, ela não representa a realidade, muito menos a individualidade do ser que a veste para desempenhar as funções sociais (e secundárias) da vida. Desse modo que a persona se presta apenas ao estabelecimento de uma determinada ordem social. No entanto, essa poderá funcionar como molde limitador da capacidade de negociação do ego, caso o mesmo passe a considerar esses códigos como parte inerente de sua constituição (CAMPBELL, 2004: 72-3).

Esse artefato arquetípico essencial à adaptação dos seres humanos aos seus grupos de convívio traz consigo um desafio ao ego: a capacidade de separar aquilo que

** Os demais, aqueles que não se ajustam as demandas externas são negligenciados, esquecidos, reprimidos e depositados no inconsciente, formando a sombra pessoal.

considera "ele mesmo" do "Self" que ele apresenta para o resto do mundo. A identificação do ego com a persona, impossibilitando ao indivíduo separar aquilo e separar-se daquilo que faz, é um dos grandes perigos que permeiam o processo de individuação. Nesse sentido, há o risco de se criar uma impressão idealizada de si mesmo – o “eu” da forma como se gostaria de ser visto pelos outros, uma imagem ideal e por isso isenta de sombra (SEDGWICK, 2006: 28).

O desejo do ego de ser exatamente o que idealizou faz com que o *Self*, o verdadeiro centro e identidade da psique reaja de forma contrastante e compensatória, em busca de um novo equilíbrio no qual sua vontade individuadora também possa ser sentida e incorporada ao conteúdo da consciência, modificando-a. Desse modo e idealmente, uma persona absolutamente funcional seria aquela cuja a consistência aceitasse novas remodelagens egoicas, a partir do desígnios do *Self*, sem no entanto se dissolver perante sua influência, o que faria a consciência perder totalmente sua liderança para o inconsciente coletivo (JUNG, 2004: 35).

No entanto, se por algum motivo o ego permanece identificado com a persona, bloqueando a força transformadora do *Self*, assim como uma barragem interrompe o fluxo de um rio, uma quantidade crescente de conteúdo arquetípico começará a ser represada no inconsciente, ganhando força e se tornando cada vez mais ameaçadora para a integridade da consciência. Os motivos que levam o ego a identificar a persona como o verdadeiro centro da psique podem ser externos – uma dificuldade insuportável de lidar com algum relacionamento, uma insegurança altamente ameaçadora perante a algum desafio da vida – ou internos – medo ou sentimento de opressão em relação ao inconsciente.

No entanto, é impossível silenciar ou neutralizar o *Self* em definitivo, especialmente pelo efeito perturbador e ameaçador que o crescente material do inconsciente que se deposita na sombra vai exercendo sobre o ego. Desse modo, tais identificações se tornam um a fonte inesgotável de neuroses. JUNG afirma que “o homem jamais conseguirá desembarçar-se de si mesmo, em benefício de uma personalidade artificial; a simples tentativa de fazê-lo desencadeia, em todos os casos habituais,

reações inconscientes: caprichos, afetos, angústias, idéias obsesivas, fraquezas e vícios [negrito do autor dessa monografia] (JUNG, 2004: 70).

Animus | Anima ou o arquétipo do outro

Conforme se falou, durante a primeira fase do desenvolvimento, enquanto o ego se distancia do inconsciente, ganhando força, estabilidade e autonomia, uma série de conteúdos arquetípicos e pessoais deixam de ser reconhecidos ou passam a ser reprimidos, tanto em nome do desenvolvimento do aparato e das habilidades egoicas, quanto em nome da aceitação do indivíduo pela cultura que o circunda - esse último fenômeno foi tratado na seção anterior, quando se discutiu o conceito de persona.

Nesse contexto, a repressão das tendências e traços femininos e masculinos pelo respectivo sexo oposto é um fenômeno observado em todas as culturas, quase sempre tido por elas como algo comum e natural. Desse modo, com o intuito de evitar o choque com os códigos culturais de uma dada sociedade, embate que poderia oferecer um dano potencial ao desenvolvimento do ego, pretensões do inconsciente tidas pelo ego como alheias a sua identidade em formação vão sendo depositadas no inconsciente.

Desse modo, o arquétipo *Anima | Animus* representa os conteúdos relacionados ao sexo oposto, à personalidade contrassocial inferior, "ao outro lado" que foi deixado de fora da personalidade total (HILLMAN, 1985: 23). Inicialmente, a vivência do oposto acontece a partir de projeções nas figuras materna e paterna, que mais tarde se transferirão à pessoa amada (CAMPBELL, 2004: 80). Nessa transição, JUNG (2004: 73) ressalta a importância dos ritos ancestrais de passagem para a idade adulta, associando a chegada dessa com a separação externa da mãe: "assim como o pai protege o filho contra os perigos do mundo externo, representando um modelo da persona, a mãe é a protetora dos perigos que o ameaçam do fundo obscuro da alma. Nos ritos de puberdade, o neófito recebe instruções acerca das coisas do "outro lado", e isto o tornará capaz de dispensar a proteção materna".

Contemporaneamente, o conceito de *Anima* | *Animus* recebeu algumas propostas de atualização por parte de diversos teóricos junguianos - especialmente após os movimentos de emancipação da mulher durante o século XX, cujo o ápice foi o feminismo - que trouxeram à luz a natureza psicológica e social das concepções de gênero. A partir desse momento, "masculinidade" e "feminilidade" deixaram de ser vistos como componentes inatos da natureza sexual do homem ou da mulher, para serem encarados como códigos do comportamento social, identificados com um, com o outro ou mesmo com ambos os sexos (HILLMAN, 1985: 29).

Desse modo, a idéia de que esses arquétipos estão relacionados aos conteúdos da psique que por algum motivo não foram incorporados ao campo da consciência permanece válida (BRATHERTON, 1998 :186), focada, no entanto, na idéia da *Anima* como portadora do Eros, ou seja, pelo princípio da relação e da ligação, enquanto o *Animus* seria o portador do princípio do Logos, da ordem e da razão (JUNG, 1967: 71).

Assim como os complexos ou a Sombra, a ação da *Anima* | *Animus* sobre a consciência muitas vezes é vivenciada como se um outro diferente se fizesse valer por si próprio, por meio de impulsos, sentimentos, pensamentos ou imagens estranhas ao ego, quase sempre semelhante a um a estado de possessão espiritual . Emma JUNG (1967: 15) define esses arquétipos como "complexos funcionais" que atuam de "forma compensatória", tal qual uma "personalidade interna" que apresenta aquelas propriedades que faltam à personalidade externa - ou seja, à consciência.

O caráter dessas duas estruturas não é, entretanto, determinado apenas pela respectiva estruturação no sexo oposto, sendo condicionado ainda pelas experiências que cada um traz em si no trato com indivíduos do sexo oposto no decurso de sua vida e através da imagem coletiva que o homem tem da mulher e a mulher do homem. Estes três fatores condensam-se numa grandeza que não é apenas imagem nem somente experiência, e sim muito mais uma espécie de essência cuja ação se dirige não apenas às demais funções anímicas, mas que se comporta ativamente e intervém na vida individual mais ou menos como um estranho, às vezes prestativo, mas às vezes também incômodo e até destrutivo. (JUNG, 1967: 16)

A sombra

JUNG define a sombra como “um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo (...) ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispende energias morais” (JUNG, 1976: 6). Nos conflitos gerados entre as demandas sociais e as provenientes do inconsciente pessoal e coletivo, o ego permite a entrada de uma série de conteúdos, ao mesmo tempo em que bloqueia outros. Como nunca é possível assimilar as demandas arquetípicas em sua totalidade e tampouco atender às demandas sociais adequadamente sem que isso implique na repressão de conteúdos do *Self*, uma parte do *Self* vai sendo lançada na escuridão do inconsciente, formando a Sombra (VON FRANZ, 1985: 11).

A sombra é a alegoria arquetípica do dragão ou da serpente que engole o sol para todo o sempre (MARLAN, 2005: 22). Desse modo, a sombra é aquilo que o indivíduo seria se também pudesse ter aceito e trazido à luz todo o seu potencial que julgou inaceitável. Apesar de atirados às trevas, os conteúdos da Sombra continuam a pressionar a consciência para que os assimile, além de confrontá-la todas as vezes que ela se debruça sobre o inconsciente (JUNG, 1976: 6-8).

A sombra representa a escuridão do inconsciente objetivo e aquilo que a consciência rejeitou ou reprimiu em função durante o processo de diferenciação, perigos que o ego deve enfrentar em nome de sua diferenciação em relação ao inconsciente que o originou. Como esse objetivo, o herói penetra nas escuridão das cavernas, da noite sem estrelas, das profundezas oceânicas e nas entranhas de monstros e animais famintos em busca de algo capaz de mudar o destino de seu povo (MARLAN, 2010: 5). Esse aporte de energia trará profundas modificações à consciência que ao assimilá-lo se ampliará seu entendimento acerca de sua identidade pessoal. No entanto, ao atingir o zênite, marco de sua diferenciação e autonomia em relação ao inconsciente, o ego, necessitará colocar em xeque todas as ilusões – incluindo as mais caras – que criou sobre si-mesmo e nas quais se fundamentou sua noção de auto-estima e identidade. Esse é o momento de confronto com a sombra (MARLAN, 2010: 5).

Conforme o discutido na seção anterior acerca da persona, a recusa do ego em aceitar ou se confrontar com os conteúdos inconscientes de natureza pessoal e coletiva depositados na sombra – devido a uma identificação com a persona, seu *Self* ideal composto apenas por luz – leva à formação de mais sombra. O analista estadunidense STANTON MARLAN em seu livro *The black sun – the alchemy and art of darkness* (2005), ilustra esse dinamismo a partir da fábula do rei solar, que inflado e corrompido pela energia psíquica esfuziante do mundo arquetípico, decide assumir o poder transpessoal de não lhe cabia, deixando assim de ser rei, para assumir – ilusoriamente – a condição de rei absoluto, na qual ego e rei passaram a ser a mesma coisa. Isso gerou uma grande movimentação no mundo subterrâneo, que após muito pressionar acabou por desidratar o soberano até que remanescessem apenas os ossos do seus esqueleto (MARLAN, 2005: 14-26).

Desse modo, toda a acomodação do ego, especialmente quando há identificação com a persona, gera movimentação da sombra, pois a mesma é parte integrante da personalidade humana e por esse motivo pressiona a consciência a reconhecê-la e legitimá-la. Essa agitação pode se tornar violenta e ameaçadora, a medida em que o ego deixa de funcionar como o mediador dos dois mundos. Nesse caso, segundo NEUMANN, “o problema da sombra e do conflito moral enfrentam e ameaçam a posição do ego – além do próprio centro da consciência – por intermédio da agressiva ativação de um complexo” (NEUMANN, 1990: 81).

Todas as estruturas da psique nominadas por JUNG interagem de acordo com preceitos arquetipicamente estabelecidos, visando em última instância à elucidação completa da identidade individual, ao conhecimento da totalidade da psique, processo que JUNG denominou individuação. Esse fenômeno que inaugurou e constitui a força motriz da civilização humana, cujo horizonte derradeiro está longe de ser vislumbrado, é passível de todo o tipo de interferência proveniente do ambiente externo, seja essa ordem orgânica, seja essa de ordem cultural. Tais interferências impactam de diversas maneiras sobre as constelações arquetípicas que, em condições ideais, harmonizam a psique humana e estruturam o seu

dinamismo, com vistas à construção da “grande obra”, resultado da laboriosa e progressiva transformação da prima materia num “estado de libertação de harmonia perfeita” (ROOB, 1997: 123).

As substâncias psicoativas são uma dessas ‘interferências’, agentes originalmente extraídos dos domínios da Grande Mãe e posteriormente isolados, purificados e sintetizados pelo gênio humano. Elas se confundem com os rumos da psique, motivo pelo qual são aclamadas por uns e condenadas por outros. Desse modo, a segunda parte dessa monografia tem como objetivo discorrer sobre a história do consumo dessas substâncias, fazendo uma sobreposição entre essa e a história da civilização humana, utilizando a teoria junguiana como o ponto de costura entre ambas.

Parte II: Homens, plantas e dependência química

Atualmente, a proximidade crescente entre as ciências preocupadas com o estudo do psiquismo, independentemente de sua orientação, vem revelando, ainda que de forma especulativa, novas possibilidades para a discussão de velhas máximas que definem o campo da dependência química. Uma delas é a asserção de que os seres humanos sempre utilizaram drogas, ou o fazem desde os primeiros tempos da humanidade, caracterizando a esse comportamento um caráter 'quase-arquetípico'. Por vezes, tal argumento é usado igualmente para justificar o fato que esse comportamento, uma vez engendrado na psique humana, estará sempre ali.

Drogas como alimento

Partindo da teoria darwiniana, alguns pesquisadores tem avaliado a questão da seguinte maneira: não apenas os seres humanos, mas igualmente seus ancestrais, os homínídeos e os demais primatas que o sucederam, já consumiam substâncias psicoativas, com as quais estabeleceram uma relação co-evolucionária (SULLIVAN e HAGEN, 2002: 390). Uma vez que os primeiros primatas eram herbívoros, alguns vegetais, a fim de dissuadir os seus predadores, desenvolveram substâncias semelhantes aos neurotransmissores humanos (aleloquímicos), que, ao se ligarem aos receptores neuronais provocavam sensações desagradáveis, que desestimulariam um novo consumo daquela planta - daí a primeira experiência com essas substâncias ser muitas vezes aversiva (hipótese anti-hedonista) (SULLIVAN e HAGEN, 2002: 392-393).

No entanto, em reação à síntese de substâncias análogas aos seus neurotransmissores, os mamíferos se tornaram mais eficientes na sua metabolização, pelo desenvolvimento de sistemas de metabolização específicos para os alcalóides (enzimas do grupo citocromo P-450), bem como pela sensibilização dos órgãos do sentido e do reflexo de vômito, visando à detecção e à rápida eliminação de plantas com alta toxicidade (SULLIVAN e HAGEN, 2002: 394).

Tais transformações, ocorridas ao longo de milhões de anos, possibilitaram uma nova forma de interação entre humanos e vegetais: frente à escassez de alimentos, especialmente em períodos extremados de frio ou seca, os seres humanos sofriam carência constante de aminoácidos essenciais - aqueles que o organismo não é capaz de sintetizar - para a síntese de neurotransmissores

FIGURA 10: Modelo mostrando a fermentação da cerveja, a panificação e o açaouque | circa 2.100 a.C. | Túmulo de Sebekhetepi | Beni Hasan | Egito | The British Museum | As oferendas de comida aos deuses garantiam a passagem à eternidade. A cerveja, encarada pelos egípcios e demais povos do Antigo Egito como tal aparece sendo fabricada juntamente com a carne e o pão.





FIGURA 11: Camino del cielo ou Paraíso | Pintura Rupestre | Cultura Chumash | Santa Bárbara | EUA | Nas cavernas habitadas pelos índios nativos das montanhas de Santa Bárbara, o consumo da sãia branca (*Datura sp.*), uma solanácea cujas flores e sementes são ricas em anticolinérgicos, tinha efeito alucinógeno, o qual era utilizado pelos xamãs dessas tribos como uma maneira de estabelecer contato e se integrar com o divino. No canto direito inferior da imagem, um xamã de de braços abertos se depara com o poder da mandala, símbolo da totalidade.

como a dopamina, a serotonina e a noradrelina, fundamentais para o controle de funções críticas para o organismo - como o controle da temperatura corpórea - e para o enfrentamento das situações de estresse ambiental, cuja falta leva ao surgimento de comportamentos maladaptativos, lentificados e anérgicos (SULLIVAN e HAGEN, 2002: 396-397). Nesse contexto, as plantas psicoativas eram um repositório natural de neurotransmissores, um modo rápido e prático para renovar a energia e para auxiliar a adaptação ao ambiente natural e suas idiossincrasias, muitas vezes hostis.

Desse modo, as substâncias psicoativas, num primeiro momento, não foram utilizadas com o intuito de se obter prazer, mas por seu valor 'nutritivo' (SULLIVAN e HAGEN, 2002: 391-392). O consumo da cafeína nas principais sociedades do planeta, seja na forma de café ou de chás, considerado antes um hábito alimentar do que um modo de intoxicação, pode ser considerado uma reminiscência dessa concepção milenar. Outros exemplos, tais como o hábito de mascar folhas de coca nos altiplanos andinos, podem ser elencados em outras culturas. Assim, pode-se considerar que o comportamento de busca por substâncias psicoativas se desenvolveu para solucionar problemas de adaptação dos ancestrais humanos - "tentar explicar porque as pessoas usam drogas, é como explicar porque as pessoas comem" (SULLIVAN e HAGEN, 2002: 396).

Drogas como estruturadoras do psiquismo humano

Sob esse ponto de vista, quando os primeiros lampejos de consciência começaram a despontar no psiquismo humano, as plantas psicoativas já integravam a economia alimentar e proviam energia, contribuindo de alguma forma para o seu funcionamento, regulando-o e modulando-o conforme as necessidades do ambiente e das demandas culturais que se instauraram a partir do instante em que a consciência humana se originou (SULLIVAN e HAGEN, 2002: 390).

As hipóteses causais existentes acerca do impacto do consumo de substâncias psicoativas sobre a mente humana são eminentemente especulativas. TERENCE MCKENNA (1946-2000), em seu livro *Food of the Gods - the search for the original tree of knowledge* (1992), defende que as chamadas plantas alucinógenas foram as responsáveis por acelerar o surgimento da consciência nos seres humanos - "nos períodos interglaciais", afirmou, "os hominídeos da África foram



"cozinhados", dentro de em um ambiente de mutação intensificado pela presença de dietas exóticas e forças de seleção natural climaticamente induzidas" (MCKENNA,1992: 22). O autor continua argumentando que as propriedades psicoativas de alcalóides como a psilocibina e a demilriptamina (DMT) teriam influenciado uma rápida reorganização das capacidades de processamento de informação do cérebro, catalisando o aparecimento da consciência e da autorreflexão, que em algum grau já estava presente na escala evolutiva do filo Mammalia (MCKENNA,1992: 45). Assim, graças às novas áreas neurolinguísticas altamente organizadas do cérebro humano, a língua e a cultura se tornaram possíveis (MCKENNA,1992: 48).

Apesar da impossibilidade de se documentar com evidências científicas a teoria darwiniana acerca da imanência do comportamento de busca por substâncias psicoativas entre os humanos e tampouco da teoria da maçã psicoativa de MCKENNA, ambas procuraram ir além do clichê : "as drogas são utilizadas há milênios" ou "desde o princípio da humanidade", ao considerarem e procurarem, ao menos especulativamente, a existência de relações de causalidade entre as substâncias psicoativas e a estruturação da consciência e do psiquismo humano como um todo, que torna a ideia do consumo milenar de drogas como um comportamento arraigado, para muito além de mero hábito ou constructo sociocultural. Para ambas as teorias, tal interação possibilitou a adaptação ambiental e participou, assim, do processo evolutivo humano.

FUNÇÃO RELIGIOSA

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude de acordo com o emprego originário do termo: "religio" (...). Com o termo "religião, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa (...). O termo "religião" designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso (JUNG, 1971: 10).

Conforme se viu anteriormente, a origem da consciência trouxe consigo a ideia de oposição e de dualidade. A partir do instante em que o homem do paleolítico tardio percebeu que era dotado de algo que o tornava capaz de se antecipar ao futuro por meio da percepção da existência de leis naturais - embora ele ainda não estivesse ciente de tal poder - o mesmo se despreendeu de uma vida de alheamento e passividade em relação às forças da natureza, para assumir uma postura de seu protagonista e decifrador. A constatação de que as plantas possuíam ciclos de vida e morte, bem como de que os animais dos quais se alimentavam obedeciam a ciclos migratórios, representou uma revolução sem precedentes para sua subsistência e para os seus hábitos de vida. Uma das contribuições mais importantes de JUNG para a psicologia, aquela que possibilita desde a compreensão do dinamismo primordial entre o ego e o inconsciente, até a dos motivos relacionados à crescente valorização e ampliação de espaço que a espiritualidade vem ganhando dentro da psicologia e das neurociências, é o conceito de função religiosa.

A partir do instante em que o homem se viu em oposição à natureza - e o ego, em oposição ao inconsciente - a função religiosa se estabeleceu como uma forma de conexão entre ambas as estruturas, fazendo com que a energia psíquica proveniente do inconsciente coletivo atingisse com êxito a consciência, contribuindo assim para sua progressiva ampliação e autonomia (FIGURA 11). Desse modo, para JUNG, a religião - do latim religere (religar) - é uma atitude inata do psiquismo humano, por meio da qual a consciência é transformada pela experiência do numinoso (JUNG; 1971: 10-11). Numinoso é "uma existência ou efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário", que "se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador" (JUNG, 1971: 9). Isso é uma regra universal, arquetípica.

Albert Hofmann (1906-2008), o cientista suíço conhecido como o "pai do LSD", afirma que a experiência de realidade, na qual o ego se sente separado tanto do mundo exterior, quanto do interior, é fenômeno que teve o seu curso iniciado com o alvorecer da consciência e se tornou cristalino para o homem a partir da Grécia Clássica (500 a.C.). Nesse percurso, a necessidade de um contato com as imagens primordiais gerou desde o início, "uma profunda necessidade espiritual, uma saudade da alma" (HOFMANN, 2008: 143). Por outro lado, o medo de um mergulho sem volta aos arcanos do inconsciente ou mesmo à possibilidade de ser engolido de forma inusitada por onda emanada de suas profundezas também passou a ser uma preocupação da humanidade.

O XAMANISMO

Nesse sentido, o xamanismo foi uma das primeiras tentativas de utilizar a função religiosa de forma proveitosa e segura. MIRCEA ELIADE (1907-1986) define o xamanismo como "uma técnica de êxtase". Para esse autor, a experiência extática, assim como o numinoso para JUNG, é a experiência religiosa por excelência (ELIADE, 1992: 4-5). Nesse contexto, o xamã, "aquele que sabe", do idioma evenki, falado por povos siberianos da Rússia, China e Mongólia (REID, 2002:5), é o seu grande mestre e executor. Suas atribuições incluíam aquelas bem conhecidas pelo homem contemporâneo e que já vinham sendo realizadas de forma isolada por muitas religiões arcaicas, nas quais se encaixavam as de ser mágico, curandeiro, místico e sacerdote. O xamã, no entanto, tinha uma que o diferenciava dos demais e o colocava em um patamar muito superior a esses: ele era um psicopompo, ou seja, um condutor de almas (ELIADE, 1992: 5). Além disso, ao xamã não bastava o aprendizado: ele era um ser predisposto ao êxtase, em decorrência de alguma doença ou aberração psíquica. Desse modo, seu processo de iniciação e formação, era, em grande parte, um processo de transformação curativa, que o tornava apto a curar os outros (MCKENNA, 1992:5).



FIGURAS 12-13: [à esquerda] O xamã | Feiticeiro sumério | Petroglifo | circa 3.500 a.C. | O mesmo aparece sobre o lombo de um animal usando adornos semelhantes a raízes, asas, chifres ou antenas e segurando um objeto propiciatório com a mão direita e outro de aspecto solar ou mandálico com a mão esquerda - instrumento musical ou objeto sacrificial. Provavelmente o soma, beberagem sagrada produzida a partir do cogumelo *Amanita muscaria* era utilizada nesses rituais. | [à direita] Xamã maia | Escultura em pedra | 300 a.C. - 200 d.C. | El Salvador | Feiticeiro dotado de atributos solares graças ao cogumelo sagrado, *Psilocibe sp.* que o conecta com as energias das imagens primordiais.

Enquanto feiticeiros e curandeiros menos instruídos conseguiam "dar voz" ao inconsciente e seus complexos por intermédio da experiência de possessão, o xamã foi o primeiro a conseguir uma ponte de comunicação entre os dois mundos (ELIADE, 1992: 31). As técnicas de êxtase xamânicas estão diretamente relacionadas com a sua capacidade de se relacionar com as divindades celestiais sem se deixar aniquilar por sua numinosidade, bem como se comunicar com a morte, com os "demônios" e "espíritos da natureza" sem se deixar possuir por eles.

Para realizar tais façanhas, o xamã produzia um estado de transe, em virtude do que se acreditava que seu espírito deixava seu corpo e ascendia aos céus ou descia ao mundo subterrâneo. O "voo xamânico" acontecia por intermédio da repetição sonora dos batimentos de um tambor; pelo jejum prolongado, bem como pelo consumo de fungos psicoativos, como os cogumelos do gênero *Amanita*.

A GRANDE MÃE COMO SINÔNIMO DE ÊXTASE *

O culto as grandes deusas, presentes desde o princípio das civilizações, tinham entre os seus pilares o desejo de unio mystica com o inconsciente, com o mundo natural, representado por essas divindades, do qual a humanidade se originou e do qual se viu separado desde o alvorecer da consciência. Com esse objetivo, técnicas de êxtase foram desenvolvidas para "arrebatar a consciência" e forçá-la mais uma vez para dentro da matriz arquetípica (PERERA, 2001: 42-43). A dissolução do ego na totalidade da psique provia o mesmo com "o gosto da transcendência", expandindo o seu sendo de identidade e apoiando sua criatividade (PERERA, 2001: 46).

Nesse contexto, os rituais religiosos instituídos em tais cultos favoreciam a proximidade e o aumento das laços comunitários entre os participantes e inibiam ou minimizavam as experiências de dissolução ou de devoramento da nascente consciência pelos forças da natureza, reforçando assim, a confiança dos indivíduos nos vínculos patriarcais que sustentavam aquela civilização (PERERA, 2001: 45). O contato com as deusas e a ulterior dissolução para dentro de seu poderoso campo energético era desencadeado muitas vezes pelo consumo de bebidas alucinógenas, que simbolizavam a própria divindade feminina-anímica, bem como o seu poder transformador e revitalizador (PERERA, 2001: 62, 99).

FIGURA 14: O culto às grandes deusas e o valor do ópio para as civilizações mediterrâneas | [página 87] Divindade feminina minoana vestindo uma diadema de papoulas | 1.400 - 1.100 a.C. | Museu Arqueológico de Heraklion | Grécia.

* Essa seção foi escrita exclusivamente a partir da leitura do livro *Celtic Quenn Maeve and addiction - an archetypal perspective*, escrito para analista estadunidense Sylvia Brinton Perera (1999).



O SOMA

Tomamos o soma, nos tomamos imortais; alcançamos a luz e nos encontramos com os deuses. De que forma agora voltaríamos a tocar na malícia mortal?
(Rig Veda VII, 48, 3) (ESCOHOTADO, 2004: 94)

O soma era uma bebida alucinógena, preparada e utilizada por diversas civilizações com raízes siberianas, especialmente aquelas que se formaram a partir das invasões arianas, no século XV a.C. Segundo o Rig Veda[†] – o veda dos hinos das escrituras sagradas dos hindus – Varuna, o deus ariano da ordem cósmica, colocou o soma sobre a montanha, para que Indra, o deus dos deuses e senhor dos céus, se fortalecesse e vencesse a batalha contra o dragão, compêndio do caos (ESCOHOTADO, 2004: 93). Desse modo, os rituais extáticos em torno do consumo do soma representam a vitória das deidades solares sobre o mundo indiferenciado e ameaçador do inconsciente.

Segundo ANTÔNIO ESCOHOTADO (1941), em sua obra *Historia general de las drogas* (1989), o xamã realizava sua "excursão psíquica" ou "viagem extática", a partir dessa beberagem alucinógena (FIGURAS 12-13), cujo núcleo era uma experiência de morte e renascimento.

O ritual sômico não era apenas o ato mais importante da vida do fiel, era também um nascimento. Segundo esse [o livro védico Maitrayani-Samhira], "o homem é na realidade um não-nascido; nasce por intermédio do sacrifício do soma". Antes de celebrá-lo, não passava de um sonâmbulo, dominado pela mesquinha, e deve renovar periodicamente a cerimônia, pois o contato com a rotina e seus enganos aturdem a sensibilidade ou "atenção". Mas o nascimento contém também a experiência de morrer antecipadamente (...). Por isso, quando se consagra, o fiel morre pela segunda vez, se aproxima dos deuses e se toma um deles. (ESCOHOTADO, 2004:94)

Há cerca de cem gêneros de plantas e fungos psicoativos, distribuídos por todas as partes do globo terrestre (SCHULTES et col., 2001: 83), que foram incluídos em rituais xamânicos de diferentes culturas. Seu uso permitia ao xamã uma conexão com a totalidade da vida natural e permitia ao mesmo transcender as dualidades do campo da consciência, que se derretia perante o transe induzido pelo consumo das plantas psicoativas (ELIADE, 1992: 34). Com a liberação de tais amarras, seguida pela ascensão | descida a outros planos do psiquismo, uma vivência de morte e renovação se operava, a partir do contato com o numen advindo das imagens primordiais. Dessa forma, o xamã conseguia eliminar toda sorte de impurezas, trazendo paz e ampliando o sentido da vida a todos os membros do grupo (MCKENNA, 1992: 59).

Entre os povos indoarianos que habitavam Pérsia, o Avesta, livro sagrado do zoroastrismo, descreve um cânon litúrgico para preparar o haoma e os modos de verificar o sacrifício de iniciação dos fiéis. Tanto o soma quanto o haoma parecem ser preparados utilizando-se o cogumelo *Amanita muscaria* (ESCOHOTADO, 2004: 93). Outros preparados com fungos psicoativos ou plantas com sementes ou raízes alucinógenas, utilizados durante rituais xamânicos, foram documentados nas civilizações em todo o continente americano (SCHULTES et col., 2001: 83).

[†] Rig Veda ou o Livro dos Hinos é um das obras mais remotas da literatura hindu, composta por mais de mil hinos, quase todos a respeito de rituais e sacrifícios às divindades; nele, são comuns as referências sobre o soma e sobre a *Amanita muscaria*.

Drogas como moduladoras da psique

Além de utilizar ritualisticamente as propriedades farmacológicas das plantas psicoativas, como um modo para se alcançar o numinoso, a percepção de que as mesmas seriam capazes de modular o psiquismo também foi obtida desde os primórdios, de acordo com a teoria evolutiva descrita anteriormente. Tal ação moduladora certamente foi um fator decisivo para a inclusão dessas plantas tanto na rotina alimentar, quanto nas farmacopéias das civilizações da Antiguidade (ESCOHOTADO, 2004: 80).

Quando Hator, a "deusa-vaca" e uma das principais divindades do panteão egípcio, personificação da fertilidade, da maternidade e da prosperidade - todos esses atributos de Grande Mãe - foi informada por seu filho, pelo deus-sol, Rá, que o povo do baixo Nilo não mais o obedecia e pretendia assassiná-lo, a mesma, enfurecida e tomada pela cólera, transformou-se na sanguinária Sekhmet. Essa deusa da vingança e da doença, com corpo de mulher e cabeça de leoa, começou a dilacerar e devorar todos os humanos do baixo Egito. Percebendo o caos e as chances reais de aniquilamento de todo o seu povo, Rá derramou pelo chão do Egito uma bebida de cor avermelhada composta de ópio e suco de romãs - outras versões descrevem a bebida como sendo uma cerveja cor-de-sangue. O líquido chamou a atenção de Sekhmet que, sedenta, tomou uma grande quantidade do mesmo que, ao sedá-la, transformou-a novamente na pacata e generosa Hator (PINCH, 2002: 137,187).

Tal mito, além de descrever a relação intrínseca da consciência solar, ainda mostra que esta, apesar de nascer e fazer sua morada na natureza, pode igualmente torná-la insólita e arrasadoramente destruidora. Nesse contexto, as substâncias psicoativas com propriedades sedativas e depressoras do psiquismo seriam capazes de aplacar a ira das forças hostis da natureza, que certamente também habitavam o psiquismo humano (ESCOHOTADO, 2004: 82). Em outra passagem relacionada a esse tema, Deméter, a deusa dos cereais e da fertilidade, procurou sua filha Core, sequestrada pelo tio e senhor do mundo dos inferos, Hades, por oito dias e oito noites. Ao final, tomada pelo cansaço, pela ira e pelo desespero fez uso do leite da papoula, rico em opiáceos como a morfina e a codeína, com o intuito de amainar seu estado de espírito (TRANCAS et al., 2008: 582).

Exemplos no sentido contrário, do consumo com o intuito de excitar ou estimular o psiquismo, também são comuns na mitologia. Assim, para os incas, o arbusto da coca era considerado uma planta sagrada, um presente do Deus Sol (Inti), relacionada à lenda de Manco Capac, o filho do sol, que desceu do céu sobre as águas do lago Titicaca para ensinar aos homens as artes, a agricultura e para presentear-lhes com a coca que os ajudaria a vencer a fome e a fadiga (FERREIRA & MARTINI, 2001: 96). Uma deidade proveniente da planta, Mama Coca, tinha atributos de Grande Deusa (PASTOR, 2001: 8).

A percepção dos excessos

Assim, fortalecer o ego, apaciar a fúria devoradora e avassaladora do inconsciente e possibilitar sua exploração de um modo seguro e culturalmente lastreado eram algumas das funções essenciais das substâncias psicoativas para a economia psíquica dos seres humanos, desde a pré-história até a Antiguidade clássica. O cultivo dessas plantas era comum e em muitos locais praticado domesticamente, nos fundos de quintal de cada moradia (ESCOHOTADO, 2004: 77-8). Esse era o caso, por exemplo, do cultivo do ópio no Egito Antigo, que possuía indicações e receitas caseiras para inúmeros males. Já a cerveja e o vinho eram componentes diários da dieta egípcia, em primeiro lugar, por seu valor calórico e nutritivo, em segundo, como fonte de hidratação, dada a dificuldade de armazenamento de água na Antiguidade. Nesse sentido, numa análise meramente sanitária, quando Cristo transformou água em vinho, não apenas convertia algo neutro e inerte em algo portador de êxtase e transcendência, como também transformava algo de pureza incerta e potencialmente contaminável, em outra coisa de valor e condição estável, livre de impurezas e ainda mais, dotada de valor nutritivo.

Nenhuma civilização antiga atribuiu um caráter de doença ao consumo de qualquer tipo de substância psicoativa. Há relatos, porém, de excessos, especialmente ligados ao consumo do álcool. Segundo ESCOHOTADO (2004: 80), a mais antiga referência moral conservada em matéria de substâncias psicoativas apareceu em textos egípcios por volta de 2000a.C. – em um deles, um sacerdote diz a seu pupilo: "Eu, teu superior, te proíbo de frequentar as tabernas. Estás degradado como as bestas". Na mesma linha, um pai egípcio diz ao seu filho que enviara para estudar longe de casa: "Me dizem que abandonaste os estudos, que vagas de beco em beco. A cerveja é a perdição de tua alma(...). És como um templo sem deus, como uma casa sem pão". Ambos os exemplos citados utilizam metáforas de caráter religioso, sendo uma delas uma das reclamações feita por um sacerdote. Nos dois casos, repentinamente, aquilo que antes gerava o sagrado - sagrado no sentido de numinoso -, se transformou na causa de seu esvaziamento e perda do sentido; aquilo que em última instância contribuía para a ampliação e para a diferenciação do ego agora se transformava em seu maior diluidor.

Quanto ao Antigo Testamento bíblico, diversas passagens tratam dos excessos da embriaguez e de suas consequências para a moral humana. Numa delas (ESCOHOTADO, 2004: 84-85), Noé, o escolhido por Deus para salvar do dilúvio o que ainda havia de virtuoso na humanidade, quando pisou em terra firme novamente, foi instruído a repovoá-la com plantas, começando pela vinha. Ao provar do vinho extraído de suas uvas, se embriagou e se desnudou no interior de sua casa. Nessa condição foi





FIGURAS 15-16. Baixos relevos | Hator [à direita] | Templo de Philae | cerca 600 a.C. & Sekhmet [à esquerda] | Templo Kom Ombo | cerca 200 a.C. | Ambas as deusas são facetas da Grande Mãe; Hator tem aspecto zoomórfico de uma vaca, sendo associada ao prazer, ao amor feminino e a maternidade; de sua natureza ctônica surgiu o princípio da consciência solar, representada por Horus e Rá. Sekhmet representa a faceta terrível da Grande Mãe: certa vez voltou-se contra a raça humana, nutrindo-se do seu sangue e atendendo apenas ao imediatismo de seus impulsos aniquiladores, sem ao menos pensar nas consequências dos seus atos - a extinção da humanidade.

encontrado pelo filho, Cam, que tornou público para os outros filhos o estado de rebaixamento psíquico do pai, sendo por isso repreendido por Noé, quando recobrou sua consciência. Numa segunda passagem, as filhas de Ló, após a destruição completa de Sodoma e Gomorra e a transformação de sua mãe em sal, decidiram embriagar o pai e se deitar com ele, com o intuito de manter viva a sua descendência. Algo que de fato aconteceu. Por fim, Oséias, em duas outras passagens afirma que o vinho em excesso deixa os príncipes propensos a julgamentos equivocados e que "a sensualidade, o vinho e o mosto atrapalham o entendimento".

Na visão da moral judaico-cristã, o excesso alcoólico traz para o ego o risco da indiferenciação. No caso de Noé, a embriaguez transportou-o de volta à inocência desnuda dos primórdios da humanidade. Na prática, porém, por viver em mundo polarizado entre o Bem e o Mal, ficou à mercê do julgamento moral dos filhos, que colocou em xeque sua autoridade e credibilidade. A metáfora do incesto está presente na passagem de Ló e suas filhas. Mais uma vez, o álcool, ao destituir o ego de qualquer tipo de estruturação e lei, o fez submergir para o inconsciente, num movimento regressivo que representou perigos potenciais para a sua integridade e identidade. Nas páginas da Bíblia, a percepção judaico-cristã do uso profano do álcool como fonte constante de ameaça ao funcionamento adequado da consciência humana, atravessou todo o Velho Testamento até chegar ao Evangelho de Lucas, que afirmou: "Acautelai-vos por vós mesmos, para que nunca vos suceda que o vosso coração fique sobrecarregado com as conseqüências da orgia, da embriaguez e das preocupações deste mundo, e para que aquele dia não venha sobre vós repentinamente, como um laço" (ESCOHOTADO, 2004: 87).

Apolo e Dioniso

O florescimento da consciência humana atingiu uma virada com o surgimento da Grécia Clássica (500 a.C.), dentro da qual surgiu o pensamento filosófico. Pela primeira vez, fez-se uma separação clara entre o indivíduo e o ambiente. O gênio grego, porém, procurou equilibrar essa nova disposição psíquica, mais uma vez por intermédio da função religiosa. Nessa nova configuração, o mundo material, da ordem e da beleza ficou sob os auspícios de Apolo, ao passo que o mundo da experiência extática ou numinosa, por meio da qual as barreiras entre objetivo e subjetivo se dissolvem e se comunicam, ficou sob a influência de Dioniso (HOFMANN, 2008: 144).

FIGURA 17. A embriaguez de Noé. | Mosaico | cerca | 150 | Catedral de Monreale | Sicília | Itália | Após a bem aventurada odisséia do dilúvio, de volta à terra firme e fértil, Noé cultivou a parreira e de suas uvas extraiu o vinho o qual utilizou sem a devida medida, ficando a mercê de seus sentimentos mais pueris, se expondo em prejuízo da ordem patriarcal.

...DI CAM VERENDA PATR GEBRI FRIBVS





APOLO

Apolo é considerado por muitos “o mais grego dos deuses” (BURKERT, 1993: 285). Filho de Zeus e Leto, deusa do anoitecer, foi uma das divindades mais cultuadas e admiradas no mundo greco-latino. Sua origem nobre e a magnificência de seu nascimento aplacaram inclusive o ciúme incoercível de Hera perante as traições amorosas de Zeus. Desde o início, fora alimentado apenas com ambrosia, o néctar dos deuses, ficando livre de qualquer alimento proveniente da natureza (BAUER, 1982: 52).

A chegada de Apolo, uma divindade solar por excelência, trouxe luz e harmonia à ordem natural do mundo. Sua beleza e altivez eram incomensuráveis e suas formas, dignas de perfeição. Apolo tinha o dom da cura, era o deus da música e da poesia, além de exímio arqueiro. Com seu arco e flechas, presenteados a ele por Zeus, matou o guardião do Oráculo de Delfos, o Dagrão Píton, tornando-se o seu novo senhor. Desse modo, Delfos, outrora um templo dedicado às forças telúricas, ao obscuro, ao indiferenciado e às potências matriarcais, fora purificado, “desbarbarizado” e convertido por Apolo em um espaço dedicado à harmonia, ao equilíbrio e à moderação (BRANDÃO, 1987: 94-95).

Apolo é o primeiro representante e porta-voz de Zeus e da ordem patriarcal entre as divindades que compunham a terceira geração dos deuses olímpicos. Psicologicamente, representa a vitória da consciência solar, caracterizada pelo entendimento do ego como seu centro, pelas influências civilizadoras e moderadoras, pelas formas ideais e pela harmonia, sobre o irracional instintivo, representado pelas forças indiferenciadas e devoradoras da natureza, habitualmente relacionadas ao feminino (BAUER, 1982: 52).

DIONISO

Em oposição a esse princípio arquetípico, constela-se o mito de Dioniso como o deus, que, por seus poderes, se opõe a Apolo. Na Antiguidade greco-latina, Dioniso (Baco para os romanos) era o deus do vinho, do êxtase embriagante, das festas e dos estados alterados da consciência, da mente, fossem esses perenes ou circunscritos ao consumo do álcool e do ópio (BAUER, 1982: 53).

Dioniso continha em si inúmeras dualidades: era um deus do panteão grego de origem estrangeira e bárbara – proveniente da Trácia – , que penetrou em uma cultura altamente civilizada, plena de deuses solares e patriarcais (RUSSELL, 1977A: 17-18). A sua essência era humana e divina: em uma das versões acerca de sua origem, Dioniso – mais conhecido até então por Zagreu – teria nascido do amor entre Zeus e sua filha, Perséfone. No entanto, fora vitimado pelo ciúme de Hera, que ordenou

aos Titãs sua captura e ulterior esquartejamento para que pudesse ser cozido e devorado por estes. Zeus fulminou os Titãs e de suas cinzas surgiu a humanidade, composta por duas porções: uma titânica – o Mal – e outra dionisíaca – o Bem. Zagreu, porém, detentor da imortalidade conferida aos deuses, voltou à vida: seu coração, ainda palpitante, foi recuperado por Atená – ou, em outras versões, por Deméter. Desse resgate nasceu o segundo Dioniso: seu coração teria sido engolido na forma de poção pela princesa tebana, Sêmele, que engravidou, dando a luz novamente a essa divindade (BRANDÃO, 1987: 120,). De todo o modo, Dioniso tornou-se o único deus olímpico nascido de uma mortal, reunindo em sua existência, o sagrado e o profano.

Após o seu nascimento, temendo novamente a fúria de Hera, Zeus transformou Dioniso em um bode e ordenou a Hermes que o levasse ao monte Nisa, onde foi criado pelas ninfas e pelos sátiros. Dioniso, ao contrário de seu meio-irmão, Apolo, viveu e cresceu em contato direto com as forças da natureza, sendo alimentado diretamente pelas forças ctônicas, bem longe do Monte Olimpo. Nesse local, o infante Dioniso conheceu a uva, e, tendo espremido seus cachos e oferecido seu líquido aos seus cuidadores, teve origem o vinho, portador do êxtase e do entusiasmo, capazes de promover a união entre o humano e o divino (BRANDÃO, 1987: 123). Desse modo, Dioniso é um representante da ordem matriarcal. Segundo BAUER (1982: 53), Dioniso não é apenas um deus das mulheres: ele mesmo já fora denominado “o Feminino” e era bissexual, fazendo sua essencial dualidade transparecer também no gênero.

Essa mesma essencial dualidade conferiu-lhe o poder da metamorfose, fazendo com que fosse conhecido entre gregos e romanos como o deus da transformação (BRANDÃO, 1987: 136-137). Nesse sentido, a experiência dionisíaca, apesar de relacionada ao vinho, excede e é independente do aspecto alcoólico associada a ela: mania, a palavra grega para este estado, longe de ser um delírio em consequência da loucura, designa, em ligação etimológica com ménos, o “frenesim”, ou seja, uma intensificação da força espiritual autovivenciada (BURKERT, 1993: 318).

No entanto, a natureza amoral desse deus, na qual “Bem” e “Mal” são meros estados de atuação, pode direcionar essa força vital tanto para a ampliação quanto para a aniquilação da consciência (BAUER, 1982: 53). Foi o que aconteceu, por exemplo, a Penteu, soberano de Tebas e primo de Baco que decidiu negar seu poder divino e seu direito à existência. O rei, achando que estaria salvaguardado por ser detentor da lei e da ordem dos homens, bem como o portador da intelectualidade e do logos, foi destroçado pelas ménades em êxtase – eis o destino para os negam a existência dessa divindade (HYAMS, 1965: 81).

O dinamismo dos opostos

Os homens não sabem de que maneira o que não concorda está de acordo consigo mesmo. É uma harmonia de tensões opostas, como o arco e a lira. Heráclito (RUSSELL, 1977A: 50)

A percepção da existência de polaridades, a concepção de que o uno é formado por todas as coisas, que por sua vez, dele provêm e a ideia de que bem e mal são uma única coisa apareceram no pensamento filosófico humano pela primeira vez com Heráclito, durante o apogeu da civilização ateniense (RUSSELL, 1977A: 51).

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) afirma em *A origem da tragédia* (1892), que “a evolução da arte resulta do duplo caráter de espírito apolíneo e de espírito dionisíaco, tal como a dualidade dos sexos gera a vida no meio de lutas que são perpétuas e por aproximações que são periódicas” (NIETZSCHE, 1985: 35). E prossegue o filósofo dizendo que Apolo e Dioniso, “estes dois instintos impulsivos”, que andam lado a lado se desafiando e se excitando mutuamente para darem origem a criações novas, representam “a nossa consciência do extraordinário antagonismo, tanto de origem como de fins, que existe entre a arte plástica ou apolínea e a arte sem formas ou musical, a arte dionisíaca” (NIETZSCHE, 1985: 35). Dessa dualidade, a arte se apresenta como um atributo apolíneo, como manifestação do espírito religioso inerente ao ser humano e como aquilo que é capaz de transcendência. Já o dionisíaco, impossível de se apreender subjetivamente, procura revelar à humanidade o domínio de sua força, que conduz o ser humano à união com tudo o que é passional, caótico e irracional, elementos relacionados às forças da natureza. Dessa restauração emergirá um novo ser, mais afinado com sua natureza primordial, que o revigora (HUSKINSON, 2004: 33).

Polaridades de cuja tensão emanam atitudes e produtos altamente criativos. Para NIETZSCHE (1985: 35-41), a condição fundamental do universo é o eterno fluxo e o conflito entre os opostos. A JUNG, coube transportar para o campo da psicologia esse conceito. Para ele, não pode haver realidade sem bipolaridade, uma vez que a essa permitia não apenas um fluxo energético transcendente, como permitia um modo de vida diferente daquele regido pela instintualidade cega (SAMUELS, 1989: 116). Desse modo, a tensão e o conflito criados por forças antitéticas produzem a energia de que a psique necessita para gerar seu momentum e seu dinamismo (HUSKINTON, 2004: 36). A relação de polaridade que se estabeleceu entre consciente e inconsciente necessita que os conteúdos reprimidos ou coletivos se aproximem e penetrem no campo da consciência, produzindo a desejada tensão de opostos, capaz de transformar a psique por intermédio da função transcendente. Nesse dinamismo, o inconsciente procura, de forma compensatória, apresentar constantemente ao ego a existência da polaridade, para que o mesmo, imbuído do espírito apolíneo-dionisíaco, discutido acima, possa vivenciá-la e incorporá-la dentro de suas possibilidades.

Na vigência da tensão entre opostos, o surgimento de um "símbolo unificador" dessas polaridades caracteriza a função transcendente descrita por Jung, que proporciona à consciência uma atitude mais integrada, tanto com o ambiente, quanto com o inconsciente. Muitas vezes, o processo adaptativo ao meio resulta em falha na integração de conteúdos inconscientes irrelevantes ou mesmos prejudiciais ao sucesso de adaptação pretendido. Nesse contexto, o ego tende a ficar estático com apenas um dos lados da realidade. A função transcendente permite à psique se movimentar de uma atitude polarizada para outra, completando-se harmonicamente.

Os Mistérios de Elêusis

A celebração dos mistérios da vida e da morte, vivenciados por meio da transcendência da divisão entre a humanidade e a natureza, teve sua manifestação mais pronta e estruturada com os Mistérios de Elêusis. As primeiras manifestações dos mistérios apareceram por volta de 1.500 a.C., ainda dentro de um contexto estritamente rural (MYLONAS, 1969:15). Com o apogeu de Atenas (500 a.C.) os Mistérios de Elêusis ganharam pela primeira vez o ambiente urbano (MYLONAS, 1969:113), para se tornarem, a partir de 100 a.C., o evento mais importante de todo o império romano, atraindo, todos os anos, dezenas de milhares de seguidores de todas as partes, inclusive os próprios imperadores romanos, como CÉSAR AUGUSTO (63a.C. - 14d.C.), ADRIANO (76 – 138) e MARCO AURÉLIO (121-180), bem como figuras ilustres, como o filósofo e orador romano, CÍCERO (106a.C. - 43a.C.) (MYLONAS, 1969:155-186).

Os rituais que compõem os mistérios se referem à epopeia da deusa dos cereais, Deméter, e sua filha Core, que tivera a partir do relacionamento com seu irmão, Zeus (KERÉNYI, 1991: 29). A jovem, cheia de encantos e puerilidade, chamou a atenção do senhor do mundo subterrâneo, Hades, que em conluio com Zeus, seu irmão, conseguiu raptá-la, levando-a em segredo para o mundo das trevas. Tendo apenas ouvido o grito de socorro de sua filha, Deméter vagou pelo mundo em busca da filha por nove dias e nove noites, sem jamais encontrá-la. Foi então que Hélios, o deus do sol, aquele que a tudo vê, revelou à deusa não só os detalhes do sequestro, como também o acordo divino que o originou. Contrariada e em fúria, Deméter abriu mão de seus atributos de deusa dos cereais e decidiu nunca mais retornar ao Olimpo. A partir desse instante, nada mais sobre a face da Terra cresceu ou se reproduziu, colocando, assim, em xeque a viabilidade da civilização humana (MYLONAS, 1969: 3-22; KERÉNYI, 1991: 27-44).

Aparentando ser uma simples mortal, Deméter chegou a cidade-estado de Elêusis, onde foi recebida no pátio do rei Céleo e da rainha Metanira. Ali, acabou sendo aceita como ama do príncipe Demofonte (KERÉNYI, 1991: 37). Decidida a presenteá-lo com a imortalidade, untava-o com ambrosia todas as noites e o colocava na fogueira. Certa noite, porém, Metanira encontrou o filho em chamas e desesperou-se. Foi quando a ama revelou sua natureza divina, e, percebendo a incapacidade humana de entender os princípios universais e eternos, interrompeu sua façanha e ordenou que lhe fosse construído um templo, onde permaneceria inerte para todo o sempre (KERÉNYI, 1991: 40-41).



FIGURAS 20: Deméter sentada segurando um botão de papoula. | Fragmento de escultura em mármore | cerca 500 a.C. | Museu Nacional | Atenas | Grécia | A deusa dos cereais e grande mãe da civilização grega é figurada segurando a papoula, símbolo da fertilidade. Segundo Ovídio, Deméter teria bebido o leite da papoula - o ópio - ao término do nono dia de procura pela filha Core. Mais um exemplo do consumo de drogas com o intuito de modular o psiquismo.

Frente à carestia provocada pela melancolia de Deméter, com o intuito de evitar que esse colapso destruísse a humanidade, e com ela a razão de ser dos deuses, Zeus convenceu Hades a devolver Core a Deméter. Mesmo concordando com a imposição do maior dos deuses, o senhor das trevas conseguiu com que Core engolisse uma semente de romã: todos aqueles ingerem algum alimento no mundo subterrâneo consentem em permanecer ali eternamente. A partir desse momento, Core se transformou em Perséfone, a deusa das profundezas e do subterrâneo. Frente a essa nova realidade, Hades e Deméter fizeram um acordo: Perséfone permaneceria três meses com seu marido e os outros nove meses, com a mãe. Seu retorno trouxe o verde e a fartura ao mundo instantaneamente, salvando a humanidade da fome e da extinção (KERÉNYI, 1991: 42-44).

Antes de partirem para o Olimpo, Deméter ensinou a Triptólemo, príncipe-herdeiro de Elêusis, os mistérios do cultivo do trigo, para que ele pudesse ensiná-los a toda a humanidade. Esse cereal, que necessita de três meses para sair das profundezas da terra semeada até se transformar em espiga madura, promove a subsistência da humanidade durante os nove meses restantes do ano (MYLONAS, 1969: 3-6). Desse modo, a semente, aparentemente inerte e morta, precisa descer à escuridão do solo (Grande Mãe) para dele retornar, cheio de vida e potencialmente capaz de gerar frutos. Esse ciclo de vida e morte é a essência dos mistérios eleusinos (WRIGHT, 1919: 98-99).

CICEÃO OU CYCEON

Os Mistérios de Elêusis eram celebrados anualmente, a partir da primeira lua cheia, após o décimo-quinto *boedromion* do calendário grego, correspondente ao dia quinze de setembro (WRIGHT, 1919: 3). Nesse dia, os objetos sagrados dos Mistérios, os *hierá*, eram trazidos por uma procissão de efebos, liderada pelas autoridades religiosas eleusinas, da cidade-estado de Elêusis até a cidade de Atenas, numa distância de aproximadamente vinte quilômetros. Tais objetos, cuja a natureza é incerta, mas provavelmente assemelhados a falos e vulvas, eram os responsáveis pela introdução dos iniciados nos mistérios (MYLONAS, 1969: 246). Assim como a epopeia de Deméter, desde o grito de socorro ouvido de Core até a elucidação do seu rapto por Hélio, os Mistérios de Elêusis duravam nove dias (WRIGHT, 1919: 33; MYLONAS, 1969: 243). No período do seu apogeu, mais de trinta mil indivíduos chegavam de todos os pontos da Antiguidade para tomar parte dos rituais e celebrações (KERÉNYI, 1991: 8). Os mistérios não eram ou faziam parte de uma religião propriamente dita; eram essencialmente uma experiência a ser vivenciada e nunca revelada (KERÉNYI, 1991: 40-41).



FIGURA 21: *Kernos* (pl. *kernoi*). | Ilhas Cíclades | circa 2.500 a.C. | Recipiente composto por uma vaso central conjugado e circunscrito por outros menores que era utilizado para a prática de libação durante os cultos às grandes divindades femininas da Grécia antiga, em especial à Deméter, deusa dos cereais, a responsável pelo fim do nomadismo entre os seres humanos. | O cyceon produzido para os Mistérios de Elêusis, podia ser consumido por intermédio deste. Os *kernoi* foram adotados por diversas civilizações banhadas pelo mar Mediterrâneo.

Os iniciados nos Mistérios de Elêusis eram denominados *mystes*. A palavra deriva de *myo*, um verbo cujo significado é "fechar", ou seja, o *myste* é "aquele que fecha os seus olhos", como se adormecesse para acordar a partir da grande visão (*epopteia*) oferecida pelos Mistérios. Havia muitos candidatos a iniciados (*mystai*), mas apenas aqueles que falavam grego e cujas mãos nunca haviam tirado a vida de outrem preenchiam os requisitos necessários a essa empreitada. Os iniciados, então, participavam de uma série de sacrifícios e rituais de purificação, realizados em Atenas e seus arredores e, ao alvorecer do quinto dia, seguiam em procissão para Elêusis (WASSON et al, 2008: 86).

Em diversas ocasiões durante os Mistérios, práticas capazes de alterar os estados de consciência, em especial o jejum prolongado e o consumo de beberagens com propriedades psicoativas eram realizadas pelos participantes, sob os auspícios das autoridades religiosas que comandavam os rituais eleusinos, incluindo aqueles onde a experiência extática era mediada por plantas ou fungos psicoativos (WASSON et al, 2008: 90).

A poção psicoativa dos Mistérios de Elêusis era *cyceon* (*kykeon*) (MYLONAS, 1969: 319). Segundo a tradição, Deméter, ao adentrar no palácio de Elêusis, fora recebida pela rainha Metanira, que lhe ofereceu um cálice de vinho. A deusa, no entanto, pediu, em lugar da oferecida, uma bebida a base de cevada, água e menta (*Mentha pulegium*), denominada *cyceon* (KERÉNYL, 1991: 40). De acordo com algumas teorias, o preparo e os rituais de consumo do *cyceon* se assemelham aos rituais das religiões indo-iranianas que envolvem uso do Soma Védico (WASSON et al, 2008: 91), sobre o qual se comentou anteriormente. Segundo esses autores, o *ergot* (*Claviceps purpurea*), um fungo que comumente infesta o trigo e a cevada, levando ao aparecimento de grãos escuros e ressecados, ditos grãos ergotizados, produz durante o processo de infestação, a ergotamina. Essa, por sua vez, ao sofrer hidrólise de forma parcial, se transforma em ergina, a molécula precursora da dietilamida do ácido lisérgico (LSD), na qual se converte quando processo de hidrólise se completa (WEBSTER, 2008: 151).

Os Mistérios de Elêusis aconteciam durante a colheita dos cereais e o *ergot* era usualmente encontrado naquela região. Desse modo, a matéria prima psicoativa do *cyceon*, o grão de cereal ergotizado, podia ser facilmente encontrada e colhida separadamente dos demais. Segundo PETER WEBSTER (2008: 155), para cada mil participantes seria necessários cerca de cinco gramas de ergina, o correspondente a meio quilo de *ergot*. Utilizando dados obtidos por estudos de agronomia da atualidade, o autor concluiu que centenas de quilogramas de grãos ergotizados poderiam ser colhidos a partir de um único hectare. O processo de hidrólise em duas etapas também não oferecia dificuldade, pois sua reação química é muito simples e dispensa equipamentos

específicos, necessitando apenas de um soluto (água), de um composto alcalino e do conhecimento empírico acerca da temperatura e do tempo de reação ideais. O composto alcalino utilizado permanece desconhecido, mas há possibilidade de as cinzas decorrentes da queima de árvores poderem ter sido utilizadas com esse intuito. A fim de corroborar tal hipótese, WEBSTER transcreveu de um trecho do PROFESSOR DANIEL M. PERRINE (2008: 159-160), do Departamento de Química de *Loyola College at Maryland* (EUA), qual seja:

Por que os hierofantes [o sumo sacerdote dos Mistérios de Elêusis] consideravam as cinzas um ingrediente adequado para uma poção sagrada? Sugerimos a possibilidade de que houvesse alguma forma de simbolismo relacionado ao ressurgimento da vida a partir de cinzas inanimadas. Kerényi aponta para um conjunto de imagens simbolizando o nascimento a partir da morte, o nascimento pelo fogo, as cinzas do devoto cremado – todas elas ligadas à esperança de vida após a morte. Perséfone, ela mesma, era considerada como a deusa do fogo, sendo seus poderes capazes de transformar elementos malévolos em outros dotados de delicadeza. Talvez também as cinzas simbolizem a imortalidade que Deméter desejou conferir ao príncipe Demofonte, que seria capaz de crescer e se desenvolver sem ingestão de alimentos, desde que ela pudesse colocá-lo, todas as noites, sob o fogo como uma tora [após untá-lo com ambrosia]. Quando a mãe de Demofonte, Metanira, observou a ação estranha de Deméter e protestou, Deméter [até então incógnita no palácio de Elêusis] retirou o menino do fogo - mas agora ele estaria condenado, assim como o restante da humanidade, à morte - "vós, mortais, sois ignorantes e donos de atitudes impensadas: vós sois incapazes de diferenciar as boas das más atitudes". Outro motivo aventado seria o sentimento natural de reverência diante das cinzas abundantemente remanescentes da queima de oferendas aos deuses nos altares sagrados. Desse modo, as mesmas não seriam simplesmente desprezadas, como se faz com as cinzas de uma lareira, mas inclusas como parte da natureza sagrada da oferenda (...) (tradução livre, com adendos do tradutor entre colchetes).

AS DROGAS ELEUSINAS E O IMPULSO DIONISIACO DA INTOXICAÇÃO

Graças ao poderio da beberagem narcótica era que todos os homens, todos os povos primitivos cantavam seus hinos. Ou então era isso devido à força despótica de renovação primaveril, aquela que alegremente penetra em toda a natureza, que vai despertar a exaltação dionísica, que vai atrair o indivíduo subjetivo para o obrigar aniquilar-se no total esquecimento de si mesmo. (NIETZSCHE, 1985: 39)

Uma carroça com a estátua de Iaco, epíteto de Dioniso e sua personificação eleusina (KERÉNYI, 1991: 64), ia à frente da procissão de Atenas a Elêusis, seguida pelas autoridades religiosas dos Mistérios, por figuras ilustres da política e das artes e por milhares de cidadãos e escravos de todos os cantos da Antiguidade Romana (MYLONAS, 1969: 225-237). Como parte do ritual, Iaco era convidado pelos iniciados a conduzi-los em segurança, prazer e êxtase até Deméter. Durante todo o percurso, em transe extático, os participantes dançavam e cantavam, sob efeito do cyceon: "Iaco, ó Iaco", de modo ininterrupto e insistentemente (KERÉNYI, 1996: 79).

A presença relevante de Dioniso nos Mistérios de Elêusis não é nada ocasional, muito menos destituída de significado: alguns relatos mitológicos afirmam que Core colhia flores em Nisa, o reino dionisíaco, quando fora abduzida por Hades (KERÉNYI, 1991: 34). Foi lá que a jovem adolescente se encantou e se abaixou para colher "o mais belo dos narcisos", colocado propositadamente por Zeus, em um local isolado, para que Hades tivesse a chance de raptá-la em segredo. Outras musas da mitologia grega, Eurídice, Orfíia, Europa, Creusa e Helena, também apanhavam flores quando repentinamente foram submetidas à experiência do casamento sagrado com a morte (WASON et al, 2008: 97). Nisa é o local para onde Dioniso fora levado e criado junto às ninfas e sátiros, onde conheceu a uva e com ela fabricou o vinho (KERÉNYI, 1991: 34). Por esses fatos e feitos, o deus ficou conhecido como o "Zeus" ou o "Deus de Nisa" (WASON et al, 2008: 98), ou seja, o soberano, o Zeus das profundezas (KERÉNYI, 1996: 80-82) ou do mundo ctônico (MYLONAS, 1969: 238).

A escolha Dioniso deve-se igualmente a suas habilidades com os inebriantes. O próprio deus nasceu pela segunda vez quando, após ter sido destruído pelos titãs, sua mãe, Sêmele, tomou uma poção, preparada por Zeus, com o coração de Dioniso (KERÉNYI, 1996: 259). A existência de bebidas vinificadas e flores extáticas em seu reino, Nisa, reflete uma característica certamente contida no processo de fabricação do vinho grego: há presença de outros inebriantes misturados ao álcool durante o processo de fermentação da uva, tais como a mandrágora, o ópio, etc (WASSON et al., 2008: 100-101). Diversos relatos da Antiguidade, inclusive a *Odisséia* de Homero, afirmam que o vinho grego necessitava ser diluído em três, oito ou até vinte partes de água, para que pudesse ser consumido com segurança. Xenofante e Aristófanes, utilizavam o termo "flor" ou "deficiente em flor" quando se referiam à alta ou a baixa qualidade inebriante do vinho (WASSON et al., 2008: 101). Desse modo, ninguém melhor do que Iaco para conduzir os iniciados nos Mistérios de Elêusis até o mundo ctônico e para auxiliá-los na compreensão dos mesmos, por intermédio da vivência extática produzida pelo cyceon.

Segundo LUCY HUSKINSON (2004:14), em sua obra *Nietzsche and Jung*, a intoxicação dentro do dinamismo apolíneo-dionisíaco de união dos opostos é um estado "desprovido de forma", no qual os indivíduos se perdem e a estrutura da individuação entra em colapso, em favor da redescoberta da harmonia universal com as forças da natureza. E continua dizendo, que o dionisíaco é "um mundo sem significado", do qual a humanidade extrai sua salvação estética - sendo intolerável em sua forma pura. Nesse contexto, o apolíneo - que se manifesta nos sonhos e nas manifestações artísticas - é essencial para estabilizar o horror do dionisíaco e para prevenir uma dissolução da individualidade, um modo de "falsear a realidade" apresentada à consciência pelo impulso dionísico, plena de caos e de horrores, mas recoberta de êxtase, sem no entanto negar sua verdadeira natureza" (HUSKINSON, 2004:15), que em última instância, emana do coletivo.

A REVELAÇÃO DOS MISTÉRIOS

O templo de Deméter em Elêusis, reconstruído pelo menos cinco vezes, entre 650 a.C. e 150 d.C., para abrigar um número crescente de iniciados, se assemelhava a um grande auditório, desprovido de janelas e dotado apenas de portas frontais e laterais (KERÉNYI, 1991: 86). Esse grande ambiente, denominado *telesterium*, tinha o seu interior preenchido apenas por arquibancadas ao longo de suas paredes. No mais, séries de colunas sustentavam o edifício, havendo, ao centro, o *anactoron*, um compartimento com paredes de pedra, local onde ficavam os objetos sagrados, cujo acesso era permitido apenas ao hierofante. Tal gabinete possuía um grande exaustor, pois no seu topo ardia uma grande fogueira, debaixo da qual o trono do sumo sacerdote tinha assento (MYLONAS, 1969: 106-129; WASSON et al., 2008: 88-90).

Havia dois tipos de mistérios. Os primeiros, dos quais participavam todos os iniciados, consistiam na vivência de aniquilação (da consciência) em meio às trevas, com a subsequente experiência de renascimento por meio da luz e dos objetos sagrados, os *hierás*. Desse modo, no ambiente de absoluta escuridão do *telesterion*, em meio a um clima de terror e medo, milhares de iniciados inebriados pela poção alucinógena, o *cyceon*, simulavam a busca desesperada de Deméter por Core (MYLONAS, 1969: 239-242). Até que em determinado momento, o hierofante abria a porta do *anactoron*, fazendo a luz invadir o *telesterion*, para em seguida proferir as palavras sagradas e revelar os objetos sagrados. A partir da manipulação dos mesmos, prováveis réplicas de falos e vulvas, os iniciados consumavam a união entre as duas deusas e se tornavam filhos de Deméter (KERÉNYI, 1991:66).

O segundo mistério se refere à grande visão (*epopteia*), após a qual o *myste*, "aquele que fecha os olhos", se transforma em um *epoptes* ou "aquele que viu" (WASSON et al, 2008: 88). Quando perdeu sua filha Core, mais tarde Perséfone, Deméter, numa tentativa desesperada (e dissociada) de superar tamanha perda, tentou conferir a imortalidade ao príncipe eleusino, Demofonte. Frente ao fracasso dessa empreitada, ao invés da atribuição da imortalidade, inacessível à condição humana, a deusa ensinou ao herdeiro do trono de Elêusis, Triptólemo, os mistérios da vida e da morte (MYLONAS, 1969: 274-277).

FIGURA 22: Cena dos Mistérios de Elêusis | Placa em terracota | cerca 400 a.C. | Museu Nacional | Atenas | Grécia | A chegada da procissão de Atenas a Elêusis. Os peregrinos empunhando archotes se divertem na primeira noite ao redor do Templo de Deméter e são recebidos pelas duas deusas, Deméter e Perséfone. Sobre a cabeça de duas participantes, vê-se o *cyceon*, dentro do qual está o *cyceon* - um canudo permite que o mesmo seja consumido por outro participante dos Mistérios.



ΜΙΝΝΙΟΝ ΤΟ ΝΟΕΛ

O segundo mistério se iniciava pela *unio mystica* entre o hierofante e a sacerdotisa de Deméter. Após a consumação do casamento sagrado (*hieròs gámos*), o hierofante, ao som de instrumentos de percussão que imitavam o som de trovões, anunciava que a rainha das trevas, Perséfone (*Brimo*), havia dado à luz a um filho, os iniciados nos mistérios (*Brimos*) (KERÉNYI, 1991: 90-92). Em meio a um mar dos archotes empunhados por todos os participantes dos Mistérios, o hierofante apresentava ao público, durante um silêncio profundo e extático, uma espiga de trigo, para logo em seguida parti-la ao meio – isso significando crescimento, florescimento e desenvolvimento do trigo aniquilados pelo corte da foice, mas em cujas espigas repousam a força para uma nova vida (WRIGHT, 1919: 90-93).

Os Mistérios de Elêusis, o exemplo mais completo da liturgia que compunha as principais religiões pagãs da Antiguidade, ofereciam aos seus seguidores uma ponte de união entre o natural e o humano. Dessa forma, procuravam revelar aos homens, por meio de vivências místicas, a sua realidade mortal e finita, ao mesmo tempo em que o mundo do inconsciente, de proporções colossais e inacessível à consciência humana dualista, era-lhes apresentado. Desse modo, a consciência, inicialmente tomada pelo sentimento de desamparo, insegurança e dor frente à finitude da frágil vida humana, se conectava a estruturas sobre-humanas, universais e eternas do psiquismo humano, intangíveis em sua totalidade, mas com as quais poderia, por intermédio de rituais religiosos, ligar-se e partilhar de sua energia, adquirindo, assim, mais amplitude e autonomia. Uma vez que a imortalidade fora vedada aos homens, que se estabelecesse, ao menos um meio para que eles pudessem com ela se comunicar.

Mais uma vez nesse contexto, as substâncias psicoativas apareceram como agentes dissolutores consciência, utilizadas com o intuito de provocar nos indivíduos uma experiência de contato com o divino e de aproximar e tonificar ainda mais os vínculos entre os participantes dos mistérios. Isso se tornava possível graças aos rituais religiosos, cujas normas estritas e sob o comando do hierofante e da sacerdotisa de Deméter, criavam um ambiente seguro para que os mistérios pudessem ser revelados e trazidos a consciência de modo seguro e proveitoso para o funcionamento dos indivíduos ulteriormente.

FIGURA 23: A Tríade Eleusina e a síntese dos mistérios | cerca 500 a.C. | Museu Nacional | Atenas | Grécia | Triptólomo, o primogênito dos reis de Elêusis e a alegoria da consciência humana, recebe de Deméter (à esquerda) uma espiga de trigo, cuja revelação do segredo do seu cultivo representa a descoberta pela consciência dos segredos da vida e da morte, da finitude humana; Perséfone, a deusa do mundo subterrâneo oferece um archote - energia psíquica - ao príncipe, Ídimo representante da consciência humana.



O surgimento da Cristandade

A vida de Cristo do modo como nos chega parece uma imagem simbólica de dois eventos separados, sobrepostos. Em um, o Filho de Deus desce à terra para encarnar como homem. No segundo, o ser humano se envolve com o arquétipo da imagem-de-Deus e vê-se preso ao incorporá-la. em termos da psicologia, em primeiro o Self penetra no ego e, em segundo, este se torna consciente do Self e ligado a ele, o que é exatamente o evento que sucedeu na psique coletiva dois mil anos atrás. (...) A psique clássica, decadente, baseava-se nos princípios de prazer e poder. (...) A figura de Cristo gerou o polo oposto na psique coletiva: a dimensão espiritual de outro mundo, da existência, da dimensão que falta à alma clássica (EDINGER, 1999: 14-15).

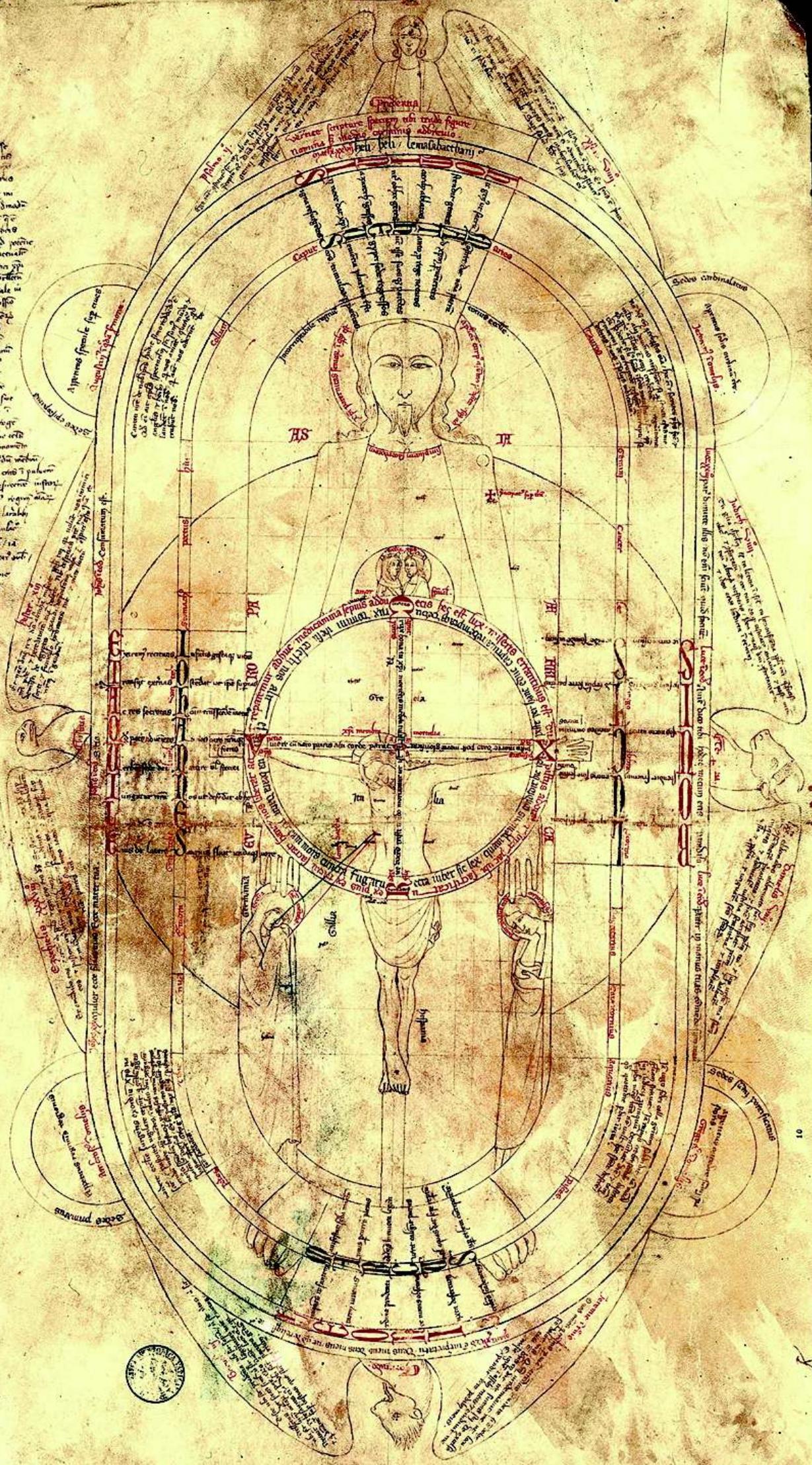
Os gregos não conheciam esse caso de figura [a busca da verdade como uma realidade interior]. Para eles, o essencial era manter-se sob o olhar de todos. Ação e reflexão estavam voltadas para fora, não para a exploração de uma interioridade e menos ainda para a elucidação de sentimentos interiores, ou qualquer singularidade pessoal própria denominada subjetividade. A célebre frase do oráculo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, não significa absolutamente “explora tua interioridade”, mas “saibas que és um homem, que és mortal e, então, não és um deus” (DROIT, 2011: 82).

O mundo medieval, em contraste com o mundo da Antiguidade, caracterizava-se por várias formas de dualismo. (...) O estado de espírito dos homens de pensamento, durante todo esse período [séculos v - IX], foi de profunda infelicidade com relação aos assuntos desse mundo, somente suportável pela esperança de um mundo melhor depois desta vida. [Nesse novo contexto] os ricos urbanos e cultos, dos quais dependia a civilização romana, foram reduzidos [pelas invasões bárbaras] à condição de refugiados destituídos de meios; o resto passou a viver em suas propriedades rurais. (...) A vida durante esses séculos, era precária e cheia a agruras. (...) Pensava-se que a grande maioria, mesmo os cristãos, iriam para o inferno. A todo o momento, os homens sentiam-se tomados de espíritos maus e expostos a maquinações de bruxas e feiticeiros. Nenhum gozo da vida era possível, exceto em momentos afortunados, àqueles que conservavam a inconsciência das crianças. (...) Os gregos em seus dias haviam encontrado alegria e beleza no mundo cotidiano. (...) [Da Idade Média até a Renascença], os homens voltavam suas esperanças para o mundo invisível. (...) Quando a felicidade terrena por fim retornou, a intensidade do anseio pelo outro mundo se tornou, gradualmente, menor. Os homens empregavam as mesmas palavras, mas com um sinceridade menos profunda (RUSSELL, 1977B: viii-x).

Os excertos acima apresentam de forma sucinta as mudanças de paradigma da psique humana e a contexto sócio-econômico com o qual se deparava naquele instante. De acordo com os escritos de JUNG em Resposta a Jó (1952), esse é o momento do embate mítico entre o ego e as ‘pedras da lei’ do inconsciente coletivo. Nesse contexto, Jó, que representa a submissão ingênua do ego à ordem patriarcal, sente os efeitos do poder incomensurável de Javé, ou seja, do arquétipo do Self. Eis o ponto de transição da moral para a ética, pois a partir “da consciência da natureza de Jeová desenvolvida por Jó, Javé foi obrigado a encarnar e a se tornar homem” (EDINGER, 1999: 10). Esse é o momento em que a figura mítica de Cristo aflora na consciência humana, para “salvar o homem ameaçado por Deus” (JUNG, 1986B: 61) e suas implacáveis e indiscutíveis tábuas da lei.

FIGURA 24: Diagrama com crucifixo | Opícinus de Canistris (1296-c.1353) | 1335-1350 | Avignon | França | O diagrama baseado na crucifixo e na imagem divina de Cristo procura estabelecer as conexões entre a vida terrena e as dimensões espiritual e cósmica.

Handwritten Latin text on the left margin, likely commentary or a related treatise on the anatomy of the human body.





.....
FIGURA 25: O dualismo cristão | A segunda vinda de Nosso Senhor | Iluminura | século XIV | Grécia | Apesar de elaborada pela Igreja Cristã Ortodoxa, a imagem do Juízo Final tem o Cristo soberano no topo, envolto pelo redondo da totalidade, tendo os pais, seus discípulos e outros seres celestiais de primeira grandeza ao seu lado. No andar de baixo, os homens de fé, em contato com a energia divina, a qual é transmitida à humanidade por intermédio dos mistérios da cruz. No entanto, ao contrário do Cristo da alteridade, que opõe o bem e o mal com o intuito de uma síntese, vê-se o Cristo identificado com o patriarcado da Antiguidade, que julga e condena, tendo o inferno como o destino para os que não atendem suas ordens. | A síntese dessa dualidade aparece na obra *A Cidade de Deus* (412-427), de Santo Agostinho, que narra o caso de Roma, os saques sofridos e a humilhação que isso representara à civilização ocidental; desse modo, gera discrepância entre os dois legados, um civilizado (latino), outro bárbaro, para chegar ao dualismo entre Deus e os homens: "as duas cidades - a terrena e a celestial - estão misturadas; mas como no outro mundo, os predestinados e os réprobos estarão separados". Eis o momento do juízo final, quando apenas aqueles que tiveram uma vida de virtude, tendo exercido um domínio completo da vontade sobre o corpo ascenderão à Cidade de Deus, morada de Abeli; os demais seguirão para a cidade do demônio, terra do o fratricida Caim.

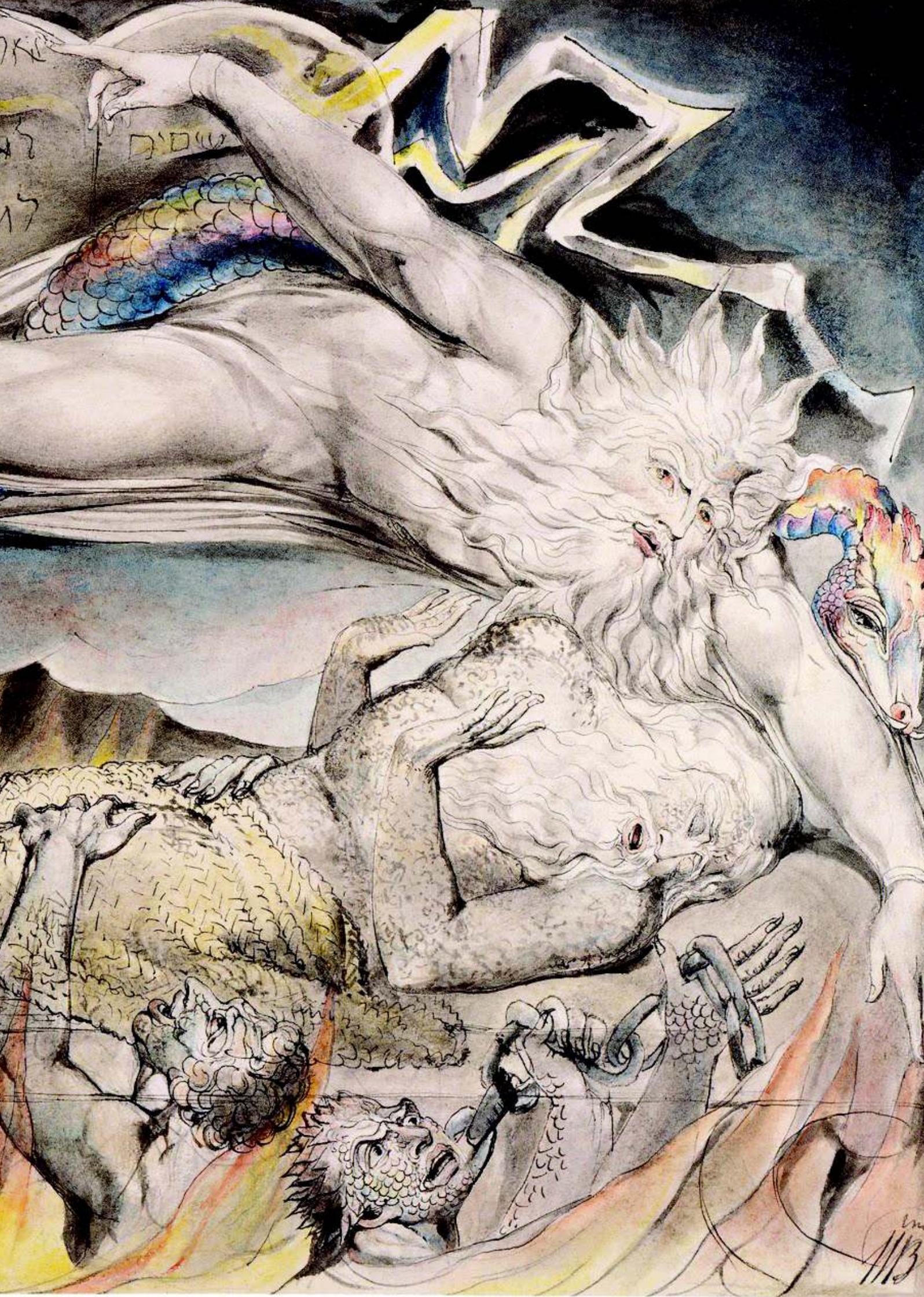
Anunciando um novo dinamismo para o psiquismo, Jesus anuncia a boa-nova: ao contrário do Javé impiedoso e patriarcal, Deus se compraz na humanidade, tem uma faceta amorosa e por isso enviou seu filho para libertar a culpa que havia nos humanos. Desse modo, tal como o eixo ego-*Self*, Cristo se apresenta como o mediador dos dois mundos: de lado, apóia o homem (ego) junto à Deus (a totalidade da psique) e acalma o medo que o primeiro sente em relação à supremacia inquebrantável do segundo; por outro lado, cria as condições para que Deus fazer do homem sua morada (JUNG, 1986B: 76-77) - "o inconsciente quer introduzir-se na consciência, a fim de poder chegar à luz". Tal dinamismo pode gerar resistência por parte da consciência temerosa, que evita a entrada de tais conteúdo considerados alheios a si, ou, por outro lado, pode ser recebido de modo alienado, tomando tais os símbolos que afloram na consciência como conteúdo autóctones, levando à inflação egóica (JUNG, 1986B: 98,102) - em ambos os casos, o inconsciente agir de forma compensatória, tanto para romper bloqueios quanto para se apropriar do que lhe pertence por natureza.

O resultado final desse processo foi a mudança de paradigma, na qual a consciência deixou ser um mero fruto da vontade divina e se voltou para si mesma. Nesse sentido a lei a convenção deram lugar à reflexão e a alteridade - "bom é ocultar conscientemente o mal, má é a inconsciência do agir" (JUNG, 1986B: 76). Desse modo, a partir do Cristianismo, a inconsciência das ações deixou de ser uma justificativa para o ego - "se sabes o que fazes, és feliz, mas se não sabes, és um maldito e transgressor da lei" (JUNG, 1986B: 102). Assim, a era do "amar a Deus sobre todas as coisas" deu lugar ao "ame ao próximo como a ti mesmo": a moral centrada na autoridade deu lugar à ética baseada na alteridade.

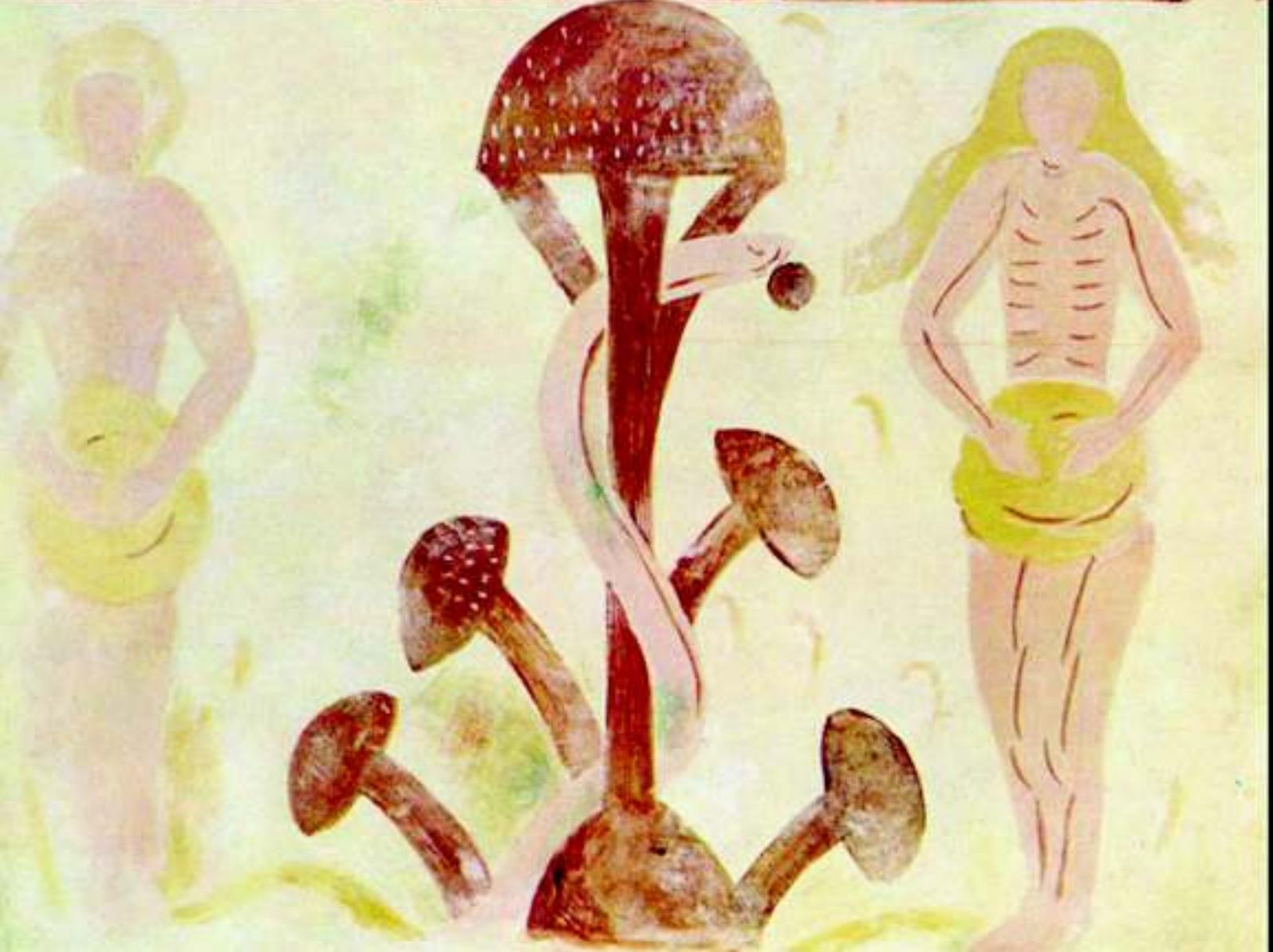
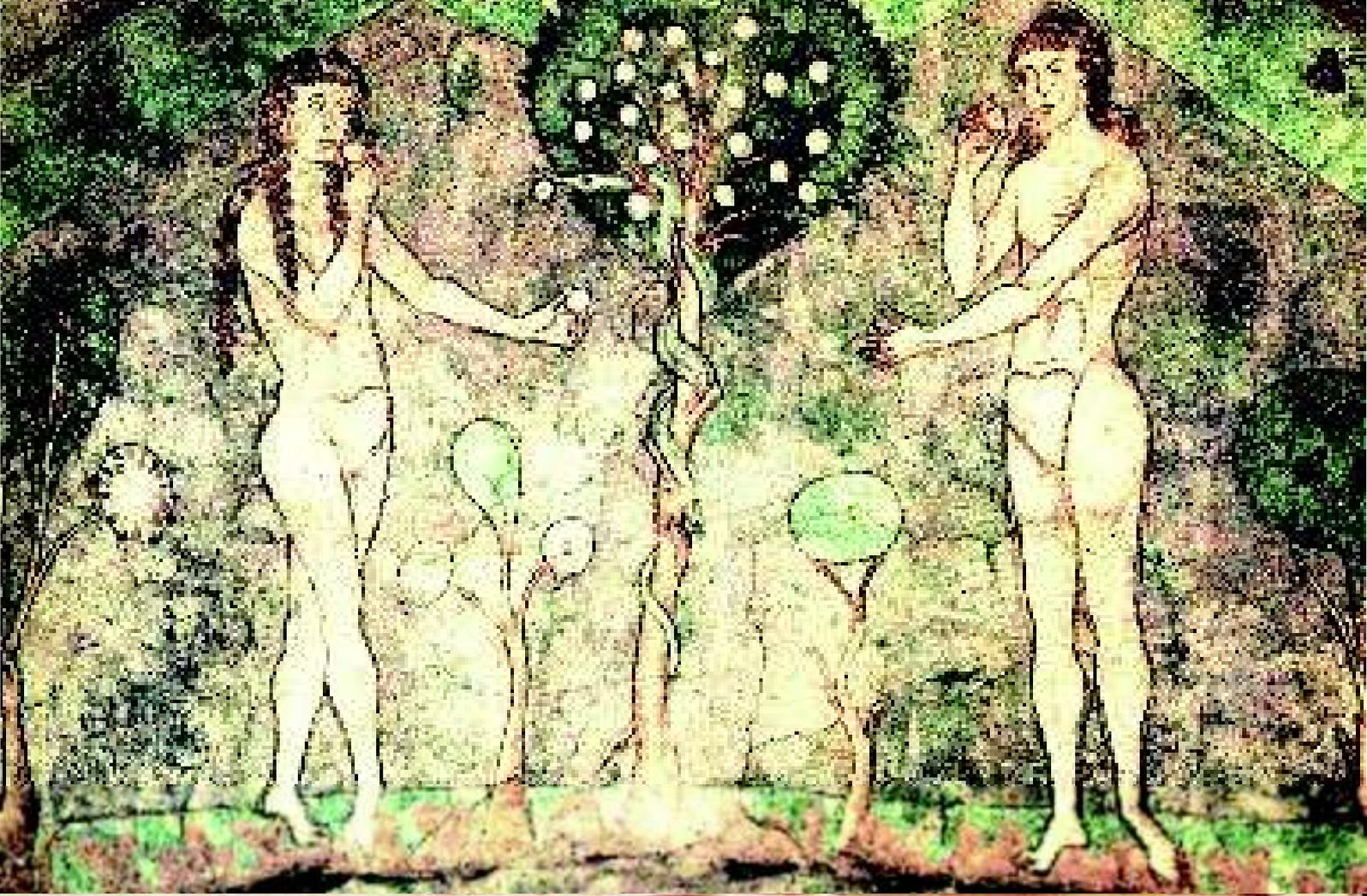
Esse novo modo de ver e se relacionar com o mundo não encontrou ressonância na filosofia católica. Segundo O filósofo britânico BERTRAND RUSSELL (1872-1970), “a Igreja colocou as crenças religiosas em relação mais estreita com as circunstâncias sociais”; dessa forma, “conseguiu poder e riqueza por meio desse credo” (RUSSELL, 1977B: vii). Popular e reconhecida como representante de Deus, tanto entre as massas, quanto entre os principais governantes, derrotou e dizimou seus adversários e inimigos - seculares e de fé - e assumiu o comando espiritual e político-militar da Cristandade, posto que ocuparia por mais de mil anos, até o advento do Renascimento e da Reforma Protestante (RUSSELL, 1977B: vii).

Desse modo, será das mãos da Igreja Católica Apostólica Romana que surgirão as leis e a organização política e econômica da Idade Média; também virá desta a exacerbação da postura dualista, nascida pouco antes dos primórdios do Cristianismo. Dentro dessa nova perspectiva, cabia à Santa Madre Igreja a condução da Cristandade em direção à Cidade de Deus agostiniana, o reino espiritual da virtude, em oposição aos perigos e descaminhos da carne (RUSSELL, 1977B: ix-x). Em nome da correção de tais desvios de natureza herética e relacionados ao poder autônomo de Satã sobre à alma humana, a Igreja progressivamente se imbuíu da repressão e do autoritarismo (BARK, 1979: 16-17), “deixando que a árvore que nascida de sua matriz se desenvolvesse de acordo com suas próprias leis” (JUNG, 1986B: 108), transferindo para si o poder patriarcal do período clássico que a precedera e transformando a nova doutrina em dogmas que rapidamente anquilosariam o funcionamento da psique.

.....
• **FIGURAS 26-27:** William Blake (1757-1827) [página 82] *Na minha cama a sonhar vós espantais e demorais a mim com visões | lâmina XI - série O Livro de Jó | 1805* [página 83] **Cristo pregado a**
• **cruz - a terceira hora | 1800-1803 |** “Dois mil anos atrás, a psique coletiva passou por uma profunda convulsão (...). Essa convulsão mais antiga significou a morte e o renascimento da imagem de Deus
• em funcionamento (EDINGER, 1999: 7)”. A ilustração acerca do sonho de Jó se relaciona com o funcionamento inicial da psique, durante o qual “Javé decidiu que seu espírito não habitaria mais os
• homens” (JUNG, 1986B: 64); nesse contexto a humanidade (o ego) deveria se ajustar às leis pétreas do patriarcado coletivo sob pena de sofrer a ira implacável de Javé, queirando no fogo do inferno,
• ou se atorgando as águas implacáveis do dilúvio. | Ocorreu então o ponto de transformação: do embate entre Javé e Jó, o Supremo percebeu que a consciência (ego) de Jó era superior a sua e por
• isso quis tornar-se homem - “o inconsciente quer introduzir-se na consciência, a fim de poder chegar à luz” (JUNG, 1986B: 63, 98). | Assim, o dinamismo inicial cedeu espaço para um novo *modus*
• *operandi*, no qual o arquétipo do sentido, o *Self*, passou a buscar reconhecimento e entrada na consciência - da mesma forma que Deus oferecera seu Filho aos homens - a fim de estabelecer um
• canal de comunicação entre a consciência e o inconsciente; representado pelo Filho de Deus que trouxe à humanidade a boa nova posicionada para além do bem e do mal: poder da transcendência.
.....







ter impio
nocē netaur. qd pte
te rēe.

in iohā nānānān.

de ite
oz. 11
bte.



O Cristianismo e as drogas

As experiências polimórficas do corpo e seus êxtases (...) são parte dos rituais [pagãos] da rainha [e grande mãe da cultura celta] Maeve. Mas as religiões patriarcais passaram a considera-las demoníacas, ou ao menos uma fonte perigosa de heresia. (PERERA, 2001: 103)

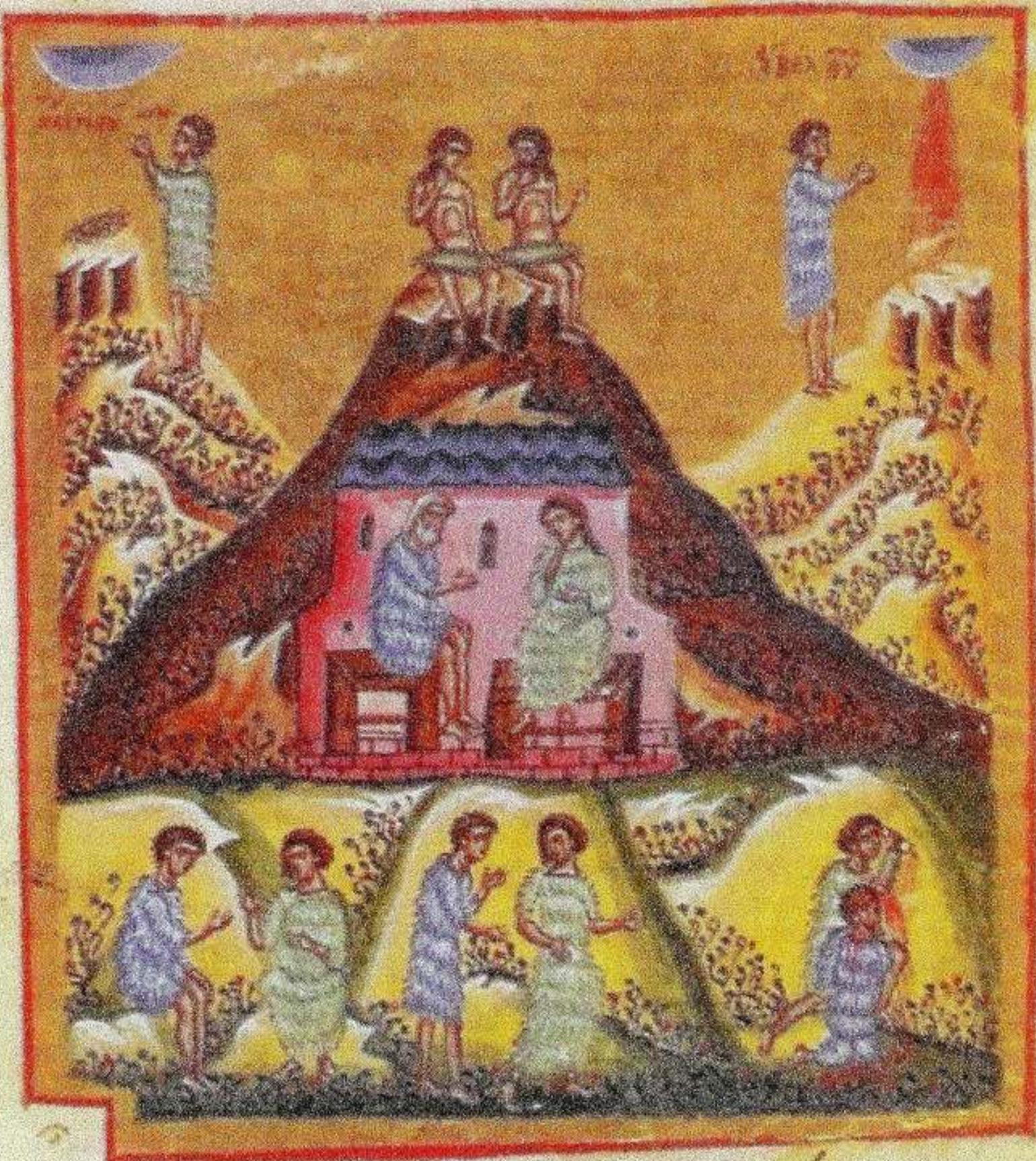
Em 395, Teodósio I, imperador romano convertido ao Cristianismo, ordenou que o templo de Elêusis fosse fechado. Um ano depois, o mesmo foi saqueado e destruído pelo conquistador vizigodo, Alarico, que em 410 saqueou Roma, marcando assim o fim do maior império já conhecido até então (BARK, 1979: 16-20). A queda do Império Romano também marcou o início da Idade Média, período em que o urbano se ruralizou e o poder central deu lugar ao fragmentário (ANDERSON, 1989: 23-42).

Conforme citado anteriormente, NIETZSCHE (2004: 31) considerava a tensão entre os opostos condição *sine qua non* para o processo criativo: de um lado, as forças ctônicas que tomam conta do ser humano de sobressalto, trazendo simultaneamente terror e êxtase; do outro, a capacidade da psique de confrontar tais conteúdos de modo subjetivo, transcendendo-os. Desse modo, o dinamismo entre os opostos não tinha por objetivo a submissão de uma das partes a outra, mas o surgimento de uma solução ampliada para o conflito, que contivesse ambas as partes, mas que fosse de natureza distinta. Por isso, para o mesmo autor, a vitória de um elemento sobre o seu oposto, tal como a vitória do bem sobre o mal aspirada pela cristandade, conduziu a civilização ocidental à estagnação e à decadência.

A chegada do Cristianismo trouxe consigo a perspectiva da busca do triunfo do Bem sobre o Mal (LE GOFF, 1984A: 88-92). Nos séculos anteriores, o "voo xamânico" ou os mistérios de morte e renascimento consideravam que o retorno às profundezas ou ao ventre de monstros era uma etapa essencial para o revigoramento e ampliação tanto da consciência individual, quanto dos laços comunitários de um determinado grupo (ESCOHOTADO, 1998: 237).

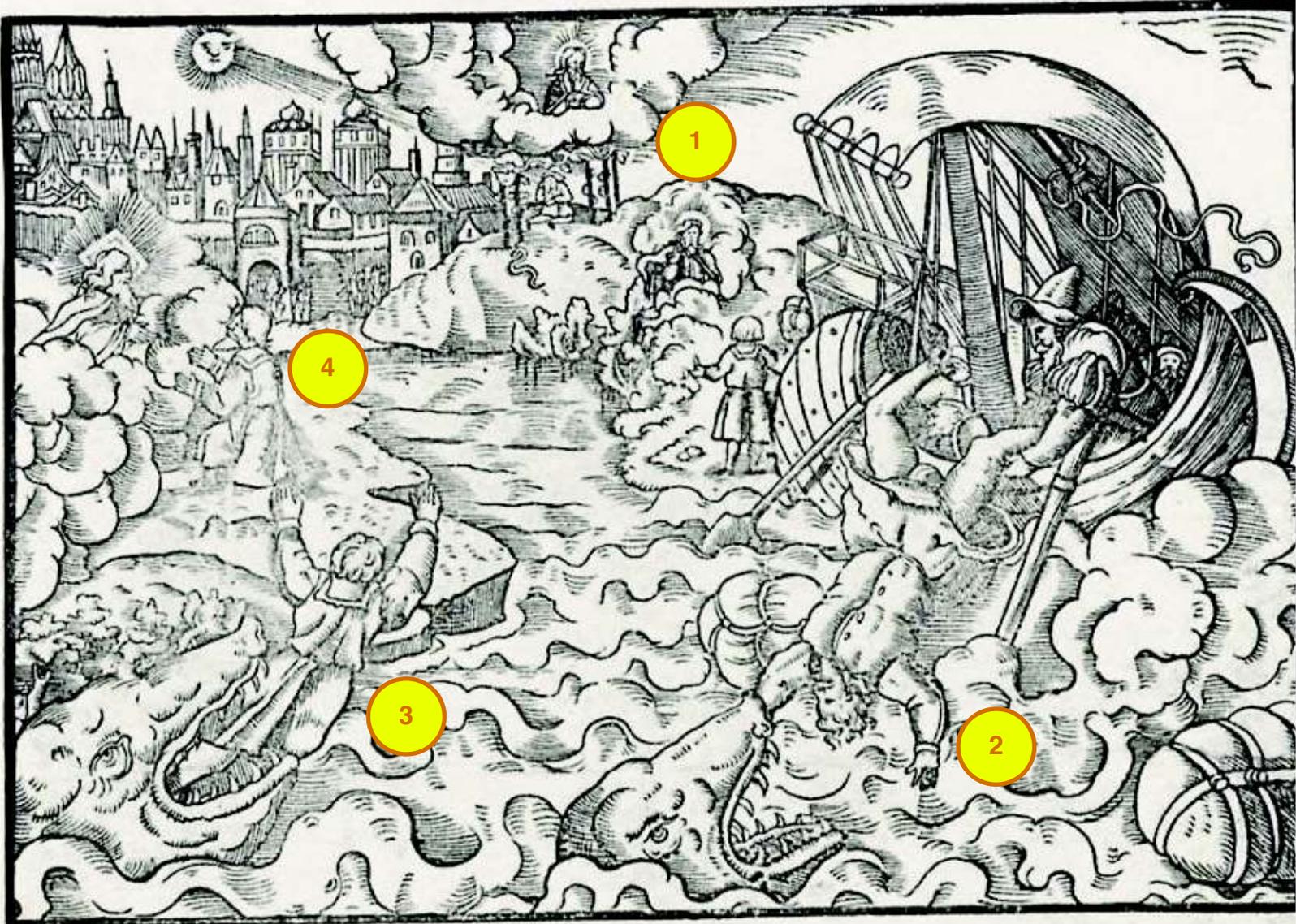
FIGURA 30: Iluminura com cenas de Caim e Abel ao redor de um cogumelo | século XII | Alemanha | Na ilustração está organizada ao redor da cúpula de um cogumelo. No topo, está a representação do casal primordial - Adão e Eva - que a partir da experiência transcendente com o fungo psicoativo, deixaram o Paraíso para construir a civilização humana. Seus filhos, Caim e Abel, aprenderam a se relacionar com o divino por intermédio do sacrifício; no entanto, quando a consciência de Caim não recebeu a luz divina como recompensa pelos seu esforço - ao contrário de Abel - o mesmo decidiu assassiná-lo na sombra do cogumelo. Desse modo, o fungo psicoativo, além de conduzir a humanidade para um nível mais rebaixado em termos de iluminação, colocou-a em contato direto com os sentimentos e as condutas altamente sombrias - vale notar que mesmo dotado de uma elevação, a mesma não se presta para o contato com o divino.

ὡς τὸν σὸν ἄπαι συλή-θης φύλαξι.




 παραδυσθε θειε και ρορ σε ατλασ κοι
 ποθιμη εσπολασητ. Δαρομοι τομθε

Das Gebett des Propheten Jona/ Wie am andern Capittel beschriben wird.



Jona der Prophet zeyget selb im ersten Capitel an/was für schuldigkeyt jm begegnet sey/ nach dem in Gott in die grosse Statt Ninive/daselbs Buß zu predigen/ gesandt habe/da er dem Herinitt wolt gehorsam sein/ vnd vor ihm flohe/Nemlich/das der Herr ein grossen Wind ließ auff das Meer kommen/ das auch die Schifflent sampt jm in forcht vnd zittern mußten stehn/Vnd endlich/weyl sie löseten/ vnd erfuren/das dise vngesüßn vmb seinet willen kam/wurffen sie jm in das Meer/da stund das Meer still von seinem wüten. Aber der Herr verschafft ein grossen Fisch/Jona zu verschlingen. Vnd Jona war im leib des Fisches/drey tag vñ drey nacht. Das legt der Herr Christus selb aus/Matt. 12. vñ spricht: Gleich wie Jonas drey tag vñ drey nacht in des Walfisches bauch/ Also wirt des menschen Son drey tage vñ drey nacht/miten in der Erden sein/Das er/wie S. Paulus Rom. 4. sagt/vmb vnser sünden willen stürbe/ vnd vñ vnser gerechtigkeit willen auferstünde/ Vnd ließ predigen/ Buß vnd vergebung der sünden in seinem Namen. Auf solche geschicht des liebe Propheten Jona/volget sein schönes vñ tröstliches gebett/das er im glauben an den einigen mittel Jesum Christum/zu Gott dem himlischen Vatter thut/wie er selber sagt.

Vnd Jona betet zu dem Herren seinem
Gott/im leibe des Fisches/vnd sprach.

Ich ruff zu dem HERRN in meiner angst/ Vnd
er antwortet mir/ Ich schrey auß dem bauch der hellen Vnd
du hörest meine stumme.

Du warst mich in die tieffe mitten im meer/das die flut
mich vñ gabt/ All dein wogen vñ wellen giengē vber mich.

Das ich gedachte/ich were vonn deinem augen verstorben/
Ich würdē deinen heyligen Tempel nicht mehr sehen.

Wasser vmbgaben mich/bis an mein leben/die tieff vmb
ringete mich/ Schiff bedeckte mein haupt.

Ich sanct hinunter bis zu der Berge grunde / die Erde
hatte mich verrigelt ewiglich / Aber du hast mein lebē auß
dem verderben gefüret / Herr mein Gott.

Da mein Seel bey mir verzagt/gedacht: ich an den Her-
ren/vnd mein gebett kam zu dir/ in deinen heiligen Tempel.
Die da halten vber dem nichtigen/ verlassen ire gnade.

Ich aber wil mit danck opffern/ Meine gelübde wil ich
bezalen dem Herren/das er mir geholffen hat.

Vnd der Herr sprach zum Fische/Vnd derselb spey-
et Jona auß aus Land.

FIGURA 31: O livro de Jonas, o dinamismo da libido e o movimento compensatório do inconsciente. | Jonas recebeu uma revelação divina - que deveria pregar ao povo assírio, na cidade de Ninive. O profeta, no entanto, decidiu fugir de sua missão, navegando pelo mar no sentido oposto. Os desígnios de Deus - ou seja, do mundo arquetípico - suplantam os desejos - em especial as fugas - do ego. Desse modo, uma tempestade impiedosa fez com que Jonas confessasse à tripulação do navio sua real condição, o que a fez atirá-lo ao mar, terminando assim a tormenta. Deus, então, enviou uma baleia que devorou Jonas, dentro da qual permaneceu três dias e três noites - assim como aconteceria com Jesus Cristo - até chegar à Ninive, onde cumpriu sua missão de iluminar a todos com a mensagem divina. | Uma alegoria do arquetipo do herói e do dinamismo do inconsciente.

No campo da psicologia analítica, JUNG postula que o movimento de regressão da libido confronta a consciência com o problema da psique, diferentemente do problema de adaptação exterior. Tomando como exemplo o herói devorado pelo dragão, que ruma para o Oriente, JUNG faz três considerações relevantes: a primeira, que a devoração significa que o herói - lúdimo representante do movimento da libido - foi posto numa condição totalmente alheia ao mundo exterior; a segunda que as habilidades do herói para se adaptar a vencer as animosidades representadas pelo dragão, significam o esforço de adaptação às condições do mundo interior da psique; por fim, que a regressão não é necessariamente um retrocesso, uma involução ou uma degradação, mas uma fase da evolução, pois mesmo preso, o herói viaja no dragão para o Oriente, onde nasce o sol (JUNG, 1984: 35-36).

A Idade Média significou, para o imaginário humano, o ocaso do cosmopolitismo e o retorno ao mundo ruralizado (RUSSELL, 1977C: x-xi). Além da falência econômica do Império Romano, as incontáveis e incessantes invasões de povos germânicos e asiáticos inviabilizaram qualquer perspectiva de vida urbana, pelo menos em larga escala. O importante, então, era estar próximo da produção básica de alimentos, do solo fértil (LE GOFF, 1984A,: 155; DUBY, 1988: 5). Por outro lado, as forças da natureza, outrora portadoras de todas as possibilidades, passaram a ser consideradas ameaçadoras e demoníacas (DUBY, 1988: 23-39). Nesse novo contexto, a consciência se transformou no único instrumento capaz de livrar o homem medieval, de conduzi-lo em segurança até a salvação (DUBY e BRAUNSTEIN; 1995: 515,590). Isso seria possível apenas se ela estivesse conectada ao divino, sempre graças à intercessão da Santa Madre Igreja. Sem ela, a experiência religiosa seria sempre improdutivo, ou mesmo passível de engano e de influência demoníaca (RUSSELL, 1977B: 62).

FIGURA 32: Guia | Peter Bruegel, o velho | circa 1555.



GVLA.

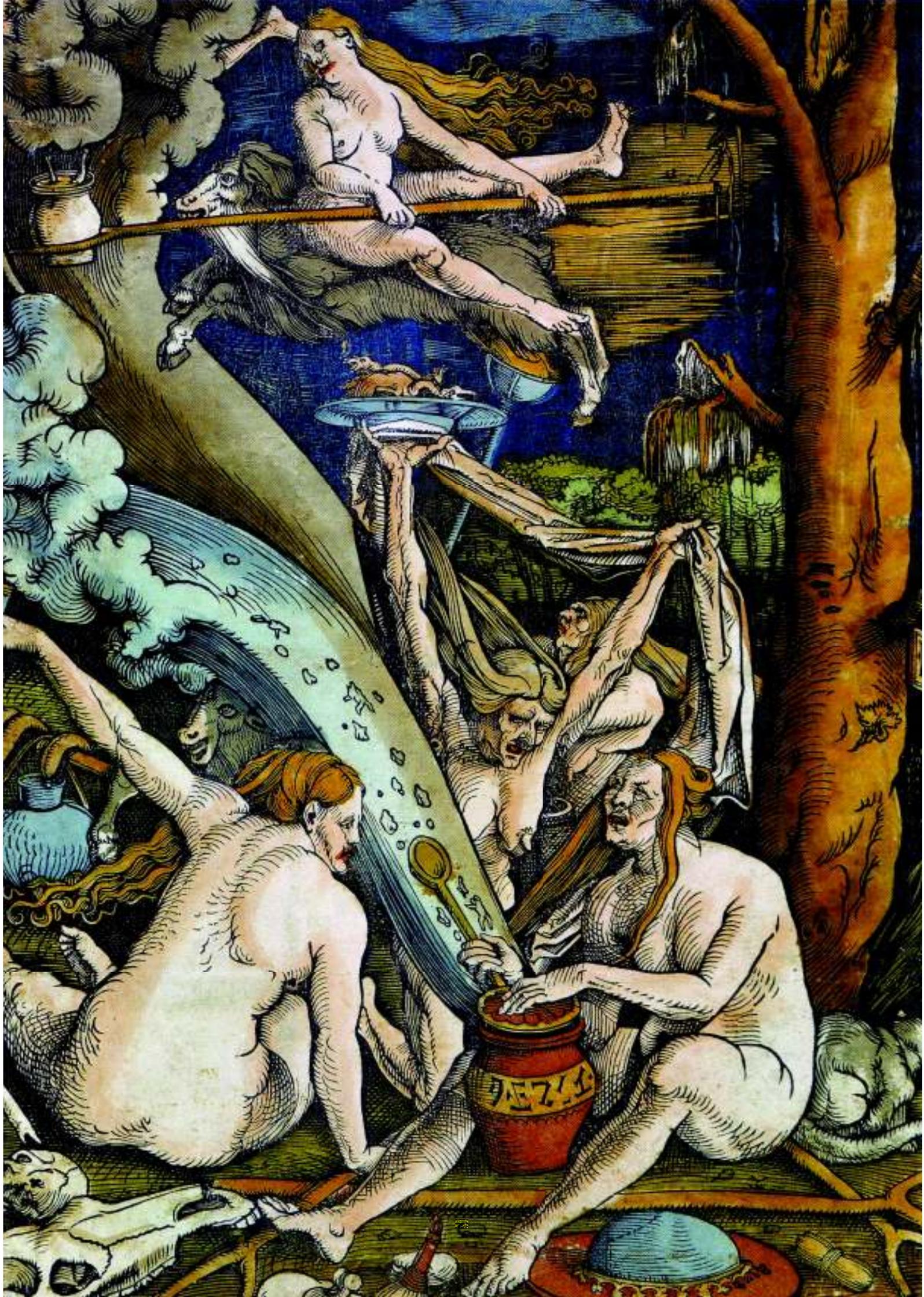
.Æ.

Nesse novo contexto, a Igreja Católica passou a representar para os mortais, aquilo que Jeová representava para o Povo Escolhido: uma instituição impoluta, detentora da sabedoria e dos caminhos, que jamais peca. O pecado, nesses termos, passou a ser o modo de relação entre as instâncias sagrada e secular (RUSSELL, 1977B: 45). A presença e a gravidade do mesmo servirão de referência para a punição definida pela Santa Madre Igreja. O pecado da gula, que incluía o uso desbragado de álcool, entrou para o rol dos considerados "pecados capitais" (QUELLIER, 2010: 33-35).

Eis a condição humana no medievo: novamente dependente das forças da natureza, mas que agora, ao invés de elas possuírem uma faceta benevolente e provedora, foram reduzidas a manifestações do mal (LE GOFF, 1984A: 88-90). Essa noção também se estendeu ao inconsciente, uma vez que os sonhos também foram associados ao demoníaco, e por isso deveriam ser sempre comentados durante as confissões.

A vida dos homens da Idade Média era assombrada por sonhos. Sonhos premonitórios, sonhos reveladores, sonhos instigadores, são eles a própria trama, os estimulantes da vida mental. Os inúmeros sonhos de personagens bíblicas, que a escultura e a pintura representam à compita, prolongam-se em cada homem e em cada mulher da Cristandade medieval. "De onde vêm os sonhos?" - pergunta o discípulo do *Elucidarium*. - "umas vezes, de Deus, quando são revelações do futuro, como quando José soube, pelas estrelas, que devia fugir para o Egito. Outras vezes, do Diabo, quando são visões vergonhosas ou incitações ao mal, como lemos na paixão de Nosso Senhor a respeito da mulher de Pilatos. Outras vezes, o próprio homem, quando imagina em sonhos aquilo que viu, ouviu ou pensou e daí ganha medo, se são coisas tristes, esperança, se são coisas alegres". (LE GOFF, 1984B: 107)

Para a ideologia cristã estabelecida ao longo dos dez séculos compreendidos pela Idade Média, a busca pela luz deveria acontecer, necessariamente, em consonância com a fuga ou negação da escuridão. O mundo material deixara de ser considerado fonte de energia, para se transformar apenas em fonte de perturbação (DUBY e BRAUNSTEIN; 1995: 515,590). Mesmo após a Reforma Protestante, que "liberou" a consciência cristã da tutela da Igreja, o conceito de Bem e Mal permaneceu como algo indissolúvel (BAILEY, 1992: 75-117; LEVACK, 2006: 112).



Sin erschrockliche geschicht / so zu Derneburg in der Graffschafft Keynstein am Hartz gelegen von dreyen Zauberin vnd zwayen Maänen / In etlichen tagen des Monats Octobris Im 1555. Jare ergangen ist.

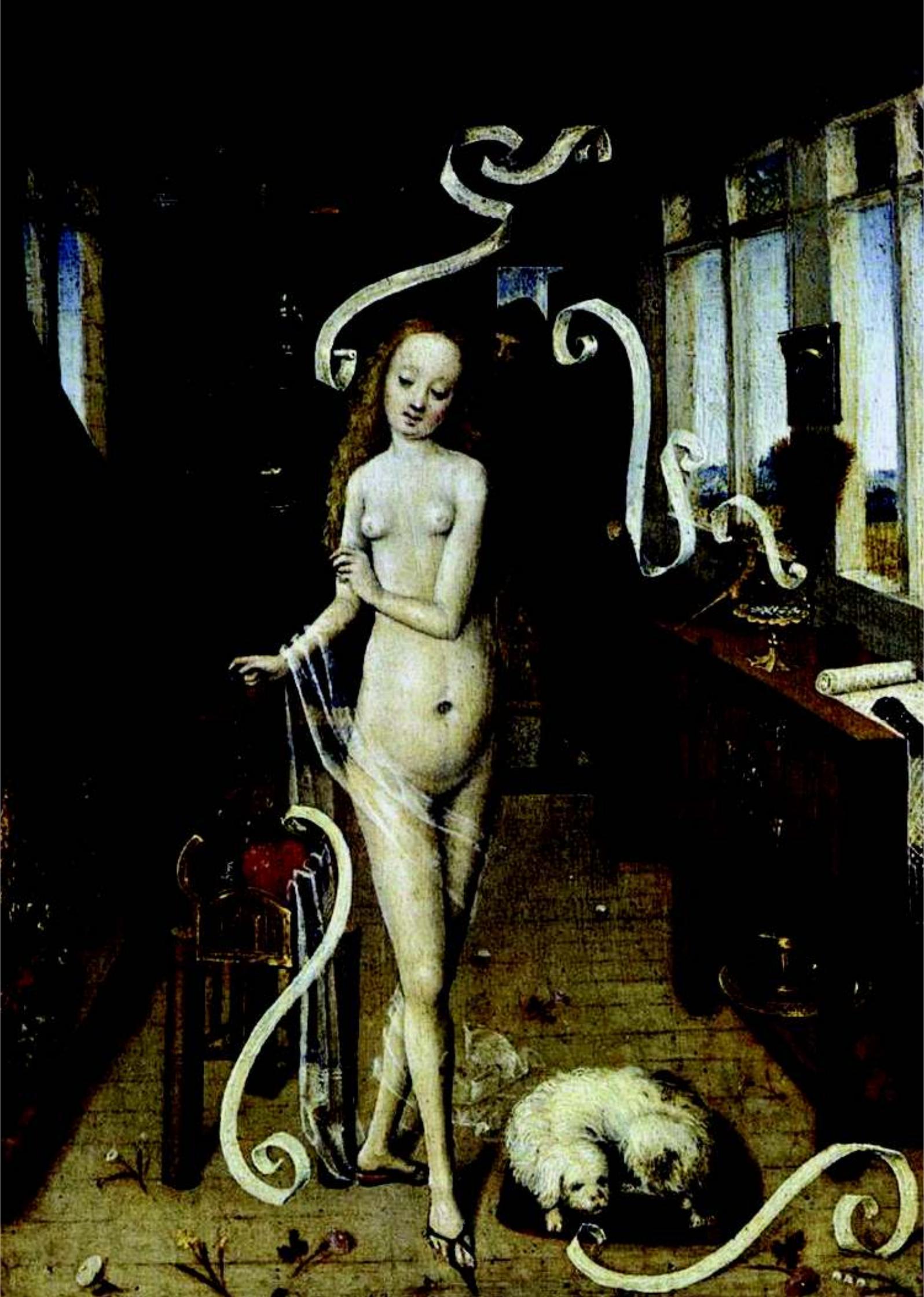


Je alte Slang der Teuffel / dieweyl er Got / vnd zuvoran den Sun Gottes / vnsern Herrn Jesum Christum / vnd das ganze menschliche Geschlecht / fürnemlich vmb vnseres Haylands Christi willen hasset / hat er sich bald im anfang / vnd kürzlich nach der erschaffung vmb dz weiblich / als vmb die / welcher same seinen kopff zerretten solt / angenomen / dieselbigen durch sein hinderlist vnd lügen / zu dem jämertlichen sal / des vnubens vñ ungehorsams wider Got gebiacht / Darauff das ganz menschlich Geschlecht / in ewige verdammuß vñ verderben kōmen were / so Christus vnser Hayland / den zoin des Vatters nicht weckgenōmen / vnd das gericht wider vns auffgeschoben het. Nu behelt der alte Feind gleichwol als haß wider Christum / vnd vns / für vñ für / vnd helt auch sein alte weyse / er sezet sonderlich dem weiblichen Geschlecht hart zu / als dem schwöcheren reitzug / damit er sie von Christo wegreisse / vñ in ewige verdammuß für / vñ wie er zu Eua sprach / sie wurden werde wie die Götter / Also bläse noch das gift in der weyber hertzen / lerret sie zaubern / auff das er sie klüg mache / das sie mehr wissen dann andere leüt / vnd also den Göttern gleich werden / damit machet er sie im anhengig / vnd zu Teuffels dienerin / ja auch zu Teuffels dieuten / wie diese jämertliche geschicht / welche wahrhafflich also wie vnden angezaiget / am Hartz ergangen ist / Die derhalben also gemalct vñ geschriben / im druck auß gangen / Auff das doch die rohe welt / zu Gottes forcht erwecket / vnd von dem Goetlosen wesen abgeschreckt werden / Dann Gott der allmächtige derhalben solche Exempel sehen laßt / das er damit vnser harten hertzen durch diese erschrockliche exempel / zur forcht Götlichen gericht / vnd straffe erwecke / man mag malen / predigen / singen vnd sagen / vñ wie man jmer kan den leüt einbilden / damit der laydige hauffe ein wenig zu Gottes forcht / gehorsam / vnd zucht gezogen werde / besonder zu disen letzten zeiten / in welchem der listige Satban / dieweyl er mercket / das der tag des gericht / sich naber / gar send toll vnd vnstimmig ist / vnd bede durch sich vnd seine gelider / grewlicher weyse / wider Christum vnd sein armes heüßlein würtet / Die elende le aber dargegen so frey sicher in allem mütwillen dahin lebet / als ob der Teuffel vor langst gestorben sey / vnd kein Got / kein gericht oder straff / vñ handen were / Der Allmächtig Got vnd vatter vnseres Herrn Jesu Christi / wölle dem grünigen sande wehren / sein armes heüßlein vor im vñ den gliedern schützen vnd handhaben / seinem vnd der seinen wölten vnd loben / ein mal ein ende machen / durch Jesum Christum Amen.

¶ Folget die geschichte / so zu Derneburg in der Graffschafft Keynstein am Hartz gelegen / ergangen ist / Im October des 1555. Jars.

Am Dinstag nach Michaelis / den ersten Octobris / sind zwo Zauberin gebraht / die eine Gribische / die ander Wislersche genaht / vñ bat die Gribische bekandt / das sie Nylff Jar mit dem Teuffel gebüet habe / vñ wie man dieselben Gribischen zu der Feuerlat gebracht / vnd an die al mit Ketten geschlagen / vnd das Feuer angesündt / ist der büle / der Satban kōmen / vnd sie in lufften sichtiglich vor jederman weck gefürt. Am onerstag / nach dem die Gribische vñ die Wislersche am Dinstag zuvor sind gerichtet worden / das ist den 3. Octobris / sind diese bede Frauen auff n abend in der Wislersche hauß kōmen / vnd der Wislerschen man zur thür hinauff gestoßen / das er nider gefallen vnd gestorben ist / welches ain nachbaur gegen ober gehdret / vnd zu gelauften ist / durch die thür geschē. / das zwoay weyber bede eytel sewirge / vombs sevr gedanget / der Wislerschen man aber / lag vor der thür vnd war todt. Am Sonabend nach Dionisi / das ist der 12. Octobris / ist der Gribischen mañ gerichtet worden / vñ der Wislersche willē / das er bey seines weybs Schwester geschlaffen hat / welche er zuuor in zum weybe gebahrt / vñ darnach die Gribischen genōmen / es Montags darnach / das ist der 14. Octobris ist ain weyb die Serckschen genaht / auch verbrant worden / der vrsach / das sie des Herrn Achus von Veldthaym des Stiffts Halberstet Hauptmans weybe vergeben hat / vnd ainem mañ zu Derneburg ain Kroten vñter die Schwollen

Graben / darvon der man erlamet / vñ im das vñbe vmbkōmen ist. Wie sibt man wan der Teuffel an ainem orb einnisset / vñ begundt zu Regieren / wie wüß er mit seinem gift vmb sich sicher / wie vil personen vñ men die vmb / in wenig tagen / vnd soll vns solch grewlich exempel billich raygen zur büß / vñ zur forcht Gottes / auff das wir vns mit dem wort Gottes vnd gebette / wider den gemelten seynd schützen / vñ mag diese hystor den sichern goetosen Epicurern vñnd Zaubern / wol ain erinnerung in / dieweyl sie sehen / das der Teuffel noch lebt / vnd das daß hellische feuer noch nit erlöschet ist. Der Almechtig Got wölle sie auch zur büße barmhertzig vñ alleinn / vnd bey seinem raygen wort erhalten / vñ mit seinem hayligen Gays regieren / auff das wir leben inn aller Gortseligkayt / vñ vñcht vñ Erbarhayt / zu ehren seinem hayligen Namen / Durch vnsern Herrn Jesum Christum / **A M E N.**



O consumo de drogas, contrariamente à nova ordem estabelecida, servia aos mistérios contidos nos rituais de vida morte, na excursão psíquica do vôo xamânico ou, ainda, na experiência extática dionisíaca, na qual o carnal e o espiritual podiam se reunir mais uma vez (LEVACK, 2006: 33-73). Nesse novo contexto, as plantas e fungos psicoativos, outrora considerados um modo ritualmente seguro de se alcançar o divino, foram destituídos da função religiosa que possuíram durante os tempos do paganismo e passaram a ser associados com o pecaminoso, o herético e o demoníaco, uma forma perigosa de se adentrar nos domínios do sombrio, do ctônico e do desconhecido (LEVACK, 2006: 17-18).

Ainda assim, alguns autores defendem que o consumo de fungos psicoativos continuou a fazer parte de muitos rituais cristão por toda a Europa e Oriente Próximo. Segundo JOHN M. ALLEGRO (1923-1988) (2009: 20-28), um importante arqueólogo das escrituras sagradas e de seus apócrifos, Jesus Cristo, na realidade fora apenas um código, um nome para os rituais do Soma Védico, agora adaptados ao monoteísmo. Já JOHN A. RUSH (2011: 1-21), após uma extensão revisão iconográfica das pinturas e esculturas sacras, concluiu que a Amanita muscaria e os fungos do gênero Psilocibe, apesar de proscritos pela Igreja Cristã Católica e pela Igreja Ortodoxa, que os consideravam demoníacos, foram amplamente utilizados e fizeram parte da ritualística cristã medieval, sendo retratados disfarçadamente na maior parte das vezes.

As teorias de ambos autores acerca da veracidade do uso sacramental dos cogumelos pelo clero cristão, considerando sua extensão, seu caráter especulativo e por se distanciarem do escopo do presente estudo, não serão discutidas aqui, podendo ser acessadas diretamente na fonte onde foram escritas. No entanto, deixam a impressão de que, dentro da monopolização da fé pela Igreja na Idade Média, assim como se observou nas manifestações pagãs com roupagem cristã entre os índios e negros escravos do Novo Mundo, práticas espiritualistas da Antiguidade continuaram a existir clandestinamente, ou mesmo com algum nível de aceitação, dentro da Cristandade.

Independentemente dos motivos, o homem medieval, preocupado em seguir temente e atento aos desígnios de Deus, os únicos capazes de conduzi-lo em direção à luz e a salvo das tentações da carne, não deixou de consumir substância psicoativas. Sobre as motivações que levavam o homem da Idade Média a buscar os estados alterados mente, escreve JACQUES LE GOFF (1984B: 107):

Toda esta exaltação era uma busca. De alto a baixo da sociedade medieval, escapar a esse mundo vão, decepcionante e ingrato era uma incessante tentativa. Ir descobrir do outro lado da realidade terrestre, mentirosa, a verdade oculta, *verità ascosa sotto bella menzogna* (Dante, Convívio, II, i): eis a maior preocupação dos homens da Idade Média.

Daí o constante recurso aos mediadores de olvido, aos criadores de evasão. Afrodísíacos e excitantes, filtros de amor, especiarias, beberagens que causam alucinações, havia para todos os gostos e para todas as bolsas. As bruxas de aldeia forneciam-nos aos camponeses, aos mercadores; os físicos forneciam-nos aos cavaleiros e aos príncipes. Todos andavam à busca de visões e de aparições e por vezes tinham sorte. A Igreja, que condenava esses meios mágicos, recomendava outros: segundo ela, todos os aspectos importantes deviam ser preparados com jejuns prolongados (geralmente de três dias), com práticas ascéticas, com orações, que faziam o vazio necessário à vinda da inspiração, da graça.

Eis a maneira pela qual a função religiosa, 'bloqueada' em sua via de transição entre os mundos subjetivo e objetivo, após o advento da moral cristã, encontrava formas de manifestação durante o período medieval, sempre ritualizada por alguma prática pagã.

Outro exemplo desse dinamismo foi a adoração a São Guinefort, pelos habitantes da diocese de Lion, na França (DUBY, 1988: 37-39): o santo, na verdade um cão, ganhara forte simpatia popular, quando após ter salvo o filho recém-nascido do senhor e da senhora de Villars do ataque de uma serpente sorradeira, no momento em que ambos se achavam em viagem, fora tomado erroneamente como o autor do ataque, uma vez que o berço da criança virara durante a luta épica travada pelo cão, que ao final ficara coberto com o sangue da serpente e o seu próprio. Assassinado prontamente pela lâmina impiedosa do senhor de Villars, atordoado pelo grito de desespero de sua senhora, após a constatação do engano, a culpa e o arrependimento provenientes de tal ato fizeram com que o casal colocasse o cão no poço da propriedade, cobrindo-o com pedras e construindo ao redor um verdadeiro santuário, que passou a ser frequentado por mães desesperadas com a saúde precária de seus filhos.

A fábula medieval de São Guinefort parece sugerir que juntamente com as forças sombrias e indiferenciadas do inconsciente, representadas pela serpente, sempre pronta a devorar a frágil estrutura egóica em formação, há outras forças, igualmente de natureza instintiva, capazes de compensar tamanha fragilidade, auxiliando [energeticamente] o desenvolvimento da consciência. Eis a porção da psique, cujo o acesso fora bloqueado pela moral cristã ao longo dos mil anos da Idade Média (séculos V - XV), quando, por não mais entender seus desígnios e ser incapaz de diferenciá-los da Sombra, acabou por convertê-la em matéria do demônio, negando-a. Eis o veredito para a idolatria à São Guinefort, proferida pelo inquisidor francês, ÉTIENNE DE BOURBON (CIRCA 1180 - 1261): "Dirigimo-nos a esse lugar, convocamos o povo da terra e pregamos contra tudo o que foi dito. Fizemos exumar o cachorro morto e cortar as árvores sagradas, e mandamos queimar essas juntamente com os ossos do cachorro. E fiz divulgar aos senhores da terra um decreto prevendo a prisão e o confisco dos bens daqueles que a partir de então fossem a esse lugar por motivos semelhantes" (DUBY, 1988: 39).



SATÃ OU DIABO

Segundo HENRY ANSGAR KELLY (2008: 11), o Satã bíblico, especialmente o retratado no Antigo Testamento, estava longe de ser a personificação do maligno, sendo mais encarado como o "portador da má notícia" - "Satã se identifica como o encarregado dos reinos do mundo (LUCAS 4,6), (...) de acusador da Humanidade nos Céus, como o exercido pelo "satã" do Livro de Jó no Antigo Testamento". Segundo BRIAN P. LEVACK (2006: 32-33), "apenas em um dos últimos livros do Antigo Testamento, o primeiro livro das Crônicas que Satã assumiu uma personalidade distinta e se apresentou como inimigo de Deus e como a encarnação do Mal.

Desse modo, o Satã dos primeiros tempos é considerado mais um espírito perturbador da consciência do que o Mal em si. No Novo Testamento, a relação dialética entre o diabólico e o divino permaneceu: nas palavras de São Paulo, o Diabo era "o Testador", aquele com habilidades refinadas e perspicazes, capazes de escutinar a virtude e a perseverança dos homens com maestria (KELLY, 2008: 72). Em sua Carta aos Coríntios, o grande difusor do Cristianismo atribuiu outra importante função a Satã: a de reabilitador, aquele que, tal qual uma penitenciária, era encarregado de punir os que lhe haviam sido entregues pelas autoridades divinas, visando reabilitá-los - "Seja esse homem entregue a Satã para a destruição do seu corpo, a fim de que sua alma seja salva no dia de Nosso Senhor Jesus Cristo (1 Coríntios 5,5)" (KELLY, 2008: 73). Já no Evangelho de São Marcos, o teste a que Satã submeteu Jesus aparece como uma experiência de Deus e pelo Espírito Santo como parte de sua preparação (KELLY, 2008: 99). Na mesma linha, São Lucas, lembra a todos em seu Evangelho que Satã recebeu autorização para submeter Pedro e os outros apóstolos à tentação (Lucas 22, 31), explicitando as feridas e as imperfeições dos mesmos, para que pudessem ser curadas pela fé (KELLY, 2008: 172).

Segundo o historiador e medievalista, JACQUES LE GOFF (1924) (1984A: 200), "Satã não tinha na Alta Idade Média, papel de primeiro plano e ainda menos uma personalidade muito vincada"; desse modo, foi ganhando importância ao longo da Idade Média, para firmar-se com a chegada do ano mil. A partir desse período, tornou-se cada vez mais um objeto de dogma e de dominação da Igreja sobre os seus seguidores, sendo a constatação de sua presença ou influência sobre os homens tratada duramente de forma punitiva.

Os seres humanos, durante o período medieval, eram considerados "criaturas nas quais insensivelmente se juntam matéria e espírito", necessitando, assim, da perpétua irradiação do "deus-luz" (DUBY, 1988: 48). Esses seres-compostos-por-um-mal-a-ser-extirpado estavam destinados ao serviço de Deus. Para isso, deveriam obedecer cegamente à Igreja, tendo em vista sua salvação espiritual.



Desse modo, a Idade Média foi o período de busca pela coesão por excelência: não havia espaço para a dúvida, pois a dualidade inata do homem, em parte composta pela podridão e os desvios da matéria, sempre o levaria para o sentido do mal. Era preciso fazer frente a isso, lançando mão de todas as forças e recursos para conservar-se o mesmo ser, temente a Deus e à Santa Madre Igreja, durante o decorrer de toda a existência terrena, quiça por toda a Eternidade.

Para livrar suas ovelhas do pecado, os pregadores do século XIV reavivaram incansavelmente essa angústia [da inexorabilidade da morte]: "Sois jovens. Jogais, amais as canções, a dança; amais o amor. Cuidado: a morte está ali, pairando sobre os vossos gozos, invisível, imprevisível. Não lhe escapareis. Está em vós, o verme dentro da fruta." Dessas palavras surge a inquietação que se vê nos rostos. Esses rapazes e essas moças esforçam-se para se divertir. Trabalho perdido: à vida, à carne está colada essa ansiedade, a culpabilidade que os diretores de consciência procuravam alimentar. (DUBY, 1988: 121-122)

Desse modo, segundo LE GOFF (1984A: 200), "todo o pensamento e todo o comportamento dos homens da Idade Média são dominados por um maniqueísmo mais ou menos consciente, mais ou menos sumário. Para eles, havia de um lado Deus, e do outro, o Diabo. Esta grande divisão domina a vida moral, a vida social e a vida política".

Do Satã oposto ao Divino, mas com o qual mantinha uma relação dialética, pouco ou nada existiu durante a Idade Média. A relação que se estabeleceu entre o esse e a humanidade do medievo foi de terror e de aniquilamento. Não haveria crescimento possível a partir do contato com Satã.

A cada instante, cada homem da Idade Média corre o risco de ele se lhe mostrar. É ele o conteúdo dessa terrível angústia que a todo o momento os aflige: vê-lo surgir! Todos sentem-se constantemente espreitados pelo "antigo inimigo do gênero humano" (LE GOFF, 1984A: 201).

Esses seres malignos poderiam se mostrar como criaturas sedutoras, aliciantes e enganadoras, ou como perseguidores, aparecendo aos homens em suas formas e facetas mais atemorizantes e repugnantes. A ameaça satânica não deixava em paz a humanidade nem mesmo durante o sono: durante o descanso noturno, o íncubo, um demônio com aparência masculina, podia invadir os sonhos das mulheres a fim de ter um a relação sexual com elas e lhes roubar a energia vital. A contraparte feminina desse demônio é denominada súcubo.

Na transição para o Renascimento, as lendas acerca daqueles que vendiam sua alma ao diabo ganharam seu mais ilustre personagem: o médico e alquimista alemão JOHANNES GEORG FAUST, que nasceu e viveu na Alemanha por volta dos anos de 1480 e 1540.

A história do pacto que realizou com o Príncipe das Trevas foi relatada e narrada ao longo de todo o século XVI, até ganhar sua versão definitiva por JOHANN WOLFGANG VON GOETHE (1749-1832), que levou mais de sessenta anos para escrevê-la, publicando a primeira parte da tragédia em 1806 e a segunda, em 1832, às vésperas de sua morte (GOETHE, 2002: 29-452).

Tanto o Satã das histórias populares do Fausto, quanto o caracterizado por GOETHE, apesar das diferenças em termos da complexidade literária e filosófica entre as primeiras e o último, estão mais próximos daquele descrito nas passagens bíblicas, distanciando-se, assim, do dualismo radical com que o diabo fora tratado.

O indivíduo, pronto a aliar-se a Mefistófoles, propõe-se, (...) “a especular os elementos (...) dia e noite (...) pretendendo descobrir os fundamentos de tudo, tanto do céu, quanto da terra”. (THEODOR, 2002: 2)

FAUSTO é um homem comprometido com seus ideais, mas eclipsado por sua inflação egoica, por seu afã de superar o conhecimento racional de sua época. Nesse contexto, ao evocar os espíritos da Terra - aqueles que a Cristandade cuidara de enterrar ao longo do medievo - acaba chegando a Mefistófoles, com quem faz um pacto de sangue. Fausto não deseja apenas a riqueza e a luxúria: busca também o conhecimento fundamental de todas as coisas, a razão em sua essência (GOETHE, 2002: 65).

Nesse percurso, o amor que em seguida sentirá por Margarida, a personificação anímica do personagem, provocará uma crise ainda maior na consciência de Fausto, trazendo-lhe ainda mais sofrimento - incluindo o assassinato do filho desse relacionamento pela própria Margarida (*Anima*).

FIGURAS 38-39: [página 102] Fausto | c. 1650 | Rembrandt van Rijn (1606-1669) | Nessa gravura um estudioso sábio se impressiona com a aparição de um disco fulgurante de luz. Apesar de não responder a nenhuma passagem do livro *Dr. Fausto*, de Marlowe, acabou ganhando esse nome pois as inscrições do disco e a sede de conhecimento do personagem de Rembrandt parecem sugerir uma alegoria de fé ou da busca pelo conhecimento da totalidade, lembrando o erudito que o conhecimento humano é limitado e ambíguo, em contraste com a clareza da sabedoria divina. (National Galleries of Scotland). [página 103] A morte de Simão Magus | Anônimo | *Nuremberg Chronicle or Liber Chronicarum* | 1493 | Alemanha | O proto-gnóstico Simão Magus, de acordo com textos apócrifos, era um devoto do zoroastrismo (magus), convertido ao Cristianismo por Felipe Evangelista. | Para a mítica cristã é considerado um homem de pouca fé, que ousou tentar subornar Pedro em troca dos segredos da iluminação pelo Santo Espírito - uma alegoria da inflação egoica. | Na xilogravura, o “feticheiro pagão” tenta - com o auxílio do demônio - convencer o povo de seu poder supra-humano da flutuação. No entanto, Pedro Apóstolo rogou aos céus que esse feitiço fosse desfeito e Simão teve uma queda implacável, quebrou a perna em três lugares e foi apedrejado em seguida.





Margarida era pura, mas não virtuosa porque nunca havia sido tentada e a tentação está para o desenvolvimento da alma como o exercício físico para o desenvolvimento muscular; o encontro com Fausto trouxe a ambos miséria e sofrimento que, no final, entretanto, iriam conduzi-los de volta às gloriosas regiões de onde tinham vindo (GOETHE, 2002: 419-452). Desse modo, será pela reconciliação com Margarida, e pela intercessão da mesma junto à Virgem Maria (a Grande Mãe), que Fausto encontrará sua salvação. O relato de JUNG acerca da quaternidade sintetiza e encerra essa seção:

O caráter da Trindade é exclusivamente masculino. O inconsciente, no entanto, o transforma em quaternidade, que é, ao mesmo tempo, uma unidade da mesma forma que as três pessoas da Trindade são um só e o mesmo Deus. Os antigos filósofos da natureza representavam a Trindade - enquanto imaginata in natura | imaginada através da natureza - como os três asomata, spiritus e volatilia, ou seja, água, ar e fogo. A quarta parte integrante era o somaton, a terra ou o corpo. Eles simbolizavam essa última por meio da Virgem. Desta maneira, acrescentaram o elemento feminino à sua Trindade física, criando assim a quaternidade ou o círculo quadrado, cujo símbolo era o Rebis hermafrodita, o filius sapientiae | o filho da sabedoria. Não há dúvida que o quarto elemento dos filósofos medievais se referia à terra e a mulher. (...) Ao que parece, o símbolo da quaternidade provém dela. Assim pois, ela seria a matriz, a terra-mãe da quaternidade, uma Theotokos ou Mater Dei, do mesmo modo pelo qual a terra foi considerada como a mãe de Deus. Mas como a mulher, da mesma forma que o mal [satã], são excluídos da divindade no dogma da Trindade, o elemento do mal constituiria uma parte do símbolo religioso, se esse último fosse uma quaternidade. Não é preciso um esforço especial da fantasia para advinhar as imensas conseqüências espirituais deste simbolismo (JUNG, 1971: 68).

FIGURA 40: Assunção de Maria | Illuminura | Worshipful Company of Skinners' Confraternity of the Assumption of the Blessed Virgin Mary | 1491-1492 | Londres | Grã-Bretanha | Após a sua morte, de acordo com a doutrina católica, Maria foi assunta em corpo e alma para a glória celestial, tão logo sua vida terrena se esgotou. Os mistérios relacionados à ascensão de Maria foram passaram a ocupar o pensamento medieval a partir do século IV, mas uma "doutrina infalível" para essa questão aparecerá apenas em 1950, na Constitutio Apostolica "Munificentissimus Deus", escrita pelo papa Pio XII (JUNG, 1986B: 101). Para JUNG a subida de Maria aos céus significa o prenúncio de um novo paradigma para o espírito humano: "desta vez não mais o mundo que deve ser mudado; é Deus que quer transformar o próprio ser" (JUNG, 1986B: 40). Nesse contexto, Nossa Senhora, *Conceptio Immaculata* e por isso livre da mancha do pecado original, representa o princípio espiritual (*logos*) feminino, outrora extirpado da Santíssima Trindade desde o início do período patriarcal governado por Javé. | Ao ocupar seu lugar como esposa de Deus e Rainha do Céu, Maria toma o lugar de Sofia no Antigo Testamento - assim, a formação desse quaternário sagrado, em lugar da trindade, seria responsável pelo surgimento de uma nova maneira de ser e de agir, uma vez que o princípio feminino da psique deixa de ser uma forma de compensação para o anseio de um estado "masculinamente ideal", abre-se um caminho alternativo para o "perfeccionismo javístico", em direção a uma concepção de mundo mais realista, integrada e com alteridade.



Astendit v̄pus sup̄ celos ⁊ preparavit sue castissime matri
 immortalitatis locum et hoc est illa preclara festiuitas om̄i
 sanctorū festiuitatibz incomparabilis in qua th̄riosa ⁊ felix
 mirantibz celestis curie ordinēs ad ceterum peruenit th̄salumum quō
 pia sui memorum immemor nequaquam existat Eualtata es
 sancta dei genitrix super ceteros angelorum ad celestia regna

Deus qui v̄ritatē in qua habitares
 elutere duratus es da quesumus ut tua nos
 defensione munitos iocundos faciat sue interese
 festiuitati qui vnus et reternus cum deo patre in
 v̄nitate spiritus sancti deus ꝑ omnia secula seculorū amen

Die himmlische und irdische Eva, die Mutter aller Creaturen im Himmel und auf Erden.

Der Stern der Weisen aus Morgenlande.

Gott ist ein ewiger, unerschaffener, unendlicher, übernatürlicher, selbständiger, himmlischer und wesentlicher Geist, und ist in der Natur und Zeit ein sichtbarer, leidhaftiger, sterblicher Mensch worden.

Natura ist ein erschaffener, natürlicher, zeitlicher, endlicher, geistlicher, wesentlicher und corporalischer Geist, ein Gleichniß, Bild und Schatten, nach dem unerschaffenen, unendlichen, ewigen Geist, verborgen und auch sichtbar.

OCULUS DIVINUS
per quem Deus vidit & creavit omnia.

Die Sonne der

Gerechtigkeit.

OCULUS NATURÆ
five Coeli, per quem Natura visitat & regit terrena omnia.

Ein jedes Ding hat seinen Ausgang! verkündigt seinen Anfang.

JUNGFRAU

SOPHIA.

Lebendig, tödlich, wirklich, verderblich und wieder neugebörlich.

Lumen Gratiae, Ergon
sunt duo

Lumen Naturæ, Parergon
Frates

Himmliche Eva,
die Neue Geburt.

Irdische Eva,
die Alte Geburt.

O Mensch, o Mensch, betrachte, wie Gott das Wort ist Mensch worden.

O Mensch, o Mensch, bedenke, wie die Natur ist eine große Welt, und ein Mensch worden.

Einfältig hab ich empfangen,
Wer nicht gläubet, der ist verdamm.

Einfältig gebe ich wieder,
Beracht dich nicht die selbst zur Schand.

Tinctura Coelestis.
S. S. Sacramenta.

Tinctura Physica.

ROSA CRUCIS
VENITE.

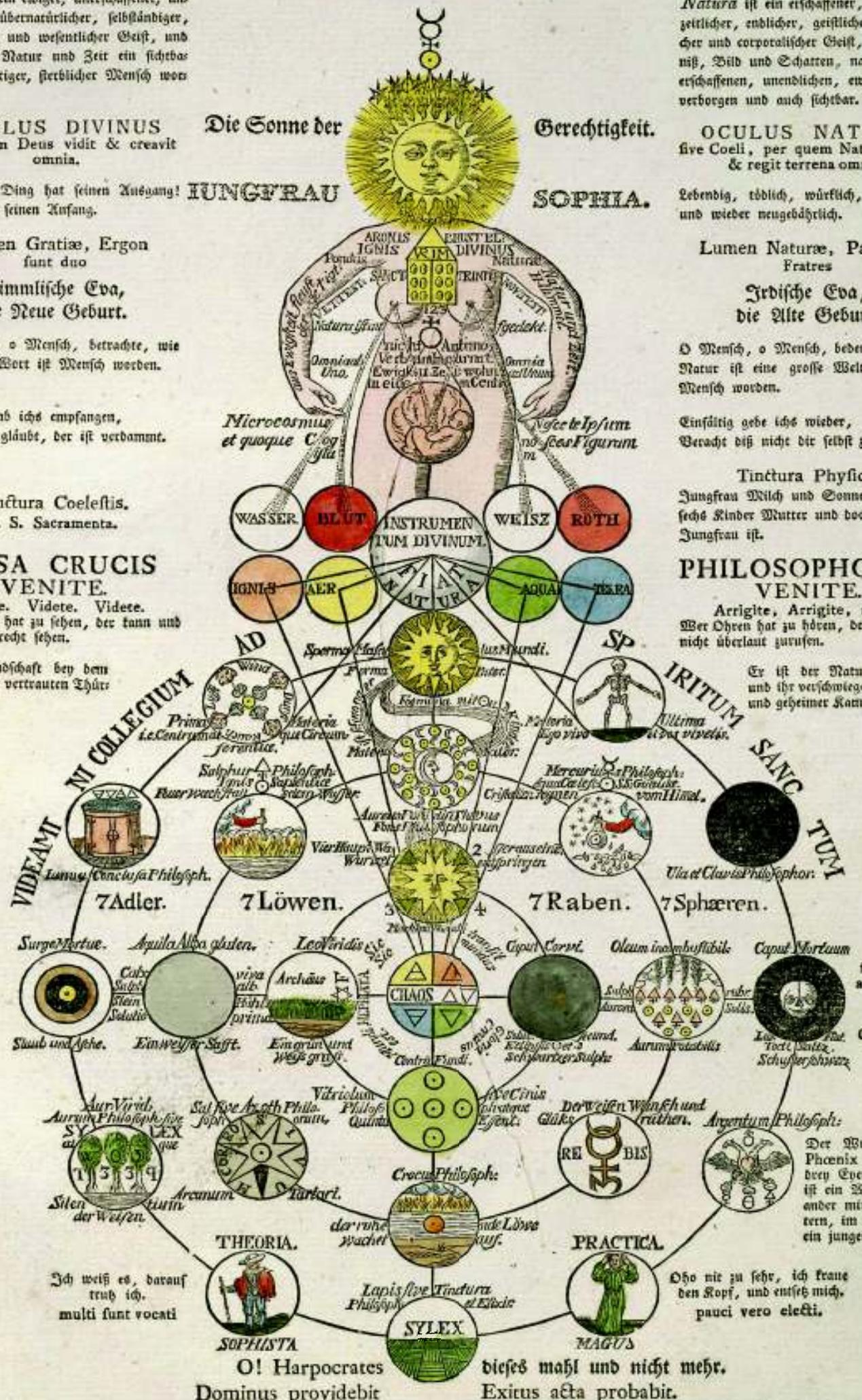
PHILOSOPHORUM
VENITE.

Videte. Videte. Videte.
Wer Augen hat zu sehen, der kann und wird wohl recht sehen.

Arrigite, Arrigite, aures.
Wer Ohren hat zu hören, dem darf man nicht überlaut zurufen.

Suche Freundschaft bey dem Arthas, dem vertrauten Thürhüter.

Er ist der Natur vereidiget, und ihr verschwiegener Laborant und geheimer Kammerdiener.



7 Adler.

7 Löwen.

7 Raben.

7 Sphæren.

sub umbra altarum tuarum
P. F.
Consummationum est.

RE

BIS

Der Wunder Vogel Phœnix mit seinen bey Eocren, das erste ist ein Wind, das ander mit zwey Dottern, im dritten picht ein junger Lahn.

THEORIA.

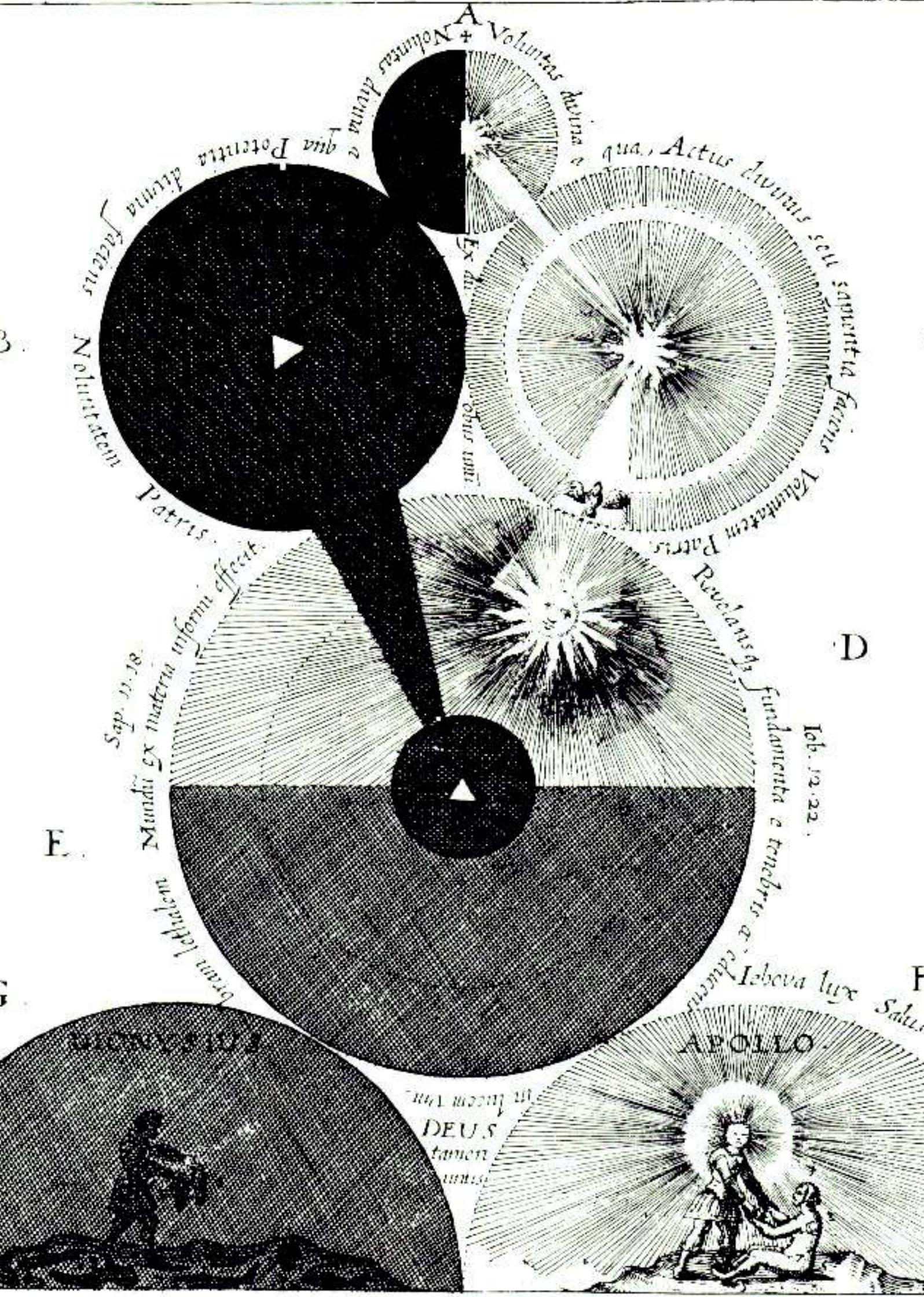
PRACTICA.

Ich weiß es, darauf trau ich.
multi sunt vocati

Oho nit zu sehr, ich kraue den Kopf, und entsetz mich.
pauci vero electi.

O! Harpocrates
Dominus providebit

dieses mahl und nicht mehr.
Exitus acta probabit.



A Voluntas divina

B Voluntas divina a qua Potentia divina faciens

C Actus Divinus seu sapientia faciens

D Voluntatem Patris

E Mundus ex materia informi efficitur

F APOLLO

DEUS tamen

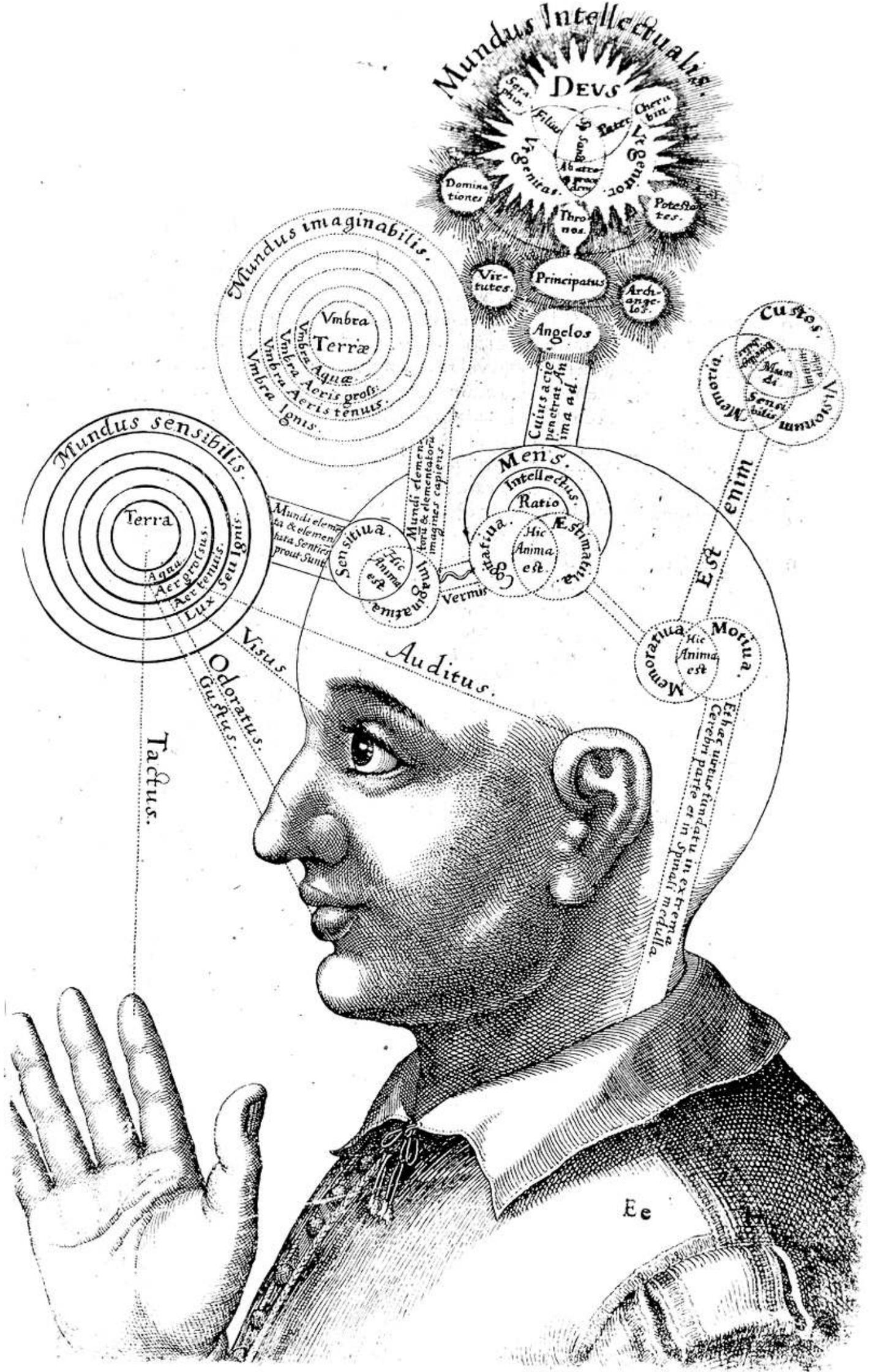
Iob. 12. 22.

Fundamenta e tenebris a eductum

Iubeva lux

Salus





O consumo de drogas e a transição para o Renascimento

O pecado veio da alma, não da carne. Tanto os platônicos, quanto os maniqueus erram ao atribuir o pecado à natureza da carne, embora os platônicos não sejam tão maus quanto os maniqueus. O castigo de toda a humanidade pelo pecado de Adão foi justo, pois, em consequência desse pecado, o homem, que poderia ter sido espiritual no corpo, se tornou carnal na mente (SANTO AGOSTINHO) (RUSSEL, 1977B: 110).

Desde o seu ressurgimento no século XV, o pensamento científico foi progressivamente adquirindo grande amplitude e importância para a civilização ocidental. Durante os cinco séculos subsequentes, alcançou todos os campos do conhecimento humano, e, por seu intermédio, grandes descobrimentos que culminaram em revoluções políticas, econômicas e culturais se tornaram possíveis.

O consumo de drogas passara por importantes transformações com a chegada do Cristianismo que condenou os excessos, convertendo-os em pecados capitais e elevou a temperança à condição de máxima virtude. Sob os seus auspícios, as substâncias psicoativas dos rituais pagãos foram demonizadas. Desse modo, a busca pelo divino, partindo do pressuposto de que o Bem é a ausência completa do Mal, fez o homem medieval entender que o espírito só se desenvolveria se estivesse livre das tentações da carne (DUBY e BRAUNSTEIN, 1995: 590-591).

Tal concepção encontrava paralelos no ambiente medieval: desde o fim da era cosmopolita propiciada pelo Império Romano, o homem se ruralizara da pior maneira possível: às pressas abandonara o mundo altamente subjetivo e refinado das cidades e se amontoara no campo, ao redor de vilas fortificadas, cujo senhor tinha sobre todos o poder de vida e morte – a ele devia-se obediência servil (DUBY, 1988: 5-30). As técnicas agrícolas eram primitivas e a ameaça da fome e da peste, uma constante. Por outro lado, não bastasse a perda paulatina da identidade e autonomia imperial, havia o temor em relação ao novo, representado pelas invasões de povos bárbaros, pagãos - uma ameaça real à nova ordem cristã que se iniciava (LE GOFF, 1984A: 81-90).

Assim como o homem medieval, o nascente espírito cristão cresceu e se desenvolveu num ambiente inóspito, constantemente ameaçado pelo mundo material e orgânico, outrora sob o domínio benevolente da Grande Mãe e

agora conquistado e anexado ao reino de Satã. Sob o ponto de vista da Cristandade, o desenvolvimento da consciência em direção à luz divina não seria possível se houvesse alguma interação da mesma com o mundo ctônico (DUBY e BRUSNTEIN, 1995: 589-593). Mais do que isso, para o pensamento cristão que se formava, a virtude exigia um domínio completo da vontade sobre o corpo. Segundo Santo Agostinho, a virtude pagã, por incluir o corpo e o mundo material como parte de seus domínios, estava prostituída pela influência de demônio imundos. Nesse sentido, parte dos adeptos do Cristianismo se afastaram ao máximo do corpo, como ocorrera nos primeiros tempos do monasticismo (século III), onde as regras de higiene e limpeza eram vistas com aversão - piolhos eram chamados de "pérolas de Deus", constituindo um sinal de santidade; santos e santas vangloriavam-se de a água jamais ter-lhes tocado os pés (RUSSELL, 1977B: 78-79).

Segundo LE GOFF (1984B: 106-107), "uma estrutura mental que frequentemente se exprime resume bem, ao mesmo tempo, a visão guerreira e o simplismo dualista: é o pensamento por oposição entre os adversários. Para os homens da Idade Média, toda a vida moral é um duelo entre o bem e o mal, entre as virtudes e os vícios, entre a alma e o corpo".

No entanto, o mecanismo mental e intelectual a partir do ano mil seria cada vez menos um processo simbólico da expressão religiosa, para se tornar cada vez mais dialético. Nesse novo contexto, apareceram as cidades - reflorescidas pelo fim das invasões bárbaras e pela melhora das técnicas de cultivo da terra que deram grande impulso e revolucionaram o comércio; dentro delas, as escolas e as universidades, responsáveis pela racionalização dos métodos intelectuais e mentais do pensamento medieval e pelo prenúncio do Renascimento (LE GOFF, 2003: 29-34) - o método escolástico, proveniente, mas ao mesmo tempo fomentador dessas transformações, não se propunha a discutir a fé, mas sim a melhor iluminar, compreender e definir essa fé (RUSSELL, 1977B: 111).

Com a chegada da Renascença, em princípio de forma tímida, elitista e localizada, teve início a longa luta entre a ciência e o dogma (RUSSELL, 1977C: 6). Esse novo método de conhecimento intelectual, assentado sobre os princípios

do racionalismo e do humanismo, se chocou com a autoridade da Igreja, uma instância não apenas intelectual, mas governamental e absolutamente punitiva e autoritária (LE GOFF, 2003: 137-145).

A seu favor, porém, a ciência oferecia não apenas uma nova forma de compreender o mundo, mas principalmente de modificá-lo por intermédio de suas criações e descobertas. A construção da cúpula da Igreja de Santa Maria del Fiore (Florença | Itália), simboliza essa nova era: o projeto inicial da igreja previa a existência de uma cúpula, mas o vão de mais de quarenta metros deixado impedia que a mesma fosse construída pelos métodos tradicionais (KING, 2000: 1-12,). Um concurso, então, foi aberto pela prefeitura florentina. Entre os candidatos, estava o projeto do relojoeiro local, FILIPPO BRUNELLESCHI (1377-1443), que com o auxílio da matemática, conseguiu levar a cabo a empreitada (KING, 2000: 1-12, 137-141). O pensamento humano, a partir da observação e do método científico, tornara-se capaz de encarar desafios futuros com previsibilidade.

O resultado dessa emancipação será o desenvolvimento do individualismo, do qual tratar-se-á mais adiante. Apesar dessa mudança de paradigma, a divisão inicial trazida pelo Cristianismo se manteve em grande parte. Segundo o filósofo britânico BERTRAND RUSSELL (1872-1970) (1977C: 8), "a disciplina, intelectual, moral e política, estava associada, no espírito dos homens da Renascença, com a filosofia escolástica e o governo eclesiástico".

Desse modo, apesar da imensa criatividade artística e literária observada a partir da queda do autoritarismo católico, a nova sociedade racional ainda era frágil e instável e assim permaneceria até os séculos XVII e XVIII, como também já foi descrito anteriormente.

FIGURA 44: Alegoria da boa e da má administração | Fragmento relacionado à boa administração | Palácio Público de Siena | Itália | 1338-1339 | As cidades re florescidas eram retratadas de forma otimista e ufanista. No detalhe do painel acerca das virtudes da boa administração está a figura antropocêntrica do burgo-mestre, cercado pelas sete virtudes da Igreja Católica. Ao lado, o princípio feminino da Sabedoria e da Justiça - outrora simbolizada por Sophia. Desse modo, o homem da renascença ensaiava uma nova combinação - inédita nos círculos de poder da Europa: a tentativa de aliar razão e espiritualidade tendo o ego como o ponto de encontro de ambos os princípios.





FIDES

CHARITAS

SPES

FORTITUDO

PRUDENTIA

MAGNANIMITAS

TEMPERANTIA

VERITAS







Quadro 2: O retorno do feminino | O período que se seguiu à

FIGURA 45. Camillus traz a estátua de Juno à Roma. | Biagio d'Antonio (1446-1516) | circa 1470 | MARCUS FURIUS CAMILLUS (446-365 a.C.) foi homem de estado e ditador romano em quatro ocasiões, sendo considerado "o segundo fundador de Roma", dada sua importância para a consolidação da República Romana, vencendo especialmente os etruscos. Quando Roma declarou guerra contra a cidade etrusca de Veii, CAMILLUS pediu a proteção da grande-deusa latina, *Mater Matuta* e ao vencer a guerra, trouxe a estátua de Juno para Roma, fazendo de ambas uma única divindade. | A pintura de d'ANTONIO, no entanto, retrata Idade Média, na qual os soldados romanos são na verdade cavaleiros medievais e o imperador, um senhor feudal que traz de volta a Roma - desta fez uma cidade medieval fortificada, revigorada pelas revoluções agrícolas e comerciais - a esposa de Júpiter ou o princípio feminino rejeitado pelo catolicismo.

Antiguidade, foi marcado por grandes disputas entre os adeptos do Cristianismo e do gnosticismo. No Ocidente, a Igreja Católica herdou o legado dessa porção do Império Romano, cristalizando-se como a única instância de poder político e administrativo (além do espiritual), frente à fragmentação provocada pelo feudalismo. A nova mentalidade trazida pela doutrina católica tinha como característica essencial a cisão entre o material e o espiritual. Desse modo, Deus e diabo, masculino e feminino foram colocados em lados opostos, simbolizados em duas trindades: Pai, Filho e Espírito Santo versus o mundo, a carne e o demônio (EDINGER, 1999: 202). Nesse contexto, o princípio da natureza, sempre relacionado ao feminino foi extirpado da nova concepção filosófica do mundo imposta pelo Vaticano.

Segundo JUNG, sentimento de incompletude que advinha da Trindade, tal como forma formulada, rapidamente se materializou em escritos filosóficos, inclusive entre os homens da Igreja. É o momento em que "aquela figura que se movimenta fora da Trindade", o "adversário de Cristo" e "*conditio sine qua non* para o drama da Redenção", o "príncipe do mundo", ou seja, o diabo começou a ganhar relevância no medievo (JUNG, 2008: 180). Buscando uma correlação entre o diabo do medievo e o princípio feminino da natureza do paganismo, JUNG cita o alquimista belga GERARDUS DORNEUS (1530-1584) para afirmar o seguinte:

[Para DORNEUS] estava inteiramente claro que à tríade pertencia um quarto elemento, pois o lapis deste antigamente era uma quaternidade (...) [Desse modo, o alquimista] reconhece que a quaternidade era uma oposição à Trindade, isto é sua feminilidade, a qual lhe parecia ser "ex parte diaboli" (por parte do diabo) (...) Em sua [obra alquímica] *Refutação*, identifica ele o feminino como sendo o diabo" (JUNG, 2008: 181).

Para JUNG, o simbolismo da Trindade foi construído de modo autoritário e abortivo em relação ao princípio feminino da psique, o que acabou por torná-lo "apenas aparência", deixando intacta a interioridade que pretendia atingir inicialmente (EDINGER, 1999: 210). Dentro desse espírito, o homem espiritualizado, desprovido da urbe desde a queda da Roma, se isolou ainda mais, levando uma vida monástica, por intermédio da qual tentou resolver com muralhas concretas os perigos representados pelas forças de sua própria psique.

No entanto, a partir do século XV, com prenúncios já nos séculos anteriores, a imagem-de-Deus decaiu (mais uma vez) sobre o psique humana, fazendo com a humanidade, ao invés de procurar por ele nos céus, passou a buscá-lo dentro de si-mesmo. Segundo EDINGER, "esse evento assinalou uma vasta energização da humanidade", cujos desdobramentos foram a Reforma, o Renascimento, as Grandes Navegações, a redescoberta da cultura antiga e o interesse pela tecnologia (EDINGER, 1999: 203).

Dentro dessa nova perspectiva, o princípio feminino da psique foi novamente constelado e reintroduzido no imaginário da Renascença européia. Uma alegoria desse movimento pode ser encontrado na série de quatro pinturas do Mestre de Cassoni Campana - último quartel do século XVI - cuja narrativa se refere ao mito do herói Teseu, sua aventura à Creta, sua luta contra e seu rápido envolvimento amoroso com a filha do Rei Minos, Ariadne.

A primeira ilustração (página 119, acima) conta o amor arrebatador da rainha Pasiphae, esposa de Minos, pelo touro branco enviado à Creta por Posídon, para que o rei pudesse oferecê-lo ao deus supremo do mar, uma vez que por sua orientação, Minos havia se tornado o



Desse modo, o ganho de consciência obtido ao longo do obscurantismo medieval, à custa a polarização radical entre Bem e Mal, será escrutinado, (re)estruturado e ampliado por novas formas de saber, oriundas das sólidas estruturas desenvolvidas pela própria Igreja, tais como os mosteiros e as universidades, dentro dos quais se tornou possível o renascimento do saber e das artes civilizadas (RUSSELL, 1977B: 77). No entanto, em muitas situações, o pensamento científico privilegiou a investigação daquilo que, na Idade Média, o pensamento religioso formulou como sendo iluminado e detentor do Bem, deixando em segundo plano o que era considerado obscuro e malévolos. Eis onde se localiza parte da crítica foucaultiana sobre a apropriação da doença mental pela Ciência, transformando conceitos morais religiosos em códigos nosológicos. Sob essa nova perspectiva, as manifestações da loucura, que de alguma forma, tinham aceitação, graças a códigos de convívio e desempenhando até mesmo papéis criativos dentro das sociedades ruralizadas do período medieval, passaram a integrar, a partir do século XVI, o rol das doenças que exigiam tratamento - "ela [a loucura] é considerada num conjunto de juízos morais, mas essa perspectiva quase nada modifica a compreensão médica da doença" (FOUCAULT, 1995: 8).

Nesse sentido, MICHEL FOUCAULT (1926-1984) aponta que a Medicina abordou com forte viés moral um campo muito mais amplo do que qualquer um poderia imaginar. Para o filósofo, ao contrário da visão de que a medicina científica (positiva) libertou do jugo da moral cristã os considerados "possuídos" e "endemoniados", sem falar nas bruxas e feiticeiras, na verdade apenas transformou em "deterioração da natureza" (doença) o que antes era considerado "perversões sobrenaturais" e em "poderes da imaginação desregrada" o que antes era visto como "pactos e ritos diabólicos" (FOUCAULT, 1994: 75-76). Até o século XVII, havia um espaço lúdico, dentro do qual os loucos e o público (inclusive o culto) gostavam de se divertir. Além disso, "obras de loucura" eram publicadas para o deleite dos leitores - "até cerca de 1650, a cultura ocidental foi estranhamente hospitaleira a essas formas de experiência", até que a partir do século XVII o mundo da loucura se tornou o mundo da exclusão (FOUCAULT, 1994: 78).

FIGURA 47: Adoração do Cordeiro Místico | Hubert & Jan van Eyck | 1432 | Bélgica | Os legados do Renascimento europeu à humanidade estão contidos nessa obra, considerada uma das mais importantes do período: em primeiro o *humanismo*, representado pela descida do princípio espiritual à psique dos seres humanos e ao sangue do cordeiro místico derramado dentro de um cálice de vinho; em segundo a *assimilação do princípio feminino da psique* e o *surgimento do racionalismo organizador* aparecem ao longe, no horizonte, dentro do ambiente das cidades, dentro das quais já se encontra edificada a nova Igreja. As procissões em cada canto da tela simbolizam o quaternário: no primeiro plano à esquerda está a procissão composta por profetas e membros do Antigo e do Novo Testamento; à direita, encontra-se um conjunto de membros da igreja organizados de uma forma hierárquica – diáconos, bispos, papas; ao fundo à esquerda estão os confessores da fé; ao passo que do outro lado há um grupo de mártires virgens.





Impossível discordar do ponto de vista foucaultiano, assim como é igualmente impossível desconsiderar que a nova abordagem científica acerca da loucura tenha enxergado, ao menos com imprecisão, indícios de uma raiz orgânica na sua gênese. Também é preciso considerar que a humanidade como um todo rumava em direção ao racionalismo, através de um caminho que fora traçado de modo mais amplo durante a Idade Média. Não foi apenas a Medicina que excluiu a loucura ao atribuir-lhe características de doença (quem sabe nesse momento a tenha até acolhido?), mas a civilização ocidental como um todo, quando renegou a Sombra coletiva, em nome da busca pela luz proveniente da razão.

O lado sombrio do movimento racionalista foi apontado, quase sempre com ironia, por obras como a *A Utopia* (1478), de THOMAS MORUS (1438-1535), *O Elogio da Loucura* (1511), de ERASMO DE ROTERDAM (1466-1536) e *Gargântua e Pantagruel* (1532), de FRANÇOIS RABELAIS (1494-1553). Em *Elogio da Loucura*, a mesma está personificada e utiliza a narrativa em primeira pessoa para assumir uma postura de um trickster, ridicularizando os sábios detentores da razão, tornando explícitas as suas contradições intelectuais, por vezes ingênuas, quando não falaciosas e cheias de pretensão (ROTTERDAM, s/d: 30-60). Além disso, deixa claro a todos ser ela o elemento perene e preponderante da psique. Já *Pantagruel*, o filho gigante e glutão de *Gargântua*, é dado aos excessos, inclusive ao consumo de uma erva imaginária, *pantagruelion*, cujas características botânicas e farmacológicas fazem clara alusão à maconha (RABELAIS, 2001: 487-493).

Dentro da nova concepção racionalista e anticlerical, as plantas psicoativas deixaram de ser agentes do demônio para serem consideradas agentes perturbadores da consciência, cujas propriedades farmacológicas seriam capazes de ludibriar e manipular a capacidade do ego de compreensão e julgamento da realidade. Tal mudança pode ser observada na peça teatral *A Mandrágora* (1503), de NICOLAU MAQUIAVEL (1469-1557). Nessa tragédia renascentista, o autor conta as peripécias de Calímaco, um jovem florentino, que, ao aceitar uma aposta na qual deveria seduzir uma mulher casada e absolutamente fiel aos seus votos matrimoniais, se vale das propriedades afrodisíacas e ao mesmo tempo dissolutórias da consciência para conquistar seu objetivo (MAQUIAVEL, 1987: 25-134). Nesse contexto, as plantas psicoativas, outrora utilizadas para ampliar o campo da consciência, passaram a ser encaradas como agentes capazes de atordoar a moral e a consciência humana.

FIGURA 48: Pieter Brueghel, o velho (1525-1569) [página 175] O triunfo da morte (detalhe) | 1562. **I** Pelo pincel de autores como Brueghel e Hieronimus Bosch (1450-1516) o lado sombrio da urbanidade começou a vir à tona, com imagens altamente sombrias, que retratavam a vulnerabilidade e as consequências atemorizantes que o mundo ordenado pela razão e distante de Deus poderia trazer para o homem renascentista.



cidit eis licet accide folijs dolibus in greca
entibus balneum et bibētib⁹ post exitum
vinū multū. nā fac⁹ fuit vultus eorū nimis
rubicundus: ꝑ Et idem auct. dyal.
Radicē mādrago:emulti dāt ad amorē.

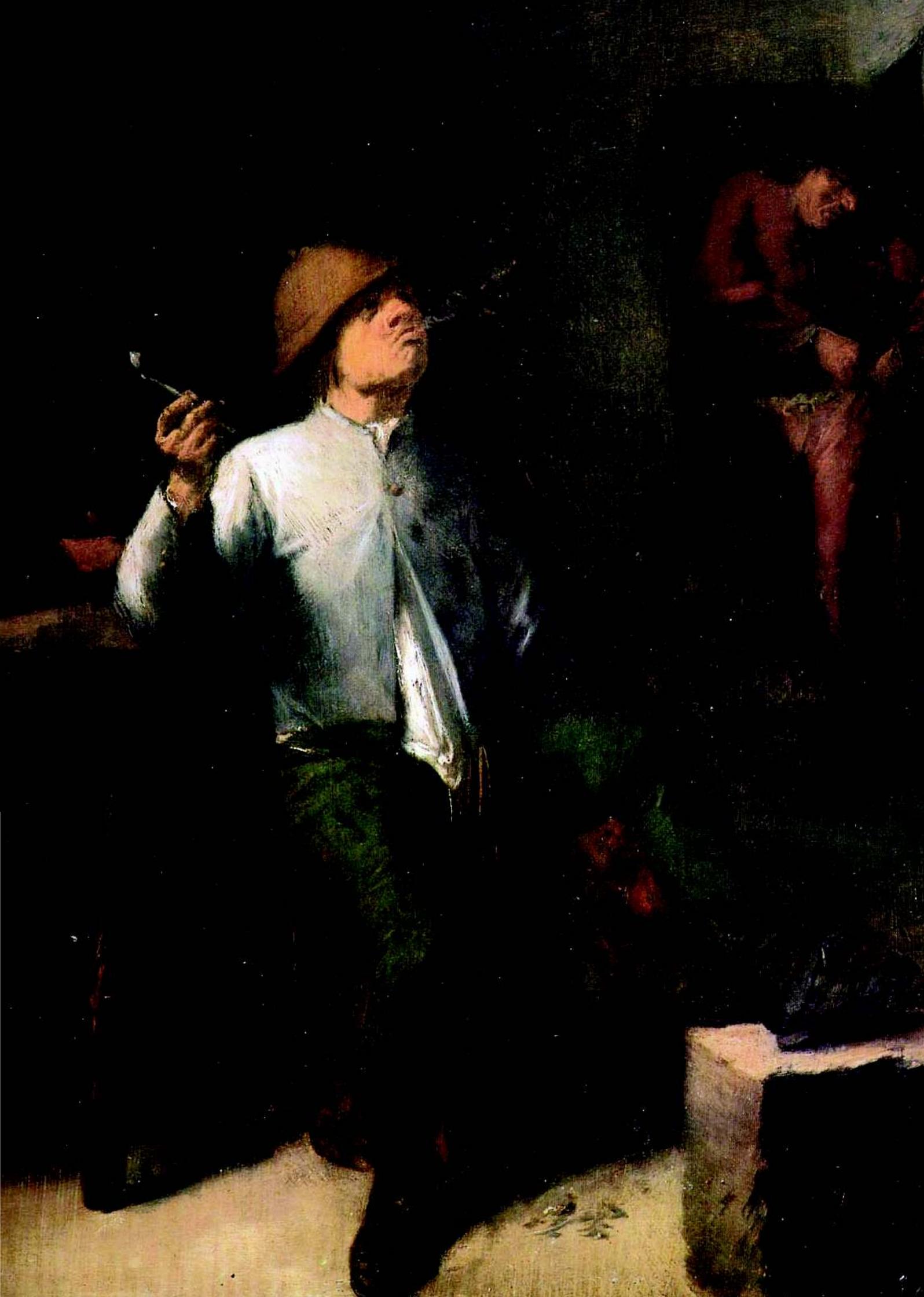


La. cclxxvij.

Andragora femine. Serap̄. auct.
dyal. Et femie color est niger ⁊ no
minatur landachis siue bādachis
aut lactuca. Nā in folijs ei⁹ est similitudo
cū folijs lactuce. ⁊ sunt pinguis quūis odo
ris. ⁊ extendunt sup faciem terre. ī medio

nores ocul
Radix eius
crum curat
gora somni
vehemente
⁊ odorame
Lac eius e
mordicatō
flegma:
to imposita
men eius m
tum prouo





A Idade Moderna, o exotismo e as drogas como produtos comerciais

A medida que a Idade Média atingia o seu ocaso e o homem da Idade Moderna se lançava ao mar, recuperava o antropocentrismo e vivenciava novamente sua consciência livre de tutelas, seu 'reencontro' com as substâncias psicoativas acontecia de modo dissociado. Aquelas que antes contribuíam para seu esforço adaptativo aos ambientes inóspitos e às suas experiências religiosas-espiritualistas foram reintroduzidas como produtos comerciais (JAY, 2010: 84), cujo modo de consumo para o qual se destinavam era totalmente laico e desprovido de regulamentações.

Assim, o que antes era utilizado como um elemento de dissolução do ego, permitindo assim um mergulho do mesmo no inconsciente, com ulterior retorno à vida consciente graças aos rituais religiosos em vigor, passou a ser comercializado como 'um produto para o ego', como se o seu uso per se fosse capaz de fortalecê-lo e modificá-lo, numa espécie de feitiço sem feiticeiro.

O TABACO, O CAFÉ, O CHÁ E O CHOCOLATE

Os séculos XVI e XVII foram os séculos das grandes descobertas territoriais e de todo o exotismo delas advindo. Novos hábitos humanos e espécies animais e vegetais inéditas, retratados em pinturas e impressões gráficas, maravilharam a visão de mundo européia que se ampliava desde o final da Idade Média. As substâncias psicoativas, agora na qualidade de *commodities*, também passaram a integrar esse novo modo de vida.

O tabaco, um dos primeiros produtos do Novo Mundo a entrar na Europa, se transformou em objeto do olhar curioso e sedento por exotismo dos europeus (JAY, 2010: 114). Ao lado deste, o luxo dos cafés, os novos e requintados hábitos de se consumir o álcool fermentado e destilado, a chegada do chocolate diretamente do Novo Mundo e do chá verde chinês, além da retomada do uso de drogas como o cânhamo e o ópio transformaram o consumo de drogas em uma questão de luxo.

O desejo europeu por essas novidades exóticas era inteiramente desprovido de precedentes: as cortes da Europa medieval haviam desenvolvido uma verdadeira paixão pelas especiarias, as quais acreditavam terem se originado propriamente no Paraíso. Elas eram vendidas dentro de um mercado luxuoso e altamente lucrativo e consumidas em quantidades prodigiosas; por conta delas, o Novo Mundo havia sido acidentalmente descoberto, numa tentativa de encontrar um novo caminho para o comércio das especiarias. Mas o mercado das novas 'drogas leves' [tabaco, chá e chocolate] englobava um grupo maior de consumidores e seu consumo era um apelo à nova ética do individualismo (JAY, 2010: 122) (tradução livre, informação do tradutor entre colchetes).





FIGURA 51: Alegoria do paladar | Jan Brueghel, o velho (1568-1625) | 1618 | Países Baixos | A Europa alcançou grande refinamento ao longo dos séculos XVI e XVII, graças ao espírito humanista e às Grandes Navegações, que lhe possibilitaram um acúmulo de riqueza nunca antes atingido. | Na pintura, uma mulher se delicia com as incontáveis possibilidades de sabor advindos dessa nova era. Um fauno, uma alegoria dionisiaca outrora facilmente identificada com o demônio, lhe serve um cálice de vinho.

OS EXCESSOS

Certamente que os excessos, praticados desde a mais longínqua antiguidade, não deixaram de existir; mas o entendimento acerca dos mesmos se modificou. Em primeiro lugar, houve uma aceitação maior e indiscriminada de todas as substâncias psicoativas, mesmo aquelas anteriormente relacionadas ao paganismo e à bruxaria, agora convertidas em produtos comerciais laicos. Em segundo, como passaram a ser vistas como agentes capazes apenas de alterar os estados da consciência, relegando ao segundo plano sua propriedade capaz de ligar a consciência com o inconsciente, o ego passou a ser progressivamente responsabilizado pelo surgimento dos abusos e dos vícios relacionados ao consumo dessas drogas.

Isso pode ser observado no comentário do sociólogo estadunidense HARRY G. LEVINE (1978: 493-506) acerca do uso de álcool naquele país durante o período colonial: o consumo corriqueiro de bebidas e a embriaguez, em ocasiões especiais, como em casamentos, eram considerados parte da tradição – era comum o pagamento de uma parte do salário em rum. O consumo era tolerado inclusive pelo clero puritano, apesar de esse, de tempos em tempos, vir a público para condenar com veemência os excessos éticos, considerados por ele “o engenho do diabo”. Quanto à percepção do excesso pelos colonos, os mesmos não só o identificavam, como já possuíam uma noção de padrão de consumo e nível de gravidade: nesse contexto, surgiu o “meramente bêbado” (*merely drunken*) ou aquele se embriagava apenas nos momentos especiais, o “beberão” (*drunkard*) ou aquele que exagerava no uso de álcool e o “beberão contumaz” (*common drunkard*), para aquele que frequentemente se engajava nesse tipo de comportamento.

Ainda assim, a postura dos indivíduos do século XVII em relação aos excessos era extremamente permissiva e por vezes jocosa. O aumento tanto da aglomeração humana (urbe), quanto da produção de bebidas alcoólicas tornaram a embriaguez mais frequente; essa, por sua vez, foi encarada mais como algo curioso - dentro do espírito do exotismo dos primeiros tempos do século XVII - do que algo necessariamente passível de recriminação (EDWARDS, 2000: 145).

FIGURAS 52-53: [página 133] Baco | Michelangelo Caravaggio (1571-1610) | circa 1595 | Itália | [página 134] A embriagada | Jan Steen (1626-1679) | circa 1650 | Países Baixos | [página 135] A chegada de uma visita | Jan Steen (1626-1679) | circa 1650 | Países Baixos | Baco voltou. O deus da embriaguez foi exaustivamente retratado em toda a Europa durante a Renascença, o Barroco e o Classicismo. Juntamente com ele, chegou a embriaguez e os excessos, que o homem da Idade Moderna encarava por vezes com jocosidade, por vezes com negação.







As plantas psicoativas na era da nomenclatura científica

A transição para o século XVIII assistiu ao surgimento de uma nova mentalidade, estruturada essencialmente no individualismo, no princípio da universalidade e na crença inquebrantável nas forças da razão como sendo a única maneira capaz de resolver os problemas da humanidade: o Iluminismo. Os epítetos desse movimento, Idade da Razão e Século das Luzes, traduzem a natureza das transformações que a elite burguesa traria para a Europa e os Estados Unidos desse período, cujo legado ainda serve de base para considerações válidas da atualidade (STAROBINSKI, 1988: 30).

O Iluminismo é o produto mais bem acabado de todo o exercício racionalista que reapareceu, embrionariamente, no final da Idade Média e ganhou forma durante os três séculos da Renascença e seus desdobramentos neoclassicistas (STAROBINSKI, 1988: 43). Ao contrário dos seus predecessores renascentistas, o homem iluminista via o humanismo, o antropocentrismo e o racionalismo, sem deslumbramento, como algo inato à natureza humana, era mais centrado e avesso às paixões. Além disso, acreditava que o pensamento racional e científico poderia (e deveria) se assenhorar de todos os campos do conhecimento, a fim de eliminar definitivamente o legado teocêntrico e teocrático da Idade Média, assim como os seus arranjos pós-renascentistas, como a organização social em estamentos (clero, nobreza e Terceiro Estado) e o absolutismo de direito divino, vulgarmente chamado Antigo Regime (*Ancien Régime*) (STAROBINSKI, 1988: 30).

Nesse novo contexto, as plantas psicoativas, que ao longo dos séculos XVI e XVII haviam sido amplamente descritas e retratadas a partir de técnicas de ilustração cada vez mais fidedignas e refinadas, entraram, com a chegada do século XVIII, para o mundo das categorizações científicas. Entre os tratados escritos sobre o tema, destaca-se *Inebriantia* (1762) *, primeira taxonomia de plantas psicoativas, publicada pelo botânico, zoólogo e médico sueco, CARL LINNAEUS (1707-1778) (CARLOS LINEU, em português) o criador da nomenclatura binominal e da classificação científica (JAY, 2010: 113).

Por inebriantes, queremos geralmente nos referir àqueles componentes que atuam sobre o sistema nervoso de tal maneira que ele é alterado não só na sua função, mas também em relação à consciência. Tal ação é o resultado de diferentes entidades refinadas e delicadas, as quais, como um vapor, emanam de certas plantas ou compostos, que foram refinados através da fermentação química e por isso chamados de espíritos (...). Esses inebriantes agem também como uma poderosa chama que progressivamente agrada, aquece, queima e consome. (...) Há abuso dessas drogas, conseqüentemente, devem ser condenadas. (HOLMSTEDT e SCHULTES, 1989: 187).

Os autores classificaram as plantas inebriantes conhecidas em dois grandes grupos: *nativa inebriantia*, composta pelos agentes *inebriantes* de origem natural, como o ópio, a harmala, o cânhamo ou canábis, a

* A obra de Alander e Lineu foi traduzida para o inglês e publicada na íntegra no artigo de BO HOLMSTEDT e RICHARD E. SCHULTES, ***Inebriantia: an early interdisciplinary consideration of intoxicants and their effects on man***, published in 1989 - Botanical Journal of Linnean Society, volume 101, pages 181-198.

datura, a noz da areca, o tabaco, diversas plantas anticolinérgicas, como a beladona, além de outros; e artificialia inebriantia, para se referir a cerveja, ao vinho e aos espíritos destilados (HOLMSTEDT e SCHULTES, 1989: 188-190). Para discorrer sobre o efeitos das mesmas, LINNAEUS comparou os mesmos aos mitos de Medéia e de Circe.

MEDÉIA E CIRCE †

A história de Medéia, a filha do rei da Cólquia e amante da feitiçaria e das artes ocultas, é também a história de Jasão, herdeiro do reino de Iolco, cujo trono fora usurpado pela de seu tio, Pélias. Educado nas montanhas pelo centauro Quirão, quando atingiu a mocidade, apresentou-se ao tio, vestindo apenas uma sandália, e reclamou seu direito ao trono.

Pélias, então, disse a Jasão que lhe concederia o trono caso fosse capaz de um ato extremo de heroísmo: trazer para o reino de Iolco o velocino de ouro, que ornamentava a bosque sagrado de Ares, na Cólquia e que era guardado por um dragão de altíssima ferocidade.

Por intermédio de um arauto, Jasão convocou cerca de cinquenta outros heróis para ajudá-lo, entre eles Hércules, Orfeu e diversos outros filhos de linhagens divinas. A bordo do navio Argo partiram da Grécia em direção à Ásia Menor; aonde, para além do estreito de Bósforo, estava o reino da Cólquia. Ainda no mar Adriático e até o Helesponto, divisa entre a Europa e a Ásia (atual estreito dos Dardanelos), enfrentaram vários perigos, quase sempre superados à custa da morte de um dos heróis tripulantes. O próprio Hércules desistira da missão quando seu filho, o incomensuravelmente belo Hílas, fora sequestrado e levado para o fundo das águas pelas ninfas da região de Mísia.

Uma vez na Cólquia, Jasão dirigiu-se ao rei, Eetes, irmão de Circe e Pasífae e pai de Medéia, Calcíope e Apsirto, e deu-lhe ciência de sua missão. No entanto, para que o pretendente ao trono de Iolco pudesse completar sua missão, Eetes determinou que o mesmo realizasse quatro trabalhos sobre-humanos. Jasão, frente à grandiosidade dos mesmos, estava a ponto de desistir, quando Medéia, a filha-feitiçeira de Eetes e apaixonada pelo herói, decidiu ajudá-lo, desde que o mesmo a tomasse por esposa e a levasse de volta consigo à Grécia.

O primeiro trabalho, subjugar e atrelar à charrua dois touros indomáveis de patas e cascos de bronze que expeliam fogo pelas narinas, Jasão superou graças a um bálsamo confeccionado por Medéia, que o tornou incólume às chamas e às investidas dos bovinos; após o segundo trabalho, lavrar um terreno com a força dos touros, veio o terceiro: semear a terra com os dentes do dragão morto da Beócia e combater os gigantes que nasceriam dessa sementeira, trabalho novamente vencido por Jasão, graças ao conselho de Medéia, que

† A seção “Medéia e Circe foi escrita a partir da leitura do capítulo “Jasão: o mito dos argonautas”, In: Mitologia Grega, volume III, de Junito de Souza Brandão. São Paulo: Editora Vozes; 1989.

orientou o herói a atirar de longe uma pedra no meio dos monstros, que passariam a se acusar mutuamente, levando-os à autodestruição. Por fim, para vencer a quarta e não menos importante tarefa, matar o dragão que vigiava o velo de ouro, Medéia lançou um feitiço que o adormeceu, tornando-o presa fácil para a lança mortal de Jasão, que ao final recolheu o velocino de ouro como prêmio.

Mas a conquista do velo estava longe representar o final das aventuras de Jasão. O rei Eetes se recusou a deixá-los partir com o prêmio. Jasão e Medéia, então, decidiram fugir, levando o caçula do rei, Apsirto, como refém. Como a frota de Eetes se aproximava perigosamente, Medéia assassinou o irmão e atirou-o em pedaços ao mar, fazendo com que seu pai interrompesse a busca pra recuperar os pedaços do filho, para enterrá-lo dignamente.

Pelo Mar Negro, os argonautas entraram rio Danúbio adentro, e, como a nau Argo começou a conversar com a tripulação, Jasão foi orientada por ela a se dirigir à ilha de Eéia, próximo à ilha da Sardenha, local que atingiria navegando pelo Mar Adriático e pelo rio Pó. Eéia era o domínio insular da feiticeira Circe, filha do deus-sol, Hélios, tia de Medéia e dotada de irresistível beleza. Com sua magia, purificou os argonautas pelo assassinio de Apsirto. Em outra ocasião, posteriormente às aventuras dos argonautas, na Odisséia, de Homero, Circe oferecera um banquete à tripulação do rei de Ítaca, Ulisses, transformando a todos em porcos, ao final da celebração. Com a ajuda de Hermes, que deu ao herói um ramo de móli, planta rica em harmalina, um alcaloide com propriedades anticolinérgicas e estimulantes, Ulisses subjugou Circe, que, além de lhe devolver os amigos, tornou-se amante, amiga e aliada do rei.

De volta ao mar, quando finalmente se aproximavam do reino de Iolco, os argonautas se depararam com uma noite de extrema escuridão que os impedia de seguir qualquer rota marítima. Jasão, em desespero, implorou ao Febo Apolo, que, com uma fresta de luz, permitiu à tripulação navegar até a ilha de Anafe ou ilha da Revelação. Dessa ilha, passando por Corinto, Jasão chegou a Iolco, onde, de posse do velo de ouro, reclamou o seu direito ao trono, recebendo, no entanto, uma negativa de Pélias.

A partir desse episódio, o gênio malévolo de Médeia, renunciado durante a fuga da Cólquia, se mostraria com toda a sua força e exuberância. Em primeiro lugar, para vingar seu marido da recusa de Pélias, Medéia procurou as filhas do soberano de Iolco, e, utilizando um caldeirão de bronze, preparou-lhes uma poção de rejuvenescimento. Para provar-lhes que o preparado era de fato eficaz, Medéia destroçou um velho carneiro e mergulhou-o na mistura, tirando dessa um lindo cordeirinho, jovem e cheio de vida. As ingênuas filhas de Pélias, desejosas de devolver a juventude ao velho rei, destroçaram o pai e jogaram-no no caldeirão, e, como o pai não ressuscitasse, desesperadas, fugiram para a Arcádia. No entanto, o filho de Pélias, Acasto, integrante das aventuras dos argonautas, expulsou a ambos, que se exilam em Corinto.

Mais um infortúnio aguardava Medéia, que durante toda a vida sempre tivera “a paixão como fio condutor de suas ações”, sendo a mesma mais forte nela do que a razão (Brandão, 1989: 188-189): o rei de Corinto, Creonte, ofereceu a Jasão a mão de sua filha, Creúsa, sendo a oferta prontamente aceita pelo herói. Ensandecida pela traição funesta do marido, Medéia, antes de partir, enviou, pelas mãos dos filhos, Feres e Mérmero, um vestido e um diadema como presente de núpcias à futura esposa de Jasão. Ao vesti-los, sua carne foi calcinada em fogo e o pai, que viera a seu socorro, abraçando-a, morreu tragicamente incendiado com a filha. Medéia ainda teve tempo de levar os filhos ao templo de Hera, onde assassinou-os com um punhal. O enfraquecido Jasão, abandonado e solitário, acabou regressando a Iolco, onde morreu de forma trágica: uma viga de sua nau Argos, que havia sido retirada do mar para reparos, caiu fatalmente sobre o herói, enquanto ele descansava sob a sua sombra.

O mito de Jasão e Medéia traduz com clareza as consequências que pairam sobre o ego que decide se relacionar com o inconsciente sem lhe oferecer nenhuma contrapartida ética. Jasão, um herói ainda incompleto – de apenas um par de sandálias – resolveu lutar pelo o que o destino lhe reservara de direito, considerando apenas as profecias futuras, esquecendo-se, porém, dos deveres que lhe cabiam nessa empreitada. O general Macbeth passaria por infortúnio semelhante, quando, ao saber pelas feiticeiras que seria o próximo rei e contaminado pela ambição sua mulher, Lady Macbeth, viu-se no direito de assassinar o monarca, de quem sempre fora um vassalo fiel.

A jornada de sua nau Argo foi garantida graças ao apoio e a vida de outros heróis e os seus grandes feitos foram conseguidos por intermédio das forças anímicas da magia. Nesse contexto, a ligação com Medéia e a grave interferência de sua personalidade lábil, apaixonada, violenta, capaz de se voltar criminosamente contra aqueles que mais amava, desconfirmaram completamente a legitimidade dos planos de Jasão, que apesar de não ser dissimulado ou inescrupuloso, contava com o auxílio de outros para atingir os seus objetivos, mas sempre de modo dissociado, sem nunca reconhecer suas fraquezas – isso se tornou aparente tanto pela sua ligação com os heróis, quanto pela crescente dependência que ele passou a ter quanto ao emprego das ervas e poções de Medéia. No desenrolar do mito, Jasão, ao invés da astúcia e do emprego da razão como forma de se preparar e vencer os desafios do futuro, se acomoda em conquistá-los apenas com o emprego da magia, até que essa se torna a única forma de consecução das suas façanhas míticas. Sobre isso, escreve Junito de Souza Brandão (1989: 200):

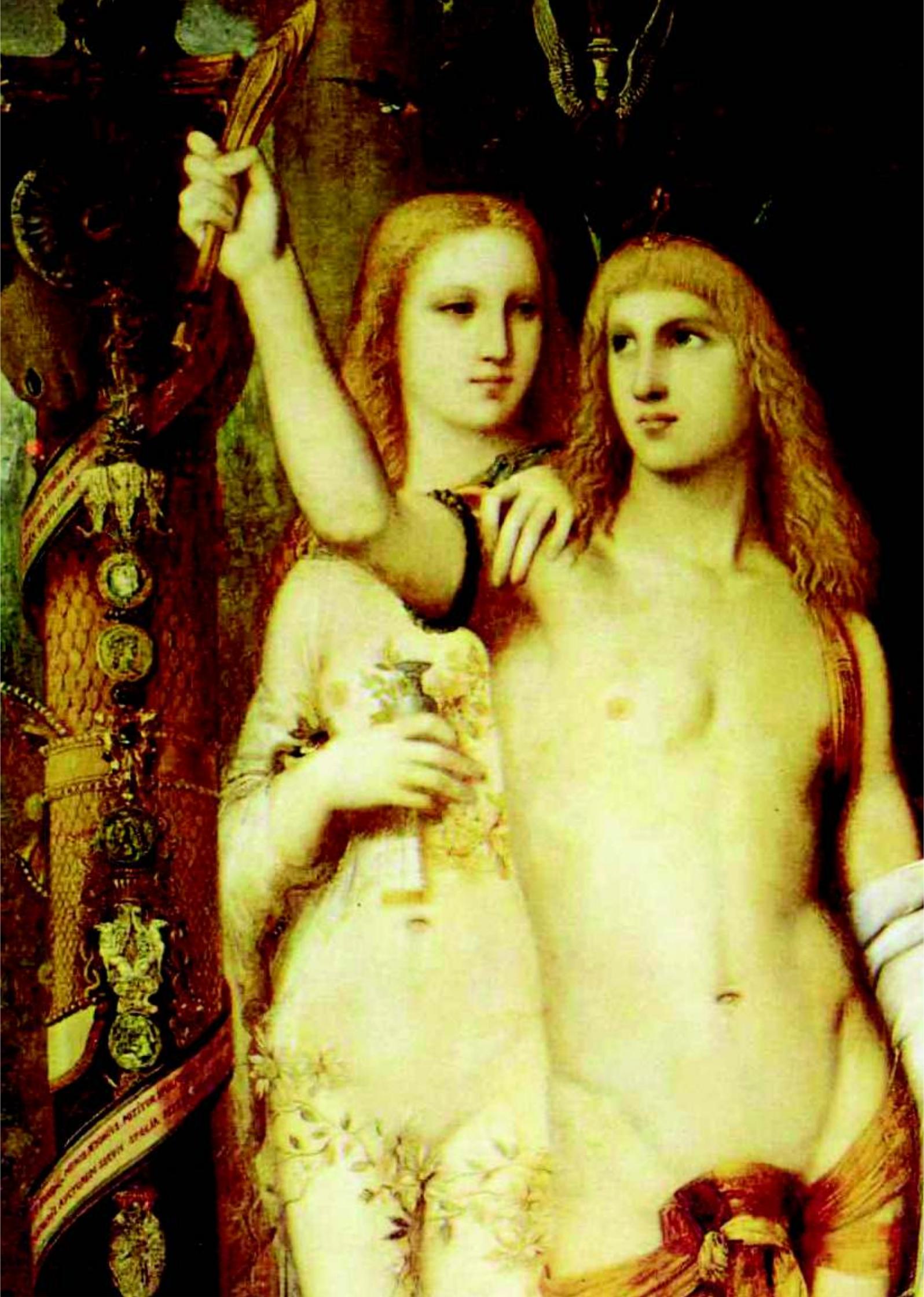
Unindo-se à feiticeira, o argonauta deixa-se subjugar pelas forças ctônicas. É exatamente esse tipo de dominação que ele deveria evitar a qualquer preço. Sucumbindo aos sortilégios da mágica e à tentação de lutar com sua ajuda, o herói prepara-se para assegurar o reino e a autoridade, com o respaldo das forças “demoníacas” de seu inconsciente e não pelo combate da purificação. A partir dessa resolução, o resultado do empreendimento está fadado à ruína.

FIGURA 54: Jasão e Medéia (detalhe) | Gustave Moreau (1826-1898) | 1865 | O mito de Jasão e Medéia é uma alegoria da infância egóica, que se apropria de conteúdos arquetípicos como se esses se tratassem de produtos exclusivamente de sua atividade, se satisfaz com a leitura parcial dos mesmos - eximindo-se da responsabilidade em lidar com seus aspectos negativos - e se acomodando e se eximindo da necessidade de novas incursões no inconsciente. Seguindo as idéias de LINNAEUS, é possível afirmar que o rejuvenescimento propiciado pela ação da *Anima* pode tanto levar à transformação, quanto à dissolução egóica.

O mito, de maneira alguma, descamba para o moralismo: o acesso à energia psíquica emanada pela porção anímica da psique é, acima de tudo, um dever, dentro do processo da individuação. Ulisses passou por situação semelhante, na ilha de Circe, onde não apenas confrontou a Anima – a feiticeira – de forma consciente, como, mesmo usufruindo do justo regozijo de sua conquista, atendeu – por coerência e ética – ao apelo de sua tripulação para que retornassem a sua saudosa Ítaca. A feiticeira, que inicialmente transformara a todos em bestas suínas, prestou um inestimável auxílio para que todos chegassem a salvo a suas casas. Os preceitos éticos envolvidos em ambos os mitos, serão assunto do último capítulo dessa monografia.

Eis aqui outro aspecto interessante do mito dos argonautas, igualmente apontado por BRANDÃO (1989: 194): a banalização. A natureza de qualquer empreitada heróica deve passar, necessariamente, pelo confronto com a sombra pessoal e | ou coletiva, cujo resultado, quando bem aventurado, é o aumento do campo da consciência. No entanto, nenhuma conquista é eterna: pelo contrário, está sempre sujeita à estagnação, ao esgotamento e à banalização. Ulisses percebeu isso, quando recebeu e prontamente atendeu ao chamado de seus companheiros de aventura. Jasão, por seu turno, além de conseguir suas vitórias à custa do emprego egoísta e cínico do poder de Medéia, acomodou-se posteriormente num exílio confortável, durante o qual cometeu o maior dos desvios éticos, traindo sua maior aliada (BRANDÃO, 1989: 203). Dessa forma, o herói, ao invés de cumprir sua missão estruturadora da consciência, decidiu, por intermédio de uma postura de superioridade em relação à natureza e a divindade, interromper o processo transformador da transcendência, com o intuito (ilusório) de manter intacto os domínios que conquistara (PERERA, 2001: 106). Por fim a nau Argo, “símbolo das promessas juvenis de sua vida” e das “gestas de aparência heroica”, desabou sobre sua cabeça, quando ele repousava sob “a sombra de sua glória, por acreditar que ela seria suficiente para justificar-lhe a vida inteira” (BRANDÃO, 1989: 203).

Desse modo, o emprego dos mitos de Medéia e de Circe por Lineu, reflete não apenas o gênio sistematizador do botânico sueco, como também sua percepção, ainda que embasada na mitologia, do dinamismo psíquico daqueles tomados pelo hábito do beber excessivo, cujo funcionamento será objeto da investigação de inúmeros pensadores do século XIX.



PLATONICUS MUNDUS. ARISTOTELIS. POLITICORUM. LIBER. PRIMUS. CAPITULUM. PRIMUM. DE CIVITATE. SECUNDA. DE ANIMA. TERTIA. DE MORIBUS. QUARTA. DE ANIMA. QUINTA. DE ANIMA. SEXTA. DE ANIMA. SEPTIMA. DE ANIMA. OCTAVA. DE ANIMA. NONA. DE ANIMA. DECIMA. DE ANIMA. UNDICESIMA. DE ANIMA. DODECIMA. DE ANIMA. TRIGESIMA. DE ANIMA. QUARTAGESIMA. DE ANIMA. QUINGENTESIMA. DE ANIMA. SEXAGESIMA. DE ANIMA. SEPTAGESIMA. DE ANIMA. OCTOGESIMA. DE ANIMA. NONAGESIMA. DE ANIMA. MILLESIMA. DE ANIMA.

Prenúncios do inconsciente ‡

FIGURA 55: O operador induzindo uma crise em sua paciente | gravura | 1794 | Londres.

Na direção oposta à tendência de iluminar cientificamente aquilo que outrora o pensamento religioso qualificou como sendo o domínio do "Bem", os acontecimentos relacionados à descoberta do inconsciente lançaram luz sobre os domínios do que se convencionou chamar "Mal" ou "sombrio", daquilo que, durante a Idade Média, fora considerado como satânico. Nesse sentido, é exemplar a disputa entre o exorcista, padre JOHANN JOSEPH GASSNER (1727-1779), e o médico FRANZ ANTON MESMER (1734 - 1815), ambos contemporâneos. O primeiro atualizou, para o ideário do século XVIII, a prática do exorcismo como método curativo. Essa prática, observada desde os primeiros tempos da humanidade, ganhou destaque com o desenvolvimento do Cristianismo, especialmente com o catolicismo e seu interesse pela demonologia. Progressivamente desacreditado com o avanço do racionalismo, o exorcismo gozou de algum prestígio nos países de língua germânica, graças a GRASSNER, que além de demonstrar desenvoltura com a técnica, procurou separar o que considerava doença daquilo que entendia como demoníaco; além disso, também tipificou, tal qual a nosologia médica, algumas ocorrências de manifestação satânica, como a obsessão e a possessão (ELLENBERGER, 1970: 53-56).

DO MESMERISMO À ESCOLA DE SALPÊTRIÈRE

No entanto, na esteira do Iluminismo, o campo outrora pertencente ao malévolo foi paulatinamente dominado pelo racionalismo. Esse é o momento em que MESMER, um médico interessado pelo estudo do magnetismo, chegou à conclusão, a partir de sua prática clínica, que os seres humanos, ao invés de vulneráveis à ação do demoníaco, eram, na realidade, portadores de fluidos capazes de originar campos magnéticos, fenômeno que chamou de magnetismo animal. Assim, pela primeira vez desde os tempos modernos, o obscuro recebeu uma denominação científica (ELLENBERGER, 1970: 58).

Para MESMER (1779), o universo era preenchido por um fluido físico, que funcionava como meio de comunicação entre os homens e entre esses e o meio ambiente. Nesse contexto, as doenças advinham de acúmulos ou carências de tais fluidos nos seres humanos e a cura, da restauração do referido equilíbrio. Isso explicaria, por exemplo, a influência dos astros, bem como a periodicidade de certas doenças entre os homens e as mulheres (ELLENBERGER, 1970: 62).

‡ A seção "Prenúncios do Inconsciente" foi escrita a partir da leitura do livro *The Discovery of the Unconscious* considerada uma das obras mais abrangentes sobre o tema, escrito por HENRI F. ELLENBERGER (1905-1993), o fundador da historiografia psiquiátrica e publicado pela primeira vez em 1970. Os pontos essenciais acerca dos prenúncios que levaram SIGMUND FREUD e CARL GUSTAV Jung à descoberta do inconsciente estão descritos nessa seção. Citações de outras fontes estão especificadas ao longo do texto.



del.^c
ANIMAL MAGNETISM—The Operator putting his Patient into a crisis.

Fama e infortúnio fariam parte da carreira de MESMER, após essa formulação. Em seu período de apogeu, vivendo em Paris, MESMER reuniu ao seu redor discípulos e inúmeros seguidores, que se encontravam na sua *Société de l'Harmonie*. Sua fama repentina, ao lado de sua postura centralizadora e personalista, acabaram contribuindo para sua decadência: em 1785, Mesmer deixou Paris e ficou desaparecido por quase dez anos, até reaparecer em Viena em 1793, para logo se mudar para a Suíça, onde permaneceu em completo esquecimento até sua morte (1815) (ELLENBERGER, 1970: 65).

O mesmerismo, como ficou conhecido, produziu incontáveis desdobramentos e permaneceu na raiz dos estudos que levariam ao conceito de inconsciente como é conhecido atualmente. Entre os desdobramentos mais notáveis estão a descoberta do hipnotismo, na virada para o século XIX, pelo mais entusiasta dos discípulos de MESMER, o marquês ARMAND MARIE JACQUES CHASTENET DE PUYSEGUR (1751-1825); o advento do Espiritismo, originário dos Estados Unidos, de onde se irradiou para a Europa, tendo entre os seus expoentes, o francês HIPPOLYTE RIVAIL (1804-1869), que sob o codinome de ALLAN KARDEC, foi autor de publicações ontológicas, como *O Livro dos Espíritos* e *O Evangelho Segundo o Espiritismo*; bem como a fundação da Escola de Nancy (1860 – 1880), centro de excelência em ensino e no tratamento pela hipnose, por AUGUSTE AMBROISE LIÉBEAULT (1823-1904), que mais tarde alcunharia o termo “psicoterapia” para o método que desenvolvia (ELLENBERGER, 1970: 82).

MESMERISMO À VAPOR

Em 1799, em meio as oscilações de popularidade do mesmerismo, um grupo de cientistas britânicos fundou a *Pneumatic Institution for Relieving Diseases by Medical Airs*. Os pesquisadores desejavam estudar o aparelho respiratório e buscar maneiras de utilizá-lo como uma via de administração de medicamentos, de modo a aumentar a eficácia da cura das doenças. Desse modo, não tinham, em princípio, qualquer pretensão de investigar o psiquismo humano (JAY, 2010: 72-73).

Os idealizadores do instituto, THOMAS BEDDOES (1760-1808) e HUMPRY DAVY (1778-1820) se interessaram pelo estudo do óxido nítrico, ou gás hilariante, que havia sido descoberto menos de trinta anos antes. Ao inalarem o gás, porém, constataram que o mesmo era capaz de alterar a consciência de um modo nunca antes observado. Rapidamente as experiências realizadas por Beddoes e Davy, somadas

à habilidade de ambos em chamar a atenção do público, logo trouxeram para eles um grande público, conferindo-lhes notoriedade (JAY, 2010: 72-73).

Pela primeira vez, um experimento racional se deparara com um fenômeno de forte impacto: por si só, um composto químico de natureza gasosa era capaz de alterar a estrutura do pensamento e do raciocínio e de transportar o homem para uma outra realidade psíquica. Mais do que isso: uma realidade invariavelmente marcada pela hilaridade. Haveria no cérebro humano estruturas encarregadas de determinados comportamentos à espera apenas de um estímulo capaz de ativá-las? Ainda que acidentalmente, BEDDOES e DAVY inauguraram a neurobiologia, e, na condição de seus primeiros timoneiros, decidiram, graças ao seu novo recurso, sair em busca do controle do prazer e da dor.

A descoberta também atingiu a já comprometida reputação do mesmerismo, mesmo tendo relatos tardios da indução de hipnose pelo uso do óxido nitroso, e apesar de o ideário dos pneumáticos ser portador do mesmo idealismo mesmerista, cheio de metas dotadas de ingenuidade e pretensão, tais como a de “governar as causas do prazer e da dor” (JAY, 2010: 76), sendo por isso logo ridicularizados pela imprensa e pelo público.

Enquanto as tentativas dos pneumáticos, tidas como utópicas, eram ridicularizadas pelos jornais ingleses, a elite londrina se mostrou intrigada pela existência de uma ebriedade gasosa e logo se tornou adepta: ainda em 1799, festas de gás hilariante (*laughing gas parties*) e brincadeiras com éter (*ether frolics*) se espalharam e se transformaram em um verdadeiro modismo da classe alta da capital do império britânico, bem como dos meios estudantis universitários, especialmente entre os anos 1820 e 1840 (JAY, 2010: 72-76). O próprio BEDDOES era um entusiasta desses encontros, tendo organizado *laughing parties* das quais participavam médicos, poetas, filósofos e políticos radicais. Entre esses estava SAMUEL TAYLOR COLERIDGE (1772-1834), um dos principais expoentes do Romantismo britânico, cujo consumo de ópio trouxe consequências à sua vida (JAY, 2010: 76).

FIGURA 56: Receita para esposas repressoras | série de gravuras "Tomando a vida mais fácil" | 1830 | Londres | Um homem forçando uma mulher a inalar gás hilariante, enquanto outro [à esquerda] segura um saco vazio do mesmo gás que fora aplicado na mulher em estado de riso histórico à direita. | A capital do Império Britânico, encantada como a Revolução Industrial e com sua empresa colonial sem limites, faz piada acerca da possibilidade de substância psicoativas como o óxido nitroso 'auxiliarem' o ego em suas dificuldades cotidianas.



PRESCRIPTION F

London. Pub^d by T.M. Le

Printed by

MADE EASY.



FOR SCOLDING WIVES.

Jan. 26, Haymarket, Jan. 1. 1830.

Nethercleft

A utilização do óxido nitroso também chamou a atenção do racionalismo cristão que reprovava qualquer forma de alteração dos estados de consciência, seja pela via química seja pela hipnose. Nesse sentido, a escritora da moral e dos costumes da mulher inglesa e membro da Sociedade Religiosa dos Amigos (*Quaker*), SARAH STICKNEY ELLIS (1799-1872), escreveu em seu livro, *The mothers of England: their influence and responsibility*, algumas palavras sobre esse gás capaz de “incentivar a paixão e o vício”, estados tão condenados e combatidos pela Ilustração:

Provavelmente a maioria de nós já presenciou o efeito do óxido nitroso sobre o sistema humano; ou se alguém ainda não o fez, é meu dever falar sobre isso, uma vez que esse tipo de gás, quando inalado, produz o efeito de risos imoderados, acompanhado de uma extraordinária excitação, tanto da porção animal, quanto da espiritual, fazendo com que o indivíduo estimulado exiba os comportamentos mais ridículos. Agora, suponha que esse mesmo indivíduo, após ter -se exposto dessa forma durante a tarde, apareça no dia seguinte para fazer algum tipo de transação comercial séria com você, tendo inalado apenas uma porção muito pequena do mesmo gás, apenas o suficiente para fazê-lo se sentir mais confortável do que antes, você não o consideraria menos sã, menos racional e menos confiável em todos os sentidos, do que se ele não tivesse inalado nenhum gás? Certamente você o consideraria; e, na mesma proporção em que o gás o fizera se sentir mais confortável, você se convenceria que o mesmo o desqualificou para suas ocupações, para as reflexões e para os deveres de um homem. Não quero dizer que ele estaria totalmente desqualificado. Longe disso. Ele próprio estaria mais vívido, de prontidão e mais confiante nele mesmo em todas as formas. Mas isso o tornaria realmente mais capaz e digno de confiança do que os outros? Certamente, não. (...) um homem perfeitamente sábio não levaria a si próprio à inalação do gás, o qual é capaz de confundir ou mesmo de enlouquecer o seu cérebro (tradução livre – itálicos da própria autora).

Por fim, encerrando o século XIX, encontrava-se o neurologista JEAN-MARTIN CHARCOT (1835-1893) em sua Escola de Salpêtrière, na qual reuniu inúmeros discípulos e alunos, entre esses últimos, PIERRE JANET (1879-1947) e SIGMUND FREUD (1856 -1939), às voltas com seus estudos e teorias sobre a histeria. Considerado o “Napoleão das Neuroses”, seu trabalho está associado não apenas à descoberta da histeria, mas também da dupla personalidade, da catalepsia e do sonambulismo. Charcot acreditava que “idéias fixas” do inconsciente eram o núcleo de tais neuroses (ELLENBERGER, 1970: 95-102).

DO ILUMINISMO AO ROMANTISMO

O Século das Luzes ou Iluminismo (1730-1785), foi um período bastante profícuo na história da humanidade, por combinar o amadurecimento do racionalismo, e o consequente engajamento político, econômico e social de seus protagonistas, com o enfraquecimento e a falência do *Ancien Régime* e seu sistema político aristocrático, baseado no feudalismo e no absolutismo de direito divino (ELLENBERGER, 1970; 340). Esse embate sem precedentes na história da mentalidade humana esteve na base de movimentos políticos e sociais como a Revolução Gloriosa na Inglaterra, a Independência dos Estados Unidos e culminou na Revolução Francesa, alçando a burguesia ao poder nas nações mais influentes da Europa.

FIGURA 57: Dante e Virgílio às portas do inferno | William Blake (1757-1827) | Ilustração | cerca 1825 | Londres | O pré-romantismo blakeano abre novamente os portais do mundo dos inferos da psique, que a partir do catolicismo passou a ser alcunhado de "inferno". O espírito do Romantismo combateu fortemente a concepção de universo idealizada e demasiado estruturalista do racionalismo. Abriam-se assim as portas para o inconsciente, como em breve passará a ser nomeado.

A partir do culto incondicional e universal da razão, o Iluminismo se opunha à ignorância, aos valores impostos, à tirania das paixões, à superstição e às aberrações da fantasia (STAROBINSKI, 1988: 195). Também propunha a vida em sociedade, baseada em contratos sociais que promovessem a liberdade religiosa e a tolerância mútua. No campo da Medicina, houve o nascimento das especialidades e a reforma dos hospitais psiquiátricos por parte de médicos como PHILIPPE PINEL (1745-1826).

Por outro lado, a busca por formas universais e eternas, sempre à luz do racionalismo, levou à construção de um mundo excessivamente idealizado e pasteurizado de emoções e sentimentos, no exato momento em que a Europa inteira se esfacelava em revoltas populares, numa instabilidade política sem precedentes na história. Além disso, o crescimento desmedido das cidades que se industrializavam fez surgir a pobreza e a miséria em grandes proporções. Inúmeros cortiços, nos quais ratos dividiam o espaço com humanos e doenças como o tifo e o cólera dizimavam milhares de trabalhadores.

Tamanha contradição compõe-se com reivindicações estéticas, políticas e sociais do Romantismo (1800-1830), um movimento fortemente centrado na Alemanha, que buscava um novo encontro com a individualidade, a reaproximação com o sentimento e o misticismo e uma nova união com o mundo ctônico, constituído pelas forças da natureza - nas palavras do filósofo romântico Schelling: "A Natureza é o Espírito visível, o Espírito é a Natureza invisível" (2008: 202).

O RACIONALISMO EM XEQUE

William Blake (1757-1827) é o protótipo do homem europeu, que na transição para o século XIX, sentiu com intensidade especial a ação do subjetivismo, do idealismo e das forças místicas da natureza sobre a estrutura racional que se estruturava no psiquismo humano. Desde cedo, o pintor e poeta vivenciou o efeito da ruptura desse tecido que vinha sendo calcinado pela razão desde o Renascimento: aos quatro anos viu a face de Deus de sua janela. Quando adulto, tornou-se um vidente, um místico propagador das ideias alquímicas há muito desaparecidas (mas não esquecidas) (MARSICANO, 2007: 9-12). Em A voz do demônio (BLAKE, 2005: 16-17), o poeta apresenta um mapa do psiquismo humano que seria de grande utilidade para os futuros 'exploradores do inconsciente', entre eles CARL JUNG:

Leave every Hope you wish in Hell



WB

HELL Canto 3

Todas as Bíblias ou códigos sagrados têm sido a causa dos seguintes erros a saber:

1. Que o Homem tem dois princípios reais de existência, a saber: um Corpo e uma Alma.
2. Que a Energia, cognominada Mal, provém exclusivamente do Corpo; e que a Razão, cognominada Bem, não provém senão da Alma.
3. Que Deus atormentará o Homem pela Eternidade por haver seguido as suas Energias.

Mas, por outro lado, são verdadeiros, os seguintes Contrários:

1. O Homem não tem um Corpo distinto da Alma, pois aquilo que se chama Corpo é uma porção da Alma discernida pelos cinco Sentidos, as principais vias de acesso da Alma neste estágio de nossa existência.
2. A Energia é a única vida, e dimana do Corpo. A Razão é a linha divisória ou a circunferência exterior à Energia.
3. A Energia é Eterna Delícia.

*

Aqueles que reprimem o desejo assim procedem porque o que possuem é bastante débil para ser refreado; e o repressor, isto é, a Razão, usurpa o seu lugar e governa os relutantes.

E o desejo sofreado vai-se gradualmente tornando inerte até reduzir-se a uma sombra do que era.

A história disto acha-se estampada no Paraíso Perdido, e o Soberano, ou Razão, chama-se o Messias.

E o Arcanjo original, ou o detentor do comando das hostes celestes, é aí cognominado o Demônio, ou Satanás, e seus filhos se designam pelos nomes de Pecado e Morte.

No Livro de Jó, todavia, o Messias de Milton é denominado Satã.

Pois este relato foi adotado por ambos os lados.

Na verdade, a Razão acabou achando que o Desejo fora expulso. Mas a versão do Diabo pontifica que o Messias caiu e engendrou um Paraíso com o que roubou do Abismo.

Isto é revelado no Evangelho, onde ele roga ao Pai que envie o Consolador ou Desejo, de forma com que a Razão tenha Idéias nas quais se fundamentar. O Jeová Bíblico não é aquele senão o que habita o fogo flamejante.

Sabeis que após sua morte, Cristo tornou-se Jeová. Mas em Milton o Pai é o Destino, o Filho é o Racionalismo dos cinco sentidos e o Espírito Santo é o Vazio!

(Traduzido por Alberto Mariscano, In: BLAKE, 2007: 16-17)

Apesar de ir em sentido contrário ao Racionalismo, por esse se negar a 'enxergar' o espiritual, o poeta também deixa claro seu ponto de vista absolutamente contrário ao dualismo cristão, pois para ele, Jesus Cristo simbolizava justamente a ponte e a união entre o natural (divino) e o humano (BENTLEY-JR, 2003: 102). Em *O Livro de Urizen* (1794), BLAKE, com quem logo mais ressoariam NIETZSCHE e JUNG, deixa claro sua opinião acerca da ação dessas duas correntes sobre o psiquismo humano: nessa epopeia mitológica blakeana, Urizen, é uma personificação do racionalismo humano, que consegue, por intermédio de seus encadeamentos lógicos, enclausurar o Firmamento, para, em seguida, valendo-se das organizações religiosas, atrofiar todos os sentidos da humanidade (BLAKE, 2005: 45-70). Quase meio século antes do nascimento de BLAKE, na primeira metade do século XVIII, já era possível notar sinais de fragilidade e fissura nas construções e nos emblemas da Razão, graças à obra artística de GIOVANNI BATTISTA PIRANESI (1720-1778), um dos mais célebres gravuristas da história da arte universal . O artista, ao longo de sua profícua carreira, retratou os monumentos da Cidade Eterna com tamanha precisão e espírito neoclássico, que suas gravuras até hoje se confundem com a própria identidade romana, tornando-se, por isso, 'retratos oficiais' da mesma (FICACCI, 2011: 82-90).

Nesse contexto, Piranesi produziu gravuras, tanto de fachadas, quanto de interiores, que continham a essência da ordem, da elegância e da estabilidade desejadas pelo espírito do racionalismo, numa matemática capaz de produzir resultados quintessenciais. No entanto, não faltavam ilustrações de monumentos em ruínas, que deixavam transparecer a preocupação com a fragilidade ou mesmo com a decadência dos constructos humanos, logo invadidos pela vegetação insolente, que os convertia rapidamente em meros adornos das forças da natureza. Por fim, sua série "Cárceres" (*Carceri*) (1746-1765) revela um artista impressionado pela grandiosidade fantasmagórica e opressiva dos calabouços. Sua arquitetura, labiríntica e obscura, era capaz de transmitir ao expectador a angústia acerca da existência de um mundo subterrâneo para o qual ninguém estava isento de ser levado. Pior ainda: seu retrato poderia ser a trágica constatação de que os seres humanos já se encontravam ali, faltando-lhes apenas um 'espelho' capaz de trazer à tona a sua miserável condição (FICACCI, 2011: 28-47).

FIGURAS 58-59: [acima] Ruínas imaginárias com estátua de Minerva | Giovanni Piranesi (1720-1778) | gravura | 1748-1760 | [abaixo] Cárcere | Giovanni Piranesi (1720-1778) | gravura | 1745-1750 | PIRANESI foi um exímio gravador da arquitetura neoclássica romana, tendo reproduzido com exatidão, precisão e perfeição as linhas e curvas das formas arquitetônicas que tinham o racionalismo tanto como inspiração, quanto como instrumento de execução. | No entanto, PIRANESI foi igualmente um precursor do Romantismo: na ilustração acima, uma construção maravilhosamente concebida graças à genialidade da razão encontra-se em ruínas, incluindo sua deusa-mór, ambas, tomadas pela vegetação - lídima representante das forças da natureza - que a despedaça inexoravelmente e sem hesitação. Abaixo, o subsolo dos cárceres, onde provavelmente - como se começava a cogitar naquela época - se encontrava confinada boa parte da personalidade humana. Em ambas, a pequenez dos seres humanos pode ser facilmente constatada, para a aflição do espectador da obra.



Diferentemente de PIRANESI, WILLIAM BLAKE tinha o espírito mais livre das influências do classicismo, o que o transformou em um crítico voraz, tanto da sua estética, quanto dos seus ideais. Dois artistas contemporâneos de Blake, que também se posicionaram na vanguarda do Romantismo, merecem destaque aqui: são eles os pintores HENRY FUSELI (1741-1825), suíço de nascimento e inglês por adoção, e o espanhol FRANCISCO GOYA (1746-1828).

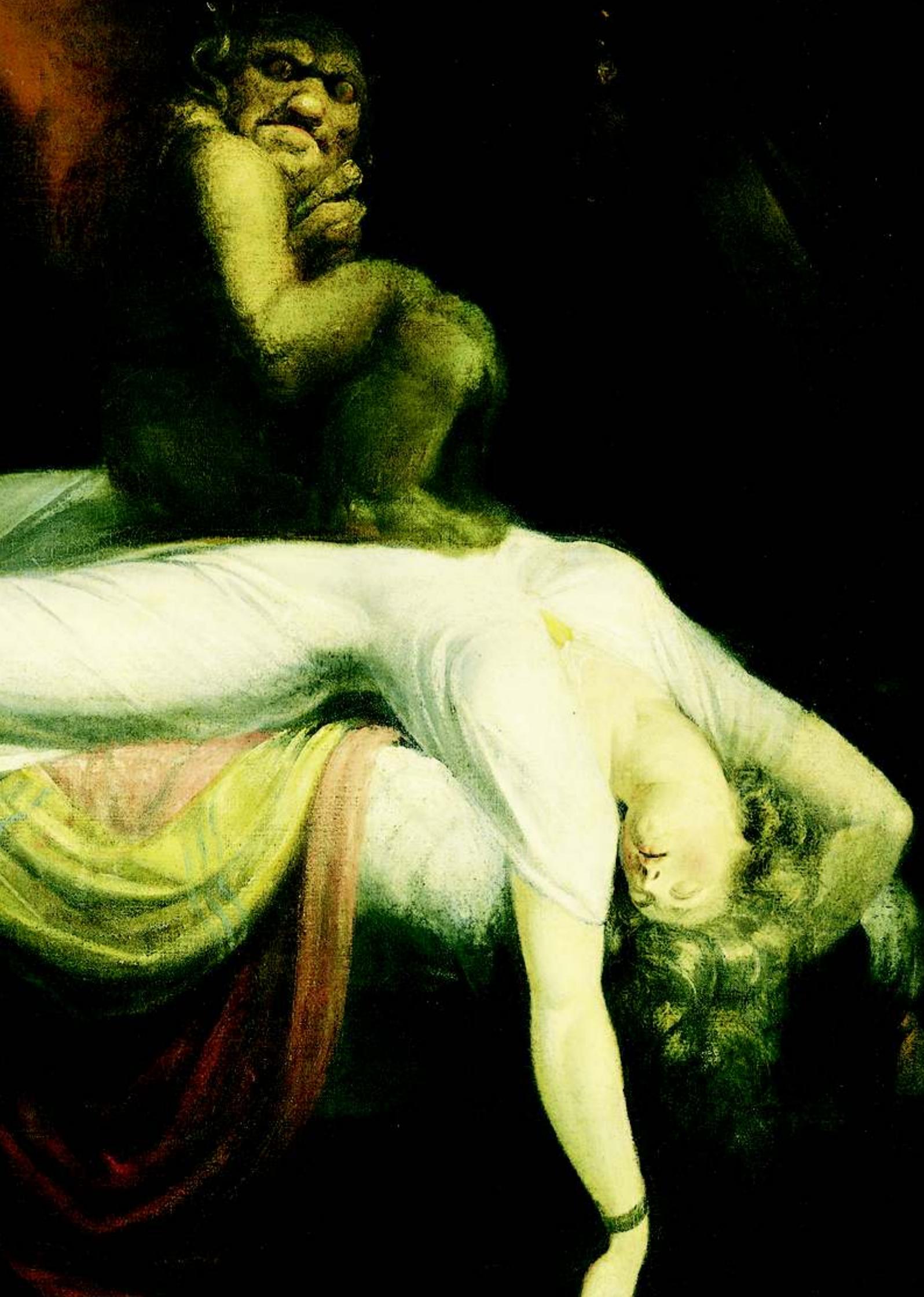
A obra de FUSELI ilustrou algumas cenas do teatro de SHAKESPEARE, da Bíblia e de épicos da humanidade, trazendo o erotismo, o misticismo e o simbolismo à pintura do fim do século. Numa de suas obras mais conhecidas, O pesadelo (1781), uma bela jovem adormecida, provavelmente após se embriagar com a poção contida em um frasco sobre o seu criado-mudo, recebe a visita fantástica de seres dos recônditos de sua alma (MYRONE, 2001: 30-56).

Já o espanhol FRANCISCO GOYA, um dos pintores mais consagrados e disputados pela aristocracia madrilenha no último quartel do século XVIII, sinceramente interessado e devotado ao folclore e às tradições espanholas, sofreu uma mudança radical: após contrair uma grave doença que paralisou a maior parte dos seus sentidos, esta debilitou-o fisicamente e o isolou do convívio com seus pares por algum tempo, sendo que então ele passou a se interessar pelo sombrio e a mostrar em seus trabalhos 'o outro lado' das formas iluminadas e estáveis do mundo burguês neoclássico. Prisões e manicômios também foram retratados pelo pintor e impressionavam por dois motivos: o primeiro, pelo realismo, que em tom de denúncia e de apelo em favor da dignidade dos oprimidos, se dirigia ao espírito ético do homem contemporâneo, rogando sua adesão às causas libertárias; em segundo, pelo simbolismo, que se dirigia à consciência humana dizendo que a loucura, o crime e demais aspectos sombrios não podem ser extirpados da psique definitivamente (HUGHES, 2006: 24-61).

FIGURAS 60-61: [página 155] O pátio do manicômio | Francisco Goya (1770-1828) | 1794 [páginas 156-157] O pesadelo | Henry Fuseli (1741-1825) | 1781 | O inconsciente encarcerado de Goya e o seu desejo premente de constelação e explosão na consciência na pintura de Fuseli. | Nessa última, uma poção - ópio, talvez - facilitou a entrada de conteúdos altamente sombrios, para desespero do ego que até há pouco se sentia dotado de grande segurança racional.







A experiência do consumo de drogas liberado

A primeira metade do século XIX foi um período de ampla liberdade de experimentos médicos e leigos relacionados ao campo das substâncias psicoativas. Os médicos, naquela época, tinham pouco receio de prescrever preparados a base de ópio (MUSTO, 1987: 2-3) e as boticas se especializavam rapidamente, além de se tornarem espaços cada vez mais comuns para a população, inclusive a proletária, que adquiria os seus produtos sem qualquer dificuldade (ESCOHOTADO, 2004: 412-415). Mas não apenas a permissividade marcou a história da farmacologia nesse período: a primeira metade do século XIX foi o período do descobrimento dos fármacos puros, ou seja, do isolamento dos alcalóides, o princípio psicoativo dos vegetais. A morfina foi a primeira a ser isolada (1806), seguida pela codeína (1832), ambas partes constituintes do ópio; a cafeína foi obtida em 1841 e a cocaína, em 1859. No limiar do século XX, foi a vez da mescalina (1896). Poucos anos antes (1883), foi desenvolvido o primeiro derivado do ópio parcialmente desenvolvido em laboratório, a heroína. Por fim, com a chegada do século seguinte, foi desenvolvido o primeiro psicoativo totalmente sintético: os barbitúricos (1903) (ESCOHOTADO, 2004: 421).

O CONSUMO DE MACONHA E O ORIENTE PRÓXIMO

O primeiro ponto de contato entre a intelectualidade européia e as substâncias psicoativas se deu pela reaproximação de seus países com o Oriente Próximo, representado aqui pela Turquia e pelo Marrocos, movimento esse que ficou genericamente conhecido como Orientalismo (SAID, 1994: 16). Esse era o momento em que o império britânico consolidava seus domínios do Egito à China, tendo o império francês, comandado por NAPOLEÃO BONAPARTE (1769-1821), Primeiro Cônsul e em breve Imperador da França, seu maior adversário (ESCOHOTADO, 2004: 470). Desse modo, o reencontro da Europa com o Oriente é um reencontro com a Idade Média e a Cruzadas, com a religiosidade de outrora, com tudo o que ficara enterrado desde os tempos do Renascimento.

Nesse contexto, SILVESTRE DE SACY (1758-1838), linguista e expoente do orientalismo francês, apresentou seu artigo *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'origine de leur nom*, em uma sessão da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, em 1809 (BOON, 2002: 123-125). Neste artigo, SACY recupera uma história há muito trazida por MARCO POLO (1254-1324), acerca de HASAN-I SABBAH, fundador dos "Assassinos", nome que o linguista acreditava derivar de "Haxixins" (*hashisheen*), uma seita xiita ismailita, cujo o comandante-supremo era SABBAH, também conhecido como o Velho da Montanha. SABBAH habitava uma região situada na fronteira turco-iraniana, chamada Alamut ("ninho da águia"). Segundo a história tradicional, trazida pelos cruzados que atravessaram a região durante a Guerra Santa, os guerreiros haxixins eram cruéis, violentos e cegamente obedientes ao seu líder, para quem entregariam suas vidas sem hesitação.

Também tratando desse assunto, CASHMAN (1966: 22-23) descreve que, segundo a historiografia europeia, o Velho da Montanha “introduziu” a canábis em seu bando de assassinos, como recompensa por serviços bem feitos. A canábis, juntamente com mulheres fáceis, era fornecida antes e depois das tarefas. Isto levou os partidários fiéis de HASSAN a um certo desprezo fanático por sua própria segurança e pela segurança alheia. A rapidez e o júbilo com que matavam inimigos políticos – e qualquer outro que aparecesse no caminho, inclusive alguns cruzados – fizeram da seita o mais temido bando de degoladores na Pérsia e na Síria. Como foi HASSAN quem difundiu a canábis, esta tornou-se conhecida como haxixe, ou seja, “dádiva de Hassan”. E como os homens de HASSAN geralmente estavam “altos” (*high*) de haxixe, tornaram-se conhecidos como “os homens sob a influência do haxixe”, ou em árabe, no singular, *hashshashin*. A palavra sobrevive até hoje em várias formas e em várias línguas, inclusive no inglês *assassin* (ou no português, assassino), com todas as suas desagradáveis conotações.

Assim, a aproximação entre o Ocidente e o haxixe aconteceu concomitantemente à reaproximação entre o cristianismo e o islamismo, mais de trezentos anos depois da Reconquista Espanhola (1492), porém, dentro de um novo contexto político e econômico: diferentemente da Idade Média, durante a qual os muçulmanos tomaram quase toda a Europa mediterrânea e posteriormente derrotaram fragorosamente os cruzados, agora eram os impérios da Grã-Bretanha, da França e da Espanha que ameaçavam as posições dos súditos de Alá.

Foi nesse contexto de reaproximação e de cordialidades diplomáticas, que os efeitos alucinógenos do haxixe chamaram a atenção do alienista francês JACQUES-JOSEPH MOREAU DE TOURS (1804-1884), durante sua estada de quatro anos no Egito (1836-1840). A partir de observações da ação de droga em pacientes, em colegas e nele próprio, propôs um modelo fenomenológico para a insanidade, uma vez que o consumo da resina do cânhamo oferecia uma “psicose de laboratório” (ESCOHOTADO, 2004: 471) um modelo de “loucura sem sono”, tendo em vista que o sonho e a insanidade eram considerados fenômenos de natureza semelhante pelo autor (BOON, 2002: 133-134), consideração essa que já havia desenvolvido em seu livro *De l'identité de l'état de rêve et de la folie* | Sobre a identidade do estado de sonho e da loucura (1955) (CORBIN, 1991A: 471].

A impressões de MOREAU, publicadas em seu livro *Du hachisch et de l'aliénation mentale* (1845), apesar de produzirem um impacto limitado no tratamento da insanidade, puseram em xeque o dogma racionalista de que as alucinações não poderiam ser reais do ponto de vista individual e subjetivo. Os experimentos de Moreau com o haxixe permitiram-lhe constatar que a insanidade possuía uma base química, algo anteriormente impensável (JAY, 2010: 85,88). Desse modo, desconstruiu paradigmas e lançou as bases para o surgimento de uma psicopatologia do consumo de substâncias psicoativas (BOON, 2002: 133-134).



Mas o interesse pelo Oriente não chamou apenas a atenção dos cientistas: ao longo do século XIX, poetas, artistas plásticos e figuras bem-aventuradas da elite burguesa europeia visitaram, descreveram, pintaram e, principalmente, provaram as delícias do cotidiano de locais como o Marrocos e a Turquia (SAID, 1994: 5-8). A profusão de cores das ruas e vilarejos, o aroma e o sabor dos mercados e tavernas, mas acima de tudo, a sensualidade e o erotismo dos banhos turcos e de suas odaliscas marcaram para sempre o espírito romântico desses desbravadores, que, para muito além do exotismo, buscavam uma nova ética e um novo modo de vida para a Europa que saía do Iluminismo (SAID, 1994: 1-31).

Nesse contexto, o consumo de ópio e de haxixe, capazes de exacerbar tais experiências estéticas e de aprofundar o contato com o espiritual, mereceram grande destaque por parte desses (SAID, 1994: 13). Desse modo, a partir de 1800, duas formas de consumo dos derivados canábicos se tornariam conhecidas pelas altas rodas das cidades europeias e dos Estados Unidos. Durante todo o século XIX, mas principalmente na segunda metade desse, o consumo de haxixe acontecia dentro de círculos fechados, verdadeiras sociedades secretas, quase-maçonarias cujas regras serviam ao propósito do uso do haxixe de forma protegida e voltada para objetivos específicos, que iam desde a discussão sobre o efeito dessa droga na poesia, na pintura e na filosofia até a busca pelo conhecimento e iluminação espiritual (JAY, 2010: 88).

O mais emblemático de todos eles foi o Clube dos Haxixins (1845 – 1849), fruto do interesse de MOREAU DE TOURS pelo experimentalismo, não apenas entre os doentes mentais, mas especialmente entre os artistas e literatos, ainda mais quando esses eram considerados a elite da cultura parisiense da época (JAY, 2010: 88). A idéia de se criar um fórum de debates ao redor do haxixe e sua função no processo criativo partira de MOREAU e dos poetas THÉOPHILE GAUTIER (1811-1872) e GÉRARD DE NERVAL (1808-1855). Por intermédio de ambos, juntaram-se grupo os escritores ALEXANDRE DUMAS, VICTOR HUGO e HONORÉ DE BALZAC, os poetas CHARLES BAUDELAIRE e ALPHONSE KARR e os pintores EUGÈNE DELACROIX e HONORÉ DAUMIER (JAY, 2010: 88-89).

Mensalmente, MOREAU DETOURS e seu séquito se reuniam no Hotel Pimodam, na Ilha de São Luís, às margens do rio Sena, região central de Paris. Todos compareciam para o evento em trajes árabes, sendo MOREAU detentor do título de HASSAN-I SABBAH (GAUTIER, 1986: 93). Antes do jantar, todos recebiam uma dose de haxixe, cujo “efeito deslumbrante e vertiginoso”, valendo-se em grande parte do ambiente exótico e fantasioso e do produzido pelos participantes e suas “máscaras burlescas”, transportava a todos para outra realidade, como bem descreveu GAUTIER (1986: 92-97) em seu artigo O clube dos haxixins, publicado no começo de 1846, na *Revue des Deux Mondes*:

FIGURAS 63-64: [cima] Haxixe | Gaetano Prevati (1862-1920) | circa 1890 | [baixo] Caricatura de um escritor romântico buscando inspiração no consumo de haxixe | Högurur | Escola Francesa | 1849 | O consumo de haxixe chegou à Europa a partir do contato com o Oriente, especialmente pelas mãos dos intelectuais franceses.

Pouco a pouco, o salão havia se enchido de figuras extraordinárias, como só encontram nas águas-fortes de Callot e nas águas-tintas de Goya: uma mistura de ouropéis e andrajos, de formas humanas e bestiais.

(...)

Todos os personagens inventados pelo espírito burlesco dos povos e dos artistas estavam reunidos ali, mas decuplicados, centuplicados em sua potência. Era uma multidão estranha: o polichinelo napolitano golpeava familiarmente a corcunda do punch inglês; o arlequim de Bérghamo esfregava o seu focinho negro na máscara enfarinhada do palhaço francês, que dava gritos medonhos.

(...)

Mais adiante, debatiam-se confusamente as fantasias de sonhos estranhos, criações híbridas, mescla informe de homem, de animal e de máquina, monges que tinham rodas em vez de pés e painéis no lugar de barriga; guerreiros armados com baixelas brandindo espadas de madeira dentro de gaiolas de pássaros (...); figuras obscenas feitas de abóboras de intumescências estranhas, tudo o que pode sair da imaginação febril de um cínico, quando a embriaguez o incita a continuar bebendo mais.

(...)

É hoje que vamos morrer de rir!

(...)

“Meu Deus, como sou feliz! Que felicidade! Nado no êxtase! Estou no Paraíso! Mergulho nos abismos das delícias!”, exclamações como essas cruzavam-se, confundiam-se, superpunham-se.

(...)

O invólucro humano, que tem tão pouca resistência para o prazer e tanta para a dor, não suportaria uma maior pressão de felicidade.

Um dos membros do clube, que não participara da voluptuosa intoxicação, a fim de vigiar a fantasia e impedir que saíssem pela janela aqueles que se julgavam alados, pôs-se de pé, levantou a tampa do piano e sentou-se. Juntou as mãos e afundou-as no teclado de marfim; um glorioso acorde ecoou com força e fez calar a todos os rumores, mudando a direção da embriaguez.

O pianista era HASSAN-I SABBAH e a música que interpretava conduziu aquelas mentes, desprovidas de ego e fundidas entre si, a uma “atmosfera fresca e cálida, úmida e perfumada”, na qual “uma languidez deliciosa se apoderava dos sentidos”, “um grande prazer”, por meio do qual “se podia gozar a eternidade no paraíso” (GAUTIER, 1986: 99-100). Um moderno ritual de vida e morte eleusino laicizado, em plena Paris contemporânea.





UN VICE NOUVEAU
Les fumeries d'opium en France

O comércio de ópio crescera globalmente de forma vertiginosa, ao longo do século XIX. Em 1800, a crescente importação de chá da China pelos ingleses produziu um sério déficit aos cofres do Império Britânico. Os chineses conheciam o ópio há muito tempo, desde a sua introdução pelos comerciantes árabes, por volta do século X (ESCOHOTADO, 2004: 408). No século XVIII, apesar de o ópio ser amplamente fumado na China (TOSCHES, 2006: 22-23), houve uma série de tentativas imperiais para restringi-lo, que culminaram na proibição do mesmo, em 1820 (ESCOHOTADO, 2004: 525-532). Nesse contexto, os ingleses começaram a contrabandear quantidades crescentes de ópio de suas colônias na Índia e em Bengala para a China, e, já entre 1830-1840, o déficit comercial entre ambos se reverteu em favor dos britânicos, que agora recebia quase quatrocentas toneladas anuais de prata daquele império asiático (JAY, 2010: 144). Essa disputa comercial entre ambos levaria às Guerras do Ópio (1839-1859), ao triunfo de Sua Majestade, a rainha Vitória, e à assinatura do Tratado de Nakin (1842), que rompeu as fronteiras da China ao *laissez-faire* britânico e francês (PASSETTI, 1991: 29-30).

Após a guerra - e o ulterior desmantelamento político-econômico da China - hábito de fumar ópio alcançaria agora o Ocidente pelas mãos dos chineses, no sentido contrário àquele imposto a eles pelos ingleses quase cem anos antes. A Europa e os Estados Unidos já estavam habituados às tinturas de ópio, vendidas pelos farmacêuticos, tanto na forma de apresentações de alta qualidade, refinadas e caras, até formulas de segunda categoria, baratas, destinadas à classe proletária que aumentava a cada dia. Desse modo, na segunda metade do século XIX, casas de ópio foram abertas nos Estados Unidos, na Inglaterra e na França (ESCOHOTADO, 2004: 525-532).

A partir de 1849, com a Corrida do Ouro, na Califórnia, houve uma imigração maciça de chineses para os Estados Unidos, para o trabalho de construção das ferrovias e nos serviços urbanos (BOOTH, 2004: 128). Tais asiáticos trouxeram consigo o hábito de fumar ópio, passatempo com o qual se entretinham dentro das suas *Chinatowns*, como as de São Francisco e de Nova Iorque. Desse modo, partir de 1870, os Estados Unidos se tornaram o país proprietário do maior número de *opium houses* de todo o Ocidente (TOSCHES, 2006: 13). Na França, os egressos da Indochina Francesa, composta pelos atuais Vietnã e Camboja, mercadores e ex-colonos, abriram *fumeries d'opium*, em Paris. Estabelecimentos semelhantes também surgiram na Inglaterra vitoriana (RETAILLAUD-BAJAC, 2002: 50).

Nesse contexto, os usuários dessa droga que dispendiam muito tempo deitados a fumar nas opium houses passaram a ser denominados *hipster* (JONNES, 2002: 229). A palavra deriva de *hip* (quadril, anca). A sabedoria popular dizia que, os usuários de ópio, por ficarem tanto tempo deitados, ficavam com "calos nos quadris" (*hipped*). Desse modo, *hip* ou *hipster* passou a ser empregado para denominar os fumadores de ópio.



Secundariamente, a palavra *hipster* se aplicaria para todo aquele, além de usuário de drogas, se comporta com despojamento e esperteza, têm liderança e que age como um *outsider*, ou seja, que se guia apenas por suas próprias idéias e convicções (JONNES, 2002: 229).

Por fim, a seringa hipodérmica, criada em meados do século XIX, teve seu encontro com a morfina - isolada do ópio em 1806 pelo farmacologista alemão FRIEDRICH SERTÜRNER (1783-1841), - graças ao cirurgião escocês ALEXANDER WOOD (1817-1884), que injetou o alcalóide em um paciente, em 1853, descrevendo posteriormente seu feito no artigo A . (1855) (WOOD, 1855: 199-201). Quarenta anos depois, o gravurista suíço da Belle Époque, EUGÈNE-SAMUEL GRASSET (1845-1917) retrataria em sua litogravura *La morphinomane* (1897), um tipo que se tomava cada vez mais comum na Europa e nos Estados Unidos, no século que se anunciava.

VINHOS, TÔNICOS E COCAÍNA

Desde os descobrimentos espanhóis, era ao menos do conhecimento de alguns que as folhas da coca ajudavam os indígenas dos altiplanos andinos a suportarem a fome e a fadiga. Isso ficou ainda mais óbvio depois de os índios foram escravizados para o trabalho nas minas de extração do ouro e da prata (MATA, 2003: 49-69). No entanto, suas propriedades farmacológicas passaram despercebidas até o século XIX, a partir de quando a coca passou a chamar a atenção de inúmeros viajantes, botânicos, zoólogos e naturalistas, que se aventuravam pela América amazônica e andina (ESCOHOTADO, 2004: 446).

Em 1859, o neurologista e antropólogo italiano, PAOLO MANTEGAZZA (1831-1910), que vivera alguns anos na América do Sul, publicou, entusiasticamente, suas experiências terapêuticas com a coca, cujo princípio ativo, o cloridrato de cocaína, seria isolado e purificado naquele mesmo ano, pelo químico alemão ALBERT NIEMANN (1834-1861) (FREUD, 1989A: 69). Um pequeno laboratório na cidade alemã de Darmstadt, Merck, adotou prontamente a técnica de Niemann e produziu cinquenta gramas de cocaína pura, no ano inaugural de sua produção (1862). No entanto, a procura por cloridrato de cocaína não evoluiu nas duas décadas que se seguiram, ficando o sucesso da planta restrito aos extratos, tinturas e vinhos que surgiram a partir dos anos 1860.

O químico ÂNGELO MARIANI (1838-1914), nascido na Córsega e radicado em Paris, é o precursor e o mais notório de todos os produtores de “vinhos tonificados”, criador do Vinho Mariani (KARCH, 1998: 24). A receita secreta de Mariani, combinada a sua habilidade de mestre para o marketing, transformaram seu vinho em um dos produtos refinados e disputados de toda a Europa e Estados Unidos. Escritores, artistas plásticos, atores de teatro e dois papas, LEÃO XIII (1878-1903) e PIO X (1903-1914) elogiaram formalmente o vinho, tendo o primeiro sumo pontífice conferido ao tônico em selo de qualidade “em reconhecimento pelos benefícios para o corpo, os nervos e a mente” (KARCH, 1998: 25-30).

VIN MARIA



J. H. H. 94

POPULAR FRENCH TONIC WINE

*Fortifies and Refreshes Body & Brain
Restores Health and Vitality*



Coca-Cola

DRINK
Coca-Cola
5¢

Home Office
The Coca-Cola Co.
Atlanta, Ga.
Branches: Chicago,
Philadelphia, Los Angeles,
Dallas

Art Favorite

Do outro lado do Atlântico, os tônicos com infusão de cocaína também ganhavam popularidade, havendo dezenas deles no mercado. Além disso, desde o final da primeira metade do século XIX, os movimentos de temperança e proibicionistas ganhavam adeptos e influência. Na Geórgia, um boticário, A. GRIGGS CANDLER (1851-1929), que no ano de 1887 comprara, de outro boticário (J. S. PEMBERTON | 1831-1888), a patente de um licor fabricado com infusão de folhas de coca e de noz-de-cola, resolveu deixá-lo ao gosto dos cruzados pela abstinência: eliminou o álcool e gaseificou o tônico, fazendo surgir, então, a Coca-Cola, que passou a ser anunciada como a “bebida da temperança e dos intelectuais”. Repentinamente, as boticas se transformaram em ponto de encontro para todos, local onde era possível conversar ao balcão ou sentado com amigos, tomando uma coca-cola gelada. A história que se seguiu acerca desse produto já é de domínio público e dispensa comentários.

Voltando a Darmstadt, em 1884, mais vinte anos do início da produção de cocaína, a *Merck Pharmaceuticals* continuava a produzir cocaína em baixíssimas quantidades. Repentinamente, o laboratório começou a receber encomendas vindas de dois médicos de Viena⁵, cuja periodicidade, apesar da baixa quantidade adquirida, intrigou os seus donos. Além disso, eram feitas em nome de uma das mais prestigiosas instituições austríacas, o *Vienna Physiological Institute*, do qual um dos compradores, ERNEST VON FLEISCHL-MARXOW (1846-1891), era professor de anatomia. O outro médico, SIGMUND FREUD (1875-1939), jovem e desconhecido, era um neurologista, que, em busca de uma linha de pesquisa que lhe permitisse estabilidade para concretizar seus planos de vida – entre eles o casamento – se interessou pelo estudo da cocaína, uma droga, que como já foi dito, vinha sendo festejada desde a época em que o menino Freud vestia calças curtas. Juntamente com disso, pesou na escolha o fato de seu amigo, Fleischl-Marxow, ter-se tornado um morfinômano, em decorrência de uma nevralgia que acometera uma de suas mãos.

FIGURA 70: Sobre a coca | Sigmund Freud | 1885.

O proprietário do laboratório farmacêutico, CARL EMANUEL MERCK, decidiu escrever ao professor FLEISCHL-MARXOW, perguntando-lhe sobre o tipo de estudo que realizava. FLEISCHL-MARXOW respondeu-lhe contando do estudo de FREUD e discutindo o possível uso da cocaína para o tratamento da dependência da morfina – sem se identificar como um morfinômano. Em seguida, o próprio FREUD enviou uma correspondência a *Merck*, na qual descreveu os progressos do seu estudo.

Menos de dois meses depois, FREUD publicaria *Über coca* (Sobre a coca), o primeiro de uma série de artigos sobre o tema. Nele, FREUD inicia seu relato por um apanhado histórico e antropológico sobre a coca, descrevendo os seus usos ancestrais, bem como os caminhos trilhados pela planta até o Ocidente, onde o

⁵ Segundo Karch (1998: 43-45), “os registros da *Merck Pharmaceuticals* mostram que em 24 de abril de 1884, a C. Haubner’s “Angel Pharmacy”, fornecedora de medicamentos para o Hospital Geral de Viena e situada na área em que Freud vivia, recebeu um pacote contendo quinze gramas de cloridrato de cocaine e cinco gramas de cocaine base livre [cristais]”. O autor comenta que o grama de cocaína equivaleria a um décimo do salário de Freud naquela época. Um mês depois, o *Vienna Physiological Institute* encomendou mais dez gramas da droga, por intermédio da mesma farmácia.

ÜBER COCA.

Von

DR. SIGM. FREUD

Secundararzt im k. k. Allgemeinen Krankenhause
in Wien.

*Neu durchgesehener und vermehrter Separat-Abdruck aus dem
„Centralblatt für die gesammte Therapie“.*



WIEN, 1885.

VERLAG VON MORITZ PERLES

Stadt, Bauernmarkt Nr. 11.

pesquisador veio a conhecê-la por intermédio de algumas fontes de pesquisa. Em seguida, o pesquisador vienense sem vírgula concluiu, a partir de estudos em animais, que a cocaína tinha efeito estimulante em doses pequenas e paralisante em altas doses; contou em seguida os efeitos que percebera ao administrá-la a si próprio – “eu mesmo experimentei cerca de uma dúzia de vezes esse efeito da coca, que afasta a fome, o sono e a fadiga e robustece a pessoa para o esforço intelectual” (FREUD, 1989A: 76). A partir da descrição de suas propriedades farmacológicas, Freud propôs sete indicações terapêuticas para cocaína, que abarcavam a psiquiatria, a gastroenterologia, a pneumologia e sugeria um potencial da droga para ser utilizada como anestésico local e afrodisíaco, considerando que os mascadores de coca do Peru “mantêm um alto grau de potência até a velhice” (FREUD, 1989A: 86)**.

Entre as indicações apresentadas anteriormente, Freud citou uma “importante descoberta feita na América” (FREUD, 1989A: 73), que chegara ao seu conhecimento a partir de sete estudos publicados no periódico *Detroit Therapeutic Gazette*: o uso da cocaína para o tratamento do morfismo. O jovem neurologista de vinte e oito anos certamente não sabia que a *Therapeutic Gazette* era uma revista criada com propósito específico de divulgar produtos da indústria farmacêutica, tendo como editor, George Davis, um dos donos do laboratório farmacêutico *Parke, Davis & Company*, com sede em Detroit, detentor de extratos a base de folhas de coca e, nos últimos tempos, concorrente da *Merck* no setor de produtos a base de cocaína refinada. Em todos os artigos, provavelmente escritos por seus autores mediante remuneração, os produtos a base de cocaína da *Parke, Davis & Company* eram formalmente recomendados (KARCH, 1998; 41-45).

Enquanto isso, na Alemanha, CARL MERCK resumiu a correspondência que mantivera com ambos os doutores e publicou o artigo *A cocaína e seus sais* (1884). Nesse artigo (MERCK, 1989: 87-92), apresentou a cocaína aos leitores como “um estimulante peculiarmente apto a elevar a capacidade de trabalho do corpo, sem nenhum efeito perigoso”. O morfismo também foi alvo do artigo: após qualificar o trabalho dos doutores FLEISCHL e FREUD de “diligente”, afirmou que o primeiro demonstrou que “a cocaína, por injeção hipodérmica, mostrou-se um auxiliar inestimável contra o uso continuado da morfina” (MERCK, 1989: 90). Desse modo, a Merck, que nas duas décadas anteriores não excedera em gramas sua produção anual de cocaína, atingiu, em 1885, a marca de trinta quilos da droga. Já a quantidade fabricada entre 1887 e 1913 pularia para setenta e seis toneladas (3 toneladas ao ano). As repercussões desse sucesso comercial para a saúde pública serão discutidas mais adiante.

** As indicações de Freud, a partir dos subtítulos do artigo *Sobre a coca*: (a) a coca como estimulante; (b) o uso da coca nos distúrbios digestivos; (c) a coca na caquexia; (d) a coca no tratamento dos vícios da morfina e do álcool; (e) a coca e a asma; (f) a coca como afrodisíaco; (g) aplicação local [como anestésico] da coca.







Boilly 1826.

FIGURA 74 O beco do gin | gravura | William Hogarth (1697-1764) | 1751 | Inglaterra | O inchaço das cidades às vésperas da revolução industrial e a abundância da produção e disponibilidade de bebidas alcoólicas produziram as chamadas "epidemias" do álcool. | Na ilustração de William Hogarth, principal ilustrador dos costumes britânicos de sua época, um gueto da capital londrina encontra-se totalmente tomado pela morte, suicídio, flagelos e abandono da infância em plena praça pública. Na visão do autor, o álcool degradara completamente a dignidade humana.

Paralelamente, a crescente mecanização do processo produtivo proporcionou a oferta de bebidas alcóolicas destiladas em grande quantidade e a baixos preços. Desse modo, a produção de gin pelos ingleses, inicialmente por volta de meio milhão de galões ao ano (1684), passou em menos de meio século (1727) para quatro milhões, chegando a vinte e oito milhões de galões anuais, em 1828. Nesse novo contexto uma grande quantidade de indivíduos embriagados passou a vagar pelas ruas sem destino. Em Londres, esse fenômeno ficou conhecido como a "epidemia do gin" (EDWARDS, 2000: 38-40).

A EMBRIAGUEZ COMO UMA DOENÇA DA VONTADE

O pensamento científico adquiriu sua maioridade com a chegada do século XVIII, sendo a aplicação de seu método responsável por grandes descobertas, principalmente no século seguinte, denominado o "Século da Ciência". O primeiro grande movimento científico no campo da psiquiatria, aconteceu na França, na transição para o século XIX, sob os auspícios de PHILIPPE PINEL (1745 - 1826), a partir de sua experiência frente ao Hospital de Bicêtre e depois no Hospital de *Salpêtrière*, desenvolveu o primeiro tratado nosológico dos transtornos mentais, e, a partir desse esforço classificatório, desinstitucionalizou doentes, separou-os dos mendigos, ladrões e prostitutas com os quais conviviam reclusos e humanizou o atendimento aos mesmos (PORTER, 2003: 105-108).

A opinião de RUSH era compartilhada o médico britânico THOMAS TROTTER (1761 - 1832), que assim como ele, definia a embriaguez como "uma doença" capaz de comprometer o equilíbrio saudável do corpo. Em sua tese *On drunkenness and its effects in human body* (1788), o autor afirma que "uma série de queixas, de natureza altamente ameaçadora, que destroem prontamente o corpo e depravam a mente, é a consequência inexorável do hábito de se inebriar (*habitual ebriety*)" (TROTTER, 1810: 152). Assim, com a chegada do século XIX, o consumo excessivo ou problemático de álcool começou a ganhar contornos de doença, em detrimento de um mero desvio moral ou de caráter.

GIN LANE.



*Cursed Fiend, with Fury fraught,
Makes human Race a Prey;
Lives by a deadly Draught,
And steals our Life away.*

*Virtue and Truth, driv'n to Despair,
Its Rage compells to fly,
But cherishes, with bellish Care,
Thell, Murder, Perjury.*

*Damn'd Cup, that on the Vitals preys,
That liquid Fire contains
Which Madness to the Heart conveys,
And rolls it thro' the Veins.*

Esse primeiro florescimento da psiquiatria contemporânea pouco ou nada afetou o consumo de substâncias psicoativas, cujos excessos continuavam a ser encarados sob o ponto de vista moral. Ainda assim, os beberrões 'arruaceiros' e os bêbados 'incorrigíveis' continuavam a ser presos em pelourinhos e expostos em praças públicas (EDWARDS, 2000: 42). Para alguns, como o teólogo calvinista estadunidense JONATHAN EDWARDS (1703-1758), "um beberrão (*drunkard*), mantém a sua bebedeira (*drunkenness*), por estar sob a influência do poder do amor (*power of love*), e de um violento apetite para bebidas fortes e sem nenhum amor para a virtude; (...) sua inclinação (*vontade*) visa apenas à gratificação de seu apetite extravagante e, embora possa desejar de coração evitar futuros atos de intemperança, (...) ainda assim, acaba se embriagando; um homem como esse não possui boa vontade (*willingness*) para abandonar esse vício (...) pois ao final age voluntariamente de forma a continuar bebendo excessivamente" (VALVERDE, 1998: 14). E continua em outro texto: "não se pode dizer que um beberrão tenha um apetite tão enorme, que ele não seja capaz de manter um copo longe de sua boca; um homem tem uma coisa em seu poder, desde que a tenha escolhido; (...) portanto, nesse caso, atribuir um não-desempenho à falta de poder ou habilidade, não é justo" (LEVINE, 1978: 493-506).

No entanto, modelos morais, baseados na concepção de que a embriaguez era estritamente uma escolha pessoal, e, dessa forma, passível de punição, não eram mais capazes de explicar fenômenos de massa dessa monta. Em seu lugar, começaram a surgir, dentro da medicina, as primeiras explicações para o problema. As mais conhecidas partiram do psiquiatria estadunidense, BENJAMIN RUSH (1745 - 1813), que afirmava que "a embriaguez é resultado da perda do autocontrole; começa como uma escolha, torna-se um hábito e depois uma necessidade". Para Rush, um dos signatários da Constituição dos Estados Unidos e considerado o pai da Psiquiatria daquele país, a embriaguez não era apenas um mau hábito, mas uma doença, uma "paralisia da vontade" (*palsy of the will*) (VALVERDE, 1998: 2). Ao contrário do modelo estritamente moral, que definia o desejo como um ato da vontade, Rush entendia que a embriaguez era, justamente, a expressão do desejo desprovido de controle da vontade (LEVINE, 1978: 493-506).

TESTIS OVAT



UMA DOENÇA NA FRONTEIRA ENTRE A RAZÃO E A INSANIDADE

Ainda na França, alguns anos mais tarde (1811), o sucessor de PINEL em *Salpêtrière*, JEAN-ÉTIENNE ESQUIROL (1772-1840), criou o termo “monomania instintiva”, para se referir às doenças mentais da vontade, aquelas “de ímpeto irresistível” entre as quais incluiu a embriaguez (CARNEIRO, 2010). Segundo VALVERDE (1998: 46), a equipe do alienista francês argumentava que “o domínio da novíssima ciência da psiquiatria de modo algum deveria ficar confinada aos conceitos de mania, melancolia e demência, mas deveria se estender à zona nebulosa (*shadowy*) situada entre a sanidade e insanidade, habitada, entre outras coisas, por aqueles que atualmente são chamados de alcoolistas”, foi logo identificada por ESQUIROL.

A geografia psíquica peculiar da embriaguez também chamou a atenção dos psiquiatras ingleses, que frequentemente diziam que os ébrios eram *the borderlands* (os fronteiros), para caracterizar a zona intermediária entre a razão e a insanidade, em que viviam (VALVERDE, 1998: 18). Os desdobramentos dessa percepção serão discutidas mais adiante. De todo o modo, a Escola de *Salpêtrière* continuou a prescrever o tratamento moral para os monomaníacos da vontade, composto por passeios pelos jardins suntuosos do hospital, aconselhamento individual e suporte moral (VALVERDE, 1998: 22).

OS COMEDORES DE ÓPIO

Assim como as bebidas alcoólicas, o ópio é conhecido na Europa desde a mais remota antiguidade. No entanto, diferentemente da popularidade do primeiro, seu uso fora inicialmente de caráter religioso, gozou de prestígio dentro da Medicina greco-romana, caiu em desuso na Idade Média, para retornar, novamente na qualidade de medicamento, a partir do Renascimento (ESCOHOTADO, 2004: 363). As tinturas e extratos de ópio, vendidos livremente nas boticas ocidentais desde o século XVII, adquiriram popularidade especialmente a partir do século XIX, quando a mecanização e o barateamento do produto, ainda que por meio da utilização de formas impuras do ópio, levaram à disponibilização de uma grande quantidade desses produtos (ESCOHOTADO, 2004: 372).

Esse é o contexto dos primeiros relatos de problemas relacionados ao consumo do ópio. O poeta romântico S.T. COLERIDGE (1772-1834), adepto das *laughing parties* londrinas, acabou dependente de láudano, que na época era indicado indistintamente para dores de cabeça, ansiedade e insônia (JAY, 2010: 131). Nada, no entanto, seria mais impactante do que a publicação, em 1821, de *Confissões de um comedor de ópio*, do inglês THOMAS DE QUINCEY (1785-1859). O relato acertou em cheio na moral inglesa da época, que se preparava para entrar no período vitoriano, sendo citado ao longo de todo o século, tanto por artistas, quanto por pesquisadores da área médica.

O livro começa com um pedido de desculpas ao leitor: “nada é mais revoltante aos sentimentos ingleses que o espetáculo de um ser humano levando ao nosso conhecimento suas úlceras e cicatrizes morais”; o autor reflete, em seguida, que meras “confissões” ao vento seriam coisa de “aventureiros, corruptos ou

senhoras de má reputação”, essas sim, são criaturas acostumadas à “auto-humilhação”; na outra ponta, estariam os criminosos e desventurados, que, ao contrário dos espúrios fanfarrões da moral, “cortejam segredo e privacidade”, devido à sua culpa passível de punição (DE QUINCEY, 2001: 19-10). “Minha autoacusação não significa confissão de culpa”; essa   postura que DE QUINCEY evoca ao expor ao público sua condi o ainda sem nome: “enfermidade e miséria não implicam necessariamente culpa”, o autor estava acometido por algo, que, ao monopolizar sua vida, o fizera abandonar o convívio com os seus, levando-o a “uma expiatória solidão” – era dela, que o autor gostaria de escapar (DE QUINCEY, 2001: 19).

No capítulo Confissões preliminares, De Quincey explica ao público que seus problemas com o hábito de consumir ópio não foram repentinos: por quase dez anos consumiu o ópio na forma de *Kendal's Black Drop*, um brand de láudano muito mais potente do que o tradicional *laudanum sydenhamii* (JAY, 2010: 79). A dependência do ópio também não surgira com o propósito de “criar prazeres”, mas para “diminuir a dor no mais alto grau” (DE QUINCEY, 2001: 25). Dores estomacais e reumáticas. O jovem DE QUINCEY tinha um estômago vulnerável desde a mais tenra idade. Órfão desde os sete anos e extremamente voltado a atividades intelectuais – lia, falava e escrevia poemas em grego melhor que um ateniense – passou boa parte de sua vida em colégios internos. Até que aos dezessete anos, fugiu para Londres, onde acabou passando por situa es de grande adversidade e “por extremos de fome”, que marcariam para sempre sua vida. O autor, ainda convivia desde a infância com “dores reumáticas excruciantes” (DE QUINCEY, 2001: 78), na cabeça e no rosto.

Eis o início do capítulo Os prazeres do ópio: o ápice da dor e o primeiro encontro com o farmacêutico, “ministro inconsciente de prazeres celestiais” (DE QUINCEY, 2001: 78), que lhe serviu ópio pela primeira vez. Tinha vinte anos. Para o autor, aquilo fora o nascimento de uma nova era: não apenas a dor fora suprimida, mas “todo o aspecto negativo” fora “tragado por efeitos positivos”. Havia encontrado a “panacéia para todos os males humanos”, agora disponível ao alcance de qualquer um nas boticas, em formatos de “ xtases portáteis” e “engarrafados” (DE QUINCEY, 2001: 80). Tais sensa es sublimes, diferentes das a es perturbadoras da consciência do álcool, acrescentava às fun es mentais “ordens mais especiais, leis e harmonia”, dava “serenidade e harmonia a todas as faculdades” e “expansão do cora o e dos atos benevolentes” sem o “acesso febril” do sentimentalismo (DE QUINCEY, 2001: 83). Nos anos que se seguiram à primeira experiência com o láudano (1804), DE QUINCEY sentia-se “efetivamente protegido de todas as consequências materiais negativas” da droga, pois era capaz de interpor ao uso, longos períodos de abstinência, aumentando ou diminuindo a dose consumida, a partir apenas e tão somente de suas necessidades.



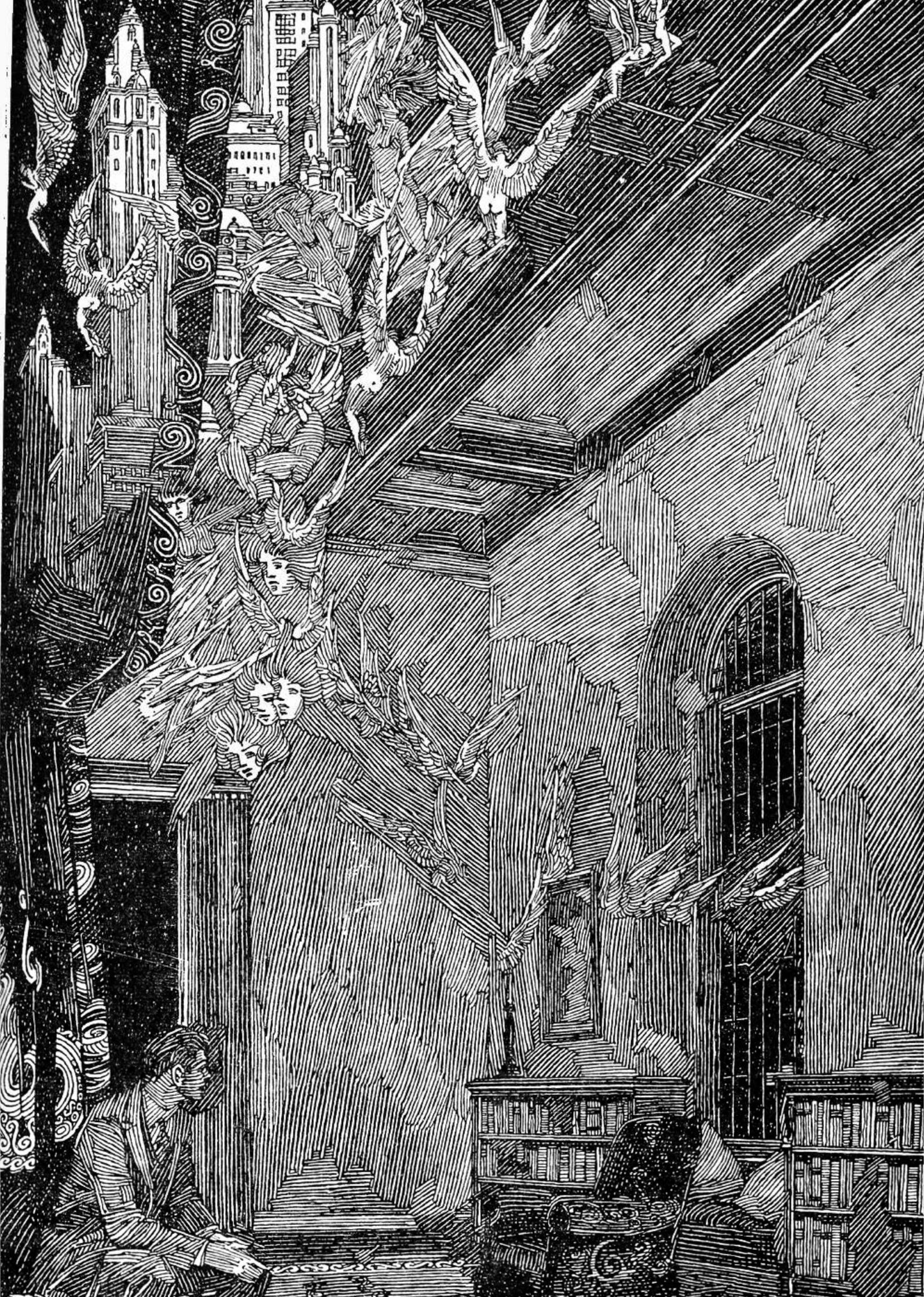
Mas, aos vinte e oito anos, em 1812, tudo se modificaria em sua vida: naquele ano, o autor, até então um “diletante comedor de ópio” (DE QUINCEY, 2001: 101), viu sua saúde ser abalada por “um acontecimento melancólico”, que de alguma forma, trouxe-lhe de volta, no ano seguinte, uma irritação estomacal semelhante à que sentira durante a fase mais angustiante de sua juventude, quando vivia com o pior dos quatro tutores que tivera.

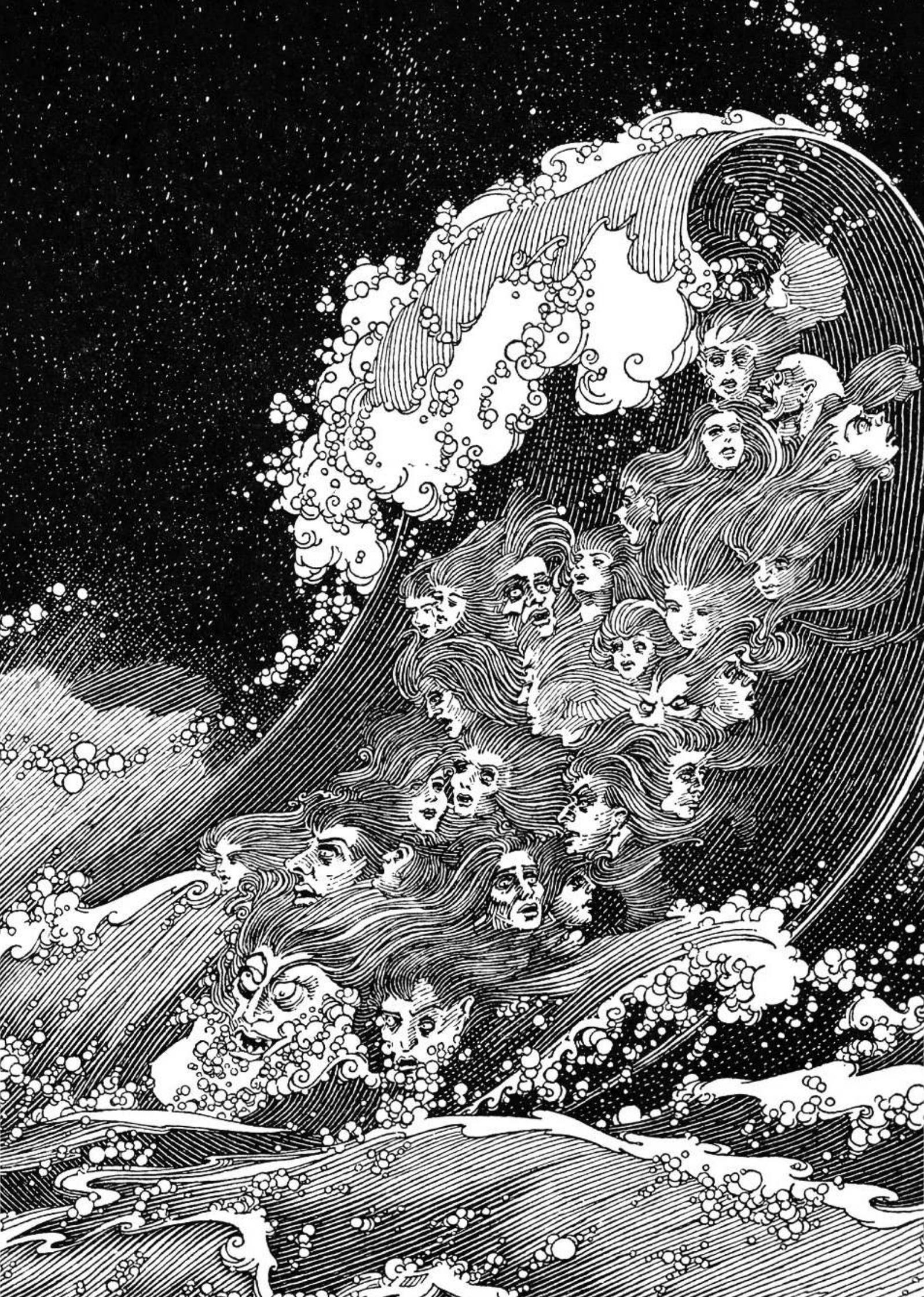
“No momento em que comecei a tomar ópio diariamente, não pude fazer outra coisa”, afirmou. Nada mais era capaz de “quebrar o hábito” e suas tentativas radicais ou graduais para “reconquistar o terreno perdido” se mostraram inócuas (DE QUINCEY, 2001: 102-103). O autor se transformara em “um contumaz e regular comedor de ópio”, afetando, com esse hábito, o coração, a pulsação sanguínea, os pulmões, a respiração – “compreendi agora, leitor, o que eu sou, e estejais ciente de que nenhum ancião de barbas brancas terá a chance de me convencer a abandonar o receptáculo dourado da perniciosa droga” (DE QUINCEY, 2001: 104).

A criatividade do autor estava totalmente paralisada pelo consumo do ópio, mas voltava a florescer frente à diminuição da droga, que permitia a seu cérebro cumprir suas funções “tão bem quanto antes” e fazendo com que os seus sentimentos de prazer voltassem a “se derramar por tudo em sua volta” (DE QUINCEY, 2001: 106). No entanto, As dores do ópio, o derradeiro capítulo, acabam por dominá-lo em definitivo. Eis a primeira tentativa do autor em definir aquilo em que se transformara (DE QUINCEY, 2001: 125):

O comedor de ópio não perde nenhuma de suas sensibilidades morais ou suas aspirações: ele deseja e espera, tão seriamente como nunca, realizar tudo o que considera possível, e sente-se levado pelo dever. Mas sua percepção intelectual do possível foge infinitamente ao seu poder, não apenas da execução, mas até mesmo o poder de planejar. Ele sucumbe aos seus pesadelos, tudo o que gostaria de fazer parece ao seu alcance, mas como um homem confinado ao leito pelo langor mortal de sua paralisia, obrigado a presenciar ultrajes e injúrias contra os objetos mais queridos. Ele amaldiçoa os encantamentos que o acorrentam e não o deixam se locomover; daria sua própria vida se pudesse ao menos se erguer e caminhar, mas é impotente como uma criança no berço e não pode sequer fazer um esforço para se levantar.

Por fim, DE QUINCEY decidiu documentar, por meio de uma série de sonhos recorrentes que tivera, as causas mais próximas e imediatas dos seus sofrimentos. Inicialmente, DE QUINCEY evoca PIRANESI, o grande artista dos calabouços labirínticos, para dizer que os sonhos que tivera, na sua fase inicial de consumo de ópio, eram extremamente arquitetônicos – “contemplei tantas cidades e pomposos palácios como jamais vi o olho da vigília, a não ser nas nuvens” (DE QUINCEY, 2001: 132).





“Aos meus sonhos arquitetônicos sucediam-se sonhos de lagos e extensões prateadas de água, que me perseguiram tanto, que temi ser tomado por algum estado hidrópico”. Um pouco mais adiante, as águas mudaram de aspecto: “de lagos translúcidos, brilhantes como espelhos, se transformaram em mares e oceanos. E então aconteceu uma grande mudança, que ao se desenvolver lentamente como um caracol, durante vários meses, proporcionou-me um tormento infinito: (...) das águas encrespadas do oceano começaram a aparecer rostos, virados para os céus, rostos implorando, furiosos, desesperados, surgidos das profundezas, aos milhares, por gerações, por séculos. Minha agitação era infinita, minha mente vomitava e movia-se como o oceano” (DE QUINCEY, 2001: 134-135).

DE QUINCEY também descreveu outro tipo de sonho recorrente, no qual era invariavelmente transportado para cenas asiáticas, especialmente a região do Crescente Fértil, “o berço da raça humana”, que proporcionava ao escritor “um sentimento obscuro e reverente”. Nesses sonhos, “corria por templos imemoriais budistas, e era encerrado, por séculos, no topo ou em quartos secretos; era o ídolo, o sacerdote, era consagrado, sacrificado; fugi da ira de *Bhrama* por uma floresta asiática; *Vishnu* me odiava, *Shiva* me esperava. De repente cheguei à frente de Isis e Osiris; havia perpetrado uma proeza, disseram, que deixava trêmulos os crocodilos e as íbis. Fui enterrado por milhares de anos, em um caixão de pedra, com múmias e esfinges, em quartos estreitos, no coração da pirâmide eterna. Fui beijado por crocodilos de beijos cancerosos e abandonado entre os juncos e o lodo do Nilo” (DE QUINCEY, 2001: 137)

Por fim, uma última série de sonhos, que o perseguiu por algum tempo em “mil variações fantásticas” (DE QUINCEY, 2001: 140-141): durante um domingo de Páscoa, o dia da Ressurreição de Cristo, o escritor encontrava-se diante de sua cabana nas montanhas. A paisagem, com a qual se acostumara, era agora ainda mais espaçosa e cheia de suntuosidade e as montanhas, ainda mais altas e próximas do céu. Os jardins estavam repletos de rosas brancas; não havia sinal de vida ali, exceto no cemitério, onde um rebanho ovino repousava tranquilamente, especialmente ao redor do túmulo de uma criança, que o autor amara ternamente, mas que morrera antes do nascer do sol, em um verão como aquele. Como o sol ainda demoraria a nascer, o autor resolveu dar um passeio, a fim de “esquecer as antigas dores” e para “lavar a febre” de sua face. No entanto, quando abria o portão de sua cabana, olhou para a esquerda e se deparou ao longe com uma cena urbana oriental – “uma vaga lembrança infantil de algum quadro de Jerusalém”; e “a menos de um tiro de flecha de mim, estava sentada uma mulher, sobre uma pedra e à sombra de palmeiras da Judéia. Olhei e era... Ann [a esposa de Thomas De Quincey]! Ela fixou seus olhos em mim e, depois de um momento, eu lhe disse: “por fim te encontrei”. Esperei, mas ela não me disse nenhuma palavra. A expressão de seu rosto era a mesma de nosso último encontro (...)” (DE QUINCEY, 2001: 140-141).”



Os sonhos do autor apontam para essa direção: ao longo do processo de 'habituação' ao ópio, sua 'arquitetura egóica' organizada e monumental aos poucos deu lugar à visão esplendorosa e translúcida do inconsciente, que não tardou a mostrar ao ego dissoluto e atormentado, suas imagens mais horripilantes, em forma de rostos humanos em desespero. Já sob a influência direta do inconsciente coletivo, tornou-se alvo da perseguição de criaturas divinas, inclusive crocodilos, cuja influência sobre sua consciência lhe pareceu altamente nefasta. Em meio a todo esse cenário, grandioso, mas igualmente doloroso e febril, DE QUINCEY reencontrou sua Anima, mas o contato entre ambos estava parcialmente comprometido, e, apesar de a mesma conservar a beleza de outrora, não se atualizara: permanecia "jovem como há dezessete anos", à época em que o ópio invadira sua vida.

Confissões de um comedor de ópio (1822) e sua segunda parte, *Suspiria de Profundis* (1845) – Suspiros das Profundezas – ocupam a maior parte de *Os Paraísos Artificiais – o haxixe, o ópio e o vinho*, escrito por CHARLES BAUDELAIRE (1821-1867) ao longo dos anos 1850, sendo publicado em 1860. Na parte do livro dedicada a DE QUINCEY, intitulada *Um comedor de ópio*, BAUDELAIRE acrescentou ao relato do ensaísta britânico observações de extrema perspicácia e genialidade que delinearão ainda mais ou um pouco mais o embrionário campo da dependência química.

Mas essa ode venturosa à paz e ao deleite do ópio, celebrados com fé religiosa, como se pudessem mostrar aos homens a totalidade da existência humana em todas as suas nuances, fora também motivo de grandes infortúnios para a vida do ensaísta DE QUINCEY, esse mesmo deleite, que quase um século antes Lineu nominara mitologicamente de "Medéia" e de "Circe", para se referir ao estado em que alguns homens, "capturados" pelos encantos das feiticeiras, rejuvenescem em demasia ou passam a agir como bestas emporcadas, deixando de se importar com a continuidade de sua jornada (HOLMSTEDT, 1989: 191). Na mesma linha, a ponderação e a conexão de Noé com o divino lhe permitiram superar e vencer a adversidade do dilúvio, foram 'bloqueadas' pela embriaguez do patriarca, colocando em risco sua imagem perante os filhos.

Assim como LINEU, BAUDELAIRE também observou o desejo de glória tragicamente convertido em fracasso, nos escritos de DE QUINCEY. No entanto, o poeta francês, atendeu prontamente ao pedido do ensaísta que em dois momentos de seu livro clamara pela empatia do leitor: em primeiro, logo no início de suas confissões, quando pede desculpas aos "sentimentos ingleses" e antecipa os nobres motivos que o levaram a expor suas "úlceras e cicatrizes morais"; em segundo, antes de explicar ao leitor sobre as dores do ópio, pede ao mesmo "todo o crédito" e "generosidade", para que ele não seja, ao longo do relato, vítima de sua "boa opinião" (DE QUINCEY, 2001: 19,102). Com esse espírito, Baudelaire se dirige "a todos os que desejaram algum dia um bálsamo, um népenthès para as dores cotidianas, perturbando o exercício regular de sua vida e conspurcando todo o esforço de sua

vontade (...)", dizendo: "aqueles que não têm pecados, seja de ação, seja de intenção, atirem em nosso enfermo a primeira pedra" (BAUDELAIRE, 1998: 116).

Algumas considerações de Baudelaire, em relação à obra de DE QUINCEY merecem destaque. O poeta reconhece que em determinado momento o ópio passou a "fazer parte da vida" de DE QUINCEY, tal qual uma "nuvem de profunda melancolia", mas que, frente à retirada da droga, "dissipou-se num só dia" e "ele pôde novamente crer na felicidade", reconhecendo, de alguma maneira, a interferência da droga sobre o processo criativo do ensaísta.

Os sintomas de abstinência também foram percebidos por Baudelaire e descritos como uma "pavorosa irritação no estômago", com "abundantes suores", mal estar e perda do equilíbrio entre a saúde física e a saúde mental. Sua reflexão sobre os sintomas físicos da dependência é brilhante, podendo o modelo ser facilmente transplantado para a relação entre o ego e o inconsciente (BAUDELAIRE, 1998: 123):

Com efeito, é fácil compreender que o corpo, a parte terrestre do homem, que o ópio havia vitoriosamente pacificado e reduzido a uma perfeita submissão, queira retomar seus direitos, enquanto o império do espírito, que até então fora unicamente favorecido, encontra-se reduzido na mesma proporção. É um equilíbrio rompido que se quer restabelecer sem crise.

No entanto, a nova situação, apesar de momentânea, é igualmente perturbadora: nela, o despertar da vitalidade física acompanha a vigência de um estado de profunda inquietação e inatividade do espírito, que geralmente faz o doente considerar "o mal preferível à cura e se entregar de cabeça baixa ao seu destino". É importante notar, que o poeta utiliza termos como "enfermo" e "doente" com bastante naturalidade.

Por fim, ao tratar o dinâmica daqueles tomados por essa doença que ainda carecia de um nome, BAUDELAIRE conta a história de um trabalho encomendado a DE QUINCEY por um jornal. Desejoso de retomar sua vida profissional, DE QUINCEY colocou toda a sua energia na confecção desse artigo, mas não conseguiu levá-lo a cabo, pois faltou-lhe energia para, ao final, escrever o prefácio e a dedicatória – "que [imenso] trabalho para um cérebro debilitado pelas delícias de uma orgia permanente", de um autor "tiranizado pela atmosfera interior" (BAUDELAIRE, 1998: 125).

Por fim, sobre a perda da criatividade mental de DE QUINCEY em decorrência do seu relacionamento cada vez mais estreito com o ópio, BAUDELAIRE, mais uma vez, apresenta uma descrição fenomenológica genial (BAUDELAIRE, 1998: 126). Uma reflexão sobre isso será feita na seção seguinte, dedicada à opinião do poeta sobre o haxixe.

Horrível situação! Sentir o espírito fervilhar de idéias, e não mais poder atravessar a ponte que separa os campos imaginários do devaneio das colheitas positivas da ação. Se aquele que me lê agora conheceu os imperativos da produção, não tenho necessidade de descrever-lhe o desespero do nobre espírito, clarividente, hábil, lutando contra essa danação de gênero tão especial. Abominável enfeitiçamento! (...) diminuição da vontade (...). Responder a cartas? Trabalho gigantesco (...). Questões de dinheiro? Estafante puerilidade. A economia doméstica é negligenciada (...).

Acontece que o cérebro do usuário de ópio não se encontra totalmente embrutecido – ou seja, não houve perda da crítica e das convicções morais do indivíduo. Ele “vê o dever, ama-o; quer preencher todas as condições do possível; mas seu poder de execução não está mais à altura de sua concepção. É o peso de um pesadelo esmagando toda a vontade”. Eis como o poeta imagina o comedor de ópio em sua derradeira degradação (BAUDELAIRE, 1998: 126):

Nosso desgraçado torna-se então uma espécie de Tântalo* (...); um espírito, um espírito puro, condenado a desejar o que não pode adquirir; um bravo guerreiro, insultado naquilo que ele tem de mais caro e fascinado por uma fatalidade que lhe ordena que fique na cama, onde se consome numa raiva impotente. Haxixe e insanidade

HAXIXE E INSANIDADE

CHARLES BAUDELAIRE (1821-1867), mesmo sendo um frequentador do Clube do Haxixins, fumou da resina em pouquíssimas ocasiões, “talvez não mais do que uma única vez” (JAY, 2010: 90). Ainda assim, tanto por suas experiências, quanto pela convivência com seus pares, talvez tenha sido BAUDELAIRE o maior psicopatologista dos estados alterados da mente de sua época.

Suas colocações acerca do “abominável enfeitiçamento” da consciência pelo ópio, bem como do “cérebro debilitado por uma orgia permanente” (BAUDELAIRE, 1998: 125-126) são metáforas de inquestionável clareza, acerca de suas preocupações com as consequências e com a “escravidão” potencialmente decorrentes da experiência paradisíaca do ópio e do haxixe, um preço caro a ser pago em troca de uma sensação evanescente de eternidade e êxtase, ou do aumento (ilusório) da capacidade criativa. Essa postura contrária ao uso de substâncias psicoativas como método de exploração da psique encontraria eco durante o surrealismo, com André Breton (BALAKIAN, 1978: 97).

* Na mitologia grega, Tântalo foi um mitológico rei da Frígia ou da Lídia, casado com Dione. Ele era filho de Zeus e da princesa Plota. Segundo outras versões, Tântalo era filho do Rei Tmolos da Lídia (deus associado à montanha de mesmo nome). Teve três filhos: Níobe, Dascilo e Pélope. Certa vez, ousando testar a onisciência dos deuses, roubou os manjares divinos e serviu-lhes a carne do próprio filho Pélope num festim. Como castigo foi lançado ao Tártaro, onde, num vale abundante em vegetação e água, foi sentenciado a não poder saciar sua fome e sede, visto que, ao aproximar-se da água esta escoava e ao erguer-se para colher os frutos das árvores, os ramos moviam-se para longe de seu alcance sob a força do vento. A expressão suplício de Tântalo refere-se ao sofrimento daquele que deseja algo aparentemente próximo, porém, inalcançável, a exemplo do ditado popular “Tão perto e, ainda assim, tão longe”.



O Poema do Haxixe é parte integrante do livro *Paraísos Artificiais* (1860), conforme o exposto na seção anterior. Nele BAUDELAIRE faz uma exposição daquilo que acredita serem os efeitos agudos e crônicos do haxixe na psique humana. Assim como fora a opinião de THOMAS DE QUINCEY em relação ao ópio, BAUDELAIRE, admirador declarado do ensaísta britânico, também defendia que o “transformava os homens em deuses antes de lança-los ao inferno” (JAY, 2010: 89).

Em sua descrição, BAUDELAIRE aponta como parte da natureza humana, um gosto pelo infinito, cuja manifestação, “cheia de claridades novas”, confere “beatitude” à existência humana. No entanto, tal fenômeno cheio de numinosidade, é observado com pouca frequência, resultando em geral, como uma recompensa de um processo em que o homem abusou de suas “faculdades físicas”, da “prece assídua” e dos “ardores espirituais” (BAUDELAIRE, 1998: 11-12). Sobre isso, informa o poeta, “é certo que uma elevação constante do desejo, uma tensão das forças espirituais para o céu, seria um regime mais propício a criar essa saúde moral tão brilhante e tão gloriosa” (BAUDELAIRE, 1998: 12). No entanto, “o entusiasmo dos sentidos e do espírito”, que acompanha o homem desde a origem dos tempos, em busca da “volúpia imediata”, violou as “leis de sua constituição”, e, atualmente, por intermédio “da farmacologia e “das bebidas mais grosseiras”, busca “meios de fugir, ainda que por algumas horas apenas, de seu habitáculo de lama”. Para Baudelaire esse é o momento em que o espírito humano, regurgitando de paixões, “se entrega em bloco”, não se lembrando de estar brincando com alguém mais forte do que ele (BAUDELAIRE, 1998: 13).

Nessa arquitetura psíquica baudelairiana, o haxixe aparece como um agente capaz de induzir “sonhos hieroglíficos”, ou seja, formações oníricas “sem atenção ou conexão com o caráter, a vida e as paixões do indivíduo”. Além disso, tem o condão de exacerbar o conteúdo natural dos sonhos, próprio dos seres humanos (BAUDELAIRE, 1998: 22). São reações de extremo relaxamento, alegria e frenesi. Frente a essas alterações benfazejas, alguns passam “a buscar na geleia maldita a excitação que é preciso encontrar em si próprio” (BAUDELAIRE, 1998: 33). No entanto, aquele que se entrega ao haxixe se enfraquece de tal forma, que não encontra mais a energia (psíquica) necessária para se libertar, passando à condição de “prisioneiro evadido” (BAUDELAIRE, 1998: 47). Em busca de clímax, Baudelaire finalmente conclui:

Tomem, se quiserem, essa forma de linguagem por uma metáfora excessiva: confessarei que os venenos excitantes parecem-me não só um dos meios mais terríveis e mais seguros de que dispõe o Espírito das Trevas para recrutar e escravizar a deplorável humanidade, mas inclusive uma de suas encarnações mais perfeitas.

Nesse contexto, a capacidade do haxixe de levar a consciência humana ao mais esplêndido ‘altar da divindade’, do qual se torna possível apagar todas as contradições, todos os problemas filosóficos tornam-se límpidos – tudo se transforma em matéria de prazer. Eis aí, na opinião do poeta, a receita para a decadência moral (BAUDELAIRE, 1998: 50-51).

O BEBERRÃO (DRUNKARD) TAMBÉM TEM HISTÓRIAS PARA CONTAR

Em 1846, a litografia *The drunkard's progress*, algo como a “progressão”, o “avanço” ou o “curso” do bebedor se tornara popular nos Estados Unidos (CROWLEY, 1999: 1). A ilustração conta a história de um bebedor, que, movido pelas circunstâncias subiu os degraus do vício até se tornar um bebedor, momento a partir do qual iniciou uma decadência sem volta até o suicídio. Além dessa, uma série de oito litogravuras do caricaturista britânico GEORGE CRUIKSHANK (1792-1878), chamada *A garrafa*, conta a história de um operário honesto que, ao conhecer “os prazeres da garrafa”, acaba conduzindo a si e a sua esposa para o ‘vício’ do álcool, por meio do qual experimentam um processo de decadência sem precedentes em suas vidas, que incluía execuções civis por dívida, a morte da filha por fome e frio, o aliciamento dos outros dois filhos para a mendicância, visando apenas a compra de bebida, e o assassinato da esposa pelo ex-operário exemplar, utilizando como arma a própria garrafa que o levava a um estado irreversível de insanidade (CRUIKSHANK, 2009: 1-36).

CRUIKSHANK, caricaturista dos costumes britânicos, assim como fora WILLIAM HOGARTH (1697-1764) um século antes, era ativista do movimento de temperança e convicto de que o álcool poderia trazer graves consequências à saúde pública, devendo por isso ser objeto de controle por parte do estado. A obra definitiva de CRUIKSHANK sobre o tema é a gravura *O culto a Baco* (1864), na qual o caricaturista retrata os efeitos da embriaguez pagã - outrora sagrada - sobre a civilização britânica vitoriana - racional e moralista ao extremo. O tudo parte do deus do vinho e seus seguidores míticos, imortalizados por uma estátua de mármore sob barris da mencionada bebida. Na base da mesma, mercadores e *barmen*, responsáveis pela transformação do álcool em *comodity*, negociam-no de maneira inescrupulosa com uma legião de miseráveis, insanos e flagelados, todos degradados moralmente e desesperados em busca de mais uma dose a qualquer custo - e por isso capazes de trocar qualquer coisa por mais bebida, incluindo a própria mulher e o filho. Órfãos de pais ébrios, índios sem identidade cultural e mental, homens de todas as esferas do poder, todos eles dominados pelo álcool. A bebida alcoólica invadiu e participa de todas as ocasiões e costumes britânicos, sejam esses sagrados ou profanos, durante os quais é consumida desmesuradamente por adultos e crianças. Em apenas dois templos-de-temperança o álcool é consumido moderadamente. Ao fundo, a indústria poluente do álcool, cuja economia alimenta as prisões, os manicômios, os hospitais e os cemitérios, além de dar emprego a carrascos, policiais e soldados.

.....
• **FIGURAS 81 -83.** [página 196] As engrenagens do monstro - corpo e cérebro em chamas * *In the monsters clutches - body and brain on fire* | ilustração do livro *Gripping with the Monster-or-The*
• *Curse and Cure of Strong Drink* de T.S. Arthur: | 1877 | Estados Unidos | [página 197] A progressão do ébrio | litogravura | 1846 | Estados Unidos | [página 198] O culto a Baco | litogravura | George
• Cruikshank (1792-1878) | 1864 | Estados Unidos. | O consumo de álcool passou a ser encarado de uma forma completamente diferente em relação ao século XVIII, quando se acreditava que o
• consumo exagerado do mesmo partia de mentes naturalmente desviadas: | A partir do século XIX a bebida per se passaria a ser encarada como “a engrenagem” do demônio na psique; além
• disso, a ativação de tais mecanismos malévolos aconteciam de acordo uma progressão mais ou menos previsível: por fim seu efeito etílico dissolutor do ego também era capaz de impactar
• seriamente a civilização - em grande parte originada graças ao surgimento e ao dinamismo da consciência humana.
.....



IN THE MONSTER'S CLUTCHES.
Body and Brain on Fire.



THE DRUNKARD'S PROGRESS.

Copyright by Charles C. Waller, N.Y.

Published by the New York Tribune, N.Y.

Published by the New York Tribune, N.Y.

Reproduced by permission of the Board of Trustees of the Southern Historical Society, N.C.





UNION WORK HOUSE

HOUSE OF CORRECTION

LANTERN

CASINO
DANCE AND
DRINKING

FREE PLATING

MAD HAT
RETURNS
OF THE DAY.

FREE PLATING

THE
NEW
YORK
STREET

ALCOOLISME

par Gustave Philippon, D^r-en-science, et le D^r Legrain

— 30

L'AVENIR DE L'ALCOOL

N° 430



L'ALCOOL

A LA PHARMACIE

Presque tous les remèdes sont

des poisons ALCOOL, morphine, etc.

L'ALCOOL

A L'USINE ET A LA FERME

Par l'alcool se font :

Beurre, sucre, alcool industriel, etc.

L'ALCOOL DOIT SERVIR A PRODUIRE : CHALEUR, LUMIERE, MOUVEMENT.
EN DEHORS DE L'INDUSTRIE, L'ALCOOL NE DOIT SE TROUVER QUE DANS LES PHARMACIES.

FIGURA 84: Alcoolismo ou *O futuro do álcool* | impresso destinado à classe trabalhadora francesa | ilustração: Maurice Legrain | cerca 1900 | França | Uma mulher em trajés romanos - provavelmente uma referência ao espírito racional que deveria guiar todo o homem ponderado - esmaga a cabeça de um ser monstruoso e embriagado por duas garrafas de bebida, das quais emana um fogo incendiário. | O álcool é retratado como uma fonte de calor | *chaleur*, luz | *lumiere* e movimento | *mouvement*, desde que empregado como matéria prima para a indústria e para a farmácia, sem serventia para o operariado. | Para esse, o consumo de bebida traria a dissolução e a ruína da consciência, que seria invadida - como aparece na imagem - por "serpentes" que simbolizam a indiferenciação e o caos do inconsciente.

Outra forma comum de expressão popular acerca da embriaguez foram os contos de temperança (*temperance tales*), escritos quase sempre por "ébrios reformados", que traziam a público suas experiências com o "vício da bebida". Tais relatos permitiam que o ébrio reformado recontasse passagens do seu período de escravidão, bem como sua subsequente emancipação das garras do álcool, servindo tanto para fortalecer sua sobriedade, quanto para alertar a todos acerca dos seus perigos, aos quais todos eram vulneráveis, inclusive o próprio leitor:

Alguns insights desses contistas anônimos são muito interessantes. Em uma dessas histórias (1840), JOHN H. W. HAWKINS, um ébrio totalmente vencido pelo vício e pela loucura, acabara seus dias acamado, sempre à espera de sua dose diária de bebida. Ainda assim, sua consciência permanecia em constante luta contra o mal que o afligira – "Poderia eu evitar [a bebida]; seria possível?" Nesse ponto da história, um fenômeno muito interessante se revela ao leitor: atormentado pela vontade incoercível de beber, Hawkins ordena à filha que saia para conseguir mais whisky para ele. Em seguida, faz o seguinte comentário, como se dois indivíduos habitassem sua personalidade: "Eu sempre a amei [minha filha] – mais porque ela era a amiga do beberão (drunkard) – minha única amiga".

A mesma, no entanto e de forma inesperada, lhe implora para não ir, sendo por isso expulsa do quarto pelo pai ensandecido. Percebendo a dor que causara à filha, ao ouvi-la dizer à mãe que "seu pai estava bravo" com ela, Hawkins, num ímpeto de moralidade, sai da cama, se dirige à filha e lhe diz: "Hannah, eu não estou bravo com você, eu não beberei nunca mais". Moral da história: "Pobre beberão! Há esperança para sua vida. Você pode retomar a ela, se tiver vontade" (CROWLEY, 1999: 2-3).

Em outro texto, *As confissões de uma ébria* (1842), ao considerar que o orgulho – ou seja, a inflação do ego - fora o responsável por fazê-la atravessar os portais do vício, a autora traz o seguinte relato: "não há luz do sol sobre a felicidade terrena sem a sua sombra; nenhum mar de verão tão gentil que o espírito da tempestade não possa se esconder sob as suas ondas. Minha saúde desmoronou, e por longos quatro meses de fadiga, eu me tornara uma prisioneira das trevas" (SHEPARD, 1999: 69-70). Já em *Autobiografia de um beberão reformado*, JOHN COTTON MATHER (pseudônimo) descreve com muita clareza o processo de retorno ao vício após um período de sobriedade, no qual sua consciência trabalhara em conjunto com o seu desejo de beber, a fim de lhe

fornecer os argumentos indulgentes de que necessitava para dar cabo à sua retomada etílica (MATHER, 1999: 103). Por fim, em *Uma autobiografia* (1845), JOHN B. GOUGH, relata suas peripécias pelos caminhos do vício e suas tentativas de abandoná-lo, até entender que “a verdade” que o levaria à sobriedade residia apenas na consciência de que estava ciente acerca de “sua incapacidade de manter-se livre do naufrágio”, necessitando por isso de uma “ajuda superior” e do apoio de seus iguais (GOUGH, 1999: 172).

O fato desses comportamentos merecerem ser retratados denotava outro importante fato: os mesmos possuíam um padrão, ou seja, podiam ser repetidamente observados entre os beberrões. Em princípio não havia clareza acerca da causalidade do fenômeno. Até que ponto a consciência seria responsável por tudo aquilo? Parecia que, de certo modo, apesar de atenta e bem articulada para obter mais álcool, a mesma tivesse sido alienada de parte do mundo. Aquilo que antes lhe importava já não tinha mais o mesmo impacto nas decisões que tomava e argumentos contrários ao seu comportamento pareciam não mais influenciá-la.

ALCOOLISTAS, MORFINÔMANOS E COCAINÔMANOS

Em 1849, o médico sueco MAGNUS HUSS (1807 - 1890) utilizou o termo “alcoolismo crônico” pela primeira vez, para descrever os danos físicos que advinham do consumo excessivo e prolongado do álcool. Desse modo, o “beberrão”, nascido dos modelos morais e de temperança propostos especialmente por BENJAMIN RUSH (1746-1813), passou a ser chamado de “alcoolista”. A partir dessa época, o psiquiatra britânico NORMAN KERR (1834-1899) usou o termo “ebriedade”, para se referir ao mesmo campo nosológico (VALVERDE, 1998: 15).

Segundo o médico HENRY DRURY, em seu artigo *Morphinomania* (1899), mais de cem mil parisienses estavam ‘viciados’ nessa droga. Os médicos e as senhoras donas de casa eram os mais acometidos (DRURY, 1899: 325). Após discorrer longamente, não somente sobre o diagnóstico, mas igualmente sobre o comportamento e as associações mórbidas comumente encontradas entre esses, o autor dirige uma pergunta ao leitor: Tais ‘infortunados’ poderiam ser salvos? O cientista acha sim, mas afirma que, apesar disso, “as chances estão contra ele”, pois não existe cura espontânea para a morfínomania; além disso, “a miséria e o enfraquecimento da mente e do corpo do doente necessitarão de uma compaixão a toda prova, firmeza, gentileza e tato, tanto por parte do médico, quanto dos seus assistentes, capazes de dar-lhe suporte e de fazer com que ele vença essa batalha” (DRURY, 1899: 335). Os conceitos de “recuperação” e de “recaída” já faziam parte da terminologia utilizada por esses profissionais (JONES, 1902: 482).



RESULT OF SUBCUTANEOUS INJECTION (see p. 71).

BOOKHOOD BROS. N.Y.

Quadro 5: Absinto e absintismo | origens do absinto |

O absinto genuíno era fabricado a partir da receita descoberta pelo suíço PIERRE ORIGINAIRE (1792), posteriormente adquirida pelo também suíço, HENRI-LOUIS PERNOD (1776-1851) (CARNEIRO, 2005: 49-50). A fórmula original dessa bebida continha losna (*Artemisia absinthium*), uma planta com propriedades psicoativas, cujas folhas, socadas em uma base alcoólica destilada (50 – 85%), eram dotadas do princípio ativo, tujona. Além disso, óleos essenciais de losna, contendo tujona, eram destilados juntamente com o álcool. A composição genuína da bebida continha, ainda, canela, angélica (*Angelica archangelica*) – uma raiz com propriedades estimulantes –, rizomas de *Acorus calamus* – que contém o alcaloide inebriante, asarone –, anis e sementes de funcho – que contém o princípio ativo anetole (OTT, 1995: 245).

| o “vício elegante” | O hábito de tomar absinto foi adotado por boa parte da geração de artistas que habitava Paris durante a segunda metade do século XIX, vindos de toda a parte da Europa e do Novo Mundo. BAUDELAIRE (1821-1867) foi um deles; VAN GOGH (1853-1890) e TOULOUSE-LAUTREC (1864-1901) eram usuários assíduos dessa bebida (ADAMS, 2004: 2); já VERLAINE (1844-1896) e RIMBAUD (1854-1891) definiam-se como “bebedores [de absinto] incoercíveis” e “desordeiros convictos”, desafidores radicais da ordem racional e da moral burguesa (ADAMS, 2004: 6). Em seu livro *As flores do mal* (1857), BAUDELAIRE dialoga com a “musa verde”, comparando-a aos espíritos do vinho e do ópio (BAUDELAIRE, 1985: 223):

XLIX | O veneno

Sabe o vinho vestir o ambiente mais espúrio | Com o seu luxo prodigioso
E engendra mais de um pórtico miraculoso | No outro de um vapor purpúreo
Como o sol que se põe no ocaso nebuloso.

O ópio dilata o que contornos não têm mais | Aprofunda o ilimitado,
Alonga o tempo, escava a volúpia e o pecado | E de prazeres sensuais
Enche a alma para além do que conter lhe é dado.

FIGURAS 86: O bebedor de absinto e a fada verde | Viktor Oliva | 1901 | As propriedades inebriantes do absinto, em parte sedativas pela presença do álcool, em parte alucinógenas pela presença da tujona, conferiram à bebida o apelido de fada verde, em decorrência da cor do líquido que parecia tingir de verde a 'experiência amfínica' do usuário.

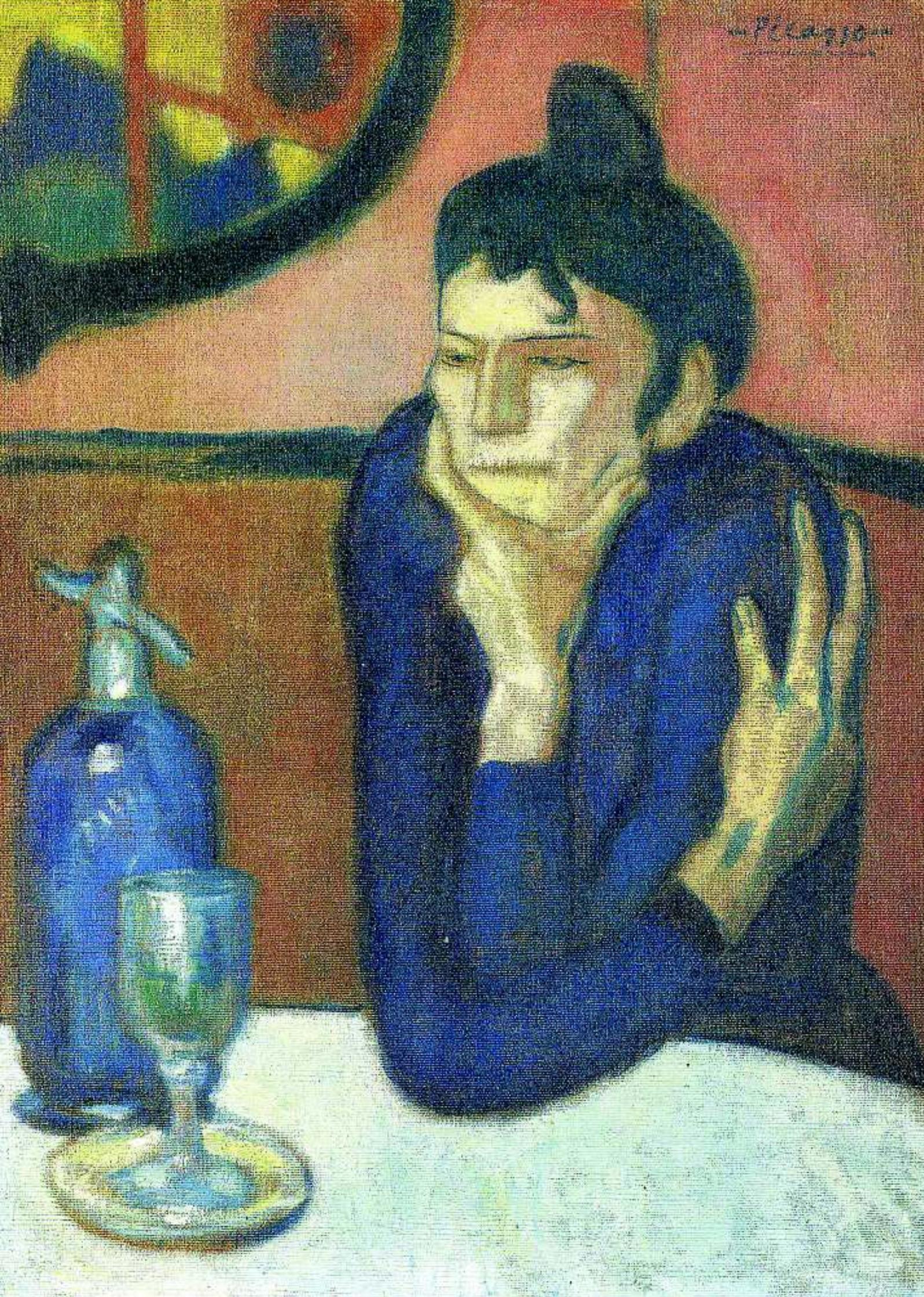


Mas nada disso vale o veneno que escore | De teu verde olhar perverso,
Laguna onde minha alma se mira ao inverso... | E meu sonho logo ocorre
Para saciar-se nesse abismo em fel imerso.

Nada disso se iguala ao prodígio sombrio | Da tua saliva forte
Que alma me impele ao esquecimento num transporte, | E, carreando o desvario,
Desfalecida a arrasta até os umbrais da morte.

Para BAUDELAIRE, o crime, pelo qual o ser humano se sente atraído desde o ventre materno é o “originariamente natural”, ao passo que a virtude tem natureza “artificial”, de modo que o mal busca expressão pelo mais fácil, ao passo que o bem, pela via da arte (JUNQUEIRA, 1985: 55), um discurso deveras afinado com a filosofia de NIETZSCHE (1844-1900) e a psicologia de JUNG (1875-1961), no que se refere à importância das polaridades e ao *opus contra natura* do ego em busca da individuação, ambos passíveis de interferência pelo uso de substâncias psicoativas, como tão bem descreveu este poeta do simbolismo francês.

| o absintismo | Nesse aumento exacerbado do consumo e da produção de absinto, a concentração alcoólica elevada dessa bebida e de alguma maneira a baixa qualidade dos produtos comercializados levou muitos indivíduos a responsabilizarem as propriedades farmacológicas da fada verde, especialmente as relacionadas à tujona, pelo surgimento do *absintismo*, uma síndrome caracterizada pelo ‘vício’ da bebida, excitabilidade, crises epiléticas, problemas de fala, prostração mental e alucinações - usuários crônicos e contumazes poderiam cursar com danos cerebrais, complicações gastrointestinais, transtornos mentais e suicídio (PADOSCH et al., 2006: 6) ^(A).



Em 1885, após a publicação de *Über coca* e de mais outros quatro artigos, por FREUD, além daqueles disseminados pela indústria farmacêutica, EMIL ERLLENMEYER (1825-1909), publicou um trabalho criticando o uso da cocaína para o tratamento do morfinismo. Neste, tratou o artigo do vienense como “propaganda” e caracterizou FREUD como um indivíduo “sem qualquer experiência científica real”, que resolveu atender ao clamor entusiasmado da imprensa e da prática médica corrente em relação à droga e que, ainda assim, persiste, apesar dos avisos de que essa empreitada poderá terminar em “uso convertido em abuso” (KARCH, 1998: 45-46). A partir de estudos que realizara, o químico germânico, na época uma das sumidades do mundo científico, concluiu que a cocaína era capaz de produzir tolerância, vício, confusão mental e mania crônica de perseguição. Conclui dizendo que a dupla dependência de morfina e cocaína fora o resultado da “tentativa de se expulsar o diabo por meio do Belzebu” (FREUD, 1989B: 170) – “os gênios que eles [Freud e seus colegas] evocaram para ajudá-los se transformaram em fúrias, portadoras do infortúnio e do desastre”, o “terceiro flagelo” da humanidade (KARCH, 1998: 46).

Naquela época, a droga estava livremente disponível nas drogarias e os médicos, extremamente confiantes no seu poder curativo, arriscando a prescrição de doses cada vez mais altas para os seus pacientes (KARCH, 1998: 64-65). A fim de se defender de acusações veladas e explícitas, FREUD publicou, em 1887, *Ânsia e temor pela cocaína*, no qual, com coragem, citou textualmente os ataques que recebera de Erlenmeyer; reconheceu que o poder da cocaína sobre o morfinismo se perdera, mas decidiu não condená-la e tampouco se retratar publicamente (MUSTO, 1989: 336), afirmando, inclusive, que os casos de dependência de cocaína diagnosticados, em sua esmagadora maioria, aconteceram em usuários de morfina – que “começam a se agarrar à droga (...) da mesma forma como haviam feito com a morfina” (BERNFELD, 1989: 315). Nunca mais escreveria artigos especificamente sobre a droga a partir de então.

A POSTURA MÉDICA FRENTE AO DOENTE

Após uma extensa explanação sobre métodos terapêuticos disponíveis, DRURY toma emprestadas as palavras a NORMAN KERR, para falar sobre a postura médica em relação ao “viciado”: com paciência, tão logo a personalidade do doente, outrora tendendo à indulgência egoísta, ao desvio criminoso e ao prazer sem lei do hábito do vício, sentindo o peso do desespero, certamente cairá de joelhos aos pés do médico, implorando para que este “o salve de si próprio”. Nesse momento, ainda que se sinta no direito de abandonar o morfinômano ao sabor da terrível miséria, decorrência dos atos repugnantes do doente, KERR, pelo contrário, aconselha generosidade e apoio empático, a mesma atitude clamada por DE QUINCEY: “vamos tratar esses desesperados cativos como nós mesmos temos sido tratados, vamos lidar como eles, assim como as pessoas lidam conosco, vamos moderar o nosso

senso de justiça com a compaixão que nunca nos falta, sejamos justos, na mesma medida em que somos misericordiosos” (DRURY, 1899: 342).

Os movimentos de temperança

Conforme foi possível perceber até aqui, o consumo de substâncias psicoativas não era considerado uma doença antes do século XVIII, havendo apenas preocupação com os excessos. Nesse sentido, durante todo o século XVII e boa parte do século XVIII, “as pessoas bebiam ou se embriagavam porque queriam e não porque tinham que. (...) [Já] no final do século XVIII e no começo do século XIX, alguns estadunidenses começaram a relatar pela primeira vez que se sentiam ligados ao álcool: um desejo irresistível e esmagador pela bebida; [nesse contexto] leigos e médicos membros de organizações pela temperança, recém-criadas, desenvolveram teorias sobre o assunto, levando-as ao conhecimento do grande público (tradução livre | chaves e itálico do tradutor) (LEVINE, 1978: 493).

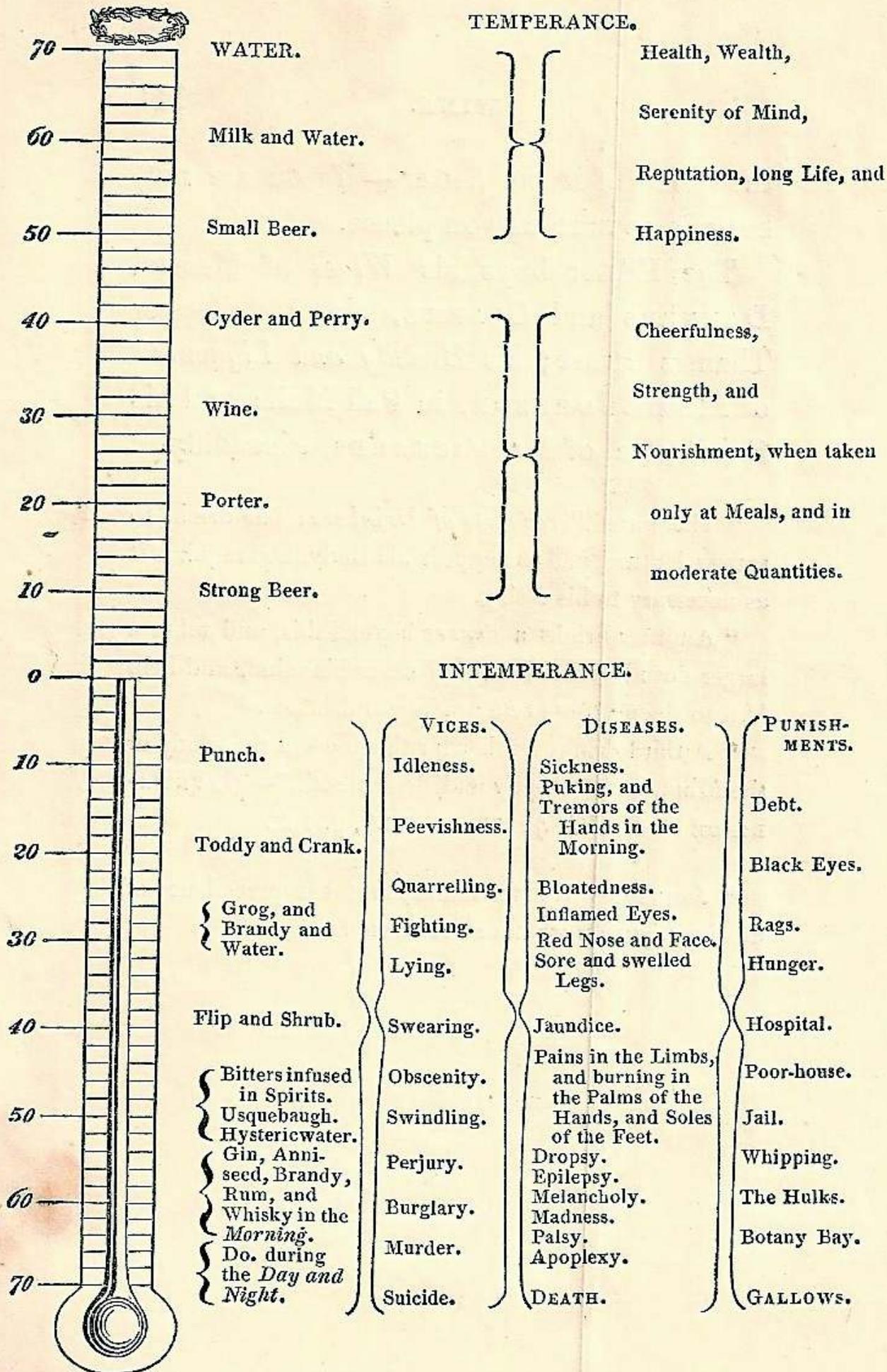
Uma percepção semelhante acontecia na Europa, onde a queda dos preços das bebidas e a liberalização das vendas favoreceram aumento do consumo urbano; nos campos, o uso desmesurado de vinhos, de aguardentes e do absinto atiçava as “discórdias domésticas”, exacerbava “o ciúme do marido enganado”, estimulava “a violência nascida de uma simples suspeita” e outras brutalidades contra a mulheres e contra os membros mais novos e indefesos da família (CORBIN, 1991B: 585).

Desse modo, no final do século XVIII, ainda bem antes do criação do termo “alcoolismo” para se referir a uma entidade nosológica, BENJAMIN RUSH, ao perceber que a embriaguez era uma doença relacionada com o controle da vontade, uma instância da consciência, porém enfraquecida pelo consumo do álcool, desenvolveu o Termômetro Moral e Físico (1789), com o intuito de auxiliar os usuários a tomarem a melhor decisão possível frente ao modo como utilizavam as bebidas alcoólicas (HAWKE, 1971: 371). Nessa mesma época, o consumo de álcool destilado era praticado livremente em todo o mundo e seus danos a saúde começavam a ser conhecidos e documentados. Rush acreditava que o ato de situar e de esclarecer a consciência acerca do seu modo de consumo, poderia auxiliá-la a trazer novamente à tona a vontade perdida (HAWKE, 1971: 371).

.....
FIGURAS 88-90. [Página 210] Termômetro moral e físico | Benjamin Rush (1745-1813) | *An Inquiry into the Effects of Spirituous Liquors on the Human Body and the Mind Boston: Thomas and Andrews |*
.....
..... 1790 | Estados Unidos | [Página 211] Prece da temperança | segunda metade do século XIX | Estados Unidos | [páginas 212-213] Os efeitos da temperança e os efeitos da intemperança | circa 1850 |
.....
..... Estados Unidos | Alguns aspectos da visão dos movimentos de temperança acerca da dinâmica do psiquismo humano frente ao álcool podem ser encontrados nas ilustrações a seguir: em primeiro, o
.....
..... conceito de um termômetro capaz de alertar a consciência acerca dos perigos em que se encontra, guiando a mesma para longe do mundo da indiferenciação alcoólica; em segundo a oração como o
.....
..... melhor caminho para a (re)conexão segura com o inconsciente, livrando o ego dos perigos do álcool; e por fim as consequências danosas da bebida para o indivíduo, a família e a sociedade.
.....

A Moral and Physical Thermometer ; or, a Scale of the Progress of Temperance and Intemperance, by J. C. LETTSOM, M. D.

LIQUORS, with their EFFECTS, in their usual Order.



TEMPERANCE

FAMILY

PLEDGE

GOD BLESS OUR HOME



WHY SIGN THE PLEDGE BECAUSE

1. Moderate drinking tends to drunkenness, while total abstinence directly from it.
2. While no one means to become drunkard, there is said to be over six hundred thousand confirmed drunkards in our country to-day.
3. Intoxicating drinks can do no good as a beverage, and there are always safer and surer remedies to use in case of sickness.
4. The idea of moderation is full of deceit, and our estimate of the power of our own will is usually a mistaken one.
5. The drinking habit is the cause of the larger portion of the misery, poverty and crime in our land.
6. Both science and experience prove that even moderate drinking is injurious to health.

WHY SIGN THE PLEDGE BECAUSE

7. Eternal interests are often forfeited through drink, for the Bible declares that no drunkard shall enter heaven.
8. The Bible pronounces no blessing upon drinking, but many upon total abstinence.
9. It is easier to keep a pledge publicly, solemnly given than a simple resolution.
10. The pledge protects us from the solicitations of friends and removes us from the temptations of the saloon.
11. Persons miscalculate their ability to drink in moderation, and become slaves to the drinking habit before they are aware of it.
12. Intemperance obstructs civilization, education, religion and every useful reform.

BELIEVING IT TO BE BETTER FOR ALL WE,

THE UNDERSIGNED SOLEMNLY PROMISE,
BY THE HELP OF GOD,
 TO ABSTAIN FROM THE USE OF ALL
 INTOXICATING DRINKS AS A BEVERAGE.

NAMES

James N. Gillis
Chas. Upham, Gillis,
John Patrick Gillis

HE WILL BLESS ALL WHO WALK BEFORE HIM IN A PERFECT WAY

EFFECTS OF TEMPERANCE.



Twelve Reasons for the Prohibition of the Traffic in Intoxicating Liquors.

1. **They deprive men of their reason** for the time being.
2. **They destroy men** of the greatest intellectual strength.
3. **They foster** and encourage every species of immorality.
4. **They cause** immense expenditures to prevent crime.
5. **They burden** the country with enormous taxes.
6. **They bar the progress** of civilization and religion.
7. **They prevent** all reformation of character, and render abortive the strongest resolutions.
8. **They cause** the majority of cases of insanity.
9. **They destroy** the peace and happiness of hundreds of thousands of families.
10. **They burden sober people** for the support of paupers.
11. **It is contrary to the Bible,** and to common sense.
12. **We have a right** to rid ourselves of the burden.

**Read, hand to your neighbor to read.
If more are wanted send for them to**

R. H. McDONALD & Co.,
cor. of Washington and Charlton Sts., New York.

EFFECTS OF INTEMPERANCE.



The Sale of intoxicating liquor exposes our families to destruction, our persons to insult, and upholds the vicious and idle at the expense of the industrious and virtuous.

Licensed to do What?

Licensed to make the strong man weak;
Licensed to lay a wise man low;
Licensed a wife's fond heart to break.
And make her children's tears to flow.

Licensed to do a neighbor harm;
Licensed to kindle hate and strife;
Licensed to nerve the robber's arm;
Licensed to abet the murderer's knife.

Licensed, where peace and quiet dwell,
To bring disease, and want, and woe;
Licensed to make this world a hell,
And fit men for a hell below.

Drunkards want the opportunity removed.
Sober People want the nuisance removed.
Tax-payers want the burden removed.

As idéias de RUSH acerca do hábito de beber com moderação são consideradas um dos pilares daquilo que ficou conhecido como Movimento de Temperança. A temperança, a arte de equilibrar os desejos e mantê-los dentro dos limites do racional, é considerada uma virtude universal pelo Cristianismo. Essa virtude serve para controlar o pecado da gula, no qual o consumo de álcool está incluído (QUELLIER, 2010: 33-35).

Os movimentos de temperança surgiram nos Estados Unidos a partir do século XIX, com a fundação da *Massachussetts Society for the Supression of Intemperance*, que trazia consigo outras quarenta organizações com objetivos em comum (EDWARDS, 2000: 75). Tais movimentos foram capitaneados por organizações civis de caráter religioso, com o intuito de estimular entre os norte-americanos o consumo moderado de bebidas alcoólicas. Tal fenômeno também ocorreu, em menor intensidade e de modo mais tolerante, na Inglaterra e na França, tendo entre os seus resultados, por exemplo no caso francês, a proibição do comércio de absinto naquele país, a partir de 1914 (LOGAN, 1974: 85). Desse modo, o discurso religioso e científico se combinaram para reforçar a ideia do beber como sendo uma escolha individual.

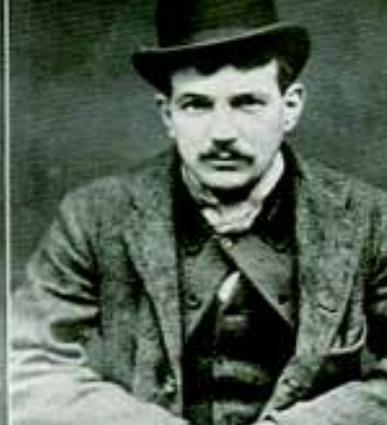
No entanto, o consumo de álcool continuava a se expandir nos Estados Unidos da transição para o século XX. Inovações tecnológicas como a refrigeração e a linha de ferro propiciaram um impulso sem precedente às cervejarias, que se tornaram gigantes da economia, assombrando o espírito puritano dos estadunidenses (EDWARDS, 2000: 74-75). A partir desse momento, parte daqueles que antes entendiam que estruturar a consciência com conhecimentos científicos ou nutri-la com religiosidade era o suficiente para mantê-la moderada em relação ao álcool, passaram a defender que o álcool trazia consigo uma propriedade capaz de sobrepujar a consciência, algo de demoníaco, que deveria ser combatido frontalmente.

A massificação do consumo de drogas

Em 1898, a *Bayer Pharmaceutical Company*, situada em Elberfeld (Alemanha), lançou um medicamento para tosse, chamado heroína, pois, ao testá-la em seus operários, os mesmos se sentiram *heroisch* (MOYNIHAN, 2002: 23). Já na primeira década do século seguinte, os usuários dessa droga começaram a aparecer, principalmente na área compreendida entre as cidades estadunidenses de Nova Iorque e Nova Jersey (COURTWRIGHT, 2002: 3). Por ter surgido com indicações precisas, num contexto cada vez mais hostil ao consumo de ópio fumado e de morfina injetável, a heroína trazia consigo algumas vantagens: era mais barata, estava livre de controle de prescrição e tinha efeito mais rápido e menos sintomas depressivos ao término do consumo (JOHNSON & GOLUB, 2002: 91).







Desse modo, atraiu para si uma porção considerável de usuários de morfina injetável e de senhoras 'viciadas' em morfina (COURTWRIGHT, 2002: 3). A heroína, nos primeiros tempos, era consumida principalmente pela via intranasal. Apesar da migração de 'usuários tradicionais' de ópio e morfina para a heroína, um novo perfil de usuário se formou ao redor dessa nova droga, consistindo principalmente de jovens da classe operária, brancos, filhos de imigrantes que viviam em bairros "sujos, barulhentos, baratos e violentos" (COURTWRIGHT, 2002: 7). O consumo não-médico de heroína se tornaria cada vez mais notório e, em 1914, ela foi incluída no *Harrison Narcotic Act* como substância controlada, sendo totalmente proibida dez anos depois. Durante a fase inicial, denominada por muitos de "primeira epidemia" (1900-1920) do consumo de heroína nos Estados Unidos, a droga esteve mais associada ao nascente gangsterismo nova-iorquino; com o advento das duas grandes guerras, o comércio ilegal e o consumo dessa droga sofreria uma baixa, para renascer no pós-guerra de uma maneira completamente diferente.

Já o cânhamo, apesar de ser cultivado nos Estados Unidos para a produção de cordas, tecido e papel desde o século XVII, pouco se sabia acerca do seu uso com propósitos psicoativos. Tal hábito chegaria a esse país apenas a partir do século XX, com os colonos mexicanos (BOOTH, 2004: 127). Este movimento migratório logo atingiria o estado da Luisiana, bem na época em que o jazz se tornava a linguagem preponderante da música negra nos Estados Unidos (HOBSBAWM, 1996: 63). Diferentemente do álcool e do ópio, a maconha não possuía características hipnóticas e sedativas; pelo contrário, trazia aos músicos vigor e os deixava em estado de alerta, além de, nas palavras dos mesmos, aumentar sua criatividade (BOOTH, 2004: 138). Assim, os jazzmen que também incluíram a maconha em seu estilo de vida, passaram a se autodenominarem *vipers* (BOOTH, 2004: 141). Em 1917, a zona do meretrício, Storeyville, foi fechada pelos mandatários de Nova Orleans e os músicos de jazz, que tocavam naquele distrito desde de 1900, subiram o Mississippi como atração de seus barcos fluviais, até chegarem em Kansas City e Chicago, de onde partiram para todos outros lugares da *America*, especialmente Nova Iorque, levando consigo o hábito do canamismo (HOBSBAWN, 1996: 63; BOOTH, 2004: 138).

Prenúncios do psicodelismo e da contracultura

Indubitavelmente, as medidas restritivas e proibitivas instituídas, na transição para o século XX, em relação ao consumo de drogas sepultaram uma era romântica e idealista, procurando atingir novamente o campo desconhecido da psique. O século XIX também foi um período de massificação do consumo de apresentações de alcaloides vegetais cada vez mais puros e potentes, gerando problemas de saúde pública nunca antes registrados. Isso fez recrudescer a mentalidade cristã dualista, que identificou novamente o retorno de 'surtos demoníacos', que

necessitava de medidas de combate específicas. Algumas vozes e movimentos, no entanto, se opunham essa tendência de polarização em curso desde o final do século XIX.

WILLIAM JAMES, O PRAGMATISMO E O MEIO-TERMO ENTRE O CÉU E A TERRA

O filósofo e fundador da psicologia moderna, WILLIAM JAMES (1842-1910) é um dos elos mais importantes entre as experiências blakeanas do século XVIII, do romantismo e das 'confrarias psicoativas', do século XIX e do psicodelismo que se desenrolaria a partir da segunda metade do século XX, sem falar da psicanálise e da psicologia analítica, que, com a publicação de a *Interpretação dos Sonhos* (1900), lançava os seus primeiros passos rumo à notoriedade.

As idéias de WILLIAM JAMES, no momento em que surgiram, ofereceram uma via intermediária entre várias disputas intelectuais que se alinhavavam há algum tempo. JAMES (1985:22) afirmava que as "emoções religiosas" ou "experiências religiosas" possuíam um substrato orgânico no cérebro, assim como o pensamento científico. Duas asserções derivariam dessa afirmação: que a experiência religiosa não era um sinal de um "defeito" ou de uma "alteração" orgânica, como defendiam alguns psiquiatras da degenerescência, e não era tampouco sinal de inferioridade, de repressão erótica ou sexual ou perversão dos sentimentos, como queriam alguns adeptos do racionalismo (JAMES, 1985: 20), como os marxistas e, num brevíssimo futuro, como a psicanálise freudiana. Tratava-se, somente, de uma "conexão psicofísica" presente em todo e qualquer ser humano (JAMES, 1985: 22), sobre a qual JAMES fez o seguinte comentário:

Argumentar [a favor] da causação orgânica de um estado de espírito religioso para refutar-lhe a pretensão de possuir um valor espiritual superior, é totalmente ilógico e arbitrário, a menos que se tenha descoberto antecipadamente, uma teoria psicofísica capaz de ligar os valores espirituais em geral a determinados gêneros de mudança fisiológica. De outro modo, nenhum de nossos pensamentos ou sentimentos, nem mesmo nossas doutrinas científicas, nem mesmo nossas des-crenças, poderiam ter algum valor como revelação de verdade, pois cada um deles, sem exceção, dimana do estado do corpo do seu possuidor naquele momento. (...) Julgamos certos estados de espírito superiores a outros (...) [não] pelos antecedentes orgânicos [de seu portador] (...) [mas sim] porque eles nos proporcionam um prazer imediato, ou porque acreditamos que eles nos trazem bons frutos para a vida. (JAMES, 1985: 22-23) (itálico e parênteses do autor da citação).

O filósofo afirma, ainda, que "nas ciências naturais, jamais ocorre a alguém tentar refutar opiniões, pondo a nu a constituição neurótica do autor"; pelo contrário, o debate é pautado "pela lógica e pela experiência" (JAMES, 1985: 24).

A segunda asserção de JAMES, partindo da sua convicção de que o sentimento religioso não é uma aberração e existe naturalmente em todos, defende que este teria uma função específica

dentro da psique humana. Tal função se traduz numa “propensão”, numa “necessidade”, ambas de natureza inata, capazes de tocar “o algo invisível”, “a essência da beleza platônica” (JAMES, 1985: 45) e de intuir a existência de “um oceano que recebe nomes diferentes nas diversas praias que banha” (JAMES, 1985: 32), cujo resultado é a eclosão de “um sentimento de felicidade, ligado a essa proximidade, totalmente incomparável (JAMES, 1985:59)”. Essa “atitude religiosa da alma” foi definida por JAMES (1985: 44) como “a crença na existência de algo invisível, e que nosso bem supremo reside em ajuntarmo-nos harmoniosamente com ela”.

Nesse sentido, James abre mão da figura específica de “Deus”, da mesma forma que se distancia do que chamou de “religião institucional”, representada pelas organizações eclesiásticas e pela teologia – aliás, para ele, tais estruturas nada tinham a ver com o seu conceito de religião. Apesar de antagônicas em muitas partes, há uma importante aproximação entre as idéias de JAMES e do materialismo científico: para ambos, a religião, definida por MARX como um constructo social, “uma consciência invertida do mundo”, por aprisionar a consciência humana no abstrato, por ser, ao mesmo tempo, “a expressão da miséria e o protesto contra a miséria”, “uma felicidade ilusória”, tais como ópio e suas refinadas *fumeries* eram para a burguesia (MARX, 2008: 5-6). Em concordância com essa idéia, James afirmava que a religião pessoal – “chamem-na de consciência ou moral se preferirem e não religião” (JAMES, 1985:31) – era mais fundamental do que a teologia e o eclesiasticismo: “depois de estabelecidas, as igrejas passam a viver de uma tradição de segunda mão”, que esvazia todo o significado da experiência individual transformadora (JAMES, 1985:31). No entanto, MARX enfoca o conceito de religião partindo do plano coletivo, enquanto JAMES parte do individual.

O conceito de experiência religiosa em WILLIAM JAMES também recupera a tradição espiritualista pagã, pois, para ele, a mesma se faz presente em toda forma de contato com o divino, incluindo-se nesse conceito, independente de qualquer hierarquia, a vivência de comunhão com Cristo, Maomé ou Buda, de qualquer tipo de possessão orgiástica, de condução à magia e ao fetichismo (JAMES, 1985: 31), ou ainda e simplesmente, a sensação de estar contido em uma realidade natural maior e mais ampla, enquanto se admira um esplêndido por do sol. Tudo isso, para ele, significava “tocar algo invisível”, capaz de regenerar o “eu”, até então dividido e infeliz, em uma instância unificada, superior e feliz (JAMES, 1985: 126). Isso, para o filósofo, era a chave para um equilíbrio psíquico permanente.

Afinado com a tradição pagã, James se afasta igualmente da idéia do Mal cristão, evocando para isso as palavras de São Paulo, que afirmava que “a carne milita contra o espírito”, assim como “o espírito milita contra carne”, mas com um propósito definido: “para que não façais

[simplesmente] o vosso querer” (JAMES, 1985: 90), ou seja, há uma ordem mais ampla, na qual o ego está inserido, e, mesmo que consiga apreender apenas uma gota desse imenso e profundo oceano, ainda assim deve, nos seus atos de navegação, procurar sempre respeitar as forças de suas ondas, de suas marés e das criaturas e dos fenômenos naturais que o habitam.

Nesse sentido, para James, o mal nada mais seria do que “uma parte essencial do nosso ser e a chave da interpretação da nossa vida”, “uma porção independente” e “enfaticamente irracional” da psique, sem “nenhum direito racional ou absoluto de viver com os outros componentes”, mas, “dialeticamente necessário” para a construção de “um sistema final da verdade” (JAMES, 1985: 91-92) – uma concepção absolutamente afinada com conceito nietzschiano de bem e de mal.

Outra contribuição de WILLIAM JAMES, para sua época, para o entendimento da dependência química e para o florescimento das ciências cognitivas foram os seus estudos sobre o hábito e a vontade. Para o filósofo, os hábitos, diferentemente dos instintos, são criações da consciência, podendo ser modificados ou eliminados por essa. No entanto, prestam uma inestimável contribuição ao funcionamento psíquico, pois oferecem “roteiros”, que diminuem a atenção consciente das funções executivas. A fim de escapar de qualquer moralismo, afirmou que tanto os vícios, quanto as virtudes são hábitos, desse modo, passíveis das mesmas leis gerais que os regem, trazendo essa tradicional dualidade para fora do campo da moral e da religião (FADIMAN E FRAGER, 1979: 154).

A natureza conservadora do hábito explicaria, desse modo, a dificuldade de qualquer indivíduo para se desvencilhar do mesmo, uma vez que a força repulsiva e consciente do desvencilhamento é contrabalanceado pela força atrativa e inconsciente da tradição do hábito (VALVERDE, 1998: 36). Isso seria especialmente difícil para os alcoólicos, cocainômanos e morfinaômanos, cujo vício comprometera sua capacidade de se organizar cognitivamente para a execução de um ato de vontade.

Numa época em que para muitos, a vontade (consciente) era indissoluvelmente uma expressão do desejo, James apareceu com um novo paradigma: a mudança de hábito não é uma questão de força de vontade, mas uma questão de dismantelamento de uma rede de comportamentos e conexões neurais, de ordem física, que estabeleceram uma forma de agir estável e perene (VALVERDE, 1998: 35-36). Desse modo, a visão pragmática de James se afasta com veemência da idéia da existência de uma esfera de liberdade moral – na qual reside a virtude e a temperança –, diametralmente oposta ao mundo das necessidades naturais – o reino do impulso, dos pecados capitais, da embriaguez e do uso de drogas. Todo é uma questão de hábito, sejam eles “bons” ou “maus”. Desejo e vontade foram separados pela primeira vez, no âmbito da psicologia.

HERMAN HESSE E A JORNADA INTERIOR

Apesar de ter atingido notoriedade mais de duas décadas após a publicação dos trabalhos de WILLIAM JAMES, HERMAN HESSE (1877-1962) foi um dos autores que mais influenciou e inspirou os movimentos contraculturais dos anos cinquenta e sessenta, tanto na Europa, quanto nos Estados Unidos, motivo pelo qual encontra-se presente nessa seção.

O título acima, *Herman Hesse e a jornada interior*, é o mesmo do artigo escrito por TIMOTHY LEARY (1920-1996) e RALPH METZNER (1936), ícones do psicodelismo dos anos sessenta, acerca do escritor alemão, nascido na Alemanha, em 1877, agraciado com o Prêmio Nobel de Literatura, em 1946, tendo vivido boa parte de sua vida na Suíça, país onde morreu, em 1962. O escritor colocou-se na mesma linha dos filósofos SCHOPENHAUER e NIETZSCHE e de escritores e poetas como GOETHE e BLAKE. No entanto, sua “jornada interior” começaria, de fato, a partir do conhecimento da filosofia hindu e chinesa (HESSE, 2012; 1 tela) com as quais travaria uma incansável interlocução ao longo de toda a sua obra.

Os temas de HESSE, em boa parte, não só foram retirados das mesmas fontes onde bebera CARL JUNG – nascido apenas dois anos antes do que ele –, como o escritor alemão reconheceu abertamente a influência de JUNG em sua obra, tendo sido, inclusive, analisado por um dos alunos do fundador da psicologia analítica, o psiquiatra J. B. LANG.

Isso transparece de forma nítida em sua obra, na qual os seus personagens são quase sempre os próprios arquétipos constelados. *Demian* (1919), sua primeira obra, é, do ponto de vista da psicologia junguiana, uma anatomia do processo de individuação e suas etapas, partindo das experiências infantis até a constituição da primazia do ego, até o confronto do mesmo com a Sombra e o contato com a Anima, cujo resultado é a admissão da existência e da equivalência com o irracional, diga-se, o inconsciente (MAIER, 1999: 5-6). THOMAS MANN (1875-1955) afirma ser essa, de modo simultâneo, a “história de um jovem” tanto do ponto de vista individual e quanto suprapessoal (MANN, 2003: 23). O protagonista, Emil Sinclair, o pseudônimo escolhido por Hesse para assinar essa obra, se vê às voltas com as incertezas do processo de individuação, especialmente quando o arquétipo do *Puer Aeternus*, na figura do amigo Max Demian, coloca em xeque toda a validade, o sentido e a autoria de sua existência; Sinclair, então, entra em contato com seus próprios aspectos sombrios e descobre a existência do bem e do mal. Em *Sidarta*, a iluminação do ego e sua delicada relação com a consciência cósmica fazem parte da dinâmica dos personagens – um peregrino em busca da verdade, caso ele realmente deseje encontrá-la, não pode aceitar nenhuma doutrina; uma vez que a tenha encontrado, porém, poderá aprovar qualquer uma delas” (CURTIUS, 2003: 8). Por fim, *O lobo da estepe* discute a dinâmica entre “eu civilizado” e o “instinto satânico” (LEARY e METZNER, 1963: 167). Desse modo, no limiar, na vigência, mas especialmente ao término do período entre-guerras, Hesse colocaria questões relacionadas ao individualismo, à ética interior e à construção de um novo cosmopolitismo, tão caras aos seus antecessores, de volta à baila. Eis o seu legado.

O SURREALISMO

O surrealismo foi o grande depositário do legado romântico e simbolista do século XIX, bem como o seu principal difusor para o novo século que se iniciava. No entanto, modificou, ou melhor, radicalizou esse legado em aspectos decisivos. O mais importante deles, foi a progressão de uma atitude de onirismo e inquietude, aliadas de um espírito de inconformismo e de rebeldia ingênuos e burgueses, para um engajamento de esquerda, ambientado nas ruas e com vertentes socialistas e anarquistas bem estruturadas. JOYEUX (1990: 29-30) o denominou, por isso, de “filho adúltero do romantismo”, pois, apesar de admirá-lo, rompera com seu genitor por achar que o seu o espírito revolucionário, apesar de legítimo e correto, não conseguia ir além do bordão “liberdade, igualdade, fraternidade”, sobrando para o proletariado, apenas manifestações de “compadecimentos habituais” em relação à miséria e ao seu sofrimento.

Sob a égide do surrealismo, a arte deixaria de ser “o espelho onde as classes ricas se miram” e pavoneiam “a superioridade de seu espírito”, para se transformar em uma “pesquisa estética de expressão”, paralela à “pesquisa de libertação econômica do povo” – nesse sentido, afirma JOYEUX (1990:29-30) “o romantismo, com seu gosto pelo exagero, pela disformidade, pela exuberância, acentuou aspectos repugnantes da sociedade burguesa”, para que o surrealismo pudesse lançar “um paralelepípedo em sua vitrine de suficiência”.

Desse modo, o surrealismo emprestaria às gerações advindas do pós-guerra, um espírito de inconformismo, de ativismo e de engajamento mais maduro e focado, de onde brotaria em breve o interesse da geração beat pelos presos, meliantes, marginais, prostitutas, bem como pelo mundo em que viviam, quase sempre oprimido e obscurecido pela moral burguesa vigente.

A inclinação para a busca de autoconhecimento, igualmente presente tanto em JAMES, quanto em Hesse, também era uma característica essencial do surrealismo. Nesse sentido, viam a manifestação onírica como “um aspecto real da vida humana” (SCHUSTER, 1990: 45). Além disso, alguns teóricos, livres da influência “estagnante da religião”, interessaram-se pelas vivências contidas no ocultismo da magia e do espiritualismo das religiões pagãs, pretendendo, assim, utilizá-las para desestabilizar a ordem racionalista-cristã em vigor (LEGRAND, 1990: 57).

A visão dos surrealistas acerca do papel das drogas como meio de exploração e de consecução do seu ideário vai da execração total à exaltação sublime do mesmo. ANDRÉ BRETON (1896-1966) pertencia ao primeiro time. Segundo BOON (2005: 64-65), a hostilidade do fundador do surrealismo em relação ao consumo de drogas tinha suas raízes na morte trágica, por overdose de ópio, do seu amigo e companheiro dos campos de batalha da I Guerra Mundial, o escritor JACQUESVACHÉ (1895 – 1919). A postura de BRETON vai de encontro à do conterrâneo Baudelaire, que afirmava que todo o homem “tinha uma

usina de intoxicantes naturais dentro de si”, idéia essa que teria transplantado na íntegra para sua concepção surrealista, conforme desenvolve ANNA BALAKIAN (1974: 96):

Exemplos de sua desaprovação de todos os estimulantes artificiais podem ser encontrados nas páginas de Entretiens, 1913-1952, avec André Parinaud e em outras notas pessoais de atividades experimentais de expansão da consciências, realizadas pelo próprio ou por seus amigos. Seus desentendimentos com Artaud e Desnos se apoiam largamente na hipótese de Breton de que as aberrações patológicas e artificiais dos mecanismos psico-sensoriais [das experiências com substâncias psicoativas] tenha deixado certos colegas surrealistas despreparados para a exploração da psique humana. (...) [Desse modo,] Breton se aventurou, com a postura do homem sensato, à colonização de uma plataforma de conhecimentos até então tida como acessível apenas ao lunático, ao ascético, à histérica, e sob o efeito do narcótico. [Nesse sentido,] estreou no campo da expansão da mente tal qual um estudante de medicina neófito e com a abordagem de um homem da ciência, ao invés de um literato escapista ou de um leigo caçador de sensações (sensation seeker) (tradução livre | itálicos entre colchetes do tradutor).

Breton acreditava que a expansão da consciência e o enriquecimento da experiência sensorial, tão preciosos para o surrealismo, deveriam ser conquistados a partir “da educação dos sentidos” e do cultivo de mecanismos capazes de originar constructos de saber pessoais (BALAKIAN, 1974: 99); ou seja, o poeta acreditava no desenvolvimento de processos de pensamento capazes de se transformarem, posteriormente, em patrimônios permanentes da psique, ao invés daqueles construídos a partir de intoxicantes, que, ao contrário das aparências, estancam o processo criativo, por desestimular a via anteriormente descrita, além de produzir uma colheita, cujas sementes são consumidas, ao invés de retornarem ao solo para um novo florescimento.

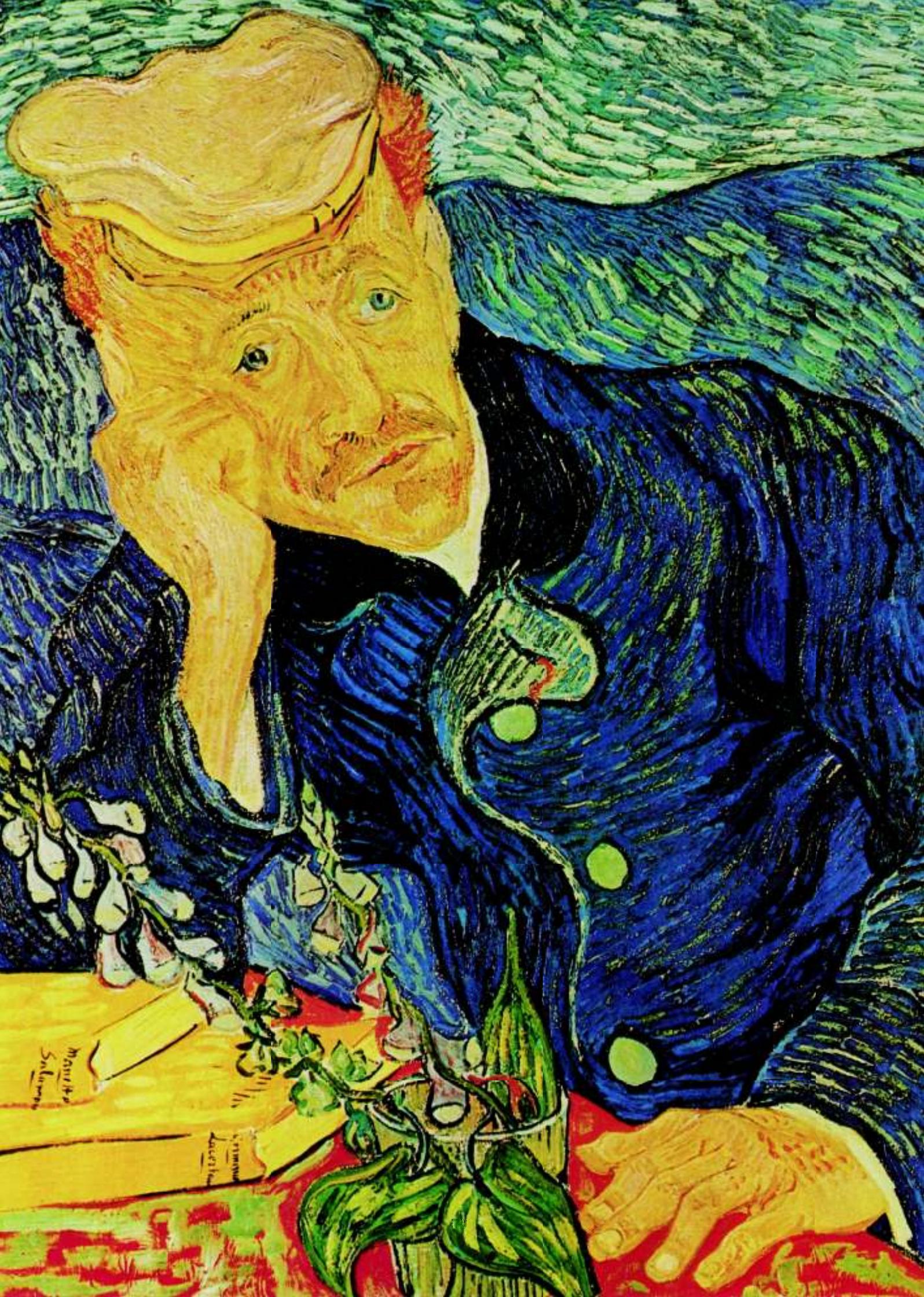
O consumo de drogas, tanto como um modo de expansão de consciência, quanto como um ato de transgressão também existiu e marcou a trajetória do movimento surrealista, desaguando ulteriormente em outros movimentos artísticos do pós-segunda guerra (BOON, 2005: 66-67). O segundo aspecto merece menção especial, pois influenciaria fortemente o discurso dos beatniks, a partir dos anos cinquenta, e em menor proporção, o dos hippies, nos sessenta: a proibição do consumo de drogas pelo aparato repressor do capitalismo, não só tolhera a liberdade dos indivíduos de experimentar estados alterados da mente, como criara “um mundo do mal”, habitado por criaturas marginalizadas em decorrências de suas personalidades degeneradas, criminosas e | ou malévolas. Nesse contexto, o ato de transgressão e rebeldia do uso de drogas era, simultaneamente, a possibilidade de acesso a regiões da psique e da convivência humana na época negadas ao indivíduo pela sociedade (FELÍCIO, 1996: 59).



Esse ponto de vista era defendido com efusividade por ANTONIN ARTAUD (1896-1948) e por ROGER GILBERT-LECOMTE (1907-1943) e seus colegas do grupo literário Le Grand Jeu, que para além do argumento anterior, e mais longe ainda do desejo burguês de alterar a consciência numa perspectiva meramente estética, sensual e hedonista, viam no consumo de ópio e morfina uma forma de “tornar sua consciência menos dolorosa”, como uma forma de “introduzir a morte para dentro da vida” de uma forma lenta e controlada, considerando a inexorabilidade desse fenômeno (BOON, 2005: 68-69). Os infortúnios de um psiquismo instável, provavelmente com lastro em uma meningite durante a infância, em um temperamento irritável e lábil, que acabaram por levá-lo à dependência do láudano e por fim da heroína, fizeram parte da vida e da experiência surrealista de ARTAUD (KNAPP, 1980: 3-9). O escritor e teatrólogo passou muitos anos internado, tanto quando infante, quanto nos últimos tempos de sua vida. O longo tratamento manicomial, enquanto corria a Segunda Guerra Mundial, inclusive o tratamento com eletroconvulsoterapia (KNAPP, 1980: 162-163) que recebera, marcou profundamente Artaud e marcaria toda a geração que o sucedera. Artaud apontou esse método como o ícone da crueldade e da desumanidade contemporâneas e a especialidade médica que o operava era acusada de ser a algoz de uma sociedade insensível, repressora, autoritária e incapaz de qualquer atitude de alteridade (FELÍCIO, 1996: 51-60), abrindo uma interlocução que produziria discursos inflamados de ambos os lados e se que se estendeu, nessa temperatura, por pelo menos quatro décadas.

(...) a sociedade deteriorada inventou a psiquiatria para defender-se das investigações de alguns iluminados superiores, cujas faculdades de adivinhação a incomodavam. (...) os autênticos alienados dos asilos (...) não eram na verdade alienados. (...) Não foi por si próprio, por causa de sua própria loucura, que Van Gogh abandonou a vida. Foi pela pressão (...) desse espírito maléfico, que se chamava Doutor Gachet, improvisado psiquiatra, causa direta, eficaz e suficiente desta morte. (...) A medicina nasceu do mal, se não nasceu da doença, e provocou e criou por completo a doença para justificar-se (...) [e para] liquidar na base o impulso de rebelião reivindicatório que está na origem de todo o gênio. | No alienado existe um gênio não compreendido, que acalenta na mente uma idéia que produz pavor, e que somente pode encontrar no delírio uma fuga às opressões que a vida lhe prepara. (...) em todo psiquiatra existe um ativismo , que o faz encarar em cada artista, em cada gênio, um inimigo. (...) E às vezes, nada mais é preciso para se induzir um gênio ao suicídio. (...) Pois acaso não somos todos, como o pobre Van Gogh, suicidados pela sociedade? (ARTAUD, s/d: 3-24)

A busca por estados alterados de consciência como forma de combate à opressão social está na raiz da atitude artaudiana – assim como de boa parte dos surrealistas – de consumir drogas. Nesse sentido, Artaud entendia que vida mergulha o homem na



escuridão e, doravante, esse estado poderia ser recuperado apenas pela “graça de uma lucidez anormal” (LYONS, 1974: 129). Tal fenômeno de iluminação seria produzido, dentre outras formas, pelo consumo de drogas, dado que os psicotrópicos ofereciam um “caminho para a exaltação”, mesmo frente ao aparato repressor das sociedades contemporâneas (FELÍCIO, 1996: 53).

Artaud entendia que a consciência humana encontrava-se insuportavelmente calcinada pela sociedade vigente, bloqueando-a e impedindo qualquer possibilidade de expansão. Sob esse ponto de vista, o uso do ópio e do peiote, eram meios de se produzir “fissuras no pensamento”, de levar à destruição da “linguagem das palavras”, resultando em uma unio mística, ou seja, uma fragmentação e reorganização do mundo, concomitante ao surgimento de uma nova ligação, ampliada, entre a humanidade e as forças da natureza (LYONS, 1974: 128).

Para Artaud, a ausência de ego não significa o caos, pois ‘o sentimento de sua vida física’, de “seu espírito”, possui uma lucidez e uma ética inatas. Desse modo, a união decorrente do desmantelamento do campo racional, significa, sim, uma ampliação, incessante e eterna, em busca do “ego que virá” (FELÍCIO, 1996: 2) – “onde outros propõem obras [logos] eu não pretendo outra coisa a não ser demonstrar meu espírito” (FELÍCIO, 1996: 59).

A visão artaudiana sobre o papel do consumo de drogas na evolução pessoal e coletiva do homem remete ao paganismo, aos “estados infantis unitários”, nos quais as substâncias psicoativas eram utilizadas como um meio de dispersar a dor decorrente da separação do homem de sua divindade original (FELÍCIO, 1996: 1-2). A chegada da Idade Média bloqueou esse acesso. O desenvolvimento ulterior do racionalismo, que partindo do pensamento cristão medieval, tomou para si o conceito de Deus e transformou em mal as forças da natureza, manteve a psique humana tutelada, desta vez sob os desígnios da razão (FELÍCIO, 1996: 55). Nesse contexto, a loucura passou a ser vista como transgressão, como uma tentativa de perturbar a ordem político-social existente, como foi possível constatar acima, nas palavras do próprio Artaud.

Nas palavras de VERA LÚCIA FELÍCIO, a partir do pensamento artaudiano, amplificado posteriormente por Foucault, pela primeira vez na história do Ocidente, o mundo se tornou culpado pela existência da loucura, passando a ter o dever, doravante, “de dar razão a esta desrazão” (FELÍCIO, 1996: 59). A autora fez as seguintes considerações acerca da função dos “estupefacientes” na obra de Artaud (FELÍCIO, 1996: 59):

Ao lado deste discurso da loucura, Artaud toma partido pelo uso de estupefacientes. Estes têm a função de recuperar a lucidez (...). O ópio, segundo Artaud, somente é atacado por um ponto de vista estreito, que deve ser recusado (...). O ópio está condenado pelas autoridades porque ele pode destruir a ordem que torna possível o conjunto da sociedade. (...) [Além disso,] ele traduz um estado de desespero que se enraíza na própria sociedade. Em suma, através do ópio, é denunciada a opressão que toma a forma do social.

Anos 20 e período entre-guerras

Os anos vinte, com seu glamour, irreverência e rebeldia, na esteira do surrealismo, mas também aberta ao esteticismo burguês, enterrou definitivamente a moral vitoriana. Foi a década dos chamados “vícios elegantes”, ambientados na boêmia francesa e no ambiente notívago nova-iorquino, nos quais os excessos eram brindados com elegância ou como uma maneira contraposição à estética vitoriana, que desde 1900 entrara em rápido declínio. Mas tamanho otimismo duraria pouco: os anos trinta seriam duros para o mundo todo. A era de prosperidade sem-fim acabou com o crack da bolsa de Nova Iorque (1929), mergulhou o mundo numa crise sem precedentes e assitiu à ascensão do nazismo e do fascistas, que acabariam conduzindo o mundo desenvolvido à II Guerra Mundial.

Talvez um dos últimos movimentos de massa que combinaram expressão artística e consumo livre de drogas, dentro de um espírito geral de permissividade, tenha acontecido dentro dos anos vinte. O consumo de drogas já sofria controle e algumas já estavam formalmente proibidas – a maconha permaneceria incólume até o final dos anos trinta (ESCOHOTADO, 2004: 467).

No pós-Primeira Guerra Mundial, a cultura *viper* ou *hipster*, relacionada ao consumo de maconha no meio jazzístico dos centros urbanos norte-americanos, mas especialmente em Nova Iorque, floresceu com ares de desconfiança e criatividade, sendo denominada The New Negro ou Harlem Renaissance (JONNES, 1996: 112). A cidade, que passara por grandes transformações durante todo o século XIX, recebera imigrantes do mundo todo e se industrializara como nenhuma outra, estava cada vez mais pronta para assumir a condição de capital do planeta.

Do outro lado do oceano, Paris permanecia como a capital cultural, mais vigorosa do que nunca, desde o término das batalhas. Todos os movimentos artísticos de vanguarda, se não estavam acontecendo ali, pelo menos tinham na Cidade Luz um consulado, como foi o caso do jazz, que fora muito bem recebido na capital francesa (HOBSBAWN, 1989). Não foi à toa que o primeiro voo solitário pelo Atlântico (1927), realizada pelo piloto estadunidense, CHARLES LINDBERGH (1902-1974), aconteceu exatamente entre as duas metrópoles.

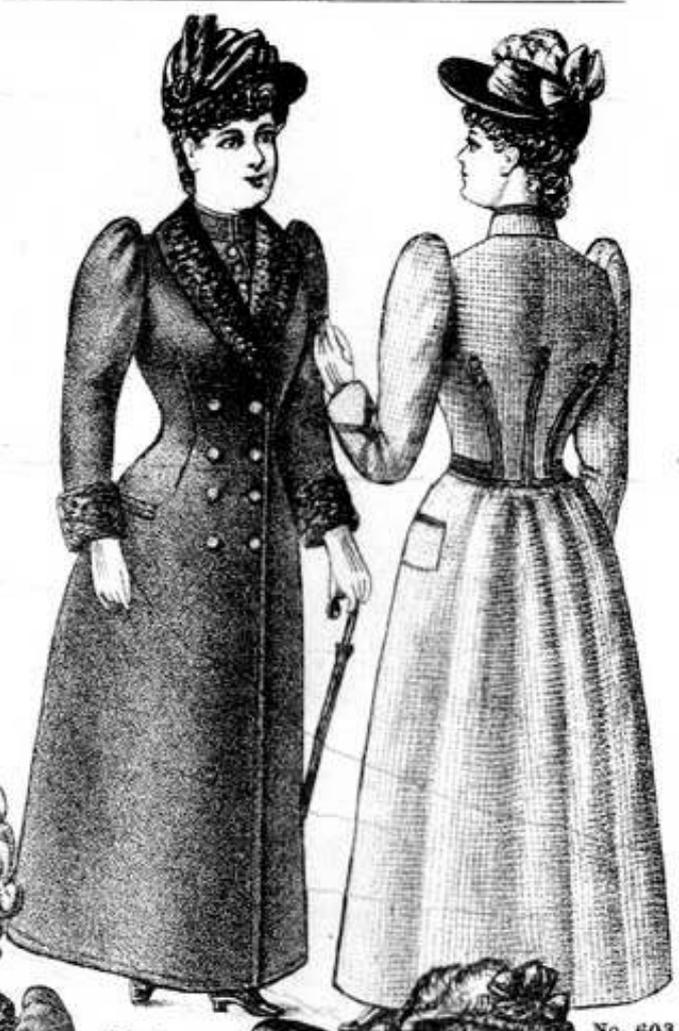
Por fim, ainda mesma época, o filósofo alemão WALTER BENJAMIN (1892-1940) escreveu sobre as experiências que tivera com o haxixe, enfatizando a existência de fronteiras entre o racional e os automatismos da mente, bem como discorrendo acerca da imprevisibilidade dos estados alterados – algumas vezes eufóricos e exóticos, tal e qual uma “suficiência satânica”, outras, embotados e francamente depressivos (BENJAMIN, 1984: 49-62).

Misses' Long Garments.



No. 600.

No. 601.



No. 602.

No. 603.



No. 604.

No. 605.



No. 606.



No. 607.

No. 608.

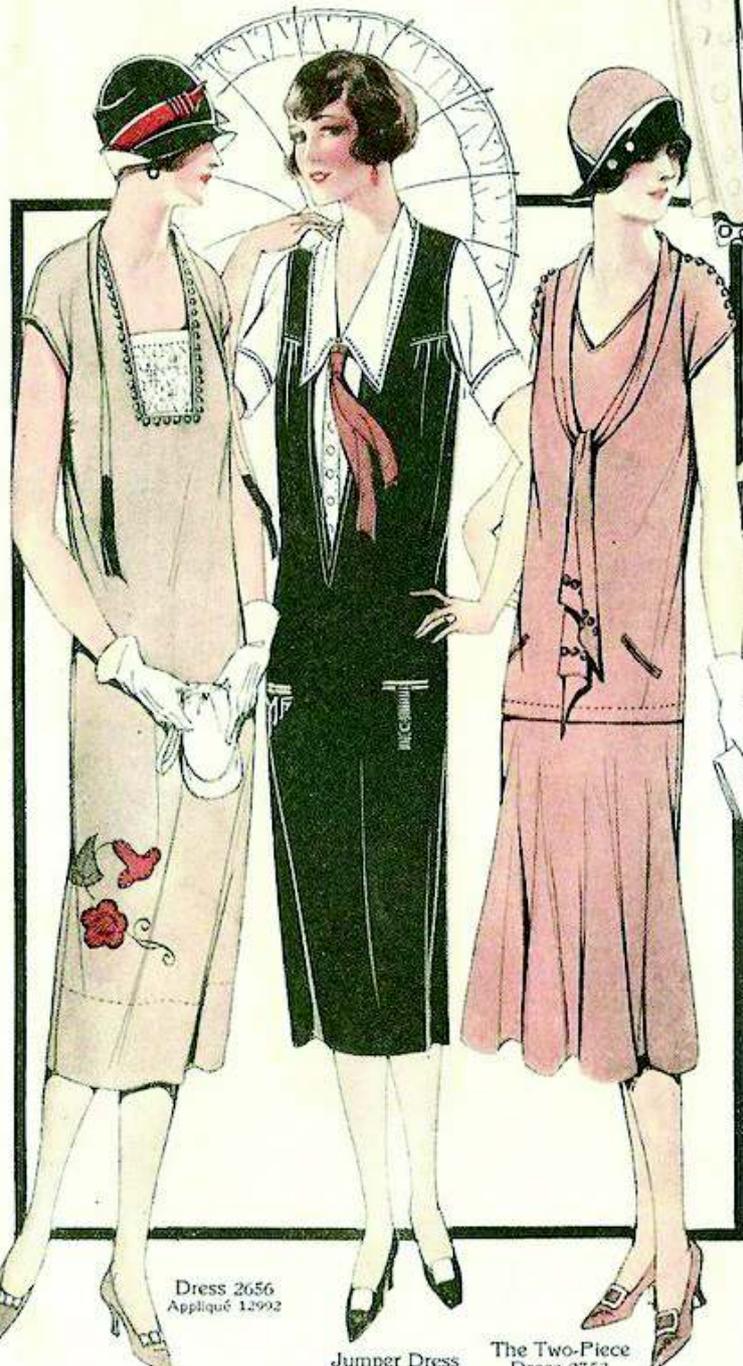
For Description and Prices see page 22.

The Transparent Jumper Blouse and Other Smart Fashions

2715—Ladies' and Misses' Jumper Blouse. Designed for 34 to 48 bust, and 14 to 18 years. 2578—Ladies' and Misses' Dress. Designed for 34 to 44 bust, and 16 to 20 years. Width at lower edge about 49 inches. This costume in size 36 requires 2 $\frac{3}{8}$ yards 40-inch chiffon for blouse—3 $\frac{1}{2}$ yards 40-inch figured silk for dress— $\frac{1}{2}$ yard 40-inch plain silk for collar and cuffs. A Summer innovation is the transparent blouse mounted over a silken frock.

2731—Ladies' Blouse. Designed for 34 to 44 bust. 1608—Ladies' Side-plaited Bodice Skirt. Designed for 34 to 50 bust. Width at lower edge about 2 $\frac{1}{2}$ yards. This costume in size 36 requires 2 $\frac{3}{4}$ yards 40-inch Georgette crepe—2 $\frac{1}{2}$ yards 40-inch crepe de Chine for skirt—1 yard 40-inch silk for lining— $\frac{1}{4}$ yard 18-inch allover lace for collar. The extended shoulder lines form brief sleeves. Pockets are placed below the waist-line at either side. Appliqué design No. 13005 is used.

2653—Jumper Dress. Designed for 34 to 48 bust, and 16 to 20 years. Width at lower edge about 44 inches. Size 36 requires 3 yards 40-inch satin—1 $\frac{1}{2}$ yard 40-inch voile for blouse. The practical and the modish are embodied in a jumper frock of satin and blouse of washable material for warm summer days. The jumper mode continues to be regarded as among the smart, youthful styles. Monogram No. 558 is selected to decorate the inserted pocket.



New Transparent Jumper Blouse 2715 Dress 2578

The New Sleeveless Jacket 2771 Skirt 2768 Blouse 1668 Monogram 540

Tunic Blouse 2731 Bodice Skirt 1608 Appliqué 13005

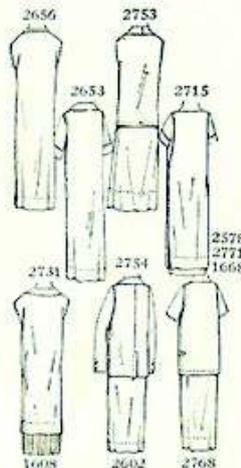
Dress 2656 Appliqué 12992

Jumper Dress 2653 Monogram 558

The Two-Piece Dress 2753 with Front Flare

2771—Ladies' and Misses' Sleeveless Jacket. Designed for 34 to 48 bust, and 14 to 18 years. 2768—Ladies' and Misses' Skirt. Designed for 34 to 44 bust, and 14 to 18 years. Width at lower edge about 1 $\frac{3}{4}$ yard. 1668—Ladies' Blouse. Designed for 34 to 46 bust. This costume in size 36 requires 2 $\frac{5}{8}$ yards 54-inch flannel for jacket and skirt—1 $\frac{3}{4}$ yard 40-inch figured Georgette crepe for blouse. Monogram No. 540 is used on one pocket. This is an ideal morning costume for mountains and beach.

Jacket 2754 Bodice Skirt 2602



DESCRIPTIONS CONTINUED ON PAGE 83

Quadro 6: Os vícios elegantes | A virada para o século

XX, em meio a euforia pela chegada do novo século, ao arrefecimento do moralismo patriarcal do século XIX e à busca pela expansão dos direitos individuais, as cidades mais cosmopolitas do globo, especialmente Paris e Nova Iorque, viram surgir o que ficou conhecido como os “vícios elegantes”: um gosto pelo excesso, pela vida noturna ambientada nas cidades, com tudo o que essas poderiam oferecer ao boêmio. Nesse contexto, tanto o ópio quanto a cocaína tiveram um lugar especial nas reuniões e eventos mais concorridos das duas metrópoles. | É claro que tamanha permissividade logo faria com que outras vozes denunciassem os desvios e os arroubos daquela geração que saía há pouco da I Guerra Mundial, que sentira a fragilidade e a brevidade da vida e por isso queriam um pouco de tudo agora.

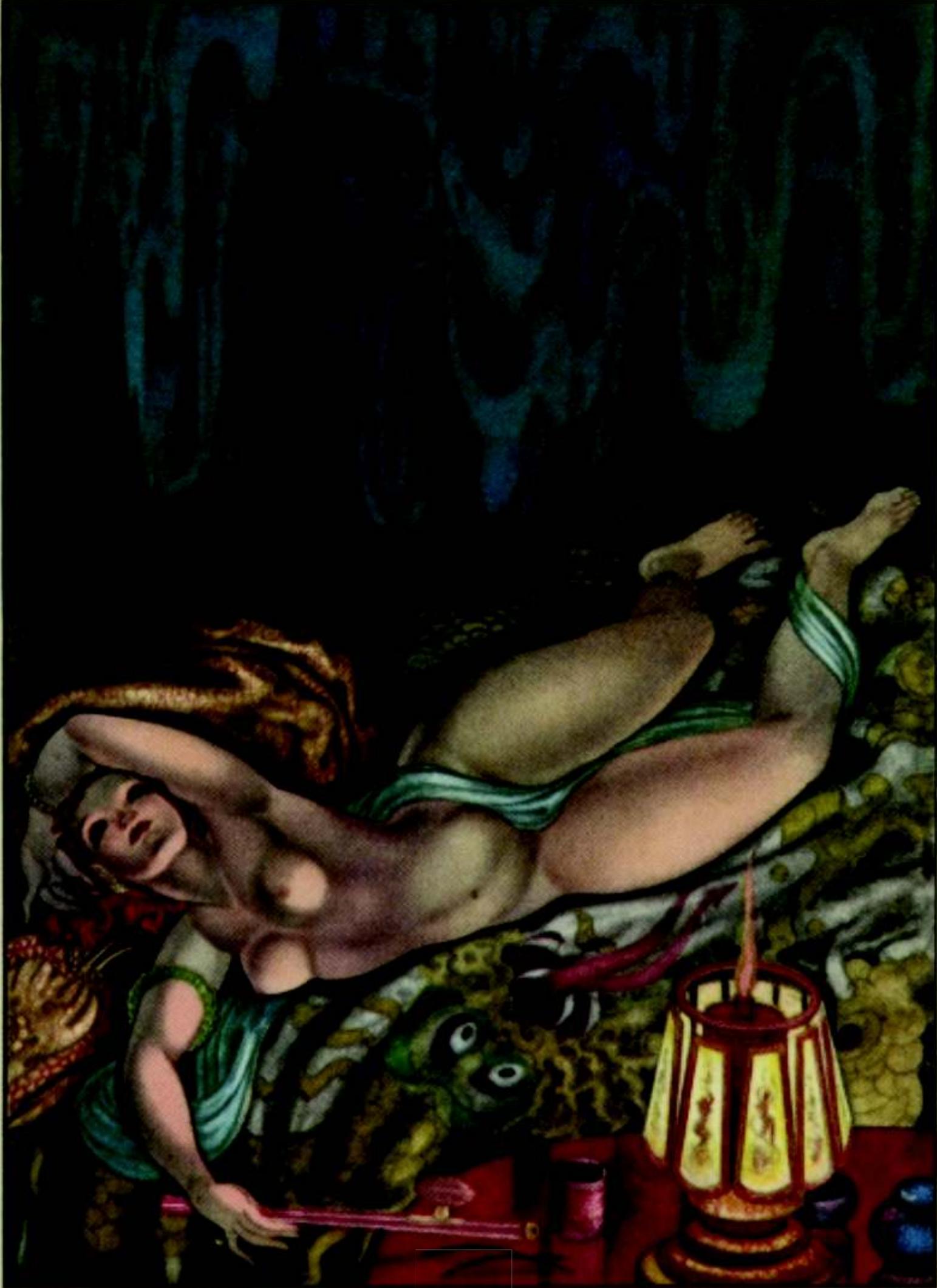
- **FIGURAS 97-100.** [página 233] **A princesa morfina** | capa de revista | *Les vicioux de Paris* | circa 1915 | [página 234] **“Me encontrava em um estado de langor”** | ilustração | *Paradis artificiels* de Charles Baudelaire | Mario Labocetta | 1933 | [página 235] **A princesa morfina** | capa de revista | *Les vicioux de Paris* | circa 1915 | [página 236] **Cocaína** | F.W. Koebner | Anos 30 | [página 237] **“Paradis artificiels - mulher aprisionada pela cocaína”** | A paixão pelos excessos e o desafio aos perigos inerentes do vício marcaram o espírito dos vícios elegantes nas primeiras décadas do século XX.

LES VICIEUX DE PARIS

LA PRINCESSE "MORPHINE"



PAR
DELPHI-FARRICE



*Je me trouvais dans un état
de langueur.*

COCAINE

Monnaie u. demimonnaie
Skizzen von

F. W. KOEBNER



Wittkammer

GROTIUS VERLAG BERLIN



LES PARADIS ARTIFICIELS : LA FEMME EN PROIE A LA COCAÏNE

Composition de BONNOTTE

A Lei Seca | *Volsted Act* (1920) e seus desdobramentos

O século XX foi marcado por tentativas ostensivas de controle do consumo de álcool e drogas à custa da criação e implementação de regulamentações e de proibições de ordem legal. Os sucessos e os fracassos dessa tendência séculovinteana, cujos ecos ainda podem ser ouvidos na atualidade com imensa precisão e clareza - por vezes até como um imenso barulho. Do ponto de vista estritamente legal, sinteticamente, pode-se afirmar que os Estados Unidos e Europa entraram no século XX preocupadas em regulamentar o consumo do álcool e a das demais drogas (REUTER et al, 1993: 11-14).

Tanto nos Estados Unidos, quanto na Europa os movimentos sociais e culturais que aceitavam o consumo de drogas eram, de um modo ou de outro, demasiado elitistas e intelectualizados ou intrinsecamente vinculados a extratos populacionais totalmente obscurecidos pela pobreza, pela ruralização ou pela segregação, numa era em que os meios de comunicação de massa, impressos ou radiofônicos, apenas começavam disseminar efetivamente. Os movimentos proibicionistas, por seu turno, estavam mais estruturados e afinados com outros anseios das crescentes classes médias urbanas, tais como os movimentos pela abolição da escravatura e pelo sufrágio feminino. Desse modo, penetraram com mais desenvoltura na mídia vigente, nas academias e nas universidades, servindo de oportunidade para os propósitos reivindicatórios classe média, que, assim como acontecera com o espiritualismo, buscava formas de aceitação, de integração e de autoafirmação (EDWARDS, 2000: 79).

Com esse engajamento, os movimento proibicionistas obtiveram grandes conquistas durante o último quartel do século XIX, principiado para fundação do *Woman's Christian Temperance Union* (1873) e encerrado pela criação da *Anti-Saloon League* (1893). A chegada do século XX traria outras oportunidades de avanço para o ideal proibicionista. A primeira delas foi o término da *Pax Britannica*, pelo surgimento de disputas coloniais entre as nações recém-unificadas - Alemanha e Itália - e as detentoras do colonialismo - Inglaterra e pela França. Isso levaria não apenas sepultaria o vigor econômico do período vitoriano, como lançaria as nações europeias em uma corrida armamentista que resultaria na guerra franco-prussiana (1870-1871) e na I Guerra Mundial (1914-1918). Nesse contexto, o partido proibicionista iniciou campanha em todos os estados para banir as bebidas alcoólicas (1913), e, como os soldados necessitavam de cereais para se alimentarem no front europeu, conseguiu aprovar uma lei (1917) que proibia as destilarias de fabricar bebidas a partir desses.

FIGURAS 101-103: [páginas 238-239] Se é a proibição nada? Depois que soltarem o dragão, desistam do propósito de assustá-lo com o gongo | circa 1910 | Estados Unidos | [página 240] A morte e o amor - alem do absinto que te estupeficia | circa 1900 | França | [página 241] O fim da fada verde | 1910 | Suíça | O dragão, símbolo do indiferenciado, da sombra e do inconsciente coletivo está sendo libertado pela ganância da humanidade das correntes criadas pelas leis da razão. | Mesmo ainda ressurto, sua fúria já causa desespero a um grupo de mulheres e crianças que o observam. | Um porta-voz da proibição profere as últimas palavras ao povo americano, o único capaz de impedir tal atrocidade pelo voto, antes que se tornasse tarde demais... | Quanto ao absinto, o acesso à *Anima* está associado à abstinência, não ao consumo - a bebida seria proibida na Suíça, em 1910 e na França, em 1918. | Na última ilustração, a fada fora assinada pela cruz.



W. A. Rogers

IS IT PROHIBITION

AFTER THEY HAVE CUT HIM LOOSE THE



ON OR NOTHING?

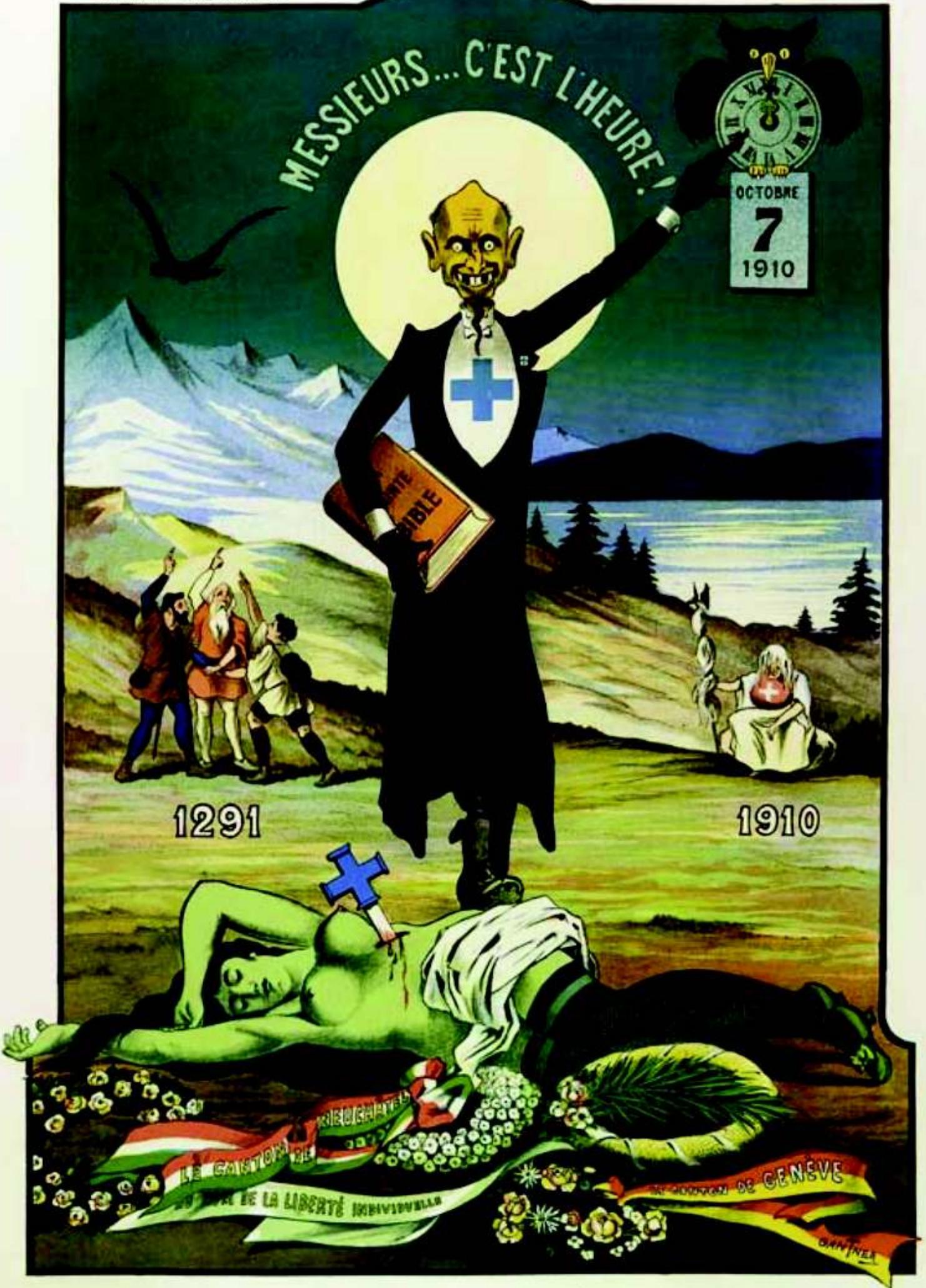
PROPOSE TO SCARE HIM AWAY WITH THE GONG.

Frank Power

LA MORT * L'AMOUR L'ATTEND



PLUS D'ABSINTHE QUI TUE ET ABRUTIT



LA FIN DE LA "FÉE VERTE"
(Suppression de l'Absinthe en Suisse)

: : : : : **FIGURAS 104-108** [página 243] Destrua essa garra! | ilustração de jornal | 1934 | Estados Unidos | [página 244] Maconha - uma erva com raízes no inferno | poster de cinema | 1936 | Estados Unidos
 : : : : : | [página 245] A maconheira | *Marijuana girl* | novela de N. R. de México | 1951 | Estados Unidos | [página 246] Demônios da cocaína | *Cocaine fiends* | poster de cinema | 1936 | Estados Unidos | [página
 : : : : : 247] Cocaína - a droga que mata | *Detective* | hebdomadário | 1929 | França | A visão do ocidente sobre as drogas após sua massificação e do advento do proibicionismo: substâncias portadoras do
 : : : : : demoníaco - cujas garras ameaçavam a humanidade -, bem como sinónimo de lascívia e de morte.

Em janeiro de 1920, a *Volstead Act*, ou Lei Seca, a décima-oitava emenda à constituição dos Estados Unidos, foi aprovada pela esmagadora maioria do Congresso norte-americano (EDWARDS, 2000: 78-81). A Lei Seca, como ficou conhecida, foi a resposta do espírito puritano estadunidense aos males que o consumo desregrado de álcool o qual vinha reconhecidamente causando danos à saúde pública norte-americana. Os ativistas que se lançaram nessa empreitada, fizeram da mesma uma “cruzada de fé” contra algo “demoníaco”. Eles esperavam, desse modo, que a aprovação de uma lei proibitiva, assim como os Dez Mandamentos de Deus a Moisés, conduzisse a America naturalmente na direção da paz, da ordem e da prosperidade. No entanto, o propósito de resolver o problema do excesso e da compulsão pela bebida – e do desejo em última instância – por intermédio de pesadas tábuas da lei se converteria, em pouco tempo, num ideal ingênuo e utópico, quando não falacioso e autoritário, chegando às portas da perversidade, quando a corrupção advinda da ilegalidade trouxe complicações adicionais a um projeto que paulatinamente perdeu o apoio dos estadunidenses de classe média que o apoiaram (EDWARDS, 2000: 88-89).

Após a revogação da 18ª emenda pelo Congresso Nacional, cerca de quarenta por cento dos estados da federação mantiveram leis proibindo o comércio de álcool dentro de suas fronteiras, sendo o estado de Mississippi o que mais tempo levou para voltar a permitir pontos de venda para as bebidas alcoólicas (1966) (OKRENT, 2010: 60). Além disso, o combate a modos de consumo recém-introduzidos por imigrantes, tais como o hábito de se fumar ópio pelos chineses e a maconha pelos mexicanos passaram a ser alvo de campanhas visando a proibição das mesmas, o que viria a acontecer com a aprovação do *Harrison Narcotics Act* (1914) e a *Marihuana Tax Act* (1937) (MUSTO, 1987: 200-211).

Desse modo, o espírito proibicionista apenas mudaria de foco: dentro desse novo contexto, os Estados Unidos passaram a atuar intensamente junto a comunidade internacional, com o intuito de abolir o comércio internacional do ópio (MUSTO, 1987: 37-53). Com esse intuito, promoveram convenções internacionais, sobre essa droga na China e na Holanda, com pouco impacto sobre o comércio da mesma, até o advento da I Guerra Mundial. No entanto, ao término desse conflito e com subsequente fundação da Liga das Nações (1919), sob os auspícios dos Estados Unidos, essa nação foi a principal idealizadora dos Convênios de Genebra (1925-1936) sobre o controle do uso de drogas, momento em que finalmente conseguiu levar a cabo seus objetivos proibicionistas (MUSTO, 1987: 195-197).

Break Its Grip!

Copyright, 1934, by
American Newspaper, Inc.



SEE EDITORIAL—"Weak Narcotic Laws."

DARING
DRUG
EXPOSE

SHAME
HORROR
DESPAIR



MARIHUANA

WEED WITH ROOTS IN HELL

MISERY

SMOKE
THAT GETS IN
YOUTH'S EYES

WHAT HAPPENS
AT MARIHUANA
PARTIES?



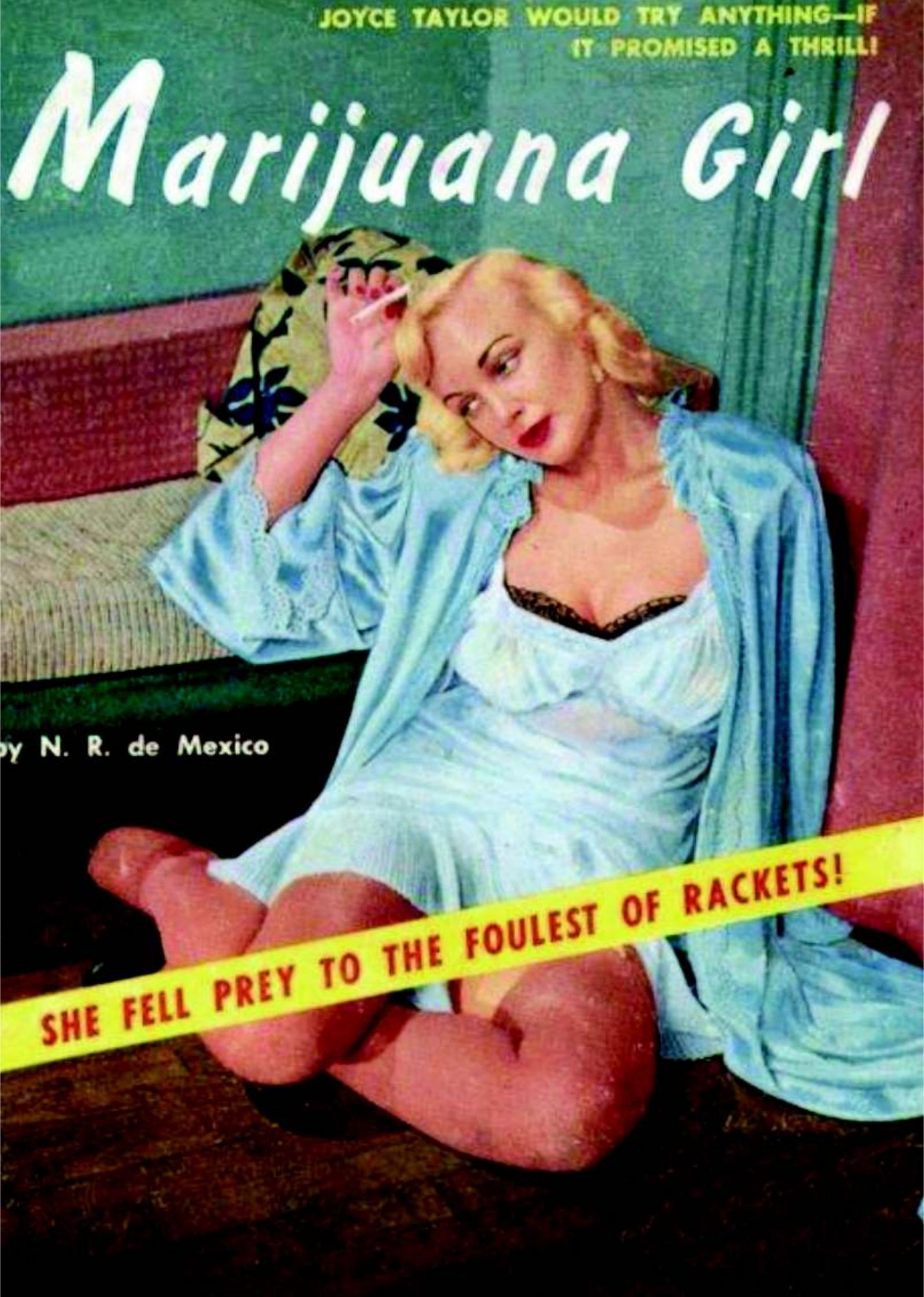
WEIRD ORGIES WILD PARTIES
UNLEASHED PASSIONS

JOYCE TAYLOR WOULD TRY ANYTHING—IF
IT PROMISED A THRILL!

Marijuana Girl

by N. R. de Mexico

SHE FELL PREY TO THE FOULEST OF RACKETS!

A vintage pulp magazine cover for 'Marijuana Girl'. The central image shows a blonde woman with wavy hair, wearing a light blue, long-sleeved, open-front dress with lace trim. She is sitting on a couch with a patterned pillow, holding a lit cigarette in her right hand. The background is a green wall. At the bottom, a yellow banner with red text reads 'SHE FELL PREY TO THE FOULEST OF RACKETS!'. The title 'Marijuana Girl' is written in large, white, stylized letters at the top. Above the title, a tagline in yellow text says 'JOYCE TAYLOR WOULD TRY ANYTHING—IF IT PROMISED A THRILL!'. The author's name 'by N. R. de Mexico' is printed in white on the left side.

THE WHITE DUST FROM HELL!



The **COCAINE FIENDS**

**WARNING!
ADULTS ONLY**

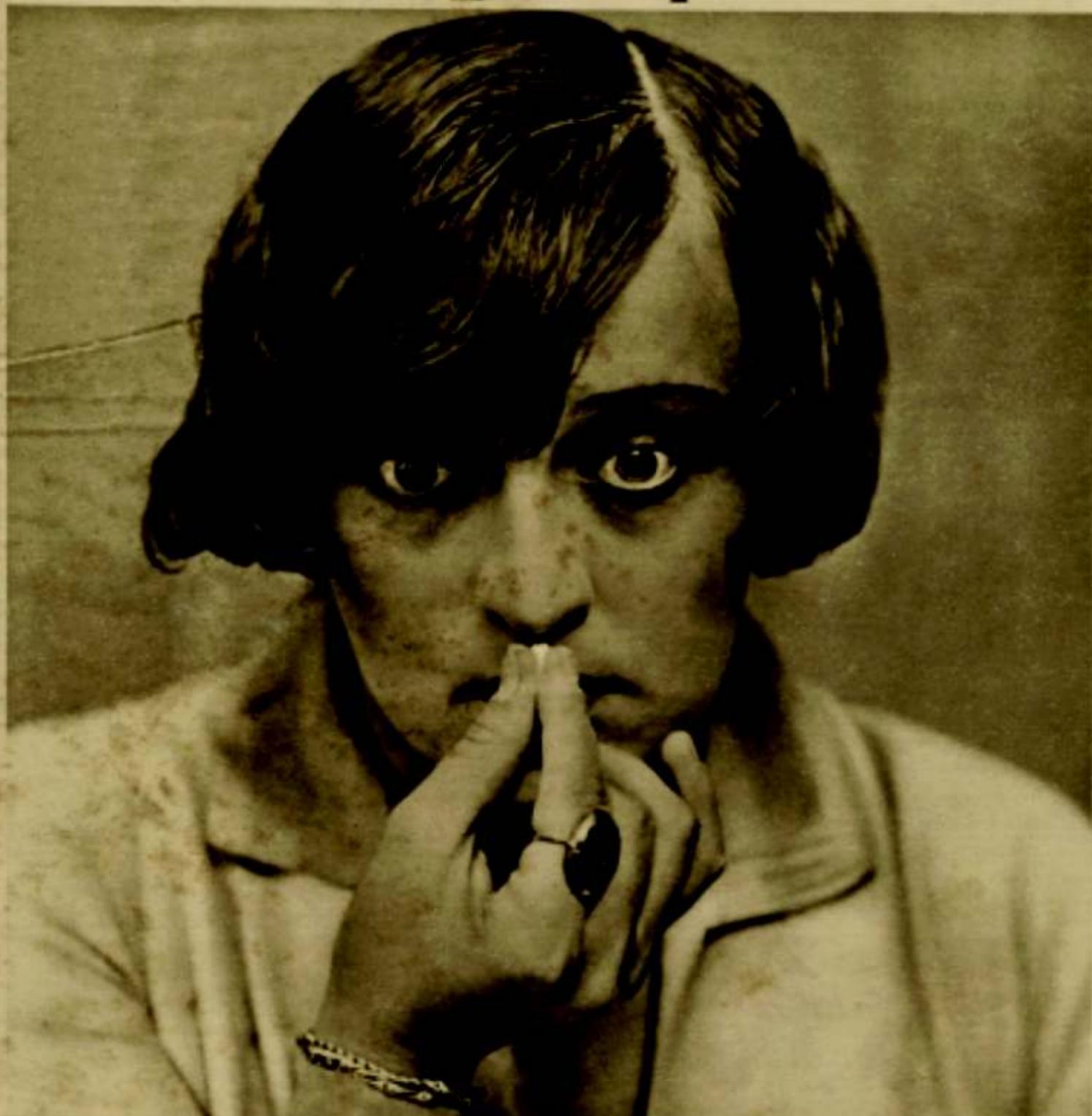


**CRIME!
SUICIDE!**

DÉTECTIVE

Le grand hebdomadaire des faits-divers

La drogue qui tue



(Photo S. G. Presser)

Il faut connaître les trucs et les audaces des trafiquants de stupéfiants pour se rendre compte de la difficulté qu'ont les polices de tous les pays à enrayer ce moderne fléau

Durante os últimos anos da proibição à venda de bebidas alcoólicas, o governo estadunidense fundou U. S. Narcotics Commission (1930), encarregada de fiscalizar e cumprir as leis relacionadas ao comércio ilícito e ao uso não-médico de drogas; comitê ficaria por trinta e dois anos sob o comando de Harry Jacob Aslinger (1892-1975), um ex-comissário da divisão de narcóticos do Departamento do Tesouro dos Estados Unidos, que assumiria uma verdadeira “cruzada contra as drogas”, durante o seu longo período de permanência como drug czar (MUSTO, 1987: 206-209). No ápice de sua influência sob os rumos das políticas proibicionistas estadunidenses, o ativismo de Aslinger levou a aprovação, em 1937, do *Marijuana Tax Act*, que incluiu a maconha no rol plantas psicoativas de caráter ilícito (MUSTO, 1987: 210-214). No entanto, todo esse aparato repressivo funcionaria a contento de seus idealizadores até o término da II Guerra Mundial (1945), quando uma série de movimentos libertários colocaria o modelo em vigor em xeque, exigindo do mesmo algumas transformações (JON NES, 1996: 212).

Os grupos de mútua-ajuda e a espiritualidade

Os movimentos de temperança tiveram grande impacto sobre a pensamento estadunidense acerca do consumo de álcool. Por volta da segunda metade do século XIX, um em cada cinco norte-americanos adultos era membro de alguma sociedade em prol da temperança (EDWARDS, 2000: 76-77). Em 1840, quase uma década antes do surgimento do termo "alcooolismo", foi fundado em Baltimore (Maryland, EUA) o *Washingtonian Moviment*, logo conhecido como *The Washingtonians*. Essa sociedade fundada por seis ‘ébrios’, WILLIAM MITCHELL, DAVID HOSS, CHARLES ANDERSON, GEORGE STEER, BILL M’CURDY, e TOM CAMPBELL, tinha como objetivo ajudar seus membros a alcançar a sobriedade completa, por intermédio da mútua ajuda, da troca de experiências e da entrega pessoal ao poder divino (EDWARDS, 2000: 92).

Apesar de inicialmente bem-sucedido, chegando a possuir mais de seiscentos mil adeptos dez anos mais tarde, o grupo definiu nas décadas seguintes até desaparecer, deixando, porém, um legado. Esse, por sua vez, foi retomado por uma organização cristã denominada *First Century Christian Fellowship*, mais tarde conhecida como *Oxford Group*. A mesma fora fundada em 1921, pelo pastor luterano FRANK BUSHMAN (1878-1861). Sua estrutura organizacional era composta por grupos interligados, que formavam redes de relacionamento. Durante os encontros promovidos, como parte dos requisitos associativos, seus membros deveriam se levantar e publicamente declarar seus defeitos e dificuldades. O movimento estava afinado com a ideologia protestante, baseada na orientação divina e na rendição do *Self* a Deus, o acesso a sua sabedoria e a livre interpretação da mesma, sem o intermédio de uma autoridade eclesiástica. Como resultado dessa disciplina de fé, esperava-se o

aperfeiçoamento pessoal e a progressiva adesão aos princípios da honestidade, pureza, bondade e amor; todos esses sobrepujando o orgulho pessoal (EDWARDS, 2000: 104).

Alcoólicos Anônimos (AA) fundado nos Estados Unidos, em 1935, foi desenvolvido informalmente dentro do Oxford Group, por dois de seus membros. Um deles, Bill Wilson, um corretor da bolsa de valores de Nova Iorque vinha tentando em vão abandonar o álcool. Quando certo dia estava a trabalhar na cidade de Akron (Ohio), sentiu suas emoções em desalinho, ficando assim na iminência de recair. Na tentativa de evitá-la, procurou descobrir algum "alcoólico" membro de sua irmandade com quem pudesse conversar. Ele havia descoberto, meses antes, durante uma crise espiritual em um quarto de hospital em Nova Iorque, que conversar com outro "alcoólico" sobre os problemas com o uso de bebidas, fazia o desejo de beber cessar. Por intermédio de uma freira da cidade, entrou em contato com um médico "alcoólico", o Dr. Robert Smith. Este lhe concedeu apenas dez minutos advertindo-o: "não me venha com pregações". A resposta do corretor o confundiu: "não, não vim para ajudá-lo, vim para lhe pedir ajuda para eu não voltar a beber" (EDWARDS, 2000: 235).

Os dois conversaram sobre os seus problemas relacionados ao alcoolismo durante quatro horas e o médico percebeu, da mesma forma, que não sentiu vontade de beber nesse tempo. Assim, descobriram o grande método de AA para permanecer "abstêmio": ajudar outros "alcoólicos" a manter a própria "sobriedade". Desse modo, nos primeiros quatro anos, iniciaram e mantiveram dois grupos, um na cidade de Nova Iorque e outro em Akron (EDWARDS, 2000: 233). Em 1939, ambos romperam e se afastaram completamente do *Oxford Group* e passaram a designar seu movimento "Alcoólicos Anônimos", a partir da publicação de um livro homônimo, um guia para a sobriedade, baseado na prática dos Doze Passos (WILSON, 1993: 11). Apesar de adeptos da conversão espiritual e da entrega da cura pessoal a uma força superior; assim como, do uso da mútua-ajuda como sistema de apoio, os AA se diferenciavam do Oxford Group porque seu discurso enfocava os problemas do passado e a recuperação presente, sem considerá-los pecados (EDWARDS, 2000: 233).

A idéia básica do grupo é de que uma pessoa que tinha um problema com seu consumo excessivo de álcool e tivesse o desejo de parar de beber; pudesse compartilhar o seu problema com outra pessoa em situação similar e se ajudarem mutuamente a permanecerem sóbrios (EDWARDS et al, 2005: 254). Além disso, o AA introduziu a espiritualidade no campo do tratamento do "vício do álcool e das drogas" ou da "adicção". Desse modo, ofereceu ao ego, "uma saída" para o mal que havia infligido à si próprio, quando se entregou a um hábito, cujo o desejo estava para muito além da sua capacidade de controlá-lo. Além disso, o propósito da recuperação baseada na idéia do autocontrole e da reconstituição dos relacionamentos perdidos, pertence a uma zona híbrida, passível tanto de entendimento fisiológico, moral e espiritual (VALVERDE, 1998: 128).

I WAS A DRUG ADDICT

LEROY STREET in collaboration with DAVID LOTH



Complete and

Desse modo, o alcoolismo é entendido como uma condição na qual o indivíduo torna-se incapaz de superar-se por si só. A esperança de mudança consiste em entregar a vida a uma força superior e a partir daí, segui-la rumo à recuperação (EDWARDS ET AL, 2005: 251). WILSON e SMITH acreditavam em alguns preceitos fundamentais à recuperação: ^[1] praticar os Doze Passos, ^[2] confiar em um Poder Superior, ^[3] dividir experiências, forças e esperanças, ^[4] manter-se ativo, ^[5] um dia após o outro pelo resto de nossas vidas ("só por hoje não bebi"), ^[6] um aperto de mão, um sorriso e um abraço são sempre possíveis (MILLER & HESTER, 2003).

No início, os primeiros membros de AA tentaram diversos moldes e formas para se ajudarem mutuamente, recorreram a conhecimentos experimentados em outros grupos terapêuticos, religiosos e acadêmicos até chegarem a um formato que se tornou sucesso e teve grande adesão quando formatado e adotado por seus membros (AA, 2001: 15). A idéia básica é de que os membros de AA se ajudassem mutuamente a parar de beber, se reuniram com regularidade em locais fixos e pré-determinados para compartilhar suas experiências e se apoiarem no intuito de permanecerem abstinente do uso de álcool, ou "sóbrios", termo que utilizavam e utilizam até hoje (EDWARDS et al., 2005: 252; AA, 2001: 20). Com o intuito de proporcionar um código de conduta para a prática, os costumes e os relacionamentos dentro e fora do ambiente de AA/NA e da prática dos Doze Passos, Bill Wilson compilou um conjunto de princípios denominados por ele as Doze Tradições (AA, 2001: 30-35). Por intermédio dessas, os grupos de AA/NA mantêm sua unidade e se relacionam entre si e com o mundo exterior. Preceitos como unidade, autodeterminação e gestão, anonimato e igualdade fundamentam as Tradições.

O nascimento do adicto

Desde o final do século XIX, os termos "adicto" começaram a aparecer, tanto na literatura leiga, quanto na literatura médica, com o intuito de definir aqueles indivíduos, que, em decorrência de uma perturbação da vontade, acabaram "presos", "ligados", "apegados", "submissos" ou mesmo "devotos" ao hábito de consumir álcool com intemperança – logo, esse termo também se estenderia aos usuários de ópio, de cocaína e das demais substâncias (ALEXANDER & SCHWEIGHOFER, 1988: 151).

O aparecimento de uma nova denominação para os indivíduos com problemas relacionados ao uso de álcool, ópio, morfina, heroína e cocaína, na Europa e nos Estados Unidos, deveu-se a alguns fatores: em primeiro, a terminologia anterior, apesar de ter sido criada com o intuito de conferir um caráter de "doença" e de "perda do controle da vontade sobre o desejo", as mesmas ainda se deixaram contaminar pela concepção anterior de "beberrão", "ébrio" ou "comedor de ópio", na qual a vontade não passava de uma mera manifestação do desejo – desse modo, era necessária uma nova

terminologia que trouxesse sua natureza grafada no nome (HEYMAN, 2009: 58-73). Em segundo, o consumo de drogas, nos primeiros anos do século XX, também passou a ser alvo de interesse de outros campos do conhecimento, como a Criminologia e, em breve, de muitas outras. Desse modo, se fazia necessário um termo mais abrangente, que incluísse não apenas critérios médicos de doença, mas igualmente de comportamento (HEYMAN, 2009: 49). Por fim, a crescente influência da classe média e o crescente aumento do seu poder de opinião nos campos do conhecimento científico, outrora estritamente acessíveis à elites econômicas, levou ao surgimento de um termo mais didático e compreensível (LEVINE, 1978: 493-506). Desse modo, ao longo do período entre guerras, o adicto foi paulatinamente substituindo os outros termos afins, tais como alcoolista, cocainômano, morfínômano e ébrio. Além disso, “adicação” substituiu termos como “intemperança” ou “ebriedade” (ALEXANDER & SCHWEIGHOFER, 1988: 152).

O conceito de adicto chegou a frequentar o ambiente acadêmico e científico apenas de modo irregular, tendo sido muito bem recebido entre os alcoólicos anônimos e demais grupos adeptos da idéia da degenerescência moral como terreno de base das dependências (OMS, 2004: 17). No entanto, sua origem etimológica acabou lhe conferindo uma conotação determinista, na qual o usuário foi enquadrado como alguém naturalmente predisposto ao consumo arriscado ou perigoso de substâncias psicoativas, e, que, em geral, o fazia à custa de danos à sociedade, uma vez que perante a necessidade de um grande montante de droga, era capaz de tudo para obtê-lo (OMS, 2004: 17). Desse modo, o termo acabou se tornando ainda mais rígido do que as definições anteriores. A familiaridade desse com o movimento dos doze passos, acabou, ainda, por “impregná-lo de espiritualidade”, deixando-o assim menos receptivo em algumas áreas da ciência. Além disso, a grande amplitude do mesmo, acabou por torna-lo menos interessante, especialmente no campo da medicina (OMS, 2004: 17).

Desse modo, nas primeiras décadas do século XX, o termo acabou sendo utilizado de modo corrente entre os países de língua inglesa (OMS, 2004: 17), sem penetração na terminologia científica francesa (BENTO, 2006: 1998), tampouco na brasileira – pelo menos até os anos sessenta. Em ambos os códigos, o termo “toxicomania”, continuou a ser o mais utilizado no âmbito acadêmico. No Brasil, o termo “viciado” permaneceu como a forma leiga mais corrente, pelo menos até os anos sessenta, quando se tornaria cada vez mais pejorativo. Desse modo, esses termos serão utilizados ao longo do texto, até o surgimento da terminologia atual, a partir dos anos cinquenta, como se verá adiante.

Quadro 7: Mulheres à beira de um ataque de nervos | ou as drogas prescritas e a condição

feminina nos anos 40 & 50 |
alguns anúncios comerciais da
indústria farmacêutica

FIGURAS 110-112: Três anúncios comerciais de medicamentos psiquiátricos procuram associar o consumo dos mesmos à melhora do desempenho feminino nos lares do pós-guerra, dentro dos quais as mulheres, após terem experimentado grande autonomia e emancipação - substituindo os homens nas fábricas e escritórios - vêm-se novamente às voltas com o regime patriarcal autoritário de outrora | Anos 50 e 60 | Estados Unidos



**NOW SHE
CAN COOK
BREAKFAST
AGAIN**

... WHEN YOU PRESCRIBE NEW
MORNIDINE™
(BRAND OF PIPAMAZINE)

A new drug with specific effectiveness in nausea and vomiting of pregnancy, Mornidine eliminates the ordeal of morning sickness.

With its selective action on the vomiting center, or the medullary chemoreceptor "trigger zone," Mornidine possesses the advantages of the phenothiazine drugs without unwanted tranquilizing activity.

Doses of 5 to 10 mg., repeated at intervals of

six to eight hours, provide excellent relief all day. In patients who are unable to retain oral medication when first seen, Mornidine may be administered intramuscularly in doses of 5 mg. (1 cc.).

Mornidine is supplied as tablets of 5 mg. and as ampuls of 5 mg. (1 cc.).

*G. D. SEARLE & CO. OF CANADA LTD.
247 QUEEN ST., E., BRAMPTON, ONT.*

now she can cope...

thanks to

Butisol SODIUM[®] (SODIUM BUTABARBITAL)

"daytime sedative" for everyday situational stress

When stress is situational—environmental pressure, worry over illness—the treatment often calls for an anxiety-allaying agent which has a prompt and predictable calming action and is remarkably well tolerated. BUTISOL SODIUM (sodium butabarbital) meets this therapeutic need.

After 30 years of clinical use . . . still a first choice among many physicians for dependability and economy in mild to moderate anxiety.

Contraindications: Porphyria or sensitivity to barbiturates.

Precautions: Exercise caution in moderate to severe hepatic disease. Elderly or debilitated patients may react with marked excitement or depression.

Adverse Reactions: Drowsiness at daytime sedative dose levels, skin rashes, "hangover" and systemic disturbances are seldom seen.

Warning: May be habit forming.

Usual Adult Dosage: As a daytime sedative, 15 mg. ($\frac{1}{4}$ gr.) to 30 mg. ($\frac{1}{2}$ gr.) t.i.d. or q.i.d.

Available for daytime sedation: Tablets, 15 mg. ($\frac{1}{4}$ gr.), 30 mg. ($\frac{1}{2}$ gr.); Elixir, 30 mg. per 5 cc. (alcohol 7%).

BUTICAPS[®] [Capsules BUTISOL SODIUM (sodium butabarbital)] 15 mg. ($\frac{1}{4}$ gr.), 30 mg. ($\frac{1}{2}$ gr.).

McNEIL

McNeil Laboratories, Inc., Fort Washington, Pa.



Her kind of pressures last all day

...shouldn't her tranquilizer?



Meprospan[®]/400 (meprobamate) 400 mg.

sustained-release tranquilizer for sustained anxiety and tension



See adjacent page for brief summary of prescribing information.

© 1987, W. B. ESKO PHARMACEUTICALS, INC.

Hipsters, beatnicks, hippies, punks, ravers e a contracultura

A humanidade voltou da II Guerra Mundial menos idealista. A Guerra Fria manteve o mundo em prontidão militarista e autoritária: os principais generais da grande guerra assumiram as chefias de suas nações e os movimentos sociais de outrora se defrontariam agora com estruturas de poder temerosas a respeito da “ameaça do comunismo”, tema recorrente do pós-guerra até o início dos anos noventa.

Nos grandes centros urbanos da Europa e dos Estados Unidos, o novo hipster deixaria de ser o jovens brancos ítalo-americanos dos subúrbios nova-iorquinos para se transferir para o bairro negro do Harlem, no qual a heroína passaria a ser utilizada por alguns *jazzmen*, como CHARLIE PARKER e BILLIE HOLIDAY, mas também por jovens desempregados e membros de gangues (JONNES, 1996: 121). O usuário pesado de heroína, que logo seria conhecido como junkie é proveniente dessa cultura, cuja versão anglo-saxã foi descrita nas obras de WILLIAM BURROUGHS (1914-1997), *Junkie – drogrado* (1953) (BURROUGHS, 1977: 17-161) e *Almoço nú* (1959) (BURROUGHS, s/d: 15-235).

BOURROUGHS é um dos fundadores de uma segunda cultura *hipster*, o Movimento *Beat*, nascido em 1944, dentro dos muros da Universidade de Colúmbia, em Nova Iorque (WILLER, 2009: 10). Nela, o escritor conheceu JACK KEROUAC (1922-1969) e ALLEN GINSBERG (1926-1997). Esse movimento de jovens intelectuais pretendia subverter os rígidos preceitos morais da América do pós-guerra através da música e da literatura (COHN, 2010: 8-9). O *bebop* foi o estilo jazzístico que embalou a odisséia *beatnick*, durante os anos cinquenta e sessenta. Além disso cantores de *blues*, verdadeiros jograis incógnitos das zonas rurais estadunidenses, foram descobertos pelos beats (KEROUAC, 2010: 15). Aos poucos, conforme seguiam on the road para o oeste, seu ideário se irradiou para a Califórnia, especialmente para São Francisco (WILLER, 2009: 87-99), onde os beats se instalaram e aonde seu irmão mais novo, os hippies, surgiram no bairro de Haigh-Asbury, a partir dos anos sessenta (MACFARLANE, 2007: 65). Entre os beats e os hippies, porém, o mundo assistiria ao surgimento do psicodelismo. O termo, originalmente destinado à psicoterapia, foi alcunhado pelo psiquiatra britânico, radicado nos Estados Unidos, HUMPRY OSMOND (1917-2004), que caracterizou essas substâncias como “manifestadoras da mente” (1957):

FIGURAS 113-115 [página 258] Junkie | novela | William Burroughs (1914-1997) 1953 | Estados Unidos | [página 259] Humphry Osmond (1917-2004), o criador do termo “psicodélico” participa de um culto da Igreja Nativa Norte América que utiliza o peiote (mescalina) como sacramento | Anos 50 | Estados Unidos | [página 260] As portas da percepção | novela | Aldous Huxley | 1954 | Estados Unidos | Os anos 50, ainda que de modo elitizado e restrito aos ambientes literários e científicos, prepararam a chegada dos hippies uma década depois. | Com eles, as drogas foram transformadas em instrumentos para se investigar ‘o-mundo-putrefato-do-inconsciente’, naquele que naquele momento era considerado sinônimo de perdição e terror demoníaco pela moral vigente. | Outra maneira de utilizá-las com o propósito de adentrar na psique coletiva foi conhecer e se apropriar do uso religioso pagão cristianizado de cultos como as religiões do peiote, da ayahuasca e do rastafarianismo. | Por fim, As portas da percepção trouxeram para o público leigo o fascínio que essas substâncias vinham causando nos cientistas e literatos.

William Burroughs* Junkie

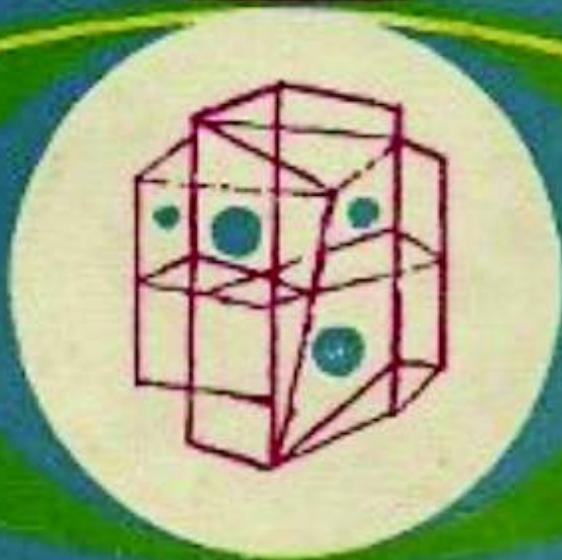




Photo: Saskatoon Star-Phoenix

Right, William Russell, state president of the Montana church organization, Frank H. Osmond, psychiatrist.

ALDOUS HUXLEY



The Doors of Perception

Tentei achar nome apropriado para os agentes [psicomiméticos] em discussão: um nome que incluísse os conceitos de enriquecimento da mente e alargamento da visão. (...) Minha escolha recaiu sobre psicodélico, manifestador da mente, pois o termo é claro, eufônico e não-contaminado por outras associações. (CASH, 1966: 18)

As experiências de WILLIAM JAMES com o óxido nitroso (1892) e o peiote (1896), a descoberta do LSD (1938-1943), pelo químico dos Laboratórios Sandoz, ALBERT HOFFMAN (1906-2008) e o contato do etnobotânico ROBERT GORDON WASSON (1898-1986) com os cogumelos sagrados do México, pelas mãos da xamã MARIA SABINO (1955), prepararam o terreno e explicam o porquê desse termo ter se espalhado para muito além do ambiente acadêmico (MELECHI, 1997:20-52). O pioneiro da *LSD therapy* foi o psiquiatra britânico RONALD SANDISON (1916-2010) (1997:59-60) que iniciou um programa de pesquisa e tratamento ao lado de sua equipe do *Powick Hospital at Worcestershire* (Inglaterra) (1952). A iniciativa de SANDISON fora influenciada pelo artigo *LSD-25 as an aid to psychotherapy*, um estudo exploratório publicado dois anos antes pelos pesquisadores estadunidenses ANTHONY BUSH e WARREN JOHNSON (SANDISON, 1997:60). A equipe do psiquiatra utilizou o LSD como agente psicoterápico até 1964, quando os laboratórios Sandoz interromperam a produção desse princípio psicoativo (SANDISON, 1997:66).

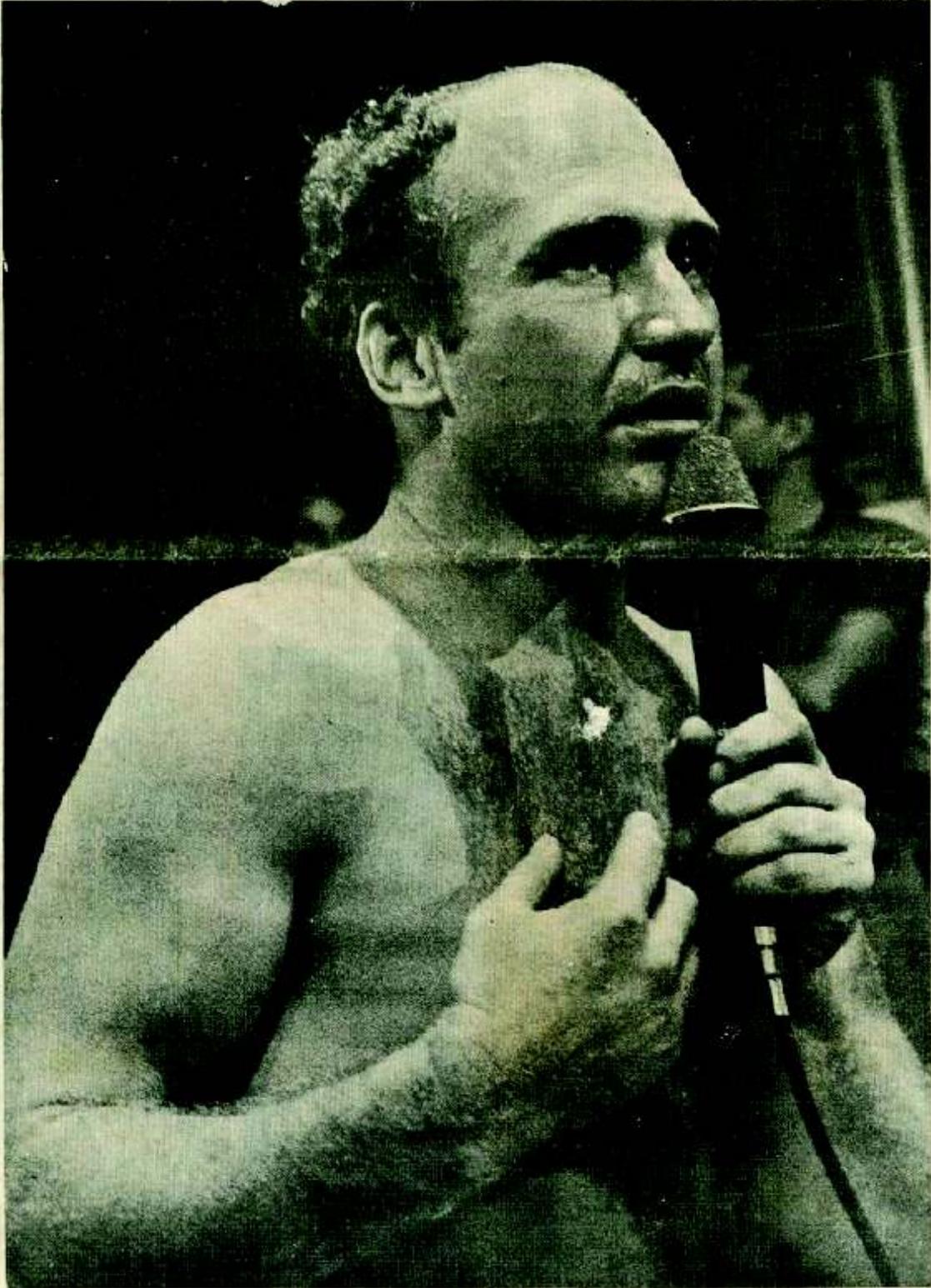
No campo leigo, o marco inicial da transformação do psicodelismo em cultura de massa foi a publicação do livro *As portas da percepção* (1954), de ALDOUS HUXLEY (1894-1963), no qual o novelista britânico descreve sua experiência psicodélica com a mescalina, que lhe fora dada pelo mesmo alienista, HUMPRY OSMOND (HUXLEY, 1987:2). O título do livro é uma referência a WILLIAM BLAKE, que no poema *O casamento do céu e do inferno* escreveu: “Se as portas da percepção estivessem limpas, tudo apareceria para o homem tal como é: infinito” (HUXLEY, 1989:132). O psicodelismo atingiria sua máxima força e influência a partir da fundação do *Harvard Psychedelic Project* (1960-1963), chefiada pelos psicólogos estadunidenses TIMOTHY LEARY (1920-1996), RICHARD ALPERT (1931) e RALF METZNER (1936) (LEARY, 1983: 33-48; LATTIN, 2010: 5-36). Na esteira das pesquisas abertas uma década antes por HOFMANN, WASSON e OSMOND, LEARY e seus associados iniciaram estudos com cogumelos do gênero *Psilocibe*, até que, em 1962, conheceram o LSD, substância pela qual se notabilizariam (LEARY, 1983: 124-139). Mesmo expulsos de Harvard no ano seguinte, LEARY aglutinou um incontáveis expoentes da contracultura mundial, a redor da *International Federation for Internal Freedom (IFIF)* (LEARY, 1983: 169-172). Após sua viagem de seis meses à Índia (1965) (LEARY, 1983: 243-251), o psicólogo e filósofo transformou sua casa, em Milbrook (Nova Iorque) (LEARY, 1983: 203-208), na meca do psicodelismo, passando a ser considerado o guru do LSD e da contracultura (LEARY, 1983: 270-274).

FIGURAS 16-17 [página 262] Os criadores-idealizadores da estética e do movimento hippie | TIMOTHY LEARY (1920-1996) [à direita] visita o Taj Mahal com sua esposa NENA LEARY (1941) e com RALPH METZNER (1936), seu parceiro da *Harvard Psychedelic Project* | 1964 | Quando voltaram, deram um novo rumo à “revolução psicodélica” que iniciaram Harvard, desta vez trazendo a perspectiva religiosa-pagã como o “fio-guia” para o autoconhecimento por meio do uso de drogas | novela | William Burroughs (1914-1997) 1953 | Estados Unidos | [Página 263] KEN KESSEY (1935-2001) discursa durante uma *Acid Test Party* | *Oracle* (jornal) | anos 60 | O estudante da Universidade de Stanford participou de experiências com LSD como voluntário da CIA, escreveu *Um estranho no ninho* e inspirou a vida comunitária como um modo correto e justo de vida. | Estavam lançadas as bases para o hippie.





復 29. FU-RETURN {THE TURNING POINT}



Handwritten vertical text:
 The
 Turn
 Point
 (Accompanied by a small drawing of a skeleton in a dynamic, dancing pose.)

Handwritten signature:
 Ken
 Baker

☐☐ ABOVE N'UN THE RECEIVING, EARTH
 ☐☐ BELOW CHEN THE AROUSING, THUNDER

FIGURAS 18-120: As Acid Test Parties | [página 265] Poster | Anos 60 | [página 266] "Festival do caos" | Look Magazine | 1966 | Estados Unidos | [página 267] Acid Test Girl | 1965 | As experiências lúscas promovidas por KEN KESEY (1935-2001) ajudaram a popularizar o consumo de LSD nos Estados Unidos | Tais experiências eram vistas por seus defensores como um modo de se alcançar o auto-conhecimento e a paz e como uma ponte para a loucura por seus opositores.

Mesmo antes da chegada do trio de *Harvard*, o LSD já vinha sendo utilizado, de modo restrito e elitizado tanto na Inglaterra, quanto nos Estados Unidos, não apenas para o estudo dos estados alterados da mente ou por suas propriedades capazes de mimetizar a psicopatologia de algumas doenças, mas como uma forma de diminuir a resistência do paciente na psicoterapia, acelerando assim os seus efeitos (*talking cure*) (MELECHI, 1997: 26). A narco-análise (*narco-analysis*), como ficaria conhecida, na realidade se iniciou nos anos trinta e quarenta, no campo militar, como forma de se tratar neuroses de guerra, a partir da indução de estados hipnóticos com insula ou de hipomania, pela administração de mescalina (MELECHI, 1997: 26-27). Essa é a linha evolutiva na qual os próximos personagens seriam HUMPRY OSMOND e ALDOUS HUXLEY e na qual também se colocaria o fundador do movimento Antipsiquiatria, RONALD LAING (1927-1989), que declarou:

Nós presumimos que o ego é uma pequena parte daquilo que realmente somos capazes de vivenciar, existindo para nos enquadrar dentro da expectativa de outrem, ou seja da realidade social, o que tornou nossos egos realmente muito pequenos. A relevância das drogas está no fato de elas liberarem os indivíduos da restrição à vida dentro do ego (...) o que significa abrir uma espécie de matriz indiferenciada de vivências comparável ao modo como as mesmas acontecem com as crianças nos seus primeiros meses de vida (...). Sair do vazio [existencial do ego] e mergulhar nessa matriz é o que eu chamaria de reencarnação e da experiência matricial de volta ao ego, de renascimento. (MELECHI, 1997: 45-46) (tradução livre | colchetes do tradutor)

De volta aos Estados Unidos, na costa oeste do país, na Califórnia, KEN KESEY (1935-2001), um escritor nascido Oregon, estudante da Universidade de Stanford (Califórnia) publicaria, em 1962, o livro *O estranho no ninho* | *One Flew Over the Cuckoo's Nest*, que escreveu em grande parte a partir das experiências de manipulação da mente, que tivera enquanto participava de estudos com LSD patrocinadas pela CIA (LEE e SHLAIN, 1992A: 119). Ao término dessas e com o sucesso estrondoso de seu livro, acabou espontaneamente formando um grupo intelectual-saltimbanco, os Merry Pranksters, com o qual compartilhou experiências de vida comunitária e, em seguida, viagens ao redor da América a bordo do ônibus Furthur, durante as quais realizavam celebrações extáticas coletivas, as *Acid Test Parties* (WOLFE, 1999: 249-263).

Desse modo, lançou as bases filosóficas e estéticas do movimento *hippie* (LEE e SHLAIN, 1992B: 141-169), cuja primeira aparição se deu em janeiro de 1967, em São Francisco, durante manifestações contra a Guerra do Vietnã e a favor da paz, do LSD e do amor livre, celebração que ficou conhecida como *Human Be-In* (LEE e SHLAIN, 1992B: 141-169). Esse evento desencadeou inúmeras outras manifestações políticas e culturais ao redor do mundo todo, fazendo com que aquele ano ficasse conhecido como o Verão do Amor | *Summer of Love* (SELVIN, 1999: 33). A era dos festivais também se iniciaria nesse ano, com o festival de Monterey, na Califórnia, atingindo o seu zênite em 1969, com a celebração do Festival de Woodstock, no estado de Nova Iorque (BRANT, 1999: 63,97).

Read Every Word of This

Can you pass

alphabet a
pulley qu
upfall aqu

HOO
HORN
ALL
VING

THE

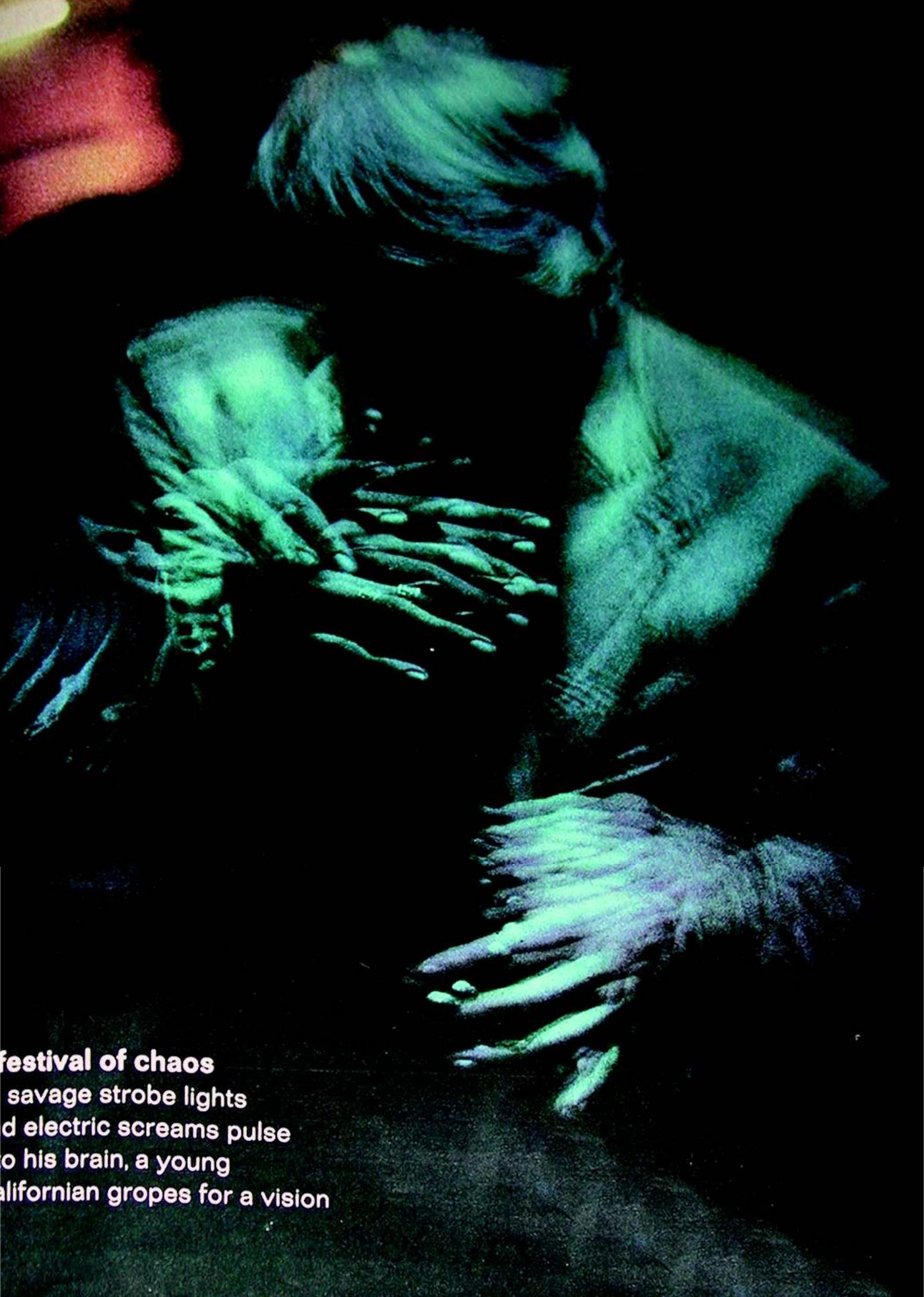


NO



ART





festival of chaos
savage strobe lights
and electric screams pulse
into his brain, a young
californian gropes for a vision



Quadro 8: Os hippies | ou consumo de drogas como modo de vida comunal fora do sistema

O movimento *hippie* surgiu em meados dos anos sessenta no bairro de Haight-Ashbury, em São Francisco | Califórnia. A cidade se tornara, ao longo dos anos sessenta, a residência oficial dos *beatniks*, originários da costa leste que durante uma década a partir de meados dos anos cinquenta puseram o pé-na-estrada a procura de novos ideais para a América do pós-guerra. Os *hippies* são os herdeiros do inconformismo e do espírito de contestação contracultural dos *beats* que na verdade remontam ao século XVIII, ao período do pré-romantismo blakeano. Sua estética, porém, sofreu influência direta do psicodelismo lisérgico, tanto de TIMOTHY LEARY, quando de KEN KESEY.

ALLEN GINSBERG é a figura emblemática do movimento: fundador dos *beatniks* e natural da costa leste, o poeta migrou para a costa oeste, sem perder a perspectiva cosmopolita e ativista que marcou sua obra. Quando os *beats* encerraram suas atividades (1965), GINSBERG fez a ponte entre os movimentos *beat* e *hippie*, sendo ao mesmo tempo o transmissor e o partidário do segundo, partilhando não apenas de sua estética despojada, desleixada e *colorful*, como de sua postura mais extrovertida e combativa, adepta do amor livre e da autodeterminação, diferentemente do espírito *beatnik*, que apesar de contestador e libertário, era existencialista, mais ideológico, introvertido, afeito ao sombrio e aos ambientes mais afinados com a boêmia decadente da primeira metade do século xx.

Para os *hippies*, o consumo de alucinógenos, especialmente a maconha e o LSD era uma forma de celebrar tanto os laços da vida em comunidade, quanto uma maneira de contestar o sistema autoritário que vigorava desde o término da II Guerra Mundial. Desse modo, se os *beats* delimitaram o campo de confronto com idéias, os *hippies*, sem perder a pose intelectual, são acima de tudo um modo de vida centrado na contestação pelo comportamento.

A primeira grande manifestação desse poder foi o *Human Be-in* (1967), um encontro pacifista no *Golden Gate Park* (São Francisco | Califórnia) contra a recém-anunciado envio de tropas norte-americanas ao Vietnã (outubro | 1966) e a proibição do LSD pelo governo daquele país. O evento reuniu em janeiro mais de trinta mil pessoas de todo o mundo, se estendeu durante todo aquele ano e se transformou no prelúdio do que ficaria conhecido como *Summer of Love*, cuja mensagem de "paz e amor" se alastraria por todo o planeta. GINSBERG fora um dos idealizadores e o autor do seu nome, que jogava foneticamente com as palavras "ser humano" (*human being*) e "fique por dentro" (*be in*), pregando assim o engajamento de todos pelo bem da humanidade.

FIGURAS 121-125: O movimento hippie | [Página 269] Da papoila com amor | poster | Milton Glaser | 1967 | A delicada florescência da planta capaz de sintetizar a morfina surge e começa a trincar um bloco rígido, cuja brutalidade reporta aos repressores anos cinquenta e sessenta. | Nesse contexto, o consumo de drogas era visto como uma forma de destruir esse sistema rígido de normas, leis e padrões de comportamento | [páginas 270-271] O verão do amor | *summer of love* | poster e grávida com criança | 1967 | Naquele ano, jovens de todos os cantos se encontraram em São Francisco para celebrar a paz e o amor livre | [Página 272-273] Sgt. Pepper's Lonely Heart Club Band | capa de disco | 1967 | O *long play* que inaugurou uma era estampou em sua capa aqueles que a inspiraram - Carl Gustav Jung (seta) aparece entre eles | [Página 274] *Esso-LSD* | poster | Öyvind Fahlström | 1967 | O LSD na cultura popular, mesmo já tendo sido proibido pelo governo estadunidense (1966).





SUMMER
DANCE
LOVE





Sgt. PEPPER
LONELY I



PER'S
HEARTS



FIGURAS 126-129: O sonho acabou: a revolução de amor e psicodelismo não foi suficiente para 'dissolver' o autoritarismo vigente, que reagiu com uma força repressora ainda maior. Seus seguidores para que abandonassem o sistema por meio da psicodelia: [Página 277] Ajude a construir uma América melhor! Robert Crumb | anos 60 | o cartunista defendia o consumo de maconha como uma maneira de se restabelecer a dinâmica entre consciência e inconsciente, livrando assim o usuário dos psiquiátras-artauianos, cuja ação autoritária bloqueava a função religiosa e murchava cérebros criativos e sedentos de mais consciência. [Página 278] Faça amor, não faça guerra | poster | o lema de uma geração. [Página 279] flower baby | como ficaram conhecidas as jovens hippies com seu aparência pura e ingênua, mas de essência transformadora e revolucionária: uma alegoria à energia animica que pedia novamente vez e voz à dinâmica psíquica.

Por volta da segunda metade dos anos sessenta, experiências com o LSD como agente psicoterápico já haviam sido publicadas em revistas científicas de diversos países europeus e nos Estados Unidos (SANDISON, 1997: 67). Os riscos de psicose, observados tanto dentro (COHEN, 1965: 209-210;), quanto fora de tratamento (LEARY, 1983: 183-185) já haviam sido descritos e documentados. Isso desencadeou, especialmente na América, uma série de discussões sobre quem e em que condições essa droga deveria ser utilizada. A publicação, em 1966, do livro *LSD – in the midst of a raging controversy two authorities speak on the dangers, merit, legal regulations and control of the revolutionary psychedelic drug*, trouxe um debate entre o psiquiatra SIDNEY COHEN (1910-1987), um dos principais investigadores do uso psicoterápico do LSD e o psicólogo RICHARD ALPERT, a essa altura membro atuante da IFIF; o primeiro defendeu o uso estritamente médico-psicológico do alucinógeno, condenando a maneira como os acidheads vivam conduzindo a cultura das drogas até aquele momento; ao passo que o último entendia que o LSD como um patrimônio universal e que poderia ser consumido de uma forma menos regulamentada (ALPERT et al., 1966: 10-13).

Quanto a LEARY, partir de seu retorno da Índia, o guru do LSD e seu grupo caminhariam cada vez mais para uma perspectiva religiosa do uso de drogas (LEARY et al., 2007: 1-124), assim como se fazia no paganismo, com diferença de que a expansão da mente pela via religiosa, tendo substâncias psicoativas como sacramentos, trazia consigo o ideal de alternativa para o sistema de controle psíquico vigente (LEARY, 1983: 260-269). Após ser preso em Laredo (Texas), em 1965, com dez gramas de maconha, LEARY, enquanto aguardava sua sentença, processo que se estenderia por quatro anos, fundou a *League for Spiritual Discovery (L.S.D.)* (1967), uma religião na qual o LSD e a maconha eram considerados sacramentos (LEARY, 1983: 270-271) e criou a máxima que definiria o espírito hippie: "ligue-se, sintonize-se e libere-se" (LEARY, 1983: 264-265).

Esse contexto de acirramento, complementado por uma série de outros acontecimentos e radicalizações capitaneadas por movimentos pacifistas e por direitos civis, tais como o fim da segregação racial, as greves estudantis e as passeatas pelo fim da Guerra do Vietnã, acabou levando ao endurecimento dos governos ocidentais em relação ao consumo de drogas, inclusive com a prisão de KESEY, em 1965 e de LEARY, em 1970 (LEARY, 1983: 287,334; LEE e SHILAIN, 1992C: 259-294). Após a morte por homicídio de MEREDITH HUNTER, dezoito anos, durante o Festival de Altamont (Califórnia), os festivais foram desestimulados ou mesmo proibidos, encerrando uma era de entretenimento e psicodelia nos Estados Unidos (BRANT, 1999: 63,97).

MERCURY

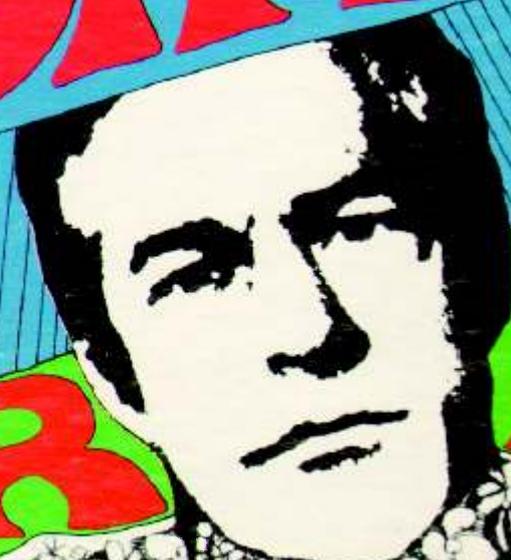


STEREO SR 61

ORIGINAL MOTION PICTURE SOUNDTRACK

A HENRY G. WISNIEWSKI
SUPERHERO
PRESENTS

DRAGONFLY



DR

TIMOTHY
LEAH



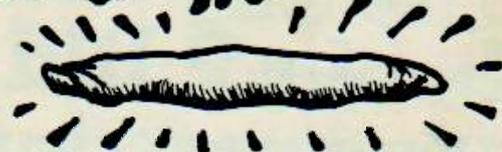
HELP BUILD A BETTER AMERICA!

NOW, YOU DON'T NEED A "SHRINK"
TO FLUSH OUT KARMIC CONJESTION!

GET STONED! *a Modern Miracle!*

Here's how!

SMOKE AT LEAST TWO OF
THESE EVERY DAY FOR ONE
YEAR! THIS METHOD CAN'T FAIL!!



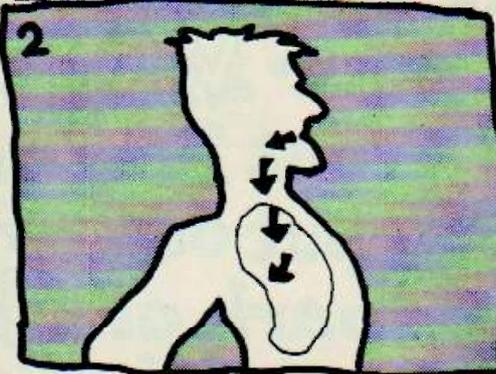
FIRST, TAKE A
GOOD LONG "DRAG" ON
YOUR "JOINT" OR "MUGGLE".

PULL ALL THAT GOOD SMOKE
DOWN INTO YOUR LUNGS.
DO NOT EXHALE!!

HOLD THE SMOKE DOWN
THERE IN YOUR LUNGS, USING
THE PROCESS KNOWN AS HYPERVENTILATION.



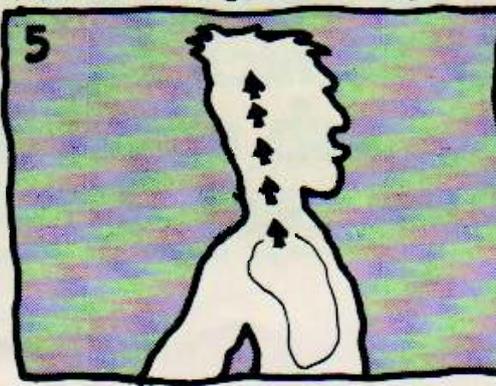
EXHALE VERY SLOWLY THROUGH
THE NOSE, MAKING SURE THE
"STUFF" IS GOING TO THE HEAD!



AS YOU BEGIN TO RELAX AND
BREATH NORMALLY AGAIN, THE
PROCESS WILL BEGIN TO TAKE EFFECT.



WHEN THE MIRACLE MOLECULES
HIT THE CENTER OF THE BRAIN,
YOU WILL FIND YOURSELF IN A
NEW WORLD!





WEISSER 61

PRINTED AND PUBLISHED BY THE PRESS OF H. FAIRBANKS, L.A., CAL. ©



Quadro 9: O punk I na década da

insatisfação e da incerteza

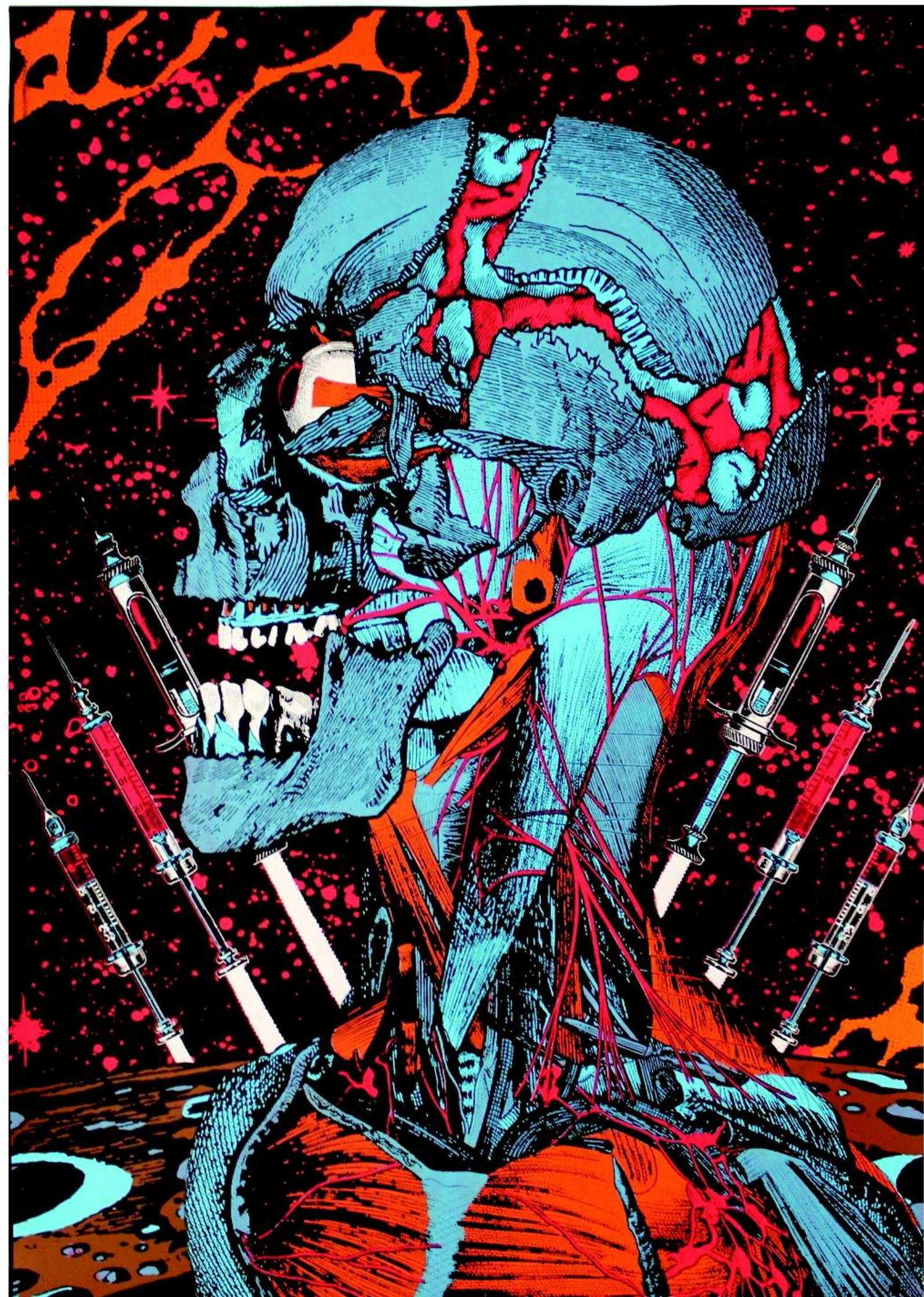
A década de setenta foi marcada pela crise do petróleo, em 1973 e 1979 e pela indefinição quando aos destinos da guerra fria entre E.U.A. e U.R.S.S., cuja polarização acirrava inúmeras outras, tanto as já existentes - como o conflito árabe israelense -, quanto as originadas pela tensão entre essas potências - como foi caso das guerrilhas e da oposição aos regimes ditatoriais no Terceiro Mundo de então. Nos Estados Unidos, os ventos originados dos movimento *hippie* e de outros, todos interessados em lutar por igualdade racial e por direitos civis continuavam a agitar o país, que ainda mantinha tropas no Vietnã e passara a endurecer o jogo contra esses ativistas. Ventos mais leves soprariam apenas no final da década, com a vitória do presidente JIMI CARTER (1924), cujo mandato (1977-1981) foi marcado pelo arrefecimento na chamada “guerra às drogas” e por uma política externa mais conciliadora, mas que pouco durou para derreter o gelo formado nas últimas três décadas.

Na Grã-Bretanha, o momento também era de crise e de incerteza quanto ao futuro: o desemprego, a redução de benefícios sociais e o aumento da pobreza fizeram aumentar o clima de racismo, xenofobia e brutalidade policial (D’AMBROSIO, 2012: 3-4). O rock e o folk, outrora uma forma legítima de protesto se aburguesara, restando apenas baladas bem-comportadas, carregadas de subjetivismo e desprovidas de sentido.

Eis o contexto em que o movimento punk começou a se estruturar e a assumir a dianteira contracultural na metade dos anos setenta. Desse modo, de uma forma concreta e orgânica pretendiam mobilizar e abalar o que ainda restasse do conservadorismo. O consumo de heroína injetável possuía adeptos ilustres no movimento, entre eles SID VICIOUS (1957-1979), que morreria de *overdose* da mesma antes de completar vinte e dois anos de idade.

.....
: 281] Sid Vicious (1957-1979), vocalista da banda punk Sex Pistols se injetando heroína | 1978 | Inglaterra | [página 283] Cabeça
: desmantelada por seringas | quadrinho | 1978 | Inglaterra | [página 284] RanXerox | Stefano Tamburini (1955-1986) 1978 | Itália.
.....





RanXerox é um andróide-punk-futurista,

criado a partir de uma fotocopiadora. O mesmo é apaixonado pela adolescente Lubna, com quem vive e não mede esforços para realizar todos os seus desejos – especialmente os sexuais. O casal vive em uma era de decadência e de final dos tempos, onde a violência, o consumismo e a falta de ética são a regra. | Lubna conhece sua 'mecânica' corporal e a manipula ao seu bel-prazer, abastecendo-a com energia ou trocando suas peças. Ran por sua vez etá sempre disposto a transar com sua amante-(nada) mirim. Um modo de vida no qual o corpo, valorizado mas desprovido de gramour serve adequadamente aos desejos e as volúpias dele próprio emanadas.



Quadro 10: A disco music e a música eletrônica | detroit, chicago & nova iorque * ibiza * londres | das acid houses às raves |

Quando JOHN LENNON (1940-1980) decretou o fim do

sonho, o movimento psicodélico e do amor-livre passou a frequentar o ambiente *hi-tech* das danceterias, discotecas e boates, nas quais rolava a *disco music*, um estilo marcado por uma confluência de diferentes estilos de música, como o *funk*, a *soul music*, a música latina e além psicodélica. Esse era o ambiente frequentado pelos *gays* durante os anos setenta - esse grupo havia acabado de ser reconhecido pela Organização Mundial da Saúde (1965) como 'gente normal', diferindo apenas em relação à orientação sexual. Isso representou uma grande aproximação e o início de um processo de 'aceitação das diferenças' - como se convencionou chamar - que vem evoluindo até os dias de hoje.

Em 1985, o novo Secretário-Geral do Partido Comunista Soviético, MIKHAIL GORBACHEV (1931), trilhou o caminho para o degelo ao anunciar sua política de reestruturação (*Perestroika*) e de transparência (*Glasnost*) governamental. Ainda assim, o mundo ainda vivia em profunda crise econômica - desemprego e inflação assolavam diversas nações, principalmente o Terceiro Mundo. Além disso, o símbolo-maior da guerra fria, o Muro de Berlim (1965) permanecia em pé e aparentemente incólume.

Foi nesse clima que personalidades da música e da noite londrina conheceram o Ibiza e seu *way of night life*, importando-a para a capital britânica, que não só a acolheu prontamente, como a popularizou: pequenas casa noturnas, chamadas de *acid houses*, começaram a abrir na capital britânica a partir de novembro de 1987 (REYNOLDS, 1998: 38). O *ethos* das *acids houses* londrinas era de paz-amor-e-unidade, tolerância universal e igualdade entre todos; no entanto, faltava um lubrificante capaz de reunir e aproximar esse mundo que ainda separado por barreiras tão concretas: essa substância foi o *ecstasy* (REYNOLDS, 1998: 40-41).

“Graças ao *ecstasy*, todas as barreiras de classe, raça e preferência sexual foram eliminadas; todos os tipos de pessoas que habitualmente nunca trocariam palavras ou olhares, foram reunidas num caos de promiscuidade”; além disso, prossegue o autor, no mundo pós-guerra fria os indivíduos ainda pertenciam ao “nós”, ao invés do “atomizado e impotente eu” (REYNOLDS, 1998: 45). Desse modo, o *ecstasy* apareceu como uma “cura milagrosa” para a constipação emocional, reserva e inibição tipicamente britânicas (REYNOLDS, 1998: 47). Assim, seis meses depois da abertura da primeira *acid house* londrina, todos os dias da semana estavam tomados por programas noturnos dessa natureza, cheios de efervescência e alto astral. Tamanha revolução de comportamento transformaria o verão daquele ano no *Second Summer of Love* ou *Summer of Love and Unity* (REYNOLDS, 1998: 52).

O sucesso da *techomusic* britânica continuou a atrair cada vez mais público: festas em hangares para mais de dez mil pessoas se mudaram para a zonal rural, pois em meados de 1989, já passavam de vinte e cinco mil. Esse foi o começo das *raves*, que saltou aos olhos do mundo quando, em novembro daquele mesmo ano, o Muro de Berlim veio abaixo e milhões de pessoas ganharam as ruas ao som da música eletrônica - uma história que ainda não teve fim.

FIGURAS 133-134: [página 285] Utopia (acid house) | Flyer | 1991 | Londres | [página 286] Levante e seja feliz! | HD Magazine | 1987-1988 | Inglaterra | [página 287] O segundo verão do amor | 1988 | Inglaterra | A chegada do movimento raver ao Reino Unido, às vésperas da queda do Muro de Berlim (1989) marcou uma era de degelo mundial, na qual os ocidentais buscavam novas formas de combinar individualismo e aproximação com o outro - o consumo de *ecstasy* apareceu dentro desse contexto.



i-D

"trendy fashion magazine"



GET UP! GET HAPPY!



2ND SUMMER OF LOVE



OR SUMMER OF LOVE AND UNITY



R.I.P.-SNORTIN'

Nº 2

COCCAMINE

COMIX

\$1.50



Rosendo

FIGURA 135: Cocaine comix | revista em quadrinhos | 1981 | Estados Unidos | A cocaína em seus primeiros anos: humor e glamour para retratar a 'nova droga' que retornava ao ambiente movimentado e sofisticado das grandes cidades após mais de cinquenta anos de esquecimento.

O crack e a guerra às drogas

Não tardaria, porém, para que o consumo da mesma se popularizasse mundo a fora, aliado ao novo espírito globalizado do narcotráfico empresarial e multinacional, o que despertou uma série de reações proibicionistas, como a política de guerra às drogas, nascida na era Nixon e levada ao máximo na era Reagan (REINARMAN e LEVINE, 1997: 321-333), quando uma nova forma de cocaína, o crack, surgiu nos bairros pobres de Nova Iorque, Los Angeles e Miami e se espalhou por todas as cidades estadunidenses, na esteira da decadência econômica que vivida durante quase toda a década de oitenta (REINARMAN e LEVINE, 1997: 18-52).

O crack logo se apresentaria como a droga dos guetos e dos excluídos, não pela política e pela perseguição ideológica, mas pela ausência de tudo – de estado, de estrutura física, cultural e emocional (BOURGOIS, 2010: 22-37). Dessa modo, da maneira como foi se alastrando e engendrando nesses ambientes, logo se tornaria um dispositivo capaz de exacerbar negativamente condições de vida já marcadas por grande sofrimento, tais como pobreza, exclusão social, racismo e discriminação (BRIGGS, 2012: 23). Um símbolo da ausência completa de estrutura psíquica.

Políticas públicas, direitos civis e patriarcalismo

No campo das políticas públicas, dois grandes eventos: a elaboração das Convenções-Irmãs da UNO (1961 – 1971 – 1988) (WHO, 1988: 10), que regulamentaram a ordem proibicionista entre as nações e o surgimento das políticas de redução de danos, iniciadas na Holanda e na Inglaterra, a partir de 1984, por iniciativa de profissionais da saúde e usuários de heroína injetável, preocupados com a rápida disseminação da AIDS entre esses (BUNING, 2006: 346-347). A postura das convenções, mais interessada em resolver a questão patriarcalmente e da redução de danos, mais acolhedora, porém, pouco discriminadora para o ego dos usuários reflete o modo dissociado como a questão das drogas vem sendo tratada na atualidade.

Do adicto ao dependente químico

Por fim, uma atualização acerca ao conceito de doença. Durante os anos quarenta, logo após a sua fundação (1945), a Organização das Nações Unidas (ONU) constituiu o *Expert Committee on Drugs Liable to Produce Addiction*, formado por médicos, psicólogos, farmacologistas e epidemiologistas interessados na construção,

FIGURA 136: Sem título | Grafite | Jean-Michel Basquiat (1960-1988) | Estados Unidos | Usuário de cocaína e heroína, descendente de porto-riquenhos e lídimo representante da exclusão econômica dos anos de degelo, Basquiat retratou as formas cruas e orgânicas da crise de identidade da década. | Morreu aos vinte e sete anos, vítima de overdose de heroína.



ORE

PECHO,



no pós-guerra, de um novo conceito de dependência (CATTERJEE, 1979: 27-51). Segundo VALVERDE (1998: 96-97), após o término da Segunda Guerra Mundial, “o etos da temperança que dera origem tanto ao proibicionismo, quanto as teorias médicas da embriaguez como uma doença da vontade já era considerado anacrônico”. Nesse novo contexto, um grupo de sociólogos e fisiologistas fundou o *Yale Center for Alcohol Studies* (1942) que rapidamente se destacou, tanto pela proposta interdisciplinar, quanto pela idéia de retomar do estudo científico da dependência química, adormecido desde o período entre-guerras (EDWARDS, 2000: 97).

Nesse conexto, o fisiologista E. M. JELLINEK (1890-1863) liderou o grupo de Yale e tomou assento no comitê de especialistas das Nações Unidas, trazendo novamente à tona o conceito de alcoolismo como uma doença de caráter progressivo. Em sua obra definitiva, *The disease concept alcoholism* (1960), o autor declarou que alguns tipos de beber excessivo deveriam ser considerados formas de alcoolismo (EDWARDS, 2000: 98). O conceito, recuperado dos estudos sobre tema ao longo da segunda metade do século XIX, fazia coro com outros teóricos que defendiam o conceito de doença para o alcoolismo, entre eles o *National Council on Alcoholism (NCA)*, que publicou a seguinte definição para alcoolismo, em 1950:

Alcoolismo é um doença que se manifesta principalmente pelo beber descontrolado do vitimado, que é conhecido como alcoólatra. Ela é uma entidade nosológica progressiva, que, se não tratada, se torna mais agressiva a cada ano, levando suas vítimas cada vez mais longe da normalidade, e cada vez mais fundo de um abismo que tem apenas duas saídas: a insinidade e a morte (EDWARDS, 2000: 99). (tradução livre)

Quanto aos códigos nosológicos, a sexta edição da Classificação Internacional de Doenças (CID-6) (1948), da Organização Mundial da Saúde (OMS) incluiu pela primeira vez uma seção dedicada aos transtornos mentais (APA, 1995: xvii), na qual incluiu as categorias “alcoolismo” e “outras drogadicções” (WHO, 2012B: 6). Quatro anos mais tarde, a Associação Psiquiátrica Americana (APA) lançou a primeira edição do seu Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-I), no qual o alcoolismo, assim como na CID-6, aparecia como uma forma de comportamento antissocial ou de desvio sexual, um sinal de sociopatia, ou seja, mais condição mais próxima de transtorno de personalidade, do que de uma doença propriamente dita (SKINSTAD et al., 2005: 180). Nesse sentido, os estudos de Jellinek influenciaram diretamente ambas as classificações psiquiátricas, oferecendo-lhes como uma importante mudança de paradigma: no DSM-II (1968), o alcoolismo deixou de ser considerado um desvio de personalidade, sendo agrupado agora dentro dos “outros transtornos mentais não-

psicóticos” (SKINSTAD et al., 2005: 180). Esse novo modo de classificar o alcoolismo veio na esteira das mudanças realizadas pela OMS na CID-7 (1955) e CID-8 (1965), que além de apresentar o alcoolismo como entidade nosológica independente, introduziu o termo “dependência”, em lugar de “adição” ou “hábito” (WHO, 2012A: 1 tela).

As grandes mudanças, porém, ocorreriam a partir dos estudos de GRIFFITH EDWARDS e seus colegas do *National Addiction Centre | King’s College | Londres* (1976).

“Qualquer indivíduo interessado em tratar problemas com álcool deve notar que seus pacientes frequentemente lhe contam uma história diferente, mas que também há padrões que se repetem. (...) Escolhemos o termo síndrome para se referir apenas e tão somente à idéia de recorrência do fenômeno. Nem todos os elementos devem estar presentes ao mesmo tempo, tampouco sempre presentes na mesma intensidade. (...) Nenhuma suposição precisa ser feita sobre a causa ou o processo patológico. (...) Cada parte da síndrome se relaciona de algum modo com as outras, de modo que a história do paciente descreverá o grau de dependência em sua particularidade, moldada e colorida pela personalidade e pelo meio.” (Edwards e Gross, 1976) [tradução livre]

Desse modo, o critério contemporâneo de “síndrome de dependência” proposto por Edwards parte do geral para o particular. Assim, o diagnóstico se faz a partir da observação de um conjunto de sintomas biológicos, sociais e comportamentais (TABELA 1), de caráter universal universal, mas que variam num continuum gravidade, podendo sofrer aqui influências externas e internas. A etiologia da dependência não interfere no processo diagnóstico.

A CID-9 (1978) incorporou prontamente o conceito de “síndrome” em sua classificação (SAUNDERS, 2006: 48-58). Já a *American Psychiatric Association* (APA) adicionou esse mesmo conceito em uma edição revisada do seu manual (DSM-IIIR) (FAUPEL et al., 2010: 413). No DSM-III (1980) apresentou os critérios diagnósticos para dependência de forma independente, separada dos demais transtornos, além de introduzir as bases do diagnóstico multiaxial para todos os transtornos mentais (SKINSTAD et al., 2005: 181-182). As edições correntes de ambos os códigos, CID-10 (1992) e DSM-IV (1994), aprimoraram ainda mais o conceito de “dependência”, que passou a existir como entidade nosológica única, aplicável a qualquer substâncias psicoativa (TABELA 1); além disso, foram feitos adendos para explicitar ainda mais a diferença entre “dependência” e “uso nocivo” – esse último também denominado “uso abusivo” – bem como para clarificar os critérios diagnósticos da síndrome de abstinência (HASIN et al., 2006: 59-75).

Tabela 1: Critérios do CID-10 e DSM-IV para dependência de substâncias

CID-10	DSM-IV
Um diagnóstico definitivo de dependência deve usualmente ser feito somente se três ou mais dos seguintes requisitos tenham sido experienciados ou exibidos em algum momento do ano anterior:	Um padrão mal-adaptativo de uso de substância, levando a prejuízo clinicamente significativo, manifestado por três (ou mais) dos seguintes critérios, ocorrendo a qualquer momento no mesmo período de 12 meses:
<p>(a) um forte desejo ou senso de compulsão para consumir a substância;</p> <p>(b) dificuldades em controlar o comportamento de consumir a substância em termos de seu início, término e níveis de consumo;</p> <p>(c) um estado de abstinência fisiológico quando o uso da substância cessou ou foi reduzido, como evidenciado por: síndrome de abstinência para a substância ou uso da mesma substância (ou de uma intimamente relacionada) com a intenção de aliviar ou evitar sintomas de abstinência;</p> <p>(d) evidência de tolerância, de tal forma que doses crescentes da substância psicoativa são requeridas para alcançar efeitos originalmente produzidos por doses mais baixas;</p> <p>(e) abandono progressivo de prazeres e interesses alternativos em favor do uso da substância psicoativa, aumento da quantidade de tempo necessária para se recuperar de seus efeitos;</p> <p>(f) persistência no uso da substância, a despeito de evidência clara de conseqüências manifestamente nocivas (deve-se fazer esforços claros para determinar se o usuário estava realmente consciente da natureza e extensão do dano).</p>	<p>(1) tolerância, definida por qualquer um dos seguintes aspectos:</p> <p>(a) uma necessidade de quantidades progressivamente maiores da substância para adquirir a intoxicação ou a efeito desejado</p> <p>(b) acentuada redução do efeito com o uso continuado da mesma quantidade de substância</p> <p>(2) abstinência, manifestada por qualquer dos seguintes aspectos:</p> <p>(a) síndrome de abstinência característica para a substância</p> <p>(b) a mesma substância (ou uma substância estreitamente relacionada) é consumida para aliviar ou evitar sintomas de abstinência</p> <p>(3) a substância é freqüentemente consumida em maiores quantidade ou por um período mais longo do que o pretendido</p> <p>(4) existe um desejo persistente ou esforços mal-sucedidos no sentido de reduzir ou controlar o uso da substância</p> <p>(5) muito tempo é gasto em atividades necessárias para a obtenção da substância, na utilização da substância ou na recuperação de seus efeitos</p> <p>(6) importantes atividades sociais, ocupacionais ou recreativas são abandonadas ou reduzidas em virtude do uso da substância</p> <p>(7) o uso da substância continua, apesar da consciência de ter um problema físico ou psicológico persistente ou recorrente que tende a ser causado ou exacerbado pela substância</p>

Fonte: OMS, 1993; APA, 1995

A neurobiologia e a dependência como uma doença do cérebro

Com a advento da neurobiologia, a partir dos anos cinquenta, a dependência química passou a ser cada vez mais encarada como uma “doença do cérebro” crônica e recidivante (KALIVAS e VOLKOW, 2005: 1404). Dentro dessa perspectiva, o uso prolongado de substâncias psicoativas provocaria mudanças duradouras na estrutura e no funcionamento neuronal, que são a base das anormalidades comportamentais associados à dependência (NESTLER, 2001: 2266). O modelo neurobiológico considera

o cérebro um órgão capaz de “ser esculpido” pelas demandas externas, fenômeno denominado neuroplasticidade (DRAGANSKI et al., 2004, 311). Tais modificações tem como objetivo adaptar o indivíduo para lidar com as demandas externas e internas da melhor forma – sob esse ponto de vista, o cérebro seleciona formas adequadas para se adaptar a tais situações (TEICHER et al., 2002: 405-410).

Esse novo paradigma praticamente desfez a fronteira entre o biológico e o psicossocial, tornando sua interface e limites bastante sutis (GABBARD, 2000:120). Nesse contexto, as drogas capazes de aumentar a atividade basal do sistema de recompensa em centenas de vezes (ABBOTT, 2002: 873), levam a reações de intensa euforia, podem provocar alterações sinápticas duradouras dentro do mesmo sistema, que passaria a atuar de modo automático, visando cada vez mais o consumo dessas substâncias, em detrimento dos compromissos firmados nos demais campos de sua vida (CHEN et al., 2010: 137; LUSCHER e MALENKA, 2011: 655-660). Dessa forma, diferentemente das situações habituais, nas quais o prazer resulta de processos complexos de planejamento, elaboração, negociação, disciplina, execução e algumas vezes de resignação e frustração, o mesmo é gerado artificialmente, de forma intensa e imediata. Nesse sentido, as drogas corrompem os mecanismos fisiológicos do cérebro visando à produção de um prazer químico, em detrimento de aprendizados fundamentais para o amadurecimento pessoal dentro do contexto social (ESCH e STEFANO, 2004: 240).

O modelo considera a dependência uma doença motivacional, que em condições normais, é mediada por circuitos neuronais complexos – como o sistema de recompensa. Ao atingir seus objetivos, o indivíduo se sente bem (prazer, recompensa). Além disso, as estratégias e planejamentos que utilizou para alcançá-los amadurecem-no e passam a fazer parte de seu ‘patrimônio neurobiológico’. Perante ao consumo de substâncias, porém, estímulo motivacional normal é perdido, uma vez que ‘o mesmo resultado’ pode ser obtido pelo uso de substâncias psicoativas, capazes de agir sobre o circuitos neuronais de modo muito mais intenso. Esse novo circuito corrompe o anterior e vai se consolidando operacionalmente no sistema nervoso central (SNC) – quanto mais perdurar, menos reversível será (ESCH e STEFANO, 2004: 235-251).

A alteração no funcionamento cerebral secundária ao uso crônico de drogas causa danos psicológicos e sociais de intensidade variável (KALIVAS e VOLKOW, 2005: 1409-1412). Esses, por sua vez, contribuem para o isolamento e comprometem o processo de recuperação dos pacientes (MAJEWSKA, 1996: 19). A história natural desse tipo de alteração passou a balizar o tratamento desses usuários, oferecendo acolhimento, pois respeitam suas limitações momentâneas, ao mesmo tempo que os responsabilizam a participar das decisões e das etapas de sua recuperação. Além disso, é consensual que as abordagens biológicas são capazes de melhorar o funcionamento psicológico e o desempenho social do paciente, assim como as abordagens psicossociais – psicoterapias, terapia ocupacional e vocacional – possuem impacto significativo sobre a arquitetura e a fisiologia do cérebro (GABBARD, 2000: 17-18).

Parte III: Psicodinâmica da dependência química

A dependência de drogas é uma doença psicicamente determinada e artificialmente induzida; ela existe porque as drogas existem; sendo desencadeadas nos indivíduos por motivos psíquicos (1933). (Radó, 1997:53)

A psicodinâmica, apesar de sua relevância para a história do pensamento humano, não foi incluída na seção anterior – excetuando os seus prenúncios teóricos. Tal separação teve como propósito apresentar e esgotar todas as contribuições históricas e teóricas oferecidas por outras linhas de pensamento, que influenciaram tanto o conceito de dependência, quanto o pensamento junguiano; além disso, essas mesmas contribuições, ao lado dos preceitos mitológicos e dos conceitos junguianos contidos na primeira parte desse trabalho, servirão, daqui em diante, como referenciais teóricos para a sistematização e a organização dos conceitos de dependência química produzidos pelos teóricos da psicologia analítica, que serão apresentados nessa seção. Desse modo, será possível analisar de forma mais clara e objetiva as contribuições da psicanálise e da psicologia analítica para o campo da dependência química, com ênfase nas ideias de JUNG e seus seguidores.

Freud e a psicanálise

A dependência química nunca apareceu como um tema central, tanto para FREUD, quanto para JUNG. A cocaína foi a porta de entrada para o início das pesquisas de FREUD envolvendo o psiquismo humano, o seu ponto de transição entre a neurologia e a psicologia. O médico vienense foi um dos primeiros a descrever as relações entre o efeito fisiológico e o efeito mental de uma droga, além de lançar, ainda que intuitivamente, as bases neurobiológicas para as alterações cognitivas e afetivas do sistema nervoso (BYCK, 1989:9). Além disso, o tratamento da dependência de morfina, que acometia seu amigo FLEISCHL-MARXOW, foi um dos principais pontos de interesse de FREUD quando ele iniciou os seus estudos com a cocaína. Por fim, vale lembrar, como bem destacou SILVEIRA-FILHO (1995: 18-20), que os estudos com a cocaína foram o primeiro caminho de FREUD rumo a sua “independência intelectual completa”. FREUD utilizou a droga até o início de sua autoanálise (1895), a partir da qual abandonaria cada vez mais os métodos de tratamento baseados em condutas curativas de ordem físicas ou químicas em prol da utilização da hipnose charcotiana – nos primeiros tempos – e da livre associação de ideias, essa última já dentro do contexto psicanalítico.

SILVEIRA-FILHO (1995:21) coloca ainda que “o fracasso de FREUD com a cocaína pode estar eventualmente relacionado com a inexistência em sua obra de um trabalho específico que trate em profundidade o assunto das toxicomanias”. Em seguida, SILVEIRA-FILHO (1995:21-26) faz uma recapitulação das

contribuições do fundador da psicanálise e dos seus discípulos imediatos sobre o tema. De um modo geral, os pensadores dos primórdios do campo psicanalítico entendiam a dependência tanto como o resultado da ação debilitadora do álcool e das drogas em relação às “forças inibitórias da crítica”, quanto como uma consequência de fixações ou regressões em fases anteriores do desenvolvimento sexual infantil, especialmente a oral. Isso aparece nitidamente no artigo *On the aetiology of addiction* (1932), do psicanalista inglês EDWARD GLOVER (1888-1972) que considerava o conceito de regressão essencial para o entendimento da etiologia da dependência química, aparecendo como uma forma de proteção contra as reações psicóticas associadas a esses estados (GLOVER, 1997: 39).

Talvez a contribuição mais original entre os autores dos primeiros tempos do movimento psicanalítico tenha vindo do húngaro radicado nos Estados Unidos, SANDOR RADÓ (1890-1972). Para ele, a dependência era uma resultante de fatores biológicos e psíquicos. Nesse contexto, as substâncias psicoativas eram capazes de provocar naturalmente o que denominou “efeito de prazer farmacogênico”. Tal efeito, trazia risco de dependência para qualquer indivíduo, mas era especialmente perigoso para os primariamente deprimidos – nesse caso, havia uma “sensibilização” do cérebro para o efeito de prazer farmacogênico, aumentando ainda mais a intensidade e o valor do mesmo para a economia psíquica, deixando o usuário mais susceptível ao desenvolvimento de dependência (RADÓ, 1997: 54-55). Para RADÓ, o início da dependência se dava a partir do instante em que o ego aderira ao “regime farmacotímico”, passando a utilizar a droga como a solução de todas as suas dificuldades, dentro de um sistema de crenças de invulnerabilidade de ordem narcisista (RADÓ, 1997: 61). Por fim, o autor fala em “crise farmacotímica”, um momento de colapso da organização do ego do indivíduo, causada pelo uso crônico de drogas e geralmente seguida pela busca por abstinência (intermitente ou perene), suicídio ou psicose (RADÓ, 1997: 61).

A ideia da dependência como um arranjo narcísico para lidar com a melancolia proveniente da discrepância abissal e intolerável entre o ego e o ideal do ego continuou a ser aventada por psicanalistas do pós-guerra. Desse modo, a ideia da dependência como uma fuga de ordem narcísica, como uma maneira de o ego reencontrar a “satisfação narcísica perdida” passou a integrar a concepção psicanalítica da regressão e do poder debilitador das substâncias psicoativas para a integridade do mesmo.

A ingestão da droga produz um alto nível de auto-estima (...) Neutralizando o superego, o ego reencontra a auto-estima perdida e acaba organizando sua atividade consciente, obedecendo quase que exclusivamente ao princípio do prazer infantil. (...) mas como não se baseia na conquista real e sim imaginária de si próprio, passando o efeito tóxico, a depressão que se segue acarreta consequências cada vez mais devastadoras para o ego. (...) (SILVEIRA-FILHO, 1995: 24).

A ausência das funções ligadas ao autocuidado e à maternagem também foi aventada, ambas decorrentes de algum distúrbio de natureza edípica, descrito como uma relação simbiótica com a figura materna, que denota os desejos incestuosos do inconsciente pela mãe (FINE, 1997: 237), complementados por essa, quase sempre de modo sedutor e na forma de conluio, produzindo em ambos uma sensação de completude e onipotência. O psicanalista polonês, radicado nos Estados Unidos, HENRY KRYSTAL (1925 – 1996) (1997: 122-123) associava, assim como grande parte dos demais colegas, tal ausência com repressões e fixações que passaram a fazer parte da vida do indivíduo durante o desenvolvimento sexual. Para ele, porém, as neuroses relacionadas à ocorrência desses fenômenos durante a fase fálica também eram muito significativas – nesse contexto, a incapacidade do adolescente em tomar seu lugar no mundo adulto, uma vez que para ele isso significaria não só usurpar o lugar paterno, mas igualmente destruí-lo, bloqueia a possibilidade do mesmo possa assumir e exercer paulatinamente sua masculinidade; nesse contexto, o hábito de beber se instala como uma forma de lidar com esse tipo de conflito e de frustração (KRYSTAL, 1997: 123).

Esse ponto de vista, que condicionava o aparecimento da dependência química aos conflitos relacionados ao desenvolvimento sexual, em detrimento de outros fatores – biológicos e sociais –, se tornou cada vez mais corrente na psicanálise ao longo do século XX, salvo pela discordância de alguns poucos autores. O mesmo, no entanto, se mostrou por demais determinista e generalizador (ZINBERG, 1997: 148): sob essa óptica, o usuário passou a ser visto como alguém que procurava as drogas por ser portador de um “conflito mal resolvido” e de uma personalidade previamente doentia e susceptível à dependência. Em concordância com essa ideia, DURAN JACOBS, em seu artigo *A general theory of addictions: a new theoretical model* (1986), define a dependência como “um estado adquirido ao longo do tempo” por indivíduos predispostos, que tentam corrigir uma condição pré-existente de estresse crônico; a fonte de tamanha desaptação era alimentada por sentimentos de inadequação e | ou de inferioridade, bem como de um senso de rejeição por parte dos pais, todos oriundos da infância ou da adolescência (JACOBS, 1997: 171-172); isso levava à formação de uma “síndrome da personalidade dependente” (JACOBS, 1997: 171), cujo quadro clínico não será detalhado aqui, devido ao anacronismo relacionado à natureza determinista e reducionista da mesma.

PSICANÁLISE, FENOMENOLOGIA E CONSUMO DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS

Buscando um caminho diferente, mais centrado na fenomenologia dos efeitos da droga sobre o psiquismo, NORMAN ZINBERG (1922-1989) (1997:152-153) defendia a existência de uma “deterioração geral da consciência do superego”:

Junkies lhe dirão, com franqueza, que eles fazem o que for necessário para sobreviver e arrumar drogas. Eles sabem que não são dignos de confiança no que diz respeito às normas comuns, éticas e códigos sociais de conduta. Há incontáveis histórias de roubo e de mentiras que contam para amigos e familiares. Geralmente, há pouca ou nenhuma aceitação real e sincera de suas responsabilidades. Sua raiva e condenação contra todo o tipo de problema são reservadas para aquelas circunstâncias ou pessoas que estragam seus acordos perfeitos e arranjos agradáveis – frequentemente alguma forma de autoridade. Mas sempre a droga é uma preocupação básica. A prontidão dos mesmos para condenar aqueles que interferem no seu modo de consumo visa a torná-lo magicamente infinito.

O autor faz ainda uma importante consideração, comumente observada no dependente de qualquer substância: apesar de se considerar alguém sem disposição para jogar dentro das regras sociais – tendo em vista sua ligação simbiótica e preferencial com a droga – o dependente espera, de modo profundo e apaixonado, que os seus grupos de convívio, especialmente as autoridades, aceitem o seu ponto de vista (ou condição) como algo natural e possível (ZINBERG, 1997: 153), abrindo um campo considerável para o surgimento de condutas de ordem psicopática. Desse modo, padrões de comportamento desorganizados, confrontativos e descompromissados emergem de modo regular, derivados de quebras do pensamento lógico, de déficits cognitivos primários e secundários, bem como da dificuldade nos testes de realidade (ZINBERG, 1997: 153).

Ao tratar especificamente do ego, de sua função mediadora das realidades interna e externa, bem como de sua autonomia limitada em ambas as frentes, ZINBERG afirma que a perda de autonomia do ego – interna ou externa – leva ao surgimento de estados regressivos. Nessas situações, as fronteiras entre o ego e o inconsciente se torna “fluida” (ZINBERG, 1997: 157), permitindo que processos primários do inconsciente afluam, juntamente com mecanismo de defesa da mesma ordem, comprometendo a capacidade do ego de testar a realidade de forma mais independente em relação aos desejos do id. Além disso, o consumo de substâncias psicoativas, ao menos no início, traz para o usuário uma sensação de ajustamento entre o seu mundo interno e a realidade externa, uma experiência reforçadora do uso por excelência (KHANTZIAN, 2007:7).

Na prática, porém, isso leva a choques com a realidade externa, cujos impactos e consequências são quase sempre mal-avaliadas pelo usuário, interessado apenas em atender aos apelos do inconsciente. Nesse contexto, a adoção de condutas psicopáticas – de pequenas mentiras e manipulações tolas até roubos e heteroagressões de extrema gravidade – é vivenciada quase como um direito do usuário ou como uma consequência natural de seus atos (ZINBERG, 1997: 157).

O grau de dissociação e de consciência dos usuários acerca de suas atitudes possui grande variabilidade. A maioria dos psicanalistas, porém, concorda que fenômenos relacionados a comportamentos desajustado, tais como a fragmentação, a despersonalização e a melancolia são resultado da regressão do ego observada nesses indivíduos (IMHOF ET AL, 1997:298).

Teoria da automedicação

A teoria da automedicação, desenvolvida pelo psiquiatra e psicanalista estadunidense, EDWARD KHANTZIAN (1935), é um dos raros modelos oriundos da psicodinâmica a ganhar notoriedade em outros campos de investigação científica acerca da etiologia e da psicopatologia da dependência química (WEST, 2006: 36).

Apesar de centrada nas relações entre o ego e o *self*^{*}, as considerações desse pesquisador e docente da Universidade de Harvard (EUA) estão focalizadas preferencialmente no primeiro. Além de descrever os efeitos do uso continuado de drogas sobre a estrutura do ego, conforme o artigo de ZINBERG, citado na seção anterior, KHANTZIAN investiga em maior profundidade os aspectos etiológicos do consumo de drogas e a desorganização do ego decorrente desse comportamento.

Assim, sem renegar o papel reforçador dos efeitos prazerosos ou positivos das drogas, o modelo da automedicação enfatiza que o consumo dessas substâncias pode aparecer secundariamente à existência de fatores negativos pregressos, tais como depressão, ansiedade e estresse; como a ação psicofarmacológica das drogas proporcionam alívio ao desconforto psíquico que afligem e paralisam os portadores desses distúrbios, os mesmos passam a consumi-las na tentativa de melhor se adaptarem às vicissitudes da vida cotidiana, até que o uso continuado acaba levando-os à dependência (KHANTZIAN, 2007:31).

Para o autor, tanto “a estrutura egoica”, quanto o “senso [de identidade] relacionado ao *self*” podem tornar “insuportáveis” as vidas de alguns indivíduos que tendem a utilizar substâncias psicoativas como

* KHANTZIAN utiliza o termo “*self*” valendo-se do referencial psicanalítico-freudiano. Geralmente, o conceito de “*self*” para a psicanálise se refere àquilo que define a pessoa na sua individualidade e subjetividade; dinamicamente representa o lugar da atividade psíquica e o produto de seus processos, sendo por isso melhor traduzido para a língua portuguesa como “eu”. Ainda que esse seja maior do “ego” e apareça para alguns teóricos como objeto narcísico do mesmo, a ação do *self* sobre a personalidade humana possui autonomia limitada, figurando apenas como uma subestrutura da mesma. | Por sua vez, o *Self* para JUNG, se refere, dentre outras coisas, ao centro da personalidade humana, sendo por vezes definido como o detentor de todas as possibilidades e do potencial energético da psique; para a psicologia analítica, o *Self* é uma instância arquetipicamente estabelecida que inclui a totalidade dos fenômenos psíquicos e se encontra diretamente envolvida no dinamismo entre os opostos, a força-motriz do processo de individuação. Desse modo, sua melhor tradução para a língua portuguesa é “si-mesmo”, por se referir ao seu caráter arquetípico de *Eu objetivo*, aquilo que o indivíduo verdadeiramente é, sua meta-maior dentro do processo de individuação. | Desse modo e com o intuito de diferenciar ambos, o “*self*” psicanalítico está grafado no texto em itálico e letras minúsculas, ao passo que o junguiano, em itálico e iniciado sempre com “S” maiúsculo.

uma forma de alívio ou como uma busca por adequação e adaptação – “eles não conseguiram estabelecer os mecanismos adaptativos de defesa, neuróticos e caracteriológicos mais comuns como forma de lidar com estresse” (KHANTZIAN, 2007:24), tornando praticamente insuportável o contato com a dor, a frustração e outras formas de sofrimento.

O “senso coerente de *self*” pode ser definido como a noção acerca da existência do outro de forma separada e autônoma, ao lado de um ego dotado de autonomia, capacidade de se colocar no lugar do outro e dotado de funções que lhe proporcionam segurança – ou defesa – e adaptação. Segundo KHANTZIAN (2007: 33), tal organização psíquica se estabelece a partir de processos de internalização de características e modos de funcionamento das figuras parentais com as quais se identifica durante as fases iniciais do seu desenvolvimento. A construção dessa identidade é seriamente comprometida na presença de fatores ambientais estressantes, especialmente quando ocorrem de forma crônica, intensa e representados por figuras intimamente próximas dos indivíduos.

KHANTZIAN (2007: 38-39) também incluiu três fenômenos que considerou centrais em seu modelo de dependência: as alterações do autocuidado, da autorregulação e do controle dos impulsos, todos decorrentes de distúrbios no funcionamento e da estrutura do ego. Mais interessado em oferecer um modelo fenomenológico, ao invés de uma explicação essencialmente embasada na teoria psicanalítica, o autor coloca que os prejuízos do autocuidado – tais como acidentes, brigas e sexo sem proteção recorrentes – e da autorregulação – ligados não só ao teste adequado da realidade, mas também à intensidade das reações – devem ser vistos como “um defeito” das funções do ego que deveriam ter sido desenvolvidas e amadurecidas durante a infância e a adolescência (KHANTZIAN, 2007: 39).

Desse modo, a partir dos anos setenta, os modelos psicanalíticos acerca da dependência química passaram a adotar uma postura mais pragmática e mais preocupada em oferecer diretrizes terapêuticas específicas e passíveis de interação com outras linhas de abordagem. Nesse novo contexto, os déficits de funcionamento das estruturas do ego, capazes de piorar a capacidade de autorregulação e de autocuidado da psique passaram a ser o foco de interesse dos pesquisadores dessa área, em detrimento das abordagens baseadas nos aspectos libidinais e regressivos do uso de drogas (WANIGARATNE e KEANEY, 2006: 120).

A visão de Jung sobre o consumo de drogas

Seguiu-se então a conversa entre vocês que se tornaria o primeiro na cadeia de eventos que levou à fundação do Alcoólicos Anônimos. Minha lembrança do que ele contou desta conversa é a seguinte: acima de tudo o senhor lhe afirmou francamente que não tinha esperança no caso dele, quanto à eficácia do tratamento médico ou psiquiátrico. Essa sua afirmativa ingênua e humilde foi sem dúvida a primeira pedra fundamental sobre a qual nossa associação se ergueu. (...) Quando ele lhe perguntou se havia qualquer outra esperança, o senhor lhe disse que havia uma, caso ele pudesse se submeter a uma experiência espiritual ou religiosa, em síntese experimentar uma conversão religiosa. O senhor

lhe mostrou como tal experiência, se ele conseguisse, poderia motivá-lo novamente, quando todo o resto falhasse. Mas, o senhor o alertou que embora tais experiências tivessem recuperado alguns alcoólicos, elas eram entretanto, raras. (...) Deste modo, nós do A.A. devemos ao senhor, ao Dr. Shoemaker do Grupo Oxford, a William James e ao meu médico, Dr. Silkworth este tremendo benefício. (...) Esteja seguro de que seu lugar no afeto e na história de nossa Associação é único. Com gratidão, William G. Wilson. 23 de janeiro de 1961

(...)

Sua carta foi realmente muito bem recebida. Eu não tive mais notícias de Roland H. e frequentemente me perguntava sobre o seu destino. (...) Veja, "álcool" em latim é spiritus, e se usa a mesma palavra para a experiência religiosa mais elevada, assim como para o mais perverso veneno. A fórmula auxiliadora é, pois, spiritus contra spiritum. Agradecendo novamente sua amável carta, sinceramente, Carl G. Jung. 30 de janeiro de 1961 (WILSON e JUNG, 1993: 10-13)

Os fenômenos relacionados ao consumo de substâncias psicoativas não chamaram a atenção de JUNG ao longo de sua trajetória intelectual e profissional. PALOMO e SILVEIRA-FILHO (2006: 204) fizeram algumas considerações a sobre tal ausência:

Jung descreve, de forma poética, a descida ao inconsciente quando se refere à imersão na água e à travessia noturna do mar como uma espécie de "descensus ad inferos" – descida aos inferos -, uma descida ao Hades, "uma viagem ao país dos espíritos, portanto a outro mundo que fica além desse mundo, ou seja, da consciência; é pois uma imersão no inconsciente"[†], com o intuito de descrever simbolicamente os estados alterados da consciência. Porém, não há nas suas obras completas nenhum texto que faça uma tentativa de compreensão psicodinâmica da dependência química.

O analista estadunidense DAVID E. SCHOEN (2009: 13-14), em seu livro *The war of the god and addiction*, fez uma revisão bibliográfica acerca das passagens nas quais o consumo de álcool e drogas é tratado pelo mesmo. O autor encontrou apenas vinte e seis citações referentes ao tema, concentradas principalmente na fase inicial de JUNG, entre 1904 e 1906. Nessas passagens, o alcoolismo é retratado como uma doença degenerativa e um mal incurável.

No artigo *O arquétipo no simbolismo dos sonhos*, um dos últimos publicados pelo autor (1961), JUNG fez um brevíssimo comentário acerca da história de um "alcoólico" que em face de uma experiência religiosa "esqueceu a bebida" e se sentiu "curado por Jesus Cristo". O efeito numinoso, porém, não durou mais do que algumas semanas e o personagem voltou a beber e acabou internado em uma clínica psiquiátrica. Nesse contexto, JUNG chama a atenção dos seus leitores para "uma grande proporção de dissociação e confusão psicológica" que perturba o espírito moderno: a crença exclusiva na consciência e no livre arbítrio, ignorando a "extensão incalculável de forças" que atuam de fora do limitado campo da razão, na qual se escoram a escolha e o autocontrole (JUNG, 1981: 244).

Fora das obras completas, duas cartas de JUNG permitem algumas elaborações – ou ao menos suposições – acerca do seu ponto de vista sobre a dependência química. Cinco meses antes de morrer, JUNG fora surpreendido por uma correspondência de BILL WILSON (1895-1971), cofundador dos Alcoólicos Anônimos (AA), na qual afirmava que JUNG tivera "um papel central" na fundação da

[†] JUNG, C.G. Obras completas. Volume XVI|2. São Paulo: Editora Vozes, 1971.

irmandade, cujos membros buscavam a recuperação da dependência do álcool por intermédio da mútua-ajuda (WILSON e JUNG, 1981: 10). Tal protagonismo deveu-se ao fato de JUNG ter sido o médico de um dos fundadores dos AA, ROLAND HAZARD (1881-1945), durante o ano de 1931. Enquanto esteve sob os cuidados de JUNG, HAZARD manteve-se abstinente, mas voltou a beber quase imediatamente após deixar o tratamento e retornar ao seu país, os Estados Unidos. De volta à Suíça, HAZARD teria ouvido de JUNG, que apenas uma conversão religiosa poderia motivá-lo novamente para a busca da abstinência, pois seu caso não tinha mais esperança do ponto de vista médico (WILSON e JUNG, 1981: 11).

Ainda na Europa, HAZARD aderiu ao Grupo Oxford, um movimento evangélico, e, nesse ambiente, “encontrou uma conversão religiosa que o liberou na época da compulsão a bebidas”. De volta aos Estados Unidos, permaneceu como membro desse grupo, ajudando outros alcóolicos a “manter a sobriedade” (WILSON e JUNG, 1981: 11). BILL WILSON segue sua correspondência relatando a JUNG como fora sua “libertação”: entre aqueles que o Grupo Oxford e HAZARD ajudara, estava EDWIN THACHER (1896-1966), amigo de BILL WILSON. Sóbrio há algum tempo e sabendo que o amigo não só continuava a beber em demasia, mas que se encontrava em processo de internação, THACHER passou a visitar WILSON. Impelido pelas circunstâncias a mais uma tentativa, inicialmente bastante deprimido, o fundador dos AA subitamente gritou: “Se houver um Deus, Ele se revelará” – isso fora o começo da “liberação da obsessão do álcool” (WILSON e JUNG, 1981: 12). Essa percepção libertadora, na visão de WILSON, fez-lhe ainda mais sentido quando tomou contato com o livro *Variedades da experiência religiosa*, de WILLIAM JAMES, que observara que “o colapso profundo do ego” como o denominador comum de toda a experiência de conversão (JAMES, 1985: 126).

Em resposta a BILL WILSON, JUNG comparou a ligação de HAZARD com o álcool “ao espírito de sede de nosso ser pela totalidade, expresso na linguagem medieval: uma união com Deus”. Um pouco mais adiante, chega ao desfecho: “Estou firmemente convencido de que o princípio do Mal, prevalecendo nesse mundo, leva a necessidade espiritual não reconhecida à perdição se ele não for contrabalançado, seja por um *insight* religioso real, ou pela parede protetora da comunidade humana”. E conclui: álcool, em latim, é *spiritus*, e se usa a mesma palavra para a experiência religiosa mais elevada, assim como para o mais perverso veneno. A fórmula auxiliadora, é, pois *spiritus contra spiritum* (WILSON e JUNG, 1981: 13).

A segunda missiva é igualmente curiosa: o pioneiro da terapia com LSD, RONALD SANDISON (1916-2010), era adepto das ideias de JUNG, tendo o mesmo se submetido à análise junguiana durante os seus anos de residência em psiquiatria (SANDISON, 1997: 59). O psiquiatra britânico acreditava que essa droga era capaz de “afrouxar” (*loosen*) a psique, facilitando assim a ação compensatória e auto-regulatória do inconsciente sobre o ego, conforme postulava JUNG (SANDISON, 1997: 65,71). Tal formulação teórica

encontrava ressonância entre alguns junguianos, como a analista britânica MARGOT CUTNER que acreditava que o LSD facilitava a emergência de conteúdos do inconsciente, os quais, graças a intervenção do analista, poderiam ser integrados à consciência do paciente (CUTNER, 1958: 719-723). Surpreendentemente, o padre dominicano VICTOR WHITE (1902-1960) colaborava com o grupo liderado por SANDISON, no *Powick Hospital*. Tamanha coincidência merece um rápido retrospecto histórico, antes de se apresentar a correspondência entre ambos sobre o consumo dessa droga.

WHITE havia entrado em contato com pensamento junguiano em 1939, quando, após sofrer um “colapso nervoso” (*nervous breakdown*) fora tratado por um analista junguiano durante algum tempo (LAMMERS, 2007: 255). Naquele período, mais especialmente ao longo do seu processo analítico, o dominicano foi se mostrando profundamente incomodado com os rumos da Igreja na primeira metade do século XX, em decorrência da postura adotada pela mesma, cada vez mais dualista, adepta do conceito da infalibilidade papal e contrária à ideia da imanência entre natural e sobrenatural (DOURLEY, 2007: 280).

Nesse contexto, a partir de 1945, JUNG e WHITE travaram, uma intensa discussão missivista acerca da teologia cristã católica e a psicologia analítica, especialmente no que concerne à essência divina, ao significado do simbolismo de Cristo, do demônio e da ressurreição. As diferenças logo se tornaram evidentes: WHITE considerava a graça como uma revelação de ordem sobrenatural ou divina, ao passo que JUNG, um processo natural do psiquismo humano, a resultante final do dinamismo entre os opostos; para o padre dominicano, natural e sobrenatural são categorias separadas, ao passo que o fundador da psicologia analítica via uma conexão entre ambas, por meio da qual o mundo arquetípico “força o seu caminho em direção [e para dentro] a consciência” (DOURLEY, 2007: 279-280).

As diferenças começaram a se transformar em disputa a partir do momento em que JUNG renegou a ideia do “mal como privação do bem” (*privatio boni*), considerando ambos elementos presentes na natureza humana, cuja estrutura e dinamismo eram arquetipicamente determinadas; nesse contexto, Cristo aparece como o símbolo do *Self*, enquanto Satã, como a expressão simbólica da sombra (DOURLEY, 2007: 283; LAMMERS, 2007: 268). Desse modo, partindo de posições antagônicas, mas em busca de uma compreensão mais inclusiva de um conflito vivenciado entre pelo ego e as realidades interna e | ou externa, a reunião entre os opostos gera uma terceira saída, que conta em sua composição com partes essenciais de ambas as anteriores. Esse fenômeno, simbolicamente associação a ressurreição e assunção de Cristo, JUNG chamou de função transcendente (DOURLEY, 2007: 284).

A Assunção de Maria foi outro ponto de divergência, uma vez que do ponto de vista junguiano, essa representava a integração do princípio espiritual feminino à crença cristã de Deus, exclusivamente patriarcal e masculina, em parte devido à negação das forças naturais, representadas desde o neolítico como o reino das “grandes deusas” – uma alegoria do anseio arquetípico que partindo da natureza procura alcançar a consciência, a forma espiritualizada da psique (DOURLEY, 2007: 282).

Apesar das discordâncias aparentemente intransponíveis – tais como a concepção mítica de Cristo pela psicologia analítica, uma “representação arquetípica do *Self*”, cuja expressão oposta era Satã ou a sombra arquetípica, ao invés de uma divindade onipotente e onisciente (DOURLEY, 2007: 279-285) – a elegância e o respeito marcaram o tom das cartas trocadas entre ambos ao longo de dez anos, com espaço para discussão de problemas pessoais e tempo para visitas de WHITE a JUNG (LAMMERS, 2007: 264).

No entanto, com a publicação por JUNG do livro *Resposta a Jó* (1951) e sua tradução ulterior para a língua inglesa (1955), a deterioração e o rompimento entre ambos aconteceu rapidamente, mesmo havendo alguma comunicação irregular posterior (DOURLEY, 2007: 290). Na opinião do analista canadense JOHN P. DOURLEY, em consonância com a teoria de JUNG e em desacordo da doutrina católica, Cristo e Satã simbolizam forças a serviço de uma síntese transcendente (DOURLEY, 2007: 285). Nesse contexto, a crucifixão aparece como uma alegoria do drama da consciência humana, constantemente dividida entre figuras de aceitação e de rejeição, entre a luz e a escuridão, entre o espiritual e a natural. Na base da cruz, há o mundo natural, ctônico, representado pela Grande Mãe e seus desígnios, capaz tanto de oferecer nutrição e sustento, quanto de imprimir uma ação destruidora e devoradora da psique. O dinamismo entre os três traz de volta o que foi perdido inicialmente em decorrência da espiritualização associada à figura de Cristo: os elementos da natureza; desse modo “luz” e “natureza bruta” unem-se novamente, levando ao surgimento de um ser humano elevado ou individuado, o qual viria a ser o último elemento do quatérnio (DOURLEY, 2007: 286).

A formalização pública da leitura de JUNG acerca da teologia cristã, que “privava Deus da possibilidade de ter uma sombra” e por isso projetava a mesma sobre a humanidade, disseminado a culpa, o mal e a injustiça, provocou a indignação em WHITE, que atacou frontalmente JUNG. O amargor resultante dessa disputa causou ruptura e afastamento nunca mais superados (BAIR, 2006: 246-247), apesar da correspondência que ambos ainda tiveram posteriormente, entre 1959 e 1960, ano da morte de WHITE (DOURLEY, 2007: 290).

Dentro desse espírito de distanciamento e iminência de ruptura, WHITE escrevera para JUNG, em 1954, para convidá-lo para conhecer a equipe do *Powick Hospital* e auxiliá-la na elucidação do “material arquetípico-religioso” que os pacientes internados vinham produzindo a partir do consumo terapêutico do LSD. Em resposta, JUNG afirmou ter lido *As portas da percepção*, de ALDOUS HUXLEY, mas manifestou pouco interesse pelo valor psicoterapêutico da droga: “não desejo conhecer o inconsciente coletivo a não ser por intermédio dos sonhos ou da intuição” (SANDISON, 1997: 70). Além disso, partindo do pressuposto de que os conteúdos do inconsciente se transformam em metas e deveres reais assim que esses atingem a esfera da consciência, o fundador da psicologia analítica lança a seguinte provocação a WHITE: “Você deseja aumentar a solidão e os mal-entendidos? Você quer encontrar ainda mais complicações e aumentar responsabilidades?” (SANDISON, 1997: 70) Desse modo, JUNG se mostrou contrário à terapia com LSD, argumentando preferir os métodos vigentes para a exploração do inconsciente – cuja validade vinha sendo comprovada pelos estudiosos – aos novos, de valor duvidoso e utilizados com o intuito de satisfazer a curiosidade de criaturas medíocres

que ignorantemente consideram o efeito dessa droga como um presente quintessencial dos deuses, conclui JUNG de forma incrédula (SANDISON, 1997: 70). Por fim, classifica como “lamentável” a atitude dos psiquiatras de brincar com uma nova droga que administram sem o menor conhecimento e senso de responsabilidade – “seria o mesmo que um cirurgião que ainda mal apreendeu a cortar a pele abrisse a barriga do seu paciente e deixasse objetos lá dentro” (SANDISON, 1997: 70).

A opinião de JUNG teve ressonância em MICHAEL FORDHAM (1905-1995): em seu artigo *Analytic observations on patients using hallucinogenic drugs* (1961) apresentou alguns argumentos contrário à terapia com LSD. Em primeiro afirmou que os alucinógenos, apesar da profusão de imagens arquetípicas que provocam, o fazem de modo involuntário e mediado por processos bioquímicos, diferentemente de métodos como a imaginação ativa – desse modo, com a participação do ego, o processo de elaboração do conteúdo arquetípico pode ser assimilado de forma adequada e duradoura (FORDHAM, 1963: 125). Em segundo, chamou de “falaciosa” a ideia de que é sempre terapêutico tornar consciente ideias e conteúdos reprimidos, ainda mais quando tal processo se dá de forma involuntária (FORDHAM, 1963: 125). Por fim, chamou a atenção para o rebaixamento do nível de consciência (*abaissement*), bem como para a inflação do ego induzida pelos alucinógenos impossibilita que a relação transferencial e contratransferencial possam acontecer de forma adequada (FORDHAM, 1963: 129-130).

Esses breves excertos acerca da dependência química sugerem que JUNG reconhecia que o consumo de substâncias psicoativas era capaz de interferir na função religiosa, ou seja, na dinâmica e na conexão entre o ego e o *Self*. Na carta enviada ao fundador dos Alcoólicos Anônimos, JUNG sugere que o álcool se tornara um problema na vida de seu ex-paciente para “além dos meros confins do racionalismo”, que passou a representar para ele a mesma “sede de nosso ser pela totalidade” (WILSON e JUNG, 1993: 13). Tal interferência não poderia mais ser eliminada pela via exclusiva da razão, mas apenas com o auxílio de uma força superior, emanada a partir da (re)conexão entre o ego e o mundo arquetípico (*spiritus contra spiritum*).

A mesma ideia encontra-se presente na crítica contundente de JUNG ao uso terapêutico do LSD: a função religiosa, fonte inesgotável de conteúdos arquetípicos, tem um funcionamento teleologicamente definido. Nesse sentido, utilizar substâncias capazes de fazê-la jorrar em maior profusão ou liberar conteúdos pessoais ou coletivos pode não ser necessariamente proveitoso do ponto de vista psicoterapêutico. Pelo contrário, o acesso ritualizado ao inconsciente objetivo foi há muito tempo bloqueado pela civilização ocidental. Esse era o contexto no qual as drogas funcionavam como sacramentos e possuíam função sagrada. Esse modo de compreensão da psiquismo humano, outrora válido, tornou-se desconhecido hodiernamente. Desse modo, na visão de JUNG, as drogas parecem ter se transformado, na contemporaneidade, em meros objetos da curiosidade daqueles que desejam viajar pela psique ‘à turismo’.

Modelos junguiano da dependência química

Conforme foi possível demonstrar ao longo das páginas que antecedem essa seção, o conceito dependência química surgiu dentro do contexto da revolução científica do século XIX. A medicina foi o campo de conhecimento no qual esse teve sua origem e o seu maior desenvolvimento, especialmente a partir das pesquisas no campo da neurobiologia, que demonstraram que a exposição continuada do cérebro a alguns tipos de substâncias psicoativas provoca alterações anatômicas e funcionais que favorecem a progressão do uso eventual para o uso nocivo e para a dependência.

Além da medicina, a saúde pública, outro campo do conhecimento aberto e expandido durante o zênite do pensamento científico contemporâneo, também se interessou pelos excessos ligados ao consumo de substâncias psicoativas e seu impacto nas sociedades ocidentais que se urbanizavam rápida e desordenadamente na segunda metade do século XIX. A ideia de que o consumo dessas substâncias possuía uma história natural já estava presente no imaginário popular, como foi possível notar nas ilustrações de GEORGE CRUISHANK (1792-1878), A garrafa (1848), bem como na litogravura A progressão do ébrio (*The drunkard's progress*) (1846). Com o advento da saúde pública, porém, a validade de tal ideia foi testada e utilizada para a construção de paradigmas de prevenção e tratamento da dependência química.

Por fim, durante todo o decorrer do século XX, outros campos do conhecimento humano, entre eles a antropologia, a sociologia e a psicologia, lançaram seus olhares sobre a dependência química, produzindo conceitos que conferiram a interdisciplinariedade com que esse tema é tratado atualmente. Os pensadores junguianos também trouxeram contribuições à clínica das dependências químicas, como será possível notar nos parágrafos seguintes.

A analista canadense MARION WOODMAN (1928) e o psiquiatra e analista britânico de ascendência colombiana, FERNANDO ARROYAVE-PORTELLA (1934-1987) e o analista italiano LUIGI ZOJA (1943) foram os primeiros junguianos que se interessaram pelo estudo da dependência química. Na opinião do britânico, a dependência (*addiction*) é uma condição de natureza multicausal que se desenvolve a partir da relação entre um indivíduo e qualquer objeto – droga, pessoa ou atividade – capaz de lhe proporcionar prazer, ao mesmo tempo em que alivia sua dor psíquica[‡] (ARROYALE, 1986: 199). Nesse

[‡] ARROYALE partiu uma proposição na qual o objeto capaz de causar dependência não o faz apenas devido ao efeito positivo ou desejado que é capaz de desencadear no usuário, mas sim pela combinação entre o primeiro e os efeitos de alívio para alguma dor psíquica (efeito negativo) previamente existente no indivíduo. Apesar de esse não ser o foco do autor nesse artigo, a "dor psíquica" pode estar presente de forma crônica e perene, ou ser fruto de um estresse ambiental circunstancial. Desse modo, o modelo de ARROYALE parece englobar os três aspectos enfatizados pelas teorias e pelos modelos etiológicos para dependência química, quais sejam: o efeito farmacológico da substância causador de dependência, as vulnerabilidades do indivíduo e a ação do estresse ambiental sobre esse. Vale ainda dizer que os estudos do campo da neurobiologia têm corroborado a ideia de que a capacidade de uma droga gerar efeitos positivos e aliviar sintomas negativos de forma simultânea, aumenta o risco de dependência (KOOB e MOAL, 2006: 195-899).

sentido, o autor considera o consumo excessivo de substâncias psicoativas tanto como “um substituto da maturidade” para se lidar com os conflitos de forma adulta, quanto um desejo do indivíduo de retornar ao estágio fetal paradisíaco (ARROYALE, 1986: 202), ou seja, tanto como um efeito (pseudo) compensatório para a falta de estrutura do ego, quanto como agente corrosivo da estrutura previamente existente, uma vez que a dissolução egoica que acontece a partir do movimento regressivo da libido acontece sem uma contrapartida estruturante ao final desse processo. WOODMAN trafega pelo mesmo caminho, equiparando o fenômeno da dependência ao “raptó da consciência por energias subterrâneas”, sobre as quais o ego é incapaz de exercer qualquer controle (WOODMAN, 1982: 131). Nesse sentido, ZOJA caracteriza a dependência como uma forma de “se livrar de si mesmo”, uma vez que a estrutura do ego vai paulatinamente cedendo lugar ao desejo do consumo imediato e em detrimento de qualquer outro significado que anteriormente fazia sentido para a vida do indivíduo (ZOJA, 1989: 29).

O psiquiatra e analista brasileiro DARTIU XAVIER DA SILVEIRA FILHO define dependência a partir da qualidade da relação estabelecida entre a substância e o usuário. Para ele, a dependência pode ser identificada a partir do momento em que a droga assume e desempenha um papel central na organização dos indivíduos (SILVEIRA-FILHO, 1995: 3). Nesse contexto e aproximando-se de forma inequívoca de ARROYALE, SILVEIRA-FILHO defende que o prazer decorrente consumo da droga ocupa lacunas importantes na vida do indivíduo, tornando-se assim indispensável ao seu funcionamento (SILVEIRA-FILHO, 1995: 3).

Com um olhar mais aguçado para os conflitos decorrentes do choque entre as demandas internas e externas, SILVEIRA-FILHO defende que o dependente químico encontra-se perante “uma realidade objetiva ou subjetiva insuportável” a qual não consegue modificar; nesse contexto, consumir drogas aparece-lhe como a “única opção” para alterar a realidade e o desconforto que essa provoca na psique – “para o dependente, a droga é uma questão de sobrevivência” (SILVEIRA-FILHO, 1995: 7).

Quanto ao desenvolvimento do transtorno, ARROYALE parte da perspectiva desenvolvimentista, definindo o indivíduo como o “resultado de milhões de pequenas experiências complexas e sofisticadas, que servem para delimitar a personalidade ulteriormente” (ARROYALE, 1986: 201). Tal processo se inicia desde a gestação, uma fase urobórica, caracterizada pela onipotência mágica, autonomia total e ausência da noção de limite entre o feto o universo que o circunda. Após o nascimento a criança desenvolve necessidades, que serão satisfeitas de maneiras distintas, de acordo com os traços de personalidade de quem a cerca, bem como em relação direta com a estabilidade e maturidade da mesma – resiliência. Essas interações serão o alicerce de sua autonomia – problemas poderão levar ao surgimento de transtornos de personalidade (ARROYALE, 1986: 202).

"O melhor presente que a vida pode oferecer consiste na incomensurável sorte de nascer em famílias de pais que se amam, se respeitam e não utilizam seus filhos para a satisfação de suas próprias necessidades narcisistas. Tais crianças têm a possibilidade de caminhar para a autonomia e independência, por meio do aprendizado de dar e receber, ao contrário do estágio no qual apenas tomava do meio, com o intuito de compensar sua total desesperança." (ARROYALE, 1986: 203)

SILVEIRA-FILHO descreve o desenvolvimento da personalidade como resultado dos dinamismos matriarcal e patriarcal – relacionados à estruturação do ego – e dos dinamismos de alteridade e totalidade – relacionados ao processo de individuação. A aquisição de padrões de funcionamento do ego cada vez mais autônomos e próximos do arquétipo central (*Self*), fenômeno que NEUMANN chamou de centroversão, se dá a partir da ação do arquétipo do herói sobre a consciência.

Com a chegada da adolescência, constela-se o dinamismo da alteridade, contrapondo-se aos dinamismos parentais, independentemente da estrutura e da maturidade egoica vigente, marcando o início de um período de conflitos, frustração e tensões de ordem arquetípica (SILVEIRA-FILHO, 1995: 47). Por intermédio desse confronto, que pela primeira vez desafia e transgride[§] referenciais matriarcais e patriarcais outrora considerados verdades absolutas, o adolescente tem a possibilidade de experimentar outros papéis e de começar o esboço de sua identidade adulta (SILVEIRA-FILHO, 1995: 47-48). Dessa forma, a ativação arquétipo do herói impulsiona o adolescente para fora de sua célula matricial, com a qual estava fundido, em busca da construção de sua identidade (OLIVEIRA, 2005: 44).

Tais dinamismos fazem parte do que JUNG denominou função religiosa, destinada a transpor o conteúdo do arquétipo do *Self* para a consciência, satisfazendo assim a necessidade humana pela transcendência, bem como o seu destino inexorável pela busca da totalidade (OLIVEIRA, 2005: 20). Tal conexão é a responsável pela realização da identidade individual e diferenciada do coletivo (NALFEH, 1995: 136).

Dentro dessa perspectiva, a dependência poderia surgir em decorrência uma "falha do crescimento e do desenvolvimento" as quais prejudicariam a habilidade individual para lidar com conflitos e frustrações e, portanto, maior o desejo em regressar para experiências do período fetal (ARROYALE, 1986: 202). Quanto à gravidade do quadro, o analista britânico acredita que ela seria diretamente proporcional ao grau de desenvolvimento atingido (ou remanescente) no usuário – como regra geral,

[§] Para SILVEIRA-FILHO (1994: 30), o ato de transgredir equivale a tentativa de instauração de uma relação diferente com uma instância superior, visando à garantia da existência, funcionando assim como um pedido de limites e revelando a necessidade de uma lei. PALOMO e SILVEIRA-FILHO (2006: 206-207) entendem tal processo transgressor (o retorno ao inconsciente arquetípico), marcado frequentemente pela necessidade de se realizar tarefas grandiosas ou de participar de lutas e empreendimentos de altíssima periculosidade tem como objetivo vencer as estruturas de poder matriarcais e | ou patriarcais que ameaçam o sentido da vida e da individuação e retornar a sua tribo (consciência) anunciando um novo tempo para o seu grupo – um intermediário entre o homem e os deuses, entre o ego e o *Self*.

quanto mais precoce a falha do desenvolvimento, mais primitivas serão as habilidades para lidar com conflitos e frustrações, tornando esse indivíduo mais vulnerável para a dependência (ARROYALE, 1986: 202).

Tanto ARROYALE, quanto SILVEIRA-FILHO defendem que a falta de maturidade, ou seja, a carência ou a ausência de estruturação patriarcal, estão na base do desenvolvimento da dependência. Nesse sentido, SILVEIRA-FILHO afirma que as dificuldades na organização do ego no nível do real, do imaginário e do simbólico, manifestando-se na clínica pela transgressão e ausência de limites (SILVEIRA-FILHO, 1995: 33). Nesse contexto, a libido permanece na posição regressiva, dentro de um universo predominantemente matriarcal**, no qual o imediatismo, a indiferenciação e a ausência de ordem, suplantam e fazem sucumbir a todo o instante a frouxa estruturação da consciência patriarcal do dependente (PALOMO, 2009: 1 tela), de onde surgem as justificativas que embasam tanto as atitudes psicopáticas, quanto a ausência de crítica e a indignação perante a recusa do outro em aceitar tais padrões de comportamento.

Independentemente do processo responsável por sua formação, SILVEIRA-FILHO denominou a relação do usuário com a droga um “duo indissociável”, que assume o primeiro plano na psique do mesmo, transformando em pano fundo a existência do dependente e seus referenciais externos (SILVEIRA-FILHO, 1995: 7). Nesse contexto, a dependência se transforma na única referência estável e perene para o usuário – “sua única lei possível”. Tal realidade psíquica estaria na base dos comportamentos ambivalentes e indiferenciados que aparecem a partir do estabelecimento da mesma – tais como a delinquência e as transgressões sexuais, algumas vezes marcadas pelo exagero ou mesmo pela total discordância com os traços de personalidade anteriores do dependente (SILVEIRA-FILHO, 1995: 8-10).

O analista estadunidense DAVID SCHOEN (2009) também possui um modelo para o desenvolvimento da dependência nos indivíduos. Para ele, a dependência química é uma doença, necessariamente destrutiva e letal, cujo funcionamento é igual a uma possessão. Assim como WOODMAN, SCHOEN, entende o surgimento da dependência como uma submissão ou adaptação defeituosa e parcial a um contexto que não contém a individualidade do usuário – “ninguém está bebendo para escapar da loucura, porque não há ninguém conscientemente lá”. Isso porque o “eu”, o “ego” sucumbiu em meio ao embate das forças internas e externas, levando o indivíduo à perda do controle de sua própria vida (WOODMAN, 1982: 61).

** Isso equivale a dizer que o herói, na tentativa de impulsionar o ego no sentido da transformação, ficou aprisionado quando em contato com o numinoso. (PALOMO e SILVEIRA-FILHO, 2006: 207)

Diferentemente e em oposição ao pensamento de SCHOEN, SILVEIRA-FILHO considera a dependência “apenas uma conduta” composta pelos dinamismos que a caracterizam, devendo a mesma permanecer livre de rotulações e julgamentos (SILVEIRA-FILHO, 1994: 30-31). Por outro lado, ambos partem da perspectiva de que a dependência se desenvolve secundariamente à impossibilidade de lidar com a realidade. Inicialmente ela oferece uma solução escapista, que culmina na formação do “duo indissociável indivíduo-droga” ou do “complexo sombra-toxicomania”. Nesse mesmo sentido, a analista canadense MARION WOODMAN (1982) considera a dependência uma entidade viva que “lança um feitiço” sobre seus usuários, por intermédio do qual passa a agir como um “poderoso segredo no centro de tudo o que fazem”.

SCHOEN considera que a dependência química evolui considerando cinco estágios. No primeiro estágio, **alinhamento do ego / persona com um Self falso**, o ego encontra-se de algum modo e em algum grau identificado com a persona, prejudicando sua função mediadora das realidades interna e externa e alterando o seu senso de identidade. O autor definiu o alinhamento do ego com a persona como “identificação com um Self falso”^{††}. Esse fenômeno se instala para evitar que a realidade da sombra pessoal, um problema moral que desafia constantemente a personalidade do ego, seja reconhecida e confrontada (SCHOEN, 2009: 32-33). A ideia do ego identificado com a persona oferece um novo paradigma para a questão da dependência química, pois permite a inclusão de espectros menos graves de dependentes químicos e não apenas aqueles para os quais a realidade se lhes mostrou insuportável. Além disso, abrange também os adolescentes e adultos com bom funcionamento psíquico, mas que circunstancialmente se colocam em situações de estresse ou sentem dificuldade de transpor alguma etapa importante de suas vidas, o que os leva a se identificarem defensivamente com a persona, aumentando assim sua vulnerabilidade para o uso problemático de drogas de forma circunstancial.

A identificação do ego com a persona leva ao segundo estágio, o **desenvolvimento da sombra pessoal**, caracterizado pelo surgimento e pela intensificação dos aspectos obscuros provenientes da sombra, que buscam reconhecimento no campo da consciência e por isso pressionam o ego identificado com a persona, gerando tensões que interferem no seu funcionamento normal. A tensão aparentemente

^{††} Na tradução de “*false Self*” para língua portuguesa, o autor dessa monografia escolheu propositadamente o termo “Self falso”, como se explicará a seguir: o autor do livro, DAVID SCHOEN, fez a seguinte afirmação: “*when ego identifies with the persona and not with the true Self, Junguians call this identification with a false Self*” (SCHOEN, 2009: 33). Tal colocação, no entanto, parece ser no mínimo descuidada. Provavelmente o autor, intencionado em estabelecer também um diálogo com um público de profissionais da saúde não-junguianos, tomou algumas ‘liberdades conceituais’ que comprometeram seriamente o modelo teórico defendido por ele. Entre essas, está o termo “*a false Self* | um Self falso”, que além de não ser utilizado correntemente pelos junguianos - como quer o autor - se assemelha demasiadamente com o termo “*the false self* | o falso self”, de DONALD WINNICOTT (1896-1971). | Para o psicanalista britânico, o self é formado a partir do acúmulo de experiências vividas durante a infância, das quais, em certo momento, a criança extrai um denominador comum. Nesse contexto, o self verdadeiro se origina a partir das experiências vivenciadas e introjetadas nesse período de forma espontânea; ao passo que o falso self expressa o que foi aprendido na forma de pressões ou intrusões (invasões) de ordem externa. Desse modo, o *false self* winnicottiano representa a personalidade individual submetida à visão genérica do outro. | Por seu turno, o conceito junguiano de *Self*, conforme afirmado anteriormente, é uma instância que existe *a priori* - arquetípica - e que inclui a totalidade dos fenômenos psíquicos; ele representa a união tensional dos pares de opostos, sendo por isso um elemento de ordem e equilíbrio de toda a psique. | Desse modo, a fim de evitar qualquer confusão conceitual, deve-se preferir o emprego do termo “**identificação do ego do persona**”, ao invés de “alinhamento do ego com um falso Self”, pois o primeiro é amplamente utilizado pelos junguianos, enquanto o segundo é dotado das ambiguidade discutidas anteriormente.

insolúvel entre a persona e a sombra pessoal aumenta até o indivíduo adoecer física ou psiquicamente (SCHOEN, 2009: 35-36).

PERERA ilustra miticamente esse fenômeno ao contar a história dos cinco reis que decidiram se apropriar dos poderes da deusa ceuta Maeve sem a contrapartida de reverenciá-la e de aceitar seu poder transformador:

Separados de sua matriz original, identificados com o poder, ao invés do parentesco, eles [os cinco reis] sofrem fragmentação psicológica. (...) No entanto, as energias da deusa permanecem poderosas. Mesmo tendo sido proscritas ou reprimidas por serem associadas ao caos ou ao pecado pela nova consciência, elas continuam a mexer conosco. Elas se impõem a todos os cinco sentidos. (PERERA, 2001: 109)

De mesma forma, READ coloca que o consumo de substâncias psicoativas pode aparecer como uma forma de adiamento ou escapismo frente a uma necessidade de mudança sentida pelo ego como impossível. Assim, uma necessidade do inconsciente de transição passa a considerar a experiência de intoxicação como um ritual de passagem, ou um ciclo de vida e morte que nunca é completado, uma vez que o paciente retorna desse sem qualquer transformação (READ, 2002: 97).

Os dois primeiros estágios podem ser aplicados a qualquer situação ou indivíduo. Frequentemente, frente à percepção de crise ou falência iminente do ego, os indivíduos buscam algum tipo de ajuda – psicológica, médica, espiritual ou de aconselhamento. Outros, porém, buscam alívio pela evitação, valendo-se de mecanismos centrados em descargas de tensão repetitivas proporcionadas por diferentes comportamentos de natureza compulsiva e imediatista – álcool, drogas, sexo, jogo. A adoção desse tipo de atitude marca o terceiro estágio, a **introdução do comportamento toxicomaniáco-potencial**, no qual a relevância dos comportamentos de busca e de consumo começam a ganhar vulto na vida do indivíduo. Muitos, nesse momento, conseguem lidar assertivamente com o problema, por meio de abordagens farmacológicas, comportamentais ou psicoterápicas (SCHOEN, 2009: 37-38).

No entanto, a ativação e manutenção desse comportamento conduz o usuário ao quarto estágio, a **criação do complexo sombra-toxicomania**. O comportamento toxicomaniáco-potencial permite a expressão da sombra pessoal de uma forma até então não autorizada pelo ego excessivamente identificado com a persona. A partir desse momento, a sombra começa a interferir no funcionamento da consciência de modo mais explícito, levando à eclosão de comportamentos de natureza diametralmente oposta à personalidade habitual do indivíduo. Tais comportamentos resultarão na criação do Complexo Sombra-Toxicomania, formado a partir da adição do Arquétipo da Sombra / Arquétipo Satânico (*Arquetypal Shadow / Arquetypal Evil*) (SCHOEN, 2009: 40-41).

O terceiro e quarto estágios descritos por SCHOEN vão de encontro com as ideias previamente expostas por WOODMAN em seu livro *Addiction to perfection – the still unravished bride* (1982) no qual a autora afirma

que a rejeição ou a negação do mundo tal qual este se apresenta aos seres humanos à custa de fantasias e tentativas de projetar fantasias de ordem pessoal como se essas fossem real, pode resultar em coisões altamente destrutivas (WOODMAN, 1982: 31). Da mesma forma, BAUER, em seu livro *Alcoholism and women – the background and the psychology* (1982), parte das ideias de JUNG para afirmar que a “persona adaptada ao coletivo” ao lado do senso de liderança exacerbado do ego em estado de inflação impedem que a individualidade fundada nos conteúdos provenientes dos arquétipos atinjam a consciência de modo capaz de transformar o ego (BAUER, 1982: 69).

A combinação do comportamento toxicomaniaco, com a sombra pessoal e o arquétipo da sombra / arquétipo satânico se torna a força mais influente da psique, destituindo totalmente o complexo do ego, que caracteriza o quinto estágio, a **tomada da psique pelo complexo sombra-toxicomania** – a partir desse estágio a consciência serve somente aos desejos, interesses e compromissos da toxicomania, em detrimento de outros valores ou interesses do indivíduo, da psique ou do *Self*. Dessa forma, a toxicomania toma do complexo do ego toda a sua habilidade, força de vontade, autodisciplina, liberdade de escolha e capacidade de *insight* (SCHOEN, 2009: 41-42).

A concepção de dependência como resultante da recusa ou da impossibilidade de confronto com a sombra já havia sido aventada por outros autores. WOODMAN aponta que aqueles que buscam soluções de vida a partir da construção de personas sintonizadas apenas aos padrões de ética e perfeição do coletivos acabam se tornando prisioneiros das mesmas – “o eu desses pacientes encontra-se possuído por algum demônio, sobre o qual não possuem nenhum controle” (WOODMAN, 1982: 13). LUIGI ZOJA, em seu livro *Drugs, addiction and initiation: the modern search for ritual* (1989) também considera que quando o arquétipo é reprimido tende a emergir de forma irracional, por vezes trazendo à tona elementos primitivos e altamente indiferenciados, quase sempre acompanhado por outras repressões, tais como o mal, a destrutividade e o arquétipo da sombra (ZOJA, 1989: 24). Portanto a dependência é uma inversão do processo de individuação, uma regressão maligna, mascarada como e utilizando a energia da iniciação (NALFEH, 1995: 155).

Metáforas da dependência química

Alguns analistas junguianos criaram metáforas sobre a dependência química com o intuito de melhor ilustrar tanto os processos de formação, quanto os de desmantelamento da mesma. STEPHANIE COVINGTON e LIANA BECKETT utilizam a metáfora da floresta para caracterizar a dependência como uma condição marcada pela captura do ego, que, apesar de presente, não consegue se movimentar ordenadamente – e em harmonia com o *Self* – a fim de conseguir deixar a floresta e sua escuridão (COVINGTON e BECKETT, 1988: xv-xvi). Para as autoras, os primeiros passos em direção à abstinência (“à luz”) devem ser feitos com o auxílio do “cordão de prata” familiar, trabalhando disfunções em áreas do relacionamento que envolvam

questões de vínculo e apego, aceitação das diferenças, apreciação, confiança, veracidade, compromisso, normas e sua flexibilização possível, segurança, limites e assertividade (COVINGTON e BECKETT, 1988: 24-33). Os primeiros passos em direção à autonomia equivalem à aquisição, pelo usuário, da noção de intimidade, um estado primitivamente construído cuja destruição se deve às dificuldades dos dependentes de estabelecer ou de respeitar os limites pessoais e os de outros, bem como à baixa autoestima e à falta de confiança e autonomia pessoal – todos esses resultantes da conexão precária entre o ego e o *Self* (COVINGTON e BECKETT, 1988:45-53). Por fim, o desenvolvimento de relações baseadas em parcerias com alto grau de intimidade e de respeito em relação aos limites de cada um são a chave para a saída definitiva da floresta (recuperação) (COVINGTON e BECKETT, 1988: 117-127).

A analista estadunidense LINDA SCHIERSE LEONARD criou uma série de metáforas para descrever os processos de dependência e de recuperação dividida em três fases a saber: o voo, a queda e a criação. Na primeira fase, a decolagem rumo à jornada da dependência (LEONARD, 1990: 1-113), conta com a presença de alguns personagens: o **refém**, que representa a condição na qual o usuário de drogas vai se transformando ao longo de sua jornada – semelhante a um estado de possessão –, ainda que tal conversão aconteça sem o consentimento, o desejo ou a percepção do paciente. O **agiota** é uma alegoria tanto dos 'empréstimos' de energia psíquica tomados pela consciência interessada num fluxo contínuo de prazer e | ou alívio, os quais progressivamente se transformam em dívidas impagáveis, que minam e paralisam o processo criativo do ego, quanto do surgimento de uma entidade psíquica atemorizante que passa a comandar a atividade egoica em nome da dívida contraída previamente. O **jogador** tem apreço natural pela oscilação do humor e da energia psíquica e considera o risco um roleta russa, com a qual gosta de jogar constantemente. O **romântico** mergulha no inconsciente e abraça o dionisíaco com a extrema convicção de que com ele, ao contrário do que acontece com o restante da humanidade, apenas os aspectos positivos, prazerosos e acolhedores de sua natureza extática e divina se manifestarão para ele. O **homem das trevas** é um ressentido com a vida, tomado por sentimentos de raiva e vingança; apesar de sofrer conflitos de disposições opostas, se vale de soluções polarizadas para enfrentá-los que o aprisionam ainda mais nessa condição. O **fora-da-lei** é o narcisista perigosamente autocentrado que se importa pouco ou nada com as normas sociais. O último tripulante é o **trickster**, uma forma de energia altamente sedutora, presente especialmente no começo do processo da dependência.

A ação desses personagens, assim como fazem os complexos, pode causar interferências de intensidade variável ao plano de voo sob responsabilidade do piloto da aeronave (ego), variando desde uma agitação leve por parte dos passageiros descritos no parágrafo anterior, até situações de grave tumulto a partir das quais um ou mais personagens podem assumir a função de co-piloto, ou mesmo de comandante supremos da aeronave.

A fase da queda (LEONARD, 1990: 114-209) é composta, em primeiro lugar, pela **louca**, “o coração da dependência” e a algos do processo criativo, nesse momento bloqueado por sua influência. O **juiz** representa o mundo patriarcal que o paciente (ainda) não estruturou para si e que agora se projeta para e contra o seu mundo externo. Ele representa o criticismo e a negação em relação à doença que o domina – ele sempre decide favoravelmente à sombra e impede que o processo criativo da psique favoreça o processo de discriminação desempenhado pelo ego. O **assassino** representa o desaparecimento do processo criativo, da ética e da alteridade.

A fase da criação é geográfica: o **abismo** é o ambiente do *Self*, perante o qual o ego realiza sua pequenez e sua impotência, ao mesmo tempo em que aceita novamente (ou pela primeira vez) partir em uma jornada heróica plena de solidão, medo e desconforto, mas sob os desígnios dos arquétipo central e em direção a um novo sentido para sua vida (a totalidade). A **noite de trevas** representa o confronto com a sombra à espera do herói. O **campo de batalha**, é o cenário no qual as lutas de reparação acontecerão – seu local, muitas vezes, é o vale do abismo. O **princípio do fogo** representa a energia transformadora, o efeito do trabalho analítico e o poder estruturante do perdão – em suma, a essência do processo criativo. Por fim, o **campo da cura** (*healing field*) ambienta o novo sentido de vida que o usuário encontrou a partir da sua jornada transformadora; ele contém a morada e o prêmio do herói, que a partir desse momento necessitarão ser constantemente cuidados pelo mesmo (LEONARD, 1990: 114-209).

O processo de tratamento, suas estruturas e dinâmicas

Para KHANTZIAN (2007: 46-47), o tratamento da dependência química bem-sucedido é aquele capaz de auxiliar o paciente a modificar seu senso exagerado de auto-suficiência e a enxergar e a superar seus medos e falta de confiança na sua própria capacidade de evolução. Desse modo, um dos principais objetivos do tratamento da dependência química é a busca por uma condição de maior autonomia para o funcionamento do ego (ZINBERG, 1997: 161).

Por outro lado a perda da capacidade do ego de funcionar como o centro da consciência, dividindo ou mesmo cedendo seu lugar à ação autônoma de complexos ligados à dependência, prejudica ou mesmo impossibilita que o método analítico seja empregado de modo eficaz no tratamento da mesma (KNOX, 1995: 161). Desse modo, uma série de medidas e adaptações devem ser instituídas com o intuito de compensar tais déficits, ao mesmo tempo em que se busca um ambiente favorável para que os mesmos possam ser superados ou compensados pelo paciente.

A continência, tanto por parte do terapeuta, quanto da equipe de tratamento é fundamental para o início do processo de recuperação – “a perda da continência é a marca registrada da dependência” (NALFEH, 1995: 155). WEEGMANN (2002: 88) comparou o ambiente de tratamento a um *container*, cujos limites permitem o

estabelecimento de uma relação dialética entre terapeuta e paciente. É dentro desse vaso, que o processo de recuperação poderá acontecer:

PRINCÍPIOS GERAIS

O tratamento eficaz para a dependência deve lançar mão de abordagens capazes de estabelecer um controle sobre a ela, bem como sobre os comportamentos destrutivos frequentemente associados a essa (KHANTZIAN, 2007: 45), uma vez que a estrutura de ego dos pacientes não consegue fazer frente às investidas do desejo de consumir a droga, principalmente nas fases iniciais do tratamento. SCHOEN acredita que o arquétipo da sombra / arquétipo do mal equivale à sombra arquetípica do *Self* e possui algumas características inatas e imutáveis, tais como: impossibilidade de ser contido, por ser uma forma de mal universal, impessoal e absoluto: nada pode ser feito para erradicá-lo, pois representa tudo o que tem a ver com morte e destruição, o que se opõe à vida (SCHOEN, 2009: 58-62). Desse modo, o autor entende que a possibilidade de resolução da toxicomania por intermédio do ego vai até a formação do complexo sombra-toxicomania. A partir da tomada do controle da psique por esse último, não há mais a possibilidade de se obter sucesso por intermédio da psicoterapia psicodinâmica, tampouco por meio de medicamentos (SCHOEN, 2009: 95).

Isso implica na necessidade de inibir tais comportamentos automáticos e ligados ao consumo de drogas, cuja atividade impede que outras preocupações se tornem, ou voltem a se tornar relevantes para o usuário. Uma vez que o consumo de substâncias psicoativas é a principal forma encontrada pelo paciente para lidar com o seu desconforto e para se autorregular, o mesmo terá sérias dúvidas acerca da ideia de tratamento. Nesse sentido, KHANTZIAN (1997:45) defende o desenvolvimento de estruturas de tratamento e de técnicas de manejo capazes de auxiliar o usuário a lidar com seus problemas e de viabilizar seu desejo de permanecer longe do consumo.

DA NATUREZA DOS USUÁRIOS

KHANTZIAN (2007: 42) ressalta que apesar da abstinência, as reações ligadas à satisfação das necessidades pessoais permanecem instáveis e imprevisíveis por um período interminado de tempo, especialmente no que se refere à auto-estima. Nesse contexto, o usuário a confiar mais nas suas soluções do que naquelas oferecidas pelo terapeuta (KHANTZIAN, 2007: 45). Desse modo, a 'psique-em-abstinência' do usuário além de receber atenção especial, não deve ser massivamente confrontada, tampouco exposta de forma ostensiva. Pelo contrário, as defesas que servem para disfarçar tais problemas devem ser tratadas com consideração e respeito (KHANTZIAN, 2007: 46).

Com alguma frequência, especialmente nos casos considerados graves, o dependente químico tem dificuldade ou é incapaz de reconhecer a realidade do outro, permanecendo preferencialmente numa

posição autocentrada, regredida e narcisista (COHEN, 2002: 58-59). A impossibilidade de ver os seus pares como indivíduos separados leva ao surgimento de problemas relacionados aos limites dos relacionamentos interpessoais, quase sempre sentido pela equipe ou demais pacientes o considerarem invasivo, 'pegajoso' ou inadequado (COHEN, 2002: 63). Além disso, o dependente químico é um indivíduo essencialmente ambivalente, tendo em vista a precariedade de sua integração e estrutura; isso o torna, aos olhos dos outros, uma pessoa de pouca vibração, volúvel e sem palavra (COHEN, 2002: 64-65). Para ZOJA, o fracasso na obtenção de resultados terapêuticos duráveis deve ser atribuída à inabilidade do analista em perceber as ambivalências das motivações do paciente para o tratamento ou para o alcance dos objetivos traçados por ele (ZOJA, 1989: 12).

Desse modo, o dependente de substâncias psicoativas quase sempre terá alguma dificuldade, ou mesmo será incapaz de se vincular ao processo analítico com o intuito de observar e vivenciar seus medos e necessidades inconscientes – o confronto com a sombra. Nesse contexto, enfoques que privilegiem a organização pessoal e o estabelecimento de compromissos e responsabilidades de forma eminentemente patriarcal são quase sempre eclipsadas pela “lealdade [do dependente] aos padrões da doença” (PERERA, 2001: 23).

ZOJA coloca que o usuário que procura tratamento chega influenciado por forças de diferentes naturezas e magnitudes. A primeira delas são as alterações orgânicas, de natureza neurobiológica, que se manifestam por reações de fissura e busca pela substância, visando ao alívio dos sintomas de abstinência, cujo ciclo alimenta a dependência. A segunda, são os hábitos psicológicos, que funcionam como condicionamentos e são reforçados pela cultura e pelos grupos de convívio do indivíduo. Por fim, há presença de “elementos para-religiosos”, de natureza e tendência arquetípica (ZOJA, 1989: 31). PERERA descreveu essa resultante como uma “fusão indiferenciada no nível psicóide”, de elementos pessoais e transpessoais, materiais e espirituais acomodados em complexos pessoais que precisam ser tocados de forma adequada pelo analista (PERERA, 2001: 47).

A RELAÇÃO TERAPÊUTICA

A situação de ambivalência e instabilidade vivida pelo dependente químico que procura tratamento requer uma relação terapêutica livre de extremos: desse modo, tanto as posturas demasiado neutras, impessoais ou indiferentes, assim como as atitudes exageradamente informais e amigáveis devem ser evitadas (KHANTZIAN, 2007: 46).

A dificuldade desses pacientes em lidar com a autoridade não permite o emprego de abordagens baseadas em preceitos autoritários e confrontativos, tampouco na aplicação de conceitos demasiado patriarcais, rígidos e polarizados – baseados no certo ou errado (ZINBERG, 1997: 160). ARROYALE sugere que o

envolvimento afetivo conjuntamente à aplicação de técnicas de interpretação. ZOJA relata que o analista é frequentemente encarado pelo paciente como “um aliado” dotado de boas intenções e capaz de atender as necessidades mais prementes (ZOJA, 1989: 11-12). Nesse contexto, caberá ao analista prover uma maternagem (*mothering*) firme; o afeto e a proximidade (*warmth*) surgirão de sua habilidade em aceitar a identificação projetiva e introjetiva (ARROYALE, 1986: 209).

A atitude do terapeuta tem como uma de suas finalidades estruturar o dinamismo patriarcal, cuja a lei vai ser muitas vezes burlada, barganhada e transgredida. A aceitação amorosa, o apoio e o estabelecimento de limites dentro da organização do material transferencial através da discriminação das polaridades vai permitir ao dependente químico vivenciar a figura paterna, humanizando o arquétipo do pai por conseguinte (SILVEIRA-FILHO, 1995: 61).

SETTING

O *setting* equivale ao *container*, ao vaso terapêutico no qual a relação analítica se dará. Para JUNG, a noção de vaso traz consigo o simbolismo da alquimia, no interior do qual acontece a experiência do numinoso decorrente da relação terapêutica entre o analista e o paciente, livre de intrusões ou misturas provenientes do meio exterior (CWIK, 2010: 174). Nesse ambiente, terão lugar não apenas a relação transferencial e contrasferencial, mas igualmente fenômenos de natureza essencialmente arquetípica, tais como a sincronicidade – conexões desprovidas de causalidade lógica – e a *participation mystique* (BROWN e STOBART, 2008: 6; CWIK, 2010: 174).

As analistas britânicas REBECCA BROWN e KAREN STOBART definem limite (*boundaries*) como algo para além de “uma simples linha delimitadora” do espaço físico, mas como “uma entidade”, com propriedades que demandam uma resposta, caso essas sejam objeto de negociação (BROWN e STOBART, 2008: xiii). As mesmas autoras conferem importância à propriedade terapêutica de “vaso alquímico” do *setting*, não apenas por seus aspectos físicos e éticos relacionados à proteção e ao sigilo, mas igualmente pelo fato de que os limites geram sentimentos (transferenciais e contrasferenciais) quando sua função de continência falha ou gera desconforto, podendo assim ser transformados em objeto de discussão voltados para a realidade, ou mesmo de interpretação, caso a estrutura do ego do paciente permita – além disso, limites e continência geram confiança e favorecem o estabelecimento de vínculos capazes de auxiliar a investigação e o confronto com a sombra do paciente (BROWN e STOBART, 2008: 5-7).

O dependente químico, em geral, especialmente o considerado grave, tem dificuldade em respeitar limites devido ao seu fraco senso de *Self*; desse modo, tem dificuldade, ou é mesmo incapaz não apenas de reconhecer o próprio *Self*, mas também de separá-lo daqueles que o cercam – o que certamente inclui o terapeuta (COVINGTON e BECKETT, 1988: 32). Assim, diferentemente do *setting*

analítico tradicional que parte do pressuposto de que a estrutura de ego do analisando é capaz de firmar compromissos baseados em regras previamente estabelecidas, que existem apesar da sua vontade e com as quais deve concordar por constituírem um ato de responsabilidade pessoal, o *setting* para o tratamento do dependente químico é acima de tudo um exercício de estruturação do ego para o paciente, cujo dinamismo patriarcal quase sempre possui algum nível de comprometimento.

A construção do ambiente e das regras que compõem o *setting* terapêutico deve considerar a natureza do psíquica desses indivíduos. Assim, a formalização da estrutura e das regras do *setting* deve ser feita desde o início, com a definição dos objetivos e da área em que ambos, paciente e terapeuta, trabalharão em conjunto (KERNBERG, 1995: 129). Regras claras são altamente estruturantes para o paciente, especialmente quando o mesmo tomou parte na instituição das mesmas.

Nesse contexto, principalmente nas primeiras etapas, o *setting* deve estar organizado como um espaço de apoio e cooperação, visando a resolução de conflitos e problemas da realidade. A necessidade do trabalho multidisciplinar, da ação mais cooperativa e interventiva do terapeuta e da presença constante – ou potencial – da família torna a análise sistemática da transferência menos disponível; mais importante nessa fase é o estabelecimento, nas palavras do psicanalista OTTO KERNBERG, de “uma base racional para o tratamento, que constituirá em uma linha de realidade contra qual as distorções da transferência podem ser, mais tarde, diagnosticadas e modificadas. As contínuas responsabilidades dos pacientes por suas próprias vidas devem ser declaradas, e se se prevê a necessidade de um apoio externo, sua estrutura e relação com a psicoterapia deve ser definida” (KERNBERG, 1995: 130).

No entanto, a partir de sua concepção, o mesmo necessitará de limites claros e firmes, ainda que haja flexibilidade suficiente para negociações e rearranjos entre a equipe de tratamento e o paciente e seus familiares (BROWN, 1997: 272). A atenção para a presença de ganhos secundários por parte do paciente deve ser constante e considerada parte do seu dinamismo eminentemente matriarcal. COVINGTON e BECKETT (1988: 104) entendem que apenas os relacionamentos construídos a partir de limites claros, honrados e respeitados por ambas as partes, são capazes de criar vínculos fortes e duradouros.

INÍCIO DO TRATAMENTO

ARROYALE considera que a abstinência completa de álcool e drogas é condição *sine qua non* para a formação da aliança e do trabalho terapêutico. Para o autor, a aceitação passiva do uso de substâncias pelo paciente durante o trabalho terapêutico reflete um sentimento mágico de narcisismo onipotente

por parte do terapeuta (ARROYALE, 1986: 203). Já ZWEBEN defende que o terapeuta deve acreditar com firmeza e clareza que os problemas psicológicos não precisam ser resolvidos antes para o paciente abster-se do uso de álcool e drogas, mas sim, a abstinência é que é o fundamento para o progresso terapêutico (ZWEBEN, 1997: 378).

DESINTOXICAÇÃO

A desintoxicação é considerada o ponto de partida para o tratamento da dependência química (ARROYALE, 1986: 203), independentemente da estratégia utilizada. O termo desintoxicação é definido como um tratamento para dependência química, cuja intenção é tratar os sintomas de abstinência decorrentes do uso prolongado. Estudos de todas as áreas do conhecimento científico recomendam que as neuroadaptações ocasionadas pelo uso continuado de substâncias psicoativas necessitam ser desfeitas pela abstinência (KOOB e MOAL, 2006: 195-899). De outro modo, as alterações comportamentais ligadas às reações de fissura, ao surgimento de sintomas depressivos e ansiosos e ao comportamento de busca pela droga, continuaram a dominar a consciência e a colocar a mesma a serviço do desejo de consumir a droga .

A desintoxicação pode ser feita tanto ambulatorialmente, quanto em ambiente de internação, com eficácias equivalentes. A intensidade do tratamento ambulatorial e as indicações de internação estão diretamente relacionadas ao nível de estruturação do paciente. A internação breve para desintoxicação é a mais eficaz do que as demais formas de regimes fechados, uma vez que não apenas o protege dos riscos de recaída, como favorece a instituição de abordagens capazes de estruturá-lo para o tratamento ambulatorial posterior (OLIVEIRA, 2005: 50). A atitude voluntária de busca por ajuda, a cooperação e envolvimento nas atividades propostas e uma postura voltada para o convívio com os demais pacientes dentro das normas dos serviços, são pré-requisitos essenciais para a internação nesse tipo de ambiente terapêutico. De outra forma, sem a participação dos pacientes nas rotinas e atendimentos oferecidos, o processo terapêutico global ficaria seriamente comprometido ou mesmo inviabilizado.

Desse modo, o acerto com o paciente acerca da melhor forma de se chegar a esse objetivo marca as fases iniciais do tratamento. A busca pela abstinência deve ser vista como a primeira tentativa de estruturação do ego dentro do processo psicoterapêutico. Nesse contexto, um diagnóstico detalhado da personalidade do paciente, do funcionamento cognitivo do mesmo, da presença de doenças psiquiátricas associadas, da gravidade da dependência e uma avaliação adequada das repercussões dessas disfunções e transtornos sobre a vida do paciente e de seus grupos de convívio devem ser feitos visando à montagem adequada do *setting*, para que o mesmo possa compensar

aspectos disfuncionais ou deficitários de sua estrutura de ego capazes de prejudicar tal empreitada (KERNBERG, 1995: 137).

Fatores ambientais danosos, influências antiterapêuticas provenientes do ambiente de convívio do paciente, além de fontes ambientais de ganho secundário devem ser diagnósticas para serem tratadas nas sessões ou para que sejam foco de direta da equipe de tratamento junta as mesmas (KERNBERG, 1995: 137), tais como a indicação de tratamento para outros membros da família, instituição de controle de gastos por terceiros da confiança paciente, orientação familiar e indicação de acompanhamento terapêutico para a organização do cotidiano e para a prevenção de recaídas futuras (DUALIBI et al., 2012: 436).

Além disso, o início do tratamento é um período de instabilidade e sujeito a ocorrência de crises, tais como recaídas e *overdoses*, tentativa de suicídio, desaparecimento do domicílio, perda do emprego, conflitos e perdas em relacionamentos pessoais íntimos ou familiares, emergências médicas e problemas legais (SILVA, 2012: 406), que na maior parte das vezes ultrapassam as possibilidades de continência por parte do analista. De acordo com os dois parágrafos anteriores, o analista, a partir das avaliações da personalidade e dos fatores de proteção e risco, deve buscar a parceria de outros profissionais e constituir uma equipe capaz de oferecer a continência necessária para a estruturação do trabalho terapêutico.

FARMACOTERAPIA E TESTE DE DROGAS

Nesse contexto, medicamentos podem ser utilizados como parte da estratégia de tratamento (KHANTZIAN, 2007: 47). Sua importância diferencial para o tratamento da dependência química está relacionada a capacidade dos mesmos de diminuir a fissura e o comportamento de busca pela droga e de tratar as comorbidades comumente associadas ao consumo de substâncias psicoativas (OLIVEIRA, 2005: 58).

O consumo de substâncias psicoativas pode trazer grandes prejuízos à aos relacionamentos familiares e profissionais do paciente. A saliência do uso em detrimento dos demais campo da vida do usuário e os comportamentos mal adaptados que paciente utiliza para conciliar consumo e relacionamentos afetivos e sociais, tais como uso de justificativas e desculpas de veracidade improvável e a número incontável de promessas de abstinência futura, acabam por minar sua credibilidade. Por outro lado, mesmo reconhecendo a gravidade de seu uso de drogas e a necessidade de ajuda premente, muitos pacientes exigem dos profissionais e familiares um “voto de confiança”, liberando-o de alguns controles tradicionalmente propostos no início do tratamento – por exemplo, não sair de casa nas primeiras semanas. Situações de estresse como essas, em grande parte das vezes, propiciam o

retorno ao consumo. O teste de drogas pode ser utilizado para o manejo dessas situações, visando à resolução de desconfianças, que geram atrito e ressentimento mútuo.

Todo o tratamento efetivo necessita de alguma forma de monitoramento (NIDA, 2009), tanto para a equipe de saúde, quanto para o paciente e seus familiares. O teste de drogas pode funcionar com esse propósito. Além de confirmar a boa evolução do tratamento proposto, as repetidas amostras negativas podem motivar ainda mais a manutenção das condutas do paciente dentro e fora do tratamento, especialmente quando há associação com manejo de contingência (STITZER ET AL, 2007).

Desse forma, o teste de drogas, que numa primeira aproximação poderia aparecer como um método de vigia ostensiva e controle autoritário e coercivo – e nada impede que esse possa ser utilizado erroneamente dessa forma – tem indicações terapêuticas altamente estruturantes para o paciente. Em primeiro lugar, oferece a esses uma justificativa concreta para não consumir drogas, quando todas as outras cognições de enfrentamento se foram – assim como o obeso tem a subida semanal à balança, combinada previamente e de comum acordo entre ele e os que decidiram ajudá-lo na perda de peso. Em segundo, elimina importantes fontes de estresse dentro de casa e no ambiente de trabalho – alguns médicos anestesistas em tratamento para dependência de opiáceos realizam o teste de drogas ao entrar e ao sair do centro cirúrgico, garantindo assim o direito desse profissional ao trabalho num ambiente de confiança mútua. Em terceiro, auxilia o monitoramento do plano de cuidados, aumentando o moral do paciente para ações cada vez mais autônomas.

Ao discutir os preceitos éticos do teste de drogas na vida dos pacientes, ARTHUR CAPLAN (2006), do Departamento de Bioética da Universidade da Pensilvânia, argumentou o seguinte: não se justifica o uso do teste com intuito de comprovar a abstinência para terceiros – juízes, patrões, familiares – ou mesmo como uma garantia de segurança para o grupo de convívio do usuário – especialmente quando há crianças envolvidas – por mais nobres e moralmente corretas que possam ser tais justificativas; por outro, o usuário de substâncias psicoativas tem grande dificuldade de se autodeterminar pela abstinência – por mais que a deseje – e conquistar sua autonomia, pois sua dependência domina o seu comportamento; isso posto, o emprego temporário de métodos compulsórios de controle e monitoramento, tais como o teste de drogas e o uso de medicamentos aversivos como o dissulfiram, têm como objetivo romper o comportamento da dependência para retificar, restaurar e aprimorar a capacidade de autonomia nesses indivíduos. Nas palavras do autor: “forçar o tratamento em nome da autonomia”.

TRANSFERÊNCIA E CONTRATRANSFERÊNCIA (T/CT)

O processo de T/CT é essencialmente diferente quando aplicado aos pacientes dependentes químicos, tornando as técnicas analíticas inefetivas caso permanecessem em sua forma original (ARROYALE, 1997: 200). Segundo o analista Britânico A. PLAUT, a capacidade do dependente de álcool estabelecer uma relação transferencial é limitada, especialmente na vigência de regressão – fenômeno corrente durante o processo analítico que acomete de forma especialmente intensa o dependente químico – durante a qual o analista deixa de ser bom o suficiente para substituir a imagem de totalidade na qual o ego do paciente se encontra em completo estado de fusão (PLAUT, 1989: 214) – extrapolando, assim, a capacidade do contínuo do *setting* analítico. Esse é o contexto no qual as interpretações acerca da transferência geram tensões insustentáveis que reativam, nas palavras de PLAUT (1989: 210), o “ciclo do vício” – ou seja, o retorno ao consumo e reaparecimento dos comportamentos associados a ele, na tentativa de aliviar e lidar com a situação.

Desse modo, interpretações ou observações baseadas na relação transferencial capazes de gerar argumentação e confronto devem ser evitadas e substituídas por considerações delineadoras da realidade, capazes de ativar o senso de responsabilidade do ego do paciente (SILBER, 1997: 334). Boas relações interpessoais e expectativas positivas tendem a ser mais produtivas e melhoram as chances de surgimento de uma boa aliança terapêutica (GABBARD, 2005: 55). Segundo OLIVEIRA (2005: 60), a clínica das dependências não consiste na decodificação a partir de um código regular, mas na decifração de um segredo imerso que apenas pode ser descoberto no movimento e na relação terapêutica, constantemente ameaçados pelo vínculo ambivalente e constantemente sujeito à ruptura e ao abandono por parte do paciente.

Apesar de a transferência positiva ser usualmente observada nos primeiros tempos do tratamento (FINE, 1997: 224), os déficits sofridos durante as fases precoces do desenvolvimento levam os dependentes químicos a considerar o terapeuta como uma extensão narcisista deles próprios. Eles não possuem limites bem definidos, motivo pelo qual não conseguem se relacionar com o terapeuta como uma pessoa distinta – mesmo padrão feto / mãe. Isso resulta em um padrão transferencial de natureza simbiótica, e por isso delirante ou invés de ilusório – “o analista deverá entender emocionalmente que ele não será capaz de substituir o álcool ou qualquer outra droga que o paciente estiver usando.” (ARROYALE, 1997: 204)

SILVEIRA-FILHO defende a ideia de que nas fases iniciais do tratamento o terapeuta deve “emprestar seu ego” por meio da relação fusional. Dessa forma criar-se-ia um “gesso egoico”, uma espécie de um exoesqueleto para o ego carente de estruturação patriarcal (SILVEIRA-FILHO, 1995: 33). Frente à diminuição da dinâmica fusional a partir da progressiva estruturação do ego do toxicomaníaco – o terapeuta vai sendo solicitado a adotar posturas de orientação e

discriminação, quando antes sua postura era caracterizada por abertura e entrega (SILVEIRA-FILHO, 1995: 60).

KERNEBERG propõe alguns preceitos norteadores para o manejo da transferência em casos graves de personalidade. Para ele, o analista deve trabalhar preferencialmente com a transferência positiva, tomando cuidado com a “idealização primitiva intensa”, que sempre acaba trazendo consigo um “processo de desvalorização concomitante” do trabalho terapêutico; as transferências negativas latentes devem ser mapeadas para um planejamento estratégico, ao passo que as manifestas “devem ser exploradas, clarificadas e reduzidas pela investigação realista das fantasias e pelo reforço das considerações sobre a realidade” (KERNBERG, 1995: 138).

ESTRUTURAS ADICIONAIS DE APOIO

A perspectiva do “engessamento do ego” parece ir de encontro com a ideia da analista britânica MARY ADDENBROOK, que entende que a utilização de técnicas motivacionais e cognitivo-comportamentais – tais técnicas de prevenção da recaída –, desde inseridas e compreendidas como parte do campo transferencial e contratransferencial, podem ser estruturantes para o ego dos pacientes nas fases iniciais do tratamento (ADDENBROOK, 2011: 29). Além disso, ações informativas ou de apoio, que auxiliem o paciente a superar mal-entendidos e diminuam sua resistência podem fazer parte das abordagens do analista (ZWEBEN, 1997: 376).

Os grupos de mútua-ajuda podem funcionar como uma importante ferramenta de recuperação para os dependentes de substâncias psicoativas. Como foi possível notar no início desse capítulo, o método desfruta de grande prestígio entre os teóricos e analistas junguiano, provavelmente pelas laços históricos de JUNG e os Alcoólicos Anônimos. O princípio básico desses grupos é o modelo espiritual na qual a dependência é entendida como uma condição na qual o indivíduo torna-se incapaz de superar-se por si só. A esperança de mudança consiste em entregar a vida a uma força superior e a partir daí, segui-la rumo à recuperação. Os preceitos fundamentais à recuperação consistem na praticar dos Doze Passos, na confiança em um poder superior e na divisão de experiências, forças e esperanças (EDWARDS et al., 2005).

Com o Primeiro Passo, essencial para o sucesso do programa, o dependente reconhece sua impotência em relação ao consumo das substâncias envolvidas e às situações e emoções conexas. Essa nova condição leva o dependente aos dois passos seguintes: a consciência de um Poder Superior provedor da sanidade perdida e a aceitação dessa ajuda. O Quarto e o Quinto Passo

tratam do autoconhecimento e da autocrítica, exercidos a partir da construção de um inventário pessoal e discussão do mesmo com outro membro dos Alcoólicos Anônimos | Narcóticos Anônimos (AA/NA). Entre o Sexto e o Nono Passo matura-se o processo de mudança e reparação, que serão mantidos e cultivados pela prática do Décimo ao Décimo segundo Passo (AA, 2001; MILLER e HESTER, 2003).

Com o intuito de proporcionar com código de conduta para a prática, os costumes e os relacionamentos dentro e fora do ambiente de AA/NA e da prática dos Doze Passos, BILL WILSON compilou um conjunto de princípios denominados como as Doze Tradições. Através delas, os grupos de AA/NA mantêm sua unidade e se relacionam entre si e com o mundo exterior. Preceitos como unidade, autodeterminação e gestão, anonimato e igualdade fundamentam as Tradições (AA, 2001).

Na opinião de NALFEH, a metodologia de tratamento dos AA permite ao dependente confrontar o problema da sombra e manter contato com o *Self* ancorado e protegido pela continência do convívio em grupo e pelo anonimato. SCHOEN parte da correspondência entre JUNG e o fundador dos AA para defender uma postura favorável ao grupos de mútua-ajuda ainda mais radical: para ele, tanto a terapia orientada para o *insight*, quanto as abordagens clínicas e medicamentosas são ineficazes para o tratamento da dependência química, restando apenas “a submissão a um princípio espiritual capaz de substituir o ego como centro da consciência e buscar um centro de transcendência – Deus, Universo, *Self*, Poder Superior”. WOODMAN (1982) afirma que muitos indivíduos são levados à dependência pela falta de um continente coletivo para suas necessidades espirituais – tais como a experiência de transcendência, do ritual ou de conexão com algo energicamente superior. Todos esses autores baseiam-se na ideia de JUNG acerca da natureza arquetípica da função religiosa, que pressiona a entrada de conteúdos do *Self* na consciência – “a fome espiritual natural, quando não preenchida pelo sagrado, é tomada pelo demoníaco”.

Apesar de incontestavelmente útil à recuperação da dependência química, o tratamento da mesma não possui uma fórmula universalmente aplicável a todos os pacientes. O modelo espiritual proposto pelos AA/NA pode de fato auxiliar na estruturação de ego dos indivíduos em recuperação por intermédio do confronto com a sombra. No entanto, outros modelos e vasos terapêuticos podem contemplar as necessidades específicas para os dependentes de substâncias psicoativas. Além disso, relatos de condutas excessivamente patriarcais ou mesmo autoritárias, o espírito competitivo e atitudes confrontativas – todas essas alheias e condenadas pelos preceitos dos AA/NA – são vieses de sombra que pairam sobre esse tipo de associação.

A concepção estruturante dos apoios psicossociais se faz presente nas abordagens que se destinam a organizar o cotidiano do usuário e ajudá-lo na administração do mesmo. Nesse sentido, COVINGTON e

BECKETT (1988: 12) defendem que algumas formas de substituição – tais como a adesão a práticas esportivas, a participação em cursos ou o engajamento em atividades voluntárias ou de ativismo – podem favorecer a transição da dependência para a abstinência estável e para a recuperação. Nessa mesma linha, PERARA (2001: 46) relata que o esporte, a atividade artística e a prática religiosa também são fontes de experiências de êxtase capazes de estruturar a psique individual.

Considerações finais

Qual o papel das substâncias psicoativas nas sociedades hodiernas? Ao que tudo indica, ao invés do jargão “consumidas desde os primórdios da humanidade”, a ingestão de alcalóides psicoativos antecedeu em milhões de anos o surgimento do ego e seus dinamismos. Não é possível afirmar se esse comportamento favoreceu ou retardou o alvorecer da consciência nos seres humanos; sabe-se, porém, que desde os primeiros tempos civilizatórios, as substâncias psicoativas foram inseridas às técnicas de êxtase empregadas nos cultos religiosos dos povos que paulatinamente abandonavam o nomadismo em favor da vida sedentária na urbe, especialmente na Ásia Menor e no Egito. A domesticação das plantas e dos animais, o nascimento da agricultura e o nascimento do culto às Grandes Deusas estiveram na base dessas transformações. Nesse contexto o consumo de plantas psicotrópicas tinha como objetivo provocar a dissolução da consciência para dentro de uma matriz ancestral, dotada de todas as polaridades e possibilidades. Eis a maneira por meio da qual a frágil e nascente consciência retirava a energia revigorante: mergulhando e desaparecendo no inconsciente, para dele nascer ainda mais fortalecida, da mesma forma como acontecia com o ciclo de vida e morte dos vegetais, alimento tão caro para o novo estilo de vida humano.

Com a chegada do Cristianismo uma nova era foi inaugurada: nessa, o êxtase, por meio do qual a alma ‘matava as saudades’ de suas origens e reencontrava sua serenidade primordial foi renegado e condenado. O mais importante agora era a busca pela interioridade. A partir do medievo, a busca por autoconhecimento deixou de ser a constatação da condição mortal e limitada do homem, em prol da exploração a interioridade (DROIT, 2010: 81-82). Com esse espírito, a humanidade se voltou para a luz em detrimento e à custa de negação do mundo natural que a originara. Nesse contexto, o ego iniciou sua longa jornada rumo ao divino sob a tutela da Santa Madre Igreja que condenou peremptoriamente o consumo de qualquer tipo de substância psicoativa, com exceção do álcool, o único agente de dissolução do ego a não perder sua condição sacramental.

A nascente consciência interior começou a se libertar de sua tutela ao longo a partir do século XV, amadureceu, ganhou autonomia e realizou três revoluções sem precedentes na história da humanidade: uma comercial e industrial, outra liberal - pela qual fez separar o Estado da Igreja - e a uma última, científica, por intermédio qual demonstrou sua capacidade de atribuir ares de previsibilidade ao futuro e de tornar o cotidiano mais pasteurizado e funcional. O racionalismo também trouxe de volta as substâncias psicoativas, apresentadas novamente à civilização como produtos comerciais, ora em forma medicamentos, ora convertidos em lubrificantes sociais. Já as grandes navegações européias, filhas do mesmo espírito da razão, trouxeram outras. De revolução

em revolução, as drogas e o álcool de ser meros produtos *in natura* ou fermentados, passaram para o formato de xaropes e infusões, para depois se transformarem em bebidas destiladas elegantes e princípios ativos em forma de cristais refinados.

Se a mudança de mentalidade da Idade Moderna foi capaz de oferecer uma novo sentido cultural para o consumo de substâncias, o modo ingênuo e confiante com que essas foram reincorporadas ao cotidiano ocidental desconsiderou o legado histórico e o *modus operandi* das mesmas na mente humana. O conceito de inconsciente ainda não existia como tal, sendo ainda objeto de interesse da fé, que o identificava com um domínio satânico, algo a ser combatido e evitado. Ainda assim, a propriedade dissolutora do ego foi logo percebida, como se nota em *A mandrágora* (1503), de MAQUIAVEL (1469-1527), na qual a raiz alucinógena era considerada capaz de desfazer até as convicções racionais mais puras e diamantinas, além de provocar confusão e amnésia. No século seguinte, a ideia de que a embriaguez “rejuvenecia” o homem a ponto de deixar seu espírito racional ser contaminado por instintos de ordem animal - transformando-os em “homens-leoninos”, “homens-suínos”, etc. - foi relatado com ironia pelo poeta britânico THOMAS NASHE (1567 – 1601); dois séculos depois, foi a vez do botânico CARL LINNAEUS (1707-1778) equiparar esse efeito a uma espécie de encantamento capaz de possuir e enfraquecer a consciência – um efeito ‘medíco’ ou Circe-anlólogo. Apesar disso, as implicações dessa dissolução não eram claras e pouco chamavam a atenção naquele período[‡].

A humanidade, no entanto, passaria por uma grande mudança de paradigma ao longo do século XIX: em pleno resplandecer do pensamento científico e de suas descobertas fabulosas, o consumo liberado e massificado de álcool e drogas teve como corolário o surgimento em larga escala da embriaguez alcoólica e da formação de “hábitos” ou do “vício” por drogas, ambos capazes de suplantar o controle racional encarregado de definir quando, onde e quanto esses produtos podiam ser utilizados. A atitude inicial foi a de culpabilizar o ego e suas escolhas afeitas ao excesso. Em seguida, a droga foi colocada no papel de vilã, uma substância capaz de dar voz ao satânico e ao malévolo.

Durante o século XX, uma série de medidas legais e de saúde pública foram tomadas com o intuito de regular ou coibir o consumo de substâncias psicoativas, com períodos de arrefecimento e endurecimento. Isso não impediu que as mesmas fossem utilizadas com os mais diferentes sentidos: como modo de inspiração e entretenimento pelos *jazzmen* de *New Orleans*, como sinônimo de marginalidade e exclusão social pelas gangues de nova-iorquinas durante os anos dez e vinte, como instrumento de resistência e transgressão pelos *beats*, *hippies*, e *punks*. O fim da Guerra Fria e a

[‡] O sueco CARL LINNAEUS era uma voz dissonante extremamente preocupada com os rumos escolhidos pela “juventude sueca”, que na opinião do médico e botânico bebia flagorosamente. Desse modo, LINNAEUS participava de campanhas e era um opositor convicto dos excessos relacionados às bebidas alcoólicas.

consolidação da revolução tecnológica marcaram as últimas duas décadas desse século e lançaram as bases para o seguinte, o qual ainda não atingiu seu primeiro quartel.

ERICH NEUMANN (1905-1960) denominou “velha ética” o conjunto de preceitos e ideias fortemente baseados em valores de caráter absoluto e em ideais de perfeição; a velha ética entende que tudo aquilo que se afasta dessas recomendações deve ser eliminado pela via da repressão; a disciplina e o ascetismo são condutas intrinsecamente ligadas a esse conjunto de valores (NEUMANN, 1990: 33-35).

Dois fenômenos são produtos indesejados decorrem desse processo: a intensificação de acento emocional dos complexos, levando a um aumento do conteúdo pessoal e coletivo da sombra, cujo potencial energético é capaz de interferir, de minar ou mesmo de destruir o campo da consciência; e a organização de uma “personalidade de fachada”, denominada “persona”, uma vez que a exigência de submissão total às normas da velha ética tornou necessária a criação de um sistema capaz de auxiliar o ego na sua missão de se adequar cegamente às normas coletivas (NEUMANN, 1990: 36).

A concordância com os valores do coletivo é o fio-guia ético atirado para os membros do grupo; a consciência é uma autoridade endopsíquica que tenta por intermédio de sua reação manter o acordo em pé. A explicação de FREUD sobre o superego como uma autoridade introjetada do exterior é justificada nesse sentido. No entanto, ficar em concordância total com os valores coletivos em todos os momentos é de fato impossível – ou seja, sem ajustá-los à realidade do homem comum –; a adaptação a esses valores é uma das tarefas mais difíceis na vida de qualquer indivíduo. Ela é uma parte essencial de sua adaptação ao coletivo. (NEUMANN, 1990: 37)

Desse modo, a persona-filha-da-velha-ética é a responsável pelo surgimento do conceito de autocontrole, cujo dever-maior é reprimir, ocultar e silenciar o lado obscuro, estranho, excêntrico e secreto da natureza íntima dos indivíduos (NEUMANN, 1990: 38). O outro produto do esforço civilizatório da velha ética é a sombra. Ela representa (e contém) as imperfeições e as repugnâncias da personalidade humana, ao mesmo tempo em que é parte de sua estrutura nuclear, tornando-se desse modo, parte da essencial das vicissitudes humanas (NEUMANN, 1990: 40). Como representante da luz, cabe ao ego a todo o custo reprimir a sombra; assim, a velha ética se baseia na luta entre os opostos – ao invés do dinamismo entre esses. Além disso, considera o herói – seja o das mitologias pagãs, seja os santos católicos – sua figura ideal, uma vez que graças a esse que o princípio da luz acaba por vencer as trevas, gerando inflação egoica e uma sensação ilusória de dever cumprido (NEUMANN, 1990: 45).

Para NEUMANN, a velha ética é um produto da civilização humana, da revelação do “Verbo”. Ela foi inaugurada a partir do surgimento dos grandes códigos e tábuas de lei. A partir desse momento, o ego embrionário, nascido no seio dos grupos tribais e bandos nômades, viveu milhões de anos imerso no coletivo, sendo por isso menor e um mero fruto da vontade desse. Ao atingir sua maioridade e já

sentindo dentro de si o alvorecer da individualidade, aceitou e se submeteu às leis coletivas, que passaram a guiar o seu processo de indiferenciação, que a cada dia o separaria ainda mais do inconsciente.

No entanto, o caráter artificial e deveras idealizado desse arranjo, que desconsiderava o caráter total da psique, que provocava acúmulo de material de ordem negativa e ameaçadora no inconsciente, começou a entrar a xeque. A afirmação de NEUMANN marca o alvorecer da “nova ética”:

Quase sem exceção, o desenvolvimento da psique do homem moderno começa com o problema da moral e com sua própria reorientação, a qual é trazida para ele por intermédio da assimilação da sombra e da transformação da persona. (...) O confronto com a sombra é considerado o ponto de partida da jornada psicológica. (...) O efeito decepcionante do encontro com a sombra, a parte inconsciente negativa da personalidade, sempre é esperado nos casos onde o ego viveu um período de identificação com a persona ou com os valores coletivos. (...) [Isso leva a consciência à] inescapável necessidade de reconhecer o outro lado como parte de sua personalidade, mesmo sabendo do seu caráter de hostil e de estranheza em relação ao ego (...) A antiga imagem idealizada do ego tem que partir e seu lugar é abalado por uma nova e perigosa perspectiva, de natureza ambígua e multifacetada (NEUMANN, 1990: 77-79).

A nova ética é a ética da alteridade: “sou capaz de perceber a solidariedade que sinto pelo outro porque eu também tenho um lado obscuro, não simplesmente porque “sou iluminado” (NEUMANN, 1990: 95). Assim, não está preocupada com a glorificação do lado positivo, à custa da repressão definitiva da sombra; ao contrário: interessa-lhe toda a tentativa de aumentar a consciência acerca de ambas as polaridades, direcionando a força proveniente dessas para o indivíduo e a comunidade (NEUMANN, 1990: 94).

O principal objetivo da nova ética é a busca por integração, não mais de negação daquilo que é hostil. Ao invés de reprimir o que parece inaceitável para a consciência, vale agora combiná-la em uma estrutura unitária, dentro da ideia de se alcançar uma personalidade total; ao invés de se atingir o “bondade”, busca-se atingir o “autonomia”, definida como uma condição saudável, produtiva e psicologicamente não-infectante. Aqui, não-infectante se refere a ação sombria do lado negativo não-integrado psique, que age à revelia e em oposição à consciência (NEUMANN, 1990: 100-103). Nesse novo contexto, é necessário encarar e aceitar o próprio lado maléfico (*evil*), para a partir daí conviver mais adequadamente com o lado maléfico do outro.

Esse é o ponto em que a pergunta inicial retorna novamente. Qual será o lugar do consumo de drogas daqui em diante? Embora muitos considerem os preceitos da nova ética como uma oportunidade de construção de uma nova consciência humana, os valores patriarcais ainda vigoram, impondo dificuldades de adaptação e enquadramento constantes ao ego – “uma das tarefas mais difíceis para a vida de qualquer indivíduo”, conforme a citação anterior de NEUMANN. A imposição de tais valores pelo coletivo é o principal fator estressor para a consciência humana que muitas vezes

lança mão mecanismos defensivos – repressão e supressão – com o intuito de evitar a realidade proveniente da sombra pessoal (SHOEN, 2010: 56); eis a realidade que pode atingir níveis objetivos e subjetivos insupertáveis à estrutura egoica, conforme o modelo etiológico de SILVEIRA-FILHO.

Nesse contexto, o consumo de substâncias psicoativas se apresenta como solução para esse impasse. Seu efeito dissolutor do ego permite que a psique assuma a liderança da personalidade, mas tal abertura acontece na ausência de polaridade. NEUMANN segue o mesmo raciocínio ao afirmar que da mesma maneira que a consciência precisa da contrapartida da sombra, a sombra também necessita da contrapartida da consciência – a ausência de sombra gera inflação egoica, enquanto a de luz, comportamentos meramente instintivos e imediatistas (NEUMANN, 1990: 100-103).

Sem a consciência não há assimilação e integração possível para os conteúdos que emanam do inconsciente. A avidez secundária ao consumo de substâncias psicoativas, capaz de se intensificar a cada episódio de uso é um exemplo dos efeitos decorrentes da liberação do inconsciente a partir da dissolução egoica. Em casos extremos, tal liberação leva à paralisia do arquétipo do herói, uma vez que a identificação do ego com a persona, vivenciada por este como a própria identidade da psique cria a ilusão de se estar em contato com o próprio *Self*.

O consumo de substâncias psicoativas tem acompanhado o processo de evolução do funcionamento da psique humana, ora como elemento do processo de individuação, ora como aparato do funcionamento psíquico, ora como perturbador do mesmo. Essa última possibilidade tem preocupado as sociedades contemporâneas de todos os países. A perda da liberdade de escolha por parte do ego é uma das características centrais da dependência química. Nesses casos é a principal responsável pela perda da autonomia, pois posterga o necessário confronto com a sombra e a consequente aquisição de um modo de mais integrado de contato entre o ego e o restante da personalidade.

Por outro lado, os preceitos da nova ética condenam ações proibitivas vindas da cultura em direção à psique. Isso representa um dilema: deve-se controlar (ou mesmo proibir) o consumo de substâncias psicoativas devido a capacidade dessas de inibir o dinamismo entre o ego e o *Self*, sem o qual seria impossível o adequado exercício da alteridade e o andamento do processo de individuação? Por outro lado, seria adequado alicerçar “o adequado exercício da alteridade” a partir de um ato de proibição? Nos tempo atuais, o ego tem funcionado como uma amarra ou uma prisão para a psique? Ou pelo contrário, são as constantes ‘invasões’ do inconsciente a partir do consumo massificado de drogas as responsáveis pela interrupção do desenvolvimento da consciência em direção ao necessário confronto com a sombra, mantendo-o em um estado pouco diferenciado, pueril e não-humanizado?

A pergunta inicial, ao invés de uma resposta, gerou ainda mais questionamentos. Foi possível constatar, porém, que se o consumo de drogas não deve ser *a priori* e simplesmente considerado algo moralmente recriminável e demoníaco, tampouco pode ser caracterizado como necessariamente benéfico e portador do divino *per se*. Provavelmente, solução para os pontos de interrogação elencados surgirá, coincidentemente com o início da tão desejada – e anunciada – nova ética da humanidade.

Referências

AA – Alcoólicos Anônimos. *Alcoólicos Anônimos – a história de como milhares de homens e mulheres se recuperaram do alcoolismo*. São Paulo: AA World Services; 2001.

ABBOTT A. Neuroscience: addicted. *Nature* 2002; 419(6910):872-4.

ABEL, E. L. Benedict-Augustin Morel (1809-1873). *The American Journal of Psychiatry* 2004; 161: 2185.

ADAMS, J. *Hideous absinthe: a history of the devil in a bottle*. New York: Tauris Parke Paperbacks; 2004.

ADDENBROOK, M. *Survivors of addiction – narratives of recovery*. London: Routledge; 2009.

ALEXANDER, B. K.; SCHWEIGHOFER, R. F. Defining “Addiction”. *Canadian Psychology*, v. 29, n. 2, p. 151-162, 1988.

ALPERT, R.; COHEN S.; SCHILLER, L. *LSD – in the midst of a raging controversy two authorities speak on the dangers, merit, legal regulations and control of the revolutionary psychedelic drug*. New York: New American Library; 1966.

ANDERSON, R. *A complete edition of the poets of Great Britain*. Volume the Fifth containing Milton, Cowley, Waller, Butler & Denham. London: John & Arthur Arch; 1795. Disponível online em URL: <http://books.google.com.br> .

APA – AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed; 1994.

ARROYAVE, F. Some Implications of Transference and Countertransference in the Treatment of Dependence. *Journal of Analytical Psychology* 1986; 31: 199-206

ARTAUD, A. *Van Gogh – o suicidado pela sociedade*. Rio de Janeiro: Achiamé; n/d.

BACHOFEN, J. J. *Myth, religion and mother right (1926)*. Bollingen Series LXXXIV. Princeton: Princeton University Press; 1992.

BAIR, D. *Jung – uma biografia*. Volume 2. Rio de Janeiro: Editora Globo; 2006.

BALAKIAN, A. Breton and drugs. *Yale French Studies*, vol. 50, pp. 95-107, 1974.

- BAILEY, M. D. *Battling demons – witchcraft, heresy, and Reform in the late Middle Ages*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press; 1992.
- BARK, W. C. *Origens da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar Editores; 1979.
- BAUDELAIRE, C. *Paraísos artificiais – o haxixe, o ópio e o vinho*. Porto Alegre: L&PM; 1998.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1985.
- BAUER, J. *Alcoholism and woman – the background and the psychology*. Toronto: Inner City Books; 1982.
- BEEBE, J. Editor's introduction. In: JUNG, C. G. *Aspects of the masculine [extracts from Collected Works]* - Bollingen Series. Princeton: Princeton University Press; 1989.
- BENNETT, A. The physiological action of coca. *The British Medical Journal*, v. 1, n. 694, p. 510, 18 April 1874.
- BENJAMIN, W. *Haxixe*. São Paulo: Brasiliense; 1984.
- BENTLEY-JR., G. E. *The stranger from paradise - a biography of William Blake*. New Heaven: Yale University Press; 2003.
- BENTO, V. E. S. *Tóxico e adicção comparados à paixão e toxicomania: etimologia e psicanálise*. Psicologia USP 2006; 17(1): 181-206.
- BERNFELD, S. Os estudos de Freud sobre a cocaína. In: BYCK, R. *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; 1989. pp. 295-321.
- BIRKHÄUSER-OERI, S. *The mother - archetypal imagem in fairy tales*. Toronto: Inner City Books; 1998.
- BISCAIA, M. C. V. *A estética decadentista em "A confissão de Lúcio", de Mário de Sá Carneiro*. 2006. 99p. Tese (Mestrado em Literatura Portuguesa). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BLAKE, W. *O casamento do céu e do inferno & outros escritos*. Porto Alegre: L&PM; 2005.
- BMJ – The British Medical Journal [editorial | The Week]. The coca-leaf. *The British Medical Journal*, v. 1, n. 799, p. 518, April 22 1876.
- BODSTEIN, R. C. A. *Cidadania e modernidade: emergência da questão social na agenda pública* [online]. Cadernos de Saúde Pública 1997; 13(2): [13 telas]. Disponível em URL: <http://www.scielo.br> .

- BONNIE, R.J.; WHITEBREAD-II, C. H. *The marijuana conviction – a history of marijuana Prohibition in the United States*. New York: The Lindsmith Center, 1999.
- BOON, M. *The road of excess – a history of writers on drugs*. Cambridge (MA): Harvard University Press; 2002.
- BOOTH, M. *Cannabis – a history*. New York. Thomas Dunnes Books, 2004.
- BORGES, J. L. *El libro de los seres imaginarios*. Buenos Aires: Emecé Editores; 2005.
- BOURGOIS, P. *In search of respect – selling crack in El Barrio*. New York: Cambridge University Press; 2010.
- BRANDÃO J. S. *Mitologia grega*. Volume II. São Paulo. Editora Vozes; 1987.
- BRANDÃO J. S. *Mitologia grega*. Volume III. São Paulo. Editora Vozes; 1989.
- BRANT, M. *Join Together! Forty Years of the Rock Festival*. New York: Backbeat Books; 2008.
- BRATHERTON, W. J. The collective unconscious and primordial influences in gender identity. In: ALISTER, I.; HAUKE, C. *Contemporary Jungian Analysis - post-jungian perspectives from the Society of Analytical Psychology*. London: Routledge; 1998. pp. 183-97.
- BRENTJES, B. Rock art in Russian far East and Siberia [online]. *TRACCE Online Rock Art Bulletin*. v. 11, Feb 21 1999. Disponível em URL: <http://www.rupestre.net/tracce/?p=2065> .
- BRIFFAULT, R. *The mothers, a study of the origins of sentiments and institutions*. New York: Atheneum; 1977.
- BRIGGS, D. *Crack cocaine users – high society and low life in South London*. London: Routledge; 2012.
- BROMBERT, V. The Will to Ecstasy: The Example of Baudelaire's "La Chevelure". *Yale French Studies*, vol. 50, pp. 54-63, 1974.
- BROWN, C. L. A transference phenomenon in alcoholics: its therapeutic implication. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 269-275.
- BROWN, R.; STOBART, K. Understanding boundaries and containment in clinical practice. *The Society of Analytical Psychology Monograph Series*. London: Karnac Books; 2008.

- BUNING, E. Vinte e cinco anos de redução de danos: a experiência de Amsterdam. In: MOREIRA, F; SILVEIRA-FILHO, D. X. *Panorama atual de drogas e dependências*. São Paulo: Atheneu; 2006. pp. 345-354.
- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1993.
- BURROUGHS, W. S. *Almoço Nu*. São Paulo: Círculo do Livro; s/d.
- BURROUGHS, W. S. *Junky – drogado*. São Paulo: Editora Brasiliense; 1977.
- BYCK, R. *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; 1989.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Editora Pensamento; 1989.
- CAMPBELL, J. *Myths of Light – Eastern metaphors of the eternal*. Novato (CA): New World Library | Joseph Campbell Foundation; 2003.
- CAMPBELL, J. *Pathways to bliss - mythology and personal transformation*. Novato (CA): New World Library | Joseph Campbell Foundation; 2004.
- CAPLAN, A. L. Ethical issues surrounding forced, mandated, or coerced treatment. *Journal of Substance Abuse Treatment*, v. 31, n. 2, p. 117-20, 2006.
- CARNEIRO, H. *A fabricação do vício [online]*. NEIP – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos [homepage na internet]. São Paulo: NEIP; 2002 [acesso em 20 abril 2012]. Disponível em: <http://www.neip.info>
- CARNEIRO, H. *Pequena enciclopédia da história das drogas e bebidas*. Rio de Janeiro: Elsevier | Editora Campos, 2005.
- CARNEIRO, H. *Bebida, abstinência e temperança: na história antiga e moderna*. São Paulo: Editora SENAC; 2010.
- CASHMAN, J. *LSD (1966)*. São Paulo: Editora Perspectiva; 1980.
- CATTERJEE, S. K. The WHO Expert Committee on Drug Dependence. *International and Comparative Law Quarterly*. 1979, 28 (1): 27-51
- CHEN, B. T.; HOPF, F. W.; BONCI, A. Synaptic plasticity in the mesolimbic system: therapeutic implications for substance abuse. *Annals of New York Academy of Science*. 2010; 1187:129-39.

- CHRISTISON, R. The effects of coca, or coca, the leaves of *Erythroxylon coca*. *The British Medical Journal*, v. 1, n. 800, p. 527-531, April 29 1876.
- COHEN, R. The dynamics of addiction in the clinical situation. In: WEEGMAN, M; COHEN, R. *The psychodynamics of addiction*. London: Whurr Publishers; 2002. pp. 84-97.
- COHEN, S. *The beyond within – the L.S.D. story*. New York: Atheneum; 1965.
- COHN, S. A reflexão atuante. In: COHN, S. *Geração Beat*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial; 2010.
- COLMAN, W. Contrasexuality and the unknown soul. In: ALISTER, I.; HAUKE, C. *Contemporary Jungian Analysis - post-jungian perspectives from the Society of Analytical Psychology*. London: Routledge; 1998. pp. 198-208.
- COOKE, M. C. *The seven sisters of sleep – the celebrated drug classic (1860)*. Rochester (VT): Park Street Press, 1997.
- CORBIN, A. O segredo do indivíduo. In: PERROT, M. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 419-501.
- CORBIN, A. Gritos e cochichos. In: PERROT, M. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 563-611.
- COURTWRIGHT, D. T. The roads to H: the emergence of the American Heroin Complex. In: MUSTO, D. F. *One hundred years of heroin*. Westport: Auburn House; 2002. p. 3-22.
- COVINGTON, S.; BECKETT, L. *Leaving the enchanted forest – the path from relationship addiction to intimacy*. New York: Harper One; 1988.
- CROTHERS, T. D. The Norman Kerr Memorial Lecture. *The British Journal of Inebriety* 1906; 3(3): 105-25.
- CROLWEY, J. W [editor]. *Drunkard's progress – narratives of addiction, despair and recovery*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1999.
- CRUIKSHANK, G. *The history of the bottle (1848)*. London: Kessinger Publishing; 2009.
- CURTIUS, E. R. Hermann Hesse. In: Bloom, H. *Hermann Hesse*. Philadelphia: Chelsea House Publishers; 2003. p. 3-18.

CWIK, A. J. *From frame through holding to container. Jungian psychoanalysis – working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago: Open Court; 2010. pp. 169-178.

D'AMBROSIO, A. *Let the fury have the hour: Joe Strummer, punk, and the movement that shook the world*. New York: Nation Books; 2012.

DAFTARY, F. *The Assassin Legends – myths of the Isma'ilis*. London: I. B. Tauris; 2001.

DAMEROW P. *Sumerian Beer: the origins of brewing technology in Ancient Mesopotamia*. *Cuneiform Digital Library Journal*, vol. 2, pp. 1-20; 2012.

DE QUINCEY, T. *Confissões de um comedor de ópio (1822)*. Porto Alegre: L&PM; 2001.

DETAR, D. T. Understanding the disease of addiction. *Primary Care* 2011; 38(1):1-7.

DOURLEY, J. P. The Jung-White dialogue and why it couldn't work and won't go away. *Journal of Analytical Psychology*, v. 52, n. 3, p. 275-95, 2007.

DOYLE, A. C. *The history of spiritualism (1926)* [Kindle Edition]. Richmond (VA): Macmays; 2010.

DRAGANSKI, B.; GASER, C.; BUSCH, V.; SCHUIERER, G.; BOGDAHN, U.; MAY, A. Neuroplasticity: changes in grey matter induced by training. *Nature*. 2004; 427(6972):311-2.

DROIT, R. P. *Filosofia em cinco lições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

DRURY, H. C. Morphinomania. *The Dublin Journal of Medical Science* 1899; 107(329): 321-344.

DUALIBI, L. B.; SEVERINO, R.; BARBOSA, V.M.M.; RIBEIRO, M. Reabilitação psicossocial e gerenciamento de caso. In: RIBEIRO, M.; LARANJEIRA, R. *O tratamento do usuário de crack*. Porto Alegre: Artmed; 2012. pp. 434-446.

DUBY, G. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes; 1988.

DUBY, G.; BRAUNSTEIN, P. A emergência do indivíduo – a solidão nos séculos XI-XIII – abordagem da intimidade nos séculos XIV-XV. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. *História da Vida Privada. Volume 2 – Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras; 1995.

EDINGER, E. F. *O encontro com o Self - um comentário junguiano sobre as "Ilustrações do Livro de Jó", de William Blake*. São Paulo: Cultrix; 1986.

EDINGER, E . F. *A psique na Antiguidade - Livro dois: Gnosticismo e primórdios da Cristandade*. São Paulo: Cultrix; 1999.

EDWARDS, G.; GROSS, M. M. Alcohol dependence: provisional description of a clinical syndrome. *The British Medical Journal* 1976; 1: 1068-71.

EDWARDS, G. *Alcohol – the ambiguous molecule*. London: Penguin Books; 2000.

EDWARDS, G.; MARSHALL, E. J.; COOK, C. C. H. Alcoólicos Anônimos. In: _____. *O tratamento do alcoolismo – um guia para profissionais da saúde*. Porto Alegre: ARTMED; 2005. PP. 249-57.

ELIADE, M. *Shamanism - archaic techniques of ecstasy*. Bollingen Series LXXVI. Princeton: Princeton University Press; 1992.

ELLENBERGER, H. F. *The discovery of the unconscious – the history and evolution of dynamics psychiatry*. New York: Basic Books; 1970.

ELLIS, S. S. *The mothers of England: their influence and responsibility*. New York: J. & H. G. Langley; 1844

ESCH, T.; STEFANO, G. B. The neurobiology of pleasure, reward processes, addiction and their health implications. *Neuroendocrinology Letters* 2004; 25(4):235-51.

ESCOHOTADO, A. *Historia general de las drogas*. Madri: Espasa; 2004.

ESTLIN, J. B. An adress on Mesmerism. *Provincial Medical Journal* 1843; 6(146): 303-8.

FADIMAN, J.; FRAGER R. William James e a psicologia da consciência. In: _____. *Teorias da personalidade*. São Paulo: Editora Harper & Row do Brasil; 1979. p. 149-186.

FAUPEL, C. E.; HOROWITZ, A. M.; WEAVER, G. S. *The sociology of American drug use*. New York: Oxford Press; 2010.

FELÍCIO, V. L. *A procura da lucidez em Artaud*. São Paulo: Editora Perspectiva; 1996.

FERREIRA, P. E. M.; MARTINI, R. K. Cocaína: lendas, história e abuso. *Revista Brasileira de Psiquiatria* 2001; 23(2): 96-99.

FICACCI, L. *Giovanni Battista Piranesi - selected etchings*. Köln: Taschen; 2011.

- FINE, R. The psychoanalysis of a drug addict. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 217-242.
- FONSECA, A. Tabaco e tabaquistas. *Arquivos de Medicina (Lisboa)*. vol. 21, n. 5/6, p. 183-193, 2007.
- FORDHAM, M. Analytic observations on patients using hallucinogenic drugs. In: CROCKET, R.; SANDISON, R. A.; WALK, A. *Hallucinogenic drugs and their psychotherapeutic use – the proceedings of the Quarterly Meeting Of The Royal Medico-Psychological Association in London | February 1961*. London: H. K. Lewis & Co. Ltda.; 1963.
- FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro; 1994.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura*; São Paulo: Editora Perspectiva; 1995.
- FREUD, S. Über coca (Sobre a coca) (1884). In: BYCK, R. *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; 1989. pp. 63-86.
- FREUD, S. Ânsia e temor pela cocaína (1887). In: BYCK, R. *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; 1989. pp. 167-173.
- FREUND, P. *Mitos da criação*. São Paulo: Cultrix; 2008.
- FREYRE, G. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Global Editora; 2007.
- GABBARD, G. A. neurobiologically informed perspective on psychotherapy. *The British Journal of Psychiatry* 2000;177:117-22.
- GABBARD, G. A. *Psicoterapia psicodinâmica de longo prazo*. Porto Alegre: Artmed; 2005.
- GAULTIER, T. *O Clube dos Haxixins*. Série Rebeldes Malditos. Volume 11. São Paulo: L&PM; 1986.
- GILMAN, S. L; XUN, Z [eds.]. *Smoke: a global history of smoking*. London: Reaktion Books, 2004.
- GLOVER, E. On the aetiology of drug-addiction. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 24-51.
- GOETHE, J.W. *Fausto*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; 2002.
- GORDON, R. *A assustadora história da Medicina*. Rio de Janeiro: Ediouro; 1995.

- GOUGH, J. B. An autobiography by John B. Gough (1845). In: CROLWEY, J. W. [editor]. *Drunkard's progress – narratives of addiction, despair and recovery*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1999. pp. 111-172.
- HASSIN, D.; MARK, L. H.; KEYES, K.; OGBURN, E. Substance use disorders: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders , fourth edition (DSM-IV) and International Classification of Diseases, tenth edition (ICD-10). *Addiction* 2006; 101 (suppl. 1): 59-75.
- HAWKE, D. F. *Benjamin Rush – revolutionary gadfly*. Indianapolis (IN): Bobbs Merrill; 1971.
- HEIMANN, R. K. *Tobacco and Americans*. New York: McGraw-Hill Book Co.; 1960.
- HESSE, H. *Autobiography*. The Nobel Prize Foundation [homepage na internet]. Estocolmo: Nobel Prize; [1 tela] [acesso em 22 abril 2012]. Disponível em: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature .
- HEYMAN, G. M. *Addiction – a disorder of choice* [Kindle Edition]. Cambridge (MA): Harvard University Press; 2009.
- HIGH TIMES MAGAZINE. *High Times Encyclopedia of Recreational Drugs*. New York: Stonehill Publishing Company; 1978.
- HILLMAN J. *Anima - anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: cultrix; 1985.
- HOBSBAWM, E. *A Era das Revoluções – Europa 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra; 1988.
- HOBSBAWM, E. *História social do jazz*. São Paulo: Companhia das Letras; 1989.
- HOFMANN A. *The message of Eleusinian Mysteries for today world*. In: WASSON, R. G.; HOFMANN, A.; RUCK, C. A. *The Road to Elêusis - unveiling the secrets of the Mysteries*. Berkeley: North Atlantic Books; 2008. pp. 141 - 150.
- HOLMSTEDT, B.; SCHULTES, R. E. Inebriantia: an early interdisciplinary consideration of intoxicants and their effects on man. *Botanical Journal of the Linnean Society (1989)*, 101: 181-198.
- HOUAISS, A. *Goethe [Prefácio]*. Belo Horizonte: Itatiaia; 2002. pp. 15-24.
- HUGHES, R. *Goya*. New York: Kopf; 2006.
- HUSKINSON, L. *Nietzsche and Jung – the whole Self in the union of opposites*. Hove: Brunner-Routledge; 2004.

- HUXLEY, A. *As portas da percepção e Céu e inferno*. Rio de Janeiro: Editora Globo; 1987.
- HYAM, E. *Dionysus – a social history of wine vine*. New York: The Macmillan Company; 1965.
- IMHOF, J.; HIRSCH, R.; TERENZI, R. E. Countertransferencial and atitudinal considerations in the treatment of drug abuse and addiction. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 292-314.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix; 1957.
- JACOBS, D. F. A general theory of addictions: a new theoretical model. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 166-183.
- JAY, M. *High society – the central role of mind altered drugs in History, Science and Culture*. Rochester: Park Street Press; 2010.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa – um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix; 1985.
- JONES, R. Notes on some cases of morfinomania. *The British Journal of Psychiatry* 1902: 48: 478-95. Disponível em URL: <http://book.google.com.br> .
- JOHNSON, B. D.; GOLUB, A. Generational trends in heroin use and injection in New York City. In: MUSTO, D. F. *One hundred years of heroin*. Westport: Auburn House; 2002. p. 67-90.
- JONNES, J. *Hep-cats, narcs and pipe dreams – a history of America's romance with illegal drugs*. New York: Scribner; 1996.
- JONNES, J. Hip to be high: heroin and popular culture in the twentieth century. In: MUSTO, D. F. *One hundred years of heroin*. Westport: Auburn House; 2002. p. 227-236.
- JOYEUX, M. O surrealismo em questão. In: COELHO, P. A. [org.]. *Surrealismo e anarquismo – “Bilhetes surrealistas” de Le Libertaire*. São Paulo: Imaginário; 1990. p. 29-38.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Volume XII | 1. Petrópolis: Vozes; 1971.
- JUNG, C. G. *Aion – estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Volume IX | 2. São Paulo: Vozes; 1976.
- JUNG, C. G. *Vida simbólica*. Volume XVIII | 1. Petrópolis: Vozes; 1981.
- JUNG, C. G. *A dinâmica do inconsciente*. Volume VIII. Petrópolis: Vozes; 1984.

- JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. Volume V. Petrópolis:Vozes; 1986.
- JUNG, C. G. *Resposta a Jó*. Volume XI|4. Petrópolis:Vozes; 1986.
- JUNG, C. G. *Psicologia do inconsciente*. Volume VII|1. Petrópolis:Vozes; 1987.
- JUNG, C. G. *Psicologia e alquimia*. Volume XII. Petrópolis:Vozes; 1994.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Volume VII|2. Petrópolis:Vozes; 2004.
- JUNG, C. G. *Mysterium Coniunctionis*. Volume XIV|1. Petrópolis:Vozes, 2008.
- JUNG, E. *Animus e Anima*. São Paulo: Cultrix; 1967.
- JUNQUEIRA, I. A arte de Baudelaire. In: BADELAIRE, C. *As flores do Mal*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira; 1985.
- KALIVAS, P.W.; VOLKOW, N. D. The neural basis of addiction: a pathology of motivation and choice. *American Journal of Psychiatry* 2005; 162: 1403-1413.
- KANT, E. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1997.
- KELLY, A. H. *Satã – uma biografia*. Rio de Janeiro: Editora Globo; 2008.
- KERÉNYI, C. *Eleusis: archetypal image of mother and daughter*. Princeton: Princeton University Press; 1991.
- KERÉNYI, C. *Dionysos - archetypal image of indestructible life*. Princeton: Princeton University Press; 1996.
- KERNNERG, O. F. *Transtornos graves de personalidade – estratégias psicoterapêuticas*. Porto Alegre: Artmed; 1995.
- KEROUAC, J. Fantasmas vazios. In: COHN, S. *Geração Beat*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial; 2010. pp. 12-17.
- KHANTZIAN, E.J. *Treating addiction as a human process*. Lanham: Jason Aronson; 2007.
- KING, R. *Brunelleschi's Dome – How a Renaissance Genius Reinvented Architecture*. New York: Penguin Books; 2000.
- KNOX, J. Alcohol: a drug of dreams. *Journal of Analytical Psychology*, v. 40, p. 161-175, 1995.

- KOOB, G. F.; MOAL, M. *Neurobiology of addiction* [Kindle Edition]. Boston: Elsevier; 2006.
- KRYSTAL, H. Self representation and the capacity for self care. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 109-148.
- LACHENMEIER, D.W. Wormwood (*Artemisia absinthium* L.) — A curious plant with both neurotoxic and neuroprotective properties? *Journal of Ethnopharmacology*, v. 131, p. 224–227, 2010.
- LACHENMEIER, D.W.; Emmert, J.; Kuballa, T.; Sartor, G. Thujone--cause of absinthism? *Forensic Science International*, v.158, n.1, p.1-8, 2006.
- LAMMERS, A. C. Jung and White and the God of terrible double aspect. *Journal of Analytical Psychology*, v. 52, n. 3, p. 253-74, 2007.
- LATTIN, D. *The Harvard Psychedelic Club (1966)*. New York: Harper One; 2010.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval. Volume I*. Lisboa: Editorial Estampa; 1984
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval. Volume II*. Lisboa: Editorial Estampa; 1984.
- LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora; 2003.
- LEARY, T.; METZNER, R. Hermann Hesse: poeta f the interior jornal. *Psychedelic Review*, v. 1, n. 2, p. 167-182, 1963.
- LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. *The psychedelic experience – a manual based on the Tibetan Book of the Death*. New York: Citadel Press; 2007.
- LEE, M.; SHLAIN B. The all American trip. In: LEE, M.; SHLAIN B. *Acid dreams – history of LSD, the CIA, the sixties and beyond*. New York: Grove Press; 1992. pp. 119-140.
- LEE, M.; SHLAIN B. From hip to hippie. In: LEE, M.; SHLAIN B. *Acid dreams – history of LSD, the CIA, the sixties and beyond*. New York: Grove Press; 1992. pp. 141-169.
- LEE, M.; SHLAIN B. What a field day for the heat. In: LEE, M.; SHLAIN B. *Acid dreams – history of LSD, the CIA, the sixties and beyond*. New York: Grove Press; 1992. pp. 259-294.
- LEGRAND, G. Racionalismo e razões de viver. In: COELHO, P.A. [org.]. *Surrealismo e anarquismo – “Bilhetes surrealistas” de Le Libertaire*. São Paulo: Imaginário; 1990. p. 55-58.
- LEONARD, L. S. *Witness to the fire – creativity and the veil of addiction*. Boston: Shambhala; 1990

LEONARD, T. J. *Talking to the Other Side: A History of Modern Spiritualism and Mediumship: A Study of the Religion, Science, Philosophy and Mediums that Encompass this American-Made Religion*. Bloomington (IN): iUniverse; 2005.

LEVACK, B. P. *The witch-hunt in early modern Europe*. Harlow, England: Person | Longman; 1995.

LEVINE HG. The Discovery of Addiction: Changing Conceptions of Habitual Drunkenness in America. *Journal of Studies on Alcohol* 1978; 15: 493-506.

LEVINSTEIN, E. *Morbid Craving for Morphia*. London: Smith & Elder; 1878. Disponível em URL: <http://book.google.com.br> .

LEWIN, L. *Phantastica – a classic survey on the use and abuse of mind-altering plants*. Rochester (VT): Park Street Press; 1998.

LOGAN, J. F. The Age of Intoxication. *Yale French Studies*, vol. 50, pp. 81-94, 1974.

LÜSCHER C, MALENKA RC. Drug-evoked synaptic plasticity in addiction: from molecular changes to circuit remodeling. *Neuron* 2011; 69(4):650-63.

LYONS, J. D. Artaud: Intoxication and its Double. *Yale French Studies*, vol. 50, pp. 120-129, 1974.

MACFARLANE, S. *The Hippie Narrative: A Literary Perspective on the Counterculture*. Jefferson (NC): McFarland & Co.; 2007.

MAIER, E. *The Psychology of C.G. Jung in the Works of Hermann Hesse* [Resumo]. 1999. 13 p. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy. Faculty of Graduate School of Arts and Science – New York University, New York (NY). Disponível em URL: <http://www.gss.ucsb.edu> .

MAJEWSKA, M. D. Cocaine addiction as a neurological disorder: implications for treatment. *NIDA Research Monographs* 1996; 163: 1-26.

MANN, T. Introduction to Demian. In: Bloom, H. *Hermann Hesse*. Philadelphia: Chelsea House Publishers; 2003. p. 19-24.

MANN, C. C. *1493: uncovering the New World Columbus created*. New York: Alfred Knopf; 2011.

MAQUIAVEL, N. *A mandrágora*. Mafra, Portugal: Rolo & Filhos Artes Gráficas; 1987

MARLAN, S. *The black sun – the alchemy and art of darkness*. College Station: Texas A&M University Press; 2005

- MARLAN, S. *The black sun - the alchemy and art of darkness*. College Station: Texas A&M University Press, 2005.
- MARLAN, S. Facing the shadow. In: STEIN, M. *Jungian psychoanalysis – working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago: Open Court; 2010. pp. 5-13.
- MARX, K. *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Covilhã: LusoSofia Press; 2008.
- MATA, R. C. *Inventario de la coca*. Lima: CEDRO | Academia Nacional de Historia; 2003.
- MATHER, J. C. Autobiography of a reformed drunkard (1845). In: CROLWEY, J. W. [editor]. *Drunkard's progress – narratives of addiction, despair and recovery*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1999. pp. 97-110.
- MCNEIL, L; MCCAIN, G. *Mate-me, por favor (please kill me) - uma história sem censura do punk*. Volume I. Porto Alegre: L&PM; 2007.
- MCKENNA, T. *Plants of the gods - the search for the original tree of knowledge*. New York: Bantam Books; 1992.
- MELECHI, A. *Drugs of liberation: from psychiatry to psychedelia*. In: MELECHI, A. *Psychedelia Britannica – hallucinogenic drugs in Britain*. London: Turnaround; 1997. pp. 20-52.
- MERCK, E. A cocaína e seus sais. In: BYCK, R. *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; 1989. pp. 87-92.
- MILLER, W. R.; HESTER, R. K. Treating alcohol problems: toward informed eclecticism. In: HESTER, R. K.; MILLER, W. R. *Handbook of alcoholism treatment approaches – effective alternatives*. Boston: Allyn & Bacon; 2003.
- MILLON, T. *Teorias da psicopatologia e personalidade*. Rio de Janeiro: Interamericana; 1979.
- MOYNIHAN, D. P. One hundred years of heroics. In: MUSTO, D. F. *One hundred years of heroin*. Westport: Auburn House; 2002. p. 23-38.
- MURPHY, J. L. *Human hand petroglyphs* [online]. Ohio State University. pp. 36-37 [citado 04 JUL 2012]. Disponível em URL: <https://kb.osu.edu/dspace/bitstream/handle/1811/45243/Humanhandsedit.pdf?sequence=1> .
- MUSTO, D. *The American disease – origins of the narcotic control*. New York: Oxford University Press; 1987.

- MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. London: Routledge; 1962.
- MYRONE, M. *Henry Fuseli*. Princeton (NJ): Princeton University Press; 2001.
- NASHE, T. *Pierce Penilesse – His Supplication to the Devil (1592)* [online]. London: The Oxford Authorship Site; [citado em 09 Mai 2012]. Disponível em URL: <http://www.oxford-shakespeare.com/nashe.html>.
- NESTLER, E. J. Total Recall--the Memory of Addiction. *Science* 2001; 292 (5525): 2266-7.
- NEUMANN, E. *História da origem da consciência*. São Paulo: Cultrix; 1968.
- NEUMANN, E. *A Grande Mãe - um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix; 1974.
- NEUMANN, E. *A criança - estrutura e dinâmica da personalidade em desenvolvimento desde o início de sua formação*. São Paulo: cultrix; 1980.
- NEUMANN, E. *Depth Psychology and the new ethics*. Boston: Shambhala; 1990.
- NIDA – NATIONAL INSTITUTE ON DRUG ABUSE. *Principles of drug addiction treatment – a research-based guide*. Second Edition. Baltimore: NIDA/NIH; 2009.
- NIETZSCHE, F. *A origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães Editores; 1985.
- NORMAN, C. A note on cocaineism. *The British Journal of Psychiatry*, v. 38, p. 195-199, 1892.
- OKRENT, D. *Last call - the rise and fall of Prohibition*. New York: Scribner; 2010.
- OLIVEIRA, M. P. M. T. *Dependências: o homem a procura de si mesmo – considerações a respeito de tratamento e prevenção de farmacodependência e jogo patológico*. São Paulo: Ícone Editora; 2005
- OTT, J. Technical notes. In: von Bibra, B. E. *Plant intoxicants – a classic text on the use of mind-altering plants* [1855]. Rochester (VE): Healing Arts Press, 1995.
- PADOSCH, S. A.; LACHENMEIER, D. W.; KRÖNER, L. U. Absinthism: a fictitious 19th century syndrome with present impact. *Substance Abuse Treatment and Prevention Policy*. V.1, p. 1-14, 2006.
- PALOMO, V.; SILVEIRA-FILHO, D. X. Transtorno da dependência de substâncias psicoativas – reflexões acerca do uso e da dependência de substâncias psicoativas sob o enfoque da psicologia analítica. In: LAUREIRO, M. E. S.; BYINGTON, C.; GALIÁS, I.; SAMPAIO, S. M. D.; VARGAS, N. S.; AMÉZAGA, P.;

FARIA, A. A.; MONTELLANO, R. M. P.; PALOMO, V.; SILVEIRA-FILHO, D. X.; HIMIOB, G. *Psicopatologia psicodinâmica simbólico-arquetípica – uma perspectiva junguiana de integração em psicologia y clinica analítica*. Montevideo: Universidad Católica | Prensa Médica Latinoamericana; 2006.

PALOMO, V. *A dependência química é de uma minoria* [online]. Le Monde Diplomatique – Brasil, ed. 26, 1 tela, 2009 [citado 24 Abr 2012]. Disponível online em URL: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=542> .

PASSETTI, E. *Das fumeries ao narcotráfico*. São Paulo: EDUC; 1991.

PASTOR, F. P. Aproximación histórica a la cocaína: de la coca a la cocaína. *Addicciones* 2001; 13(2): 7-22.

PANKE, W. N.; KURLAND, M. D.; UNGER, S.; SAVAGE, C.; GROF, S. *The experimental use of psychedelic (LSD) psychotherapy*. JAMA 1970; 212(11): 1856–1864.

PERERA, S. B. *Celtic Queen Maeve and addiction – an archetypal perspective*. New York: Nicholas-Hays Inc.; 2001.

PESCHEL, E. R. Arthur Rimbaud: The Aesthetics of Intoxication. *Yale French Studies*, vol. 50, pp. 64-80, 1974.

PETERSEN, R. C. History of cocaine. *NIDA Research Monograph Series* 1977; 13: 17-34.

PIERI, P. F. *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Editora Vozes | Paulus; 2002.

PIESMAN, M.; HARTLEY, M. *The yuppie handbook*. New York: Long Island Shadow Books; 1984.

PINCH, G. *Egyptian mythology - a guide to the gods, goddesses and traditions of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press; 2002.

PLAUT, A. Transference phenomena in alcoholism. In: FORDHAM, M.; GORDON, R.; HUBBACK, J.; LAMBERT, K. *Technique in Junguian analysis*. London: Karnack Books; 1989. pp. 200-216.

POLO, M. *O livro das Maravilhas*. Porto Alegre: L&PM; 1999.

PORTER, R. *Madness - a brief history*. Oxford. Oxford University Press; 2003.

PRADO-JÚNIOR, C. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense; 1987.

QUELLIER, F. *Gula – a história de um pecado capital*. São Paulo: Editora Senac; 2010.

- RABELAIS, F. *Gargantua and his son Pantagruel*. Pennsylvania: Penn State University; 2001.
- RADÓ, S. The psychoanalysis of pharmacothymia. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 52-68.
- READ, A. Psychotherapy with addicted people. In: WEEGMAN, M; COHEN, R. *The psychodynamics of addiction*. London: Whurr Publishers; 2002. pp. 84-97.
- RÉGIS E. *Précis de Psychiatrie*. Paris: Octave Doin et Fils Éditeurs; 1914.
- REID, A. *The shaman's coat - a native history of Siberia*. New York: Walker & Company; 2002.
- REINARMAN, C.; LEVINE, H. G. The crack attack: politics and media in the crack scare. In: REINARMAN, C.; LEVINE, H. G. *Crack in America: demon drugs and social justice*. Berkeley: University of California Press; 1997. pp. 18-52.
- RETAILLAUD-BAJAC, E. *Les drogues - une passion maudite*. Paris: Découvertes Gallimard; 2002.
- REUTER, P; FALCO, M.; MACCOUN. *Comparing Western European and North American drug policies*. Santa Monica (CA): Drug Policy Research Center; 1993.
- REYNOLDS, S. *Energy Flash*. London: Picador; 1998.
- RIBEIRO, M. M.; RIBEIRO, M. "Política mundial de drogas ilícitas: uma reflexão histórica". In: SILVEIRA, D. X.; MOREIRA, F. G. *Panorama atual de Drogas e Dependências*. São Paulo: Editora Atheneu; 2006.
- ROOB, A. *Alquimia e misticismo*. Köln: Taschen; 1997.
- ROTTERDAM, E. *Elogio da loucura*. Rio de Janeiro: Ediouro | 90385; s/d.
- RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental. Volume 1 | A filosofia antiga*. São Paulo; Companhia Editora Nacional; 1977.
- RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental. Volume 2 | A filosofia católica*. São Paulo; Companhia Editora Nacional; 1977.
- RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental. Volume 3*. São Paulo; Companhia Editora Nacional; 1977.
- SAID, E.W. *Orientalism*. New York: Vintage Books; 1994.

- SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago; 1989.
- SANDISON, R. LSD therapy: a retrospective. In: MELECHI, A. *Psychedelia Britannica – hallucinogenic drugs in Britain*. London: Turnaround; 1997. pp. 53-86.
- SAUNDERS, J. B. Substance dependence and non-dependence in the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) and the International Classification of Diseases (ICD): can an identical conceptualization be achieved? *Addiction*. 2006; 101 (suppl. 1): 48-58.
- SCHOEN, D. E. *The war of the gods in addiction – C. G. Jung, Alcoholics Anonymous and archetypal evil*. New Orleans: Spring Journal Books; 2009.
- SCHULTES, R.E.; HOFMANN, A.; RATSCH, C. *Plants of the Gods - their sacred, healing and hallucinogenic powers*. Rochester: Healing Arts Press; 2001.
- SCHUSTER, J. O sonho e a revolução. In: Coelho, P. A. [org.]. *Surrealismo e anarquismo – “Bilhetes surrealistas” de Le Libertaire*. São Paulo: Imaginário; 1990. p. 45-46.
- SELVIN, J. *Summer of Love: This Inside Story of LSD, Rock & Roll, Free Love and High Time in the Wild West*. Lanham (MD): Cooper Square Publishers; 1999.
- SHEPARD, I. F. Confessions of a female inebriate. In: CROLWEY, J.W. [editor]. *Drunkard's progress – narratives of addiction, despair and recovery*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1999. pp. 69-79.
- SILBER, A. Rationale for the technique of psychotherapy with alcoholics. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 325-350.
- SILVA, C. G. Manejo em situações de crise. In: RIBEIRO, M.; LARANJEIRA, R. *O tratamento do usuário de crack*. Porto Alegre: Artmed; 2012. pp. 404-411.
- SILVEIRA-FILHO, D. X. *Drogas, vícios: conceitos e preconceitos*. *Junguiana* 1994; 12: 26-33.
- SILVEIRA-FILHO, D. X. *Drogas – uma compreensão psicodinâmica das farmacodependências*. São Paulo: Casa do Psicólogo; 1995.
- SKINSTAD, A. H.; NATHAN, P. E.; PIZZINI, N. Alcoholism. In: CRAIG, R. J. *Clinical and diagnostic interviewing*. 2nd Edition. Lanham (MD): Jason Aronson; 2005. pp. 180-214.
- SOMIGLI, L. *Legitimizing the Artist: Manifesto Writing and European Modernism, 1885-1915*. Toronto: University of Toronto Press; 2003.

STARKEY, W. The cocaine takers of Paris – A case of nasal cocainism – Epidemic cocainism. *British Journal of Psychiatry* 1913; 59: 524-525.

STAROBINSKI, J. *Os emblemas da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; 1988.

STITZER, M.L.; PETRY, N.; PEIRCE, J.; KIRBY, K.; KILLEEN, T.; ROLL, J.; HAMILTON, J.; STABILE, P. Q.; STERLING, R.; BROWN, C.; KOLODNER, K.; LI, R. Effectiveness of abstinence-based incentives: interaction with intake stimulant test results. *Journal of Consultant and Clinical Psychology*, v. 75, n. 5, p. 805-11, 2007.

SULLIVAN, R. J.; HAGEN, E. H. Psychotropic substance-seeking: evolutionary pathology or adaptation? *Addiction*, v. 97, n. 9, p. 389-400; 2002.

TEICHER, M.H.; ANDERSEN, S. L.; POLCARI, ANDERSON, C. M.; NAVALTA, C.P. *Developmental neurobiology of childhood stress and trauma*. *Psychiatric Clinics of North America*. 2002; 25(2): 397-426.

THEODOR, E. Prefácio. In: GOETHE, J.W. *Fausto*. Belo Horizonte: Itatiaia; 2002.

THOMAS, H. *The slave trade: the story of the Atlantic slave trade: 1440-1870*. New York: Touchstone: 1997.

TORREGROSSA, M. M.; Corlett, P. R.; Taylor, J. R. *Aberrant learning and memory in addiction*. *Neurobiology of Learning and Memory* 2011; 96(4): 609-623.

TOSCHES, N. *A última casa de ópio*. São Paulo: Conrad Editora; 2006.

TRACY, J.; BERKEY J. *Subcutaneously, my dear Watson – Sherlock Holmes and the cocaine habit*. Bloomington: James A. Rock & Co. Publishers; 1978.

TRANCAS, B.; SANTOS, N. B.; PATRÍCIO, L. D. *O uso do ópio na sociedade romana e a dependência do Princeps Marco Aurélio*. *Acta Médica Portuguesa*, v. 21, p. 581-590; 2008.

TROTTER, T. *An essay medical, philosophical and chemical on drunkenness and its effects on the human body* [online na íntegra]. Fourth edition corrected and enlarged. London: Longman, Hurst, Rees and Ormi; 1810. Disponível em URL: <http://books.google.com.br/books> .

VALVERDE, M. *Diseases of the will – alcohol and the dilemmas of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press; 1998.

VON BIBRA, B. E. *Plant intoxicants – a classic text on the use of mind-altering plants*. Rochester (VT): Healing Arts Press; 1997.

VON FRANZ, M. L. *A sombra e o mal nos contos de fada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

VON FRANZ, M. L. *Mitos de criação*. São Paulo: Paulus, 2003.

WANIGARATNE, S; KEANEY, F. Psychodynamic aspects of relapse prevention in the treatment of addictive behaviours. In: WEEGMANN, M; COHEN, R. *The psychodynamics of addiction*. London: Whurr Publishers; 2006.

WASSON, R. G.; HOFMANN A.; RUCK C. A. *The road to Elêusis - unveiling the secrets of the Mysteries*. Berkeley (CA): North Atlantic Books; 2008.

WEBSTER P. Kykeon chemistry. In: WASSON R. G.; HOFMANN, A.; RUCK, C. A. *The Road to Elêusis - unveiling the secrets of the Mysteries*. Berkeley: North Atlantic Books; 2008. pp. 151-167.

WESCOTT, W. [ed.] *Collectanea Hermetica* (1623). London: Kessinger Publishing; 2010.

WEST, R. *Theory of addiction*. Oxford: Blackwell Publishing | *Addiction Press*; 2006.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Dependence Syndrome* [online]. Geneve: OMS; [citado em 06 MAI 2012]. Disponível em URL: <http://www.who.int> .

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *United Nations Convention against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances*, 1988. Vienna: WHO; 1988.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *History of the development of the International Classification of diseases – ICD* [online]. Geneve: OMS; [citado em 06 MAI 2012]. Disponível em URL: <http://www.who.int> .

WILLER, C. *Geração Beat*. Porto Alegre: L&PM; 2009.

WILLIAMS-JR, R. A. *The American Indian Western legal thought - the discourses of conquest*. Oxford: Oxford University Press; 1992.

WINTER, A. *Ethereal Epidemic: Mesmerism and the Introduction of Inhalation Anaesthesia to Early Victorian London*. *Soc Hist Med* 1991; 4 (1): 1-27.

WOOD, A. *New Method for Treating Neuralgia by the Direct Application of Opiates to Painful Points*. *American Journal of Medical Sciences*, v. 30, n. 59, p. 199-201, 1855.

WOODMAN, M. *Addiction to perfection – the still unravished bride*. Toronto: Inner Books; 1982.

WRIGHT, D. *The Eleusinian Mysteries and rites*. London: The Theosophical Publishing House; 1919.

ZINBERG, N. E. *Addiction and ego function*. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 147-166.

ZOJA, L. *Drugs, addiction and initiation: the modern search for ritual*. Einsiedeln (Switzerland): Daimon Verlag; 1989.

ZWEBEN, J. E. *Recovery oriented therapy*. In: Yalisove, D. L. *Essential papers on addiction*. New York: New York University Press; 1997. pp. 372-390.