

PÓS-MODERNIDADE E DESORDEM A TOXICODPENDÊNCIA COMO SINTOMA

por

Helena Cabeçadas*

Resumo: É feita uma análise dos rituais vigentes em modelos diferentes de comunidades terapêuticas e constata-se, em dois dos modelos analisados (laico/estatal e religioso/privado), a presença da estrutura diacrónica tripartida característica de um ritual de passagem ou de transição. Considerando a toxicodpendência como um sintoma de desordem nas sociedades da pós-modernidade, o ritual agiria, nestas comunidades, como um princípio de ordem, necessário e indispensável. A tipologia das formas de resposta à desordem estabelecida por Georges Balandier contribui para clarificar a análise, relativamente aos modelos de Comunidades Terapêuticas estudados.

Palavras-chave: Toxicodpendência. Ritual de Passagem. Comunidade Terapêutica.

Résumé: L'auteur fait l'analyse des rites dans trois modèles de communautés thérapeutiques et retrouve, dans deux des modèles étudiés (laïc et religieux), la structure diachronique tripartite caractéristique d'un rite de passage ou de transition. La toxicomanie étant envisagée comme un symptôme de désordre dans les sociétés de la post-modernité, le rite agirait ici comme un principe d'ordre, indispensable et nécessaire. La typologie des formes de réponse au désordre, établie par Georges Balandier, est utilisée pour clarifier l'analyse.

Mots-clé: Toxicomanie. Rites de Passage. Communauté Thérapeutique.

Abstract: An analysis of rites in different models of therapeutic communities is developed in this article. In two of the models (secular and religious), the author finds out, a triphasic structure characteristic of a rite of passage. Being drug addiction a symptom of disorder in post-modern societies, rite will be the necessary frame of order, in these TCs. Georges Balandier's typology concerning different answers to disorder is applied to clarify the proposed analysis.

Key-words: Drug Addiction. Rite of Passage. Therapeutic Community.

1. INTRODUÇÃO

*All shamans Know that death furnishes all with life
Northern Cheyenne Medicine Chief*

A análise da *literatura etnológica* (Harner, 1973¹; La Barre, 1974²; Perrin,

* Antropóloga/C.A.T. Restelo/S.P.T.T.

¹ Harner, Michael J. (1973). *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press.

² La Barre, Weston (1974). *The Peyote Cult*. Shoe String Press, Hamden, Conn.

1976³; Furst, 1976⁴; Lewis, 1977⁵; entre outros) sobre o uso de substâncias psicotrópicas faz realçar a sua função integradora nas sociedades tradicionais, nomeadamente nos rituais de iniciação, de fertilidade, de regeneração do mundo e, em particular, nos rituais de cura de doenças nas sociedades xamanísticas. Nestas culturas, que encontramos em diversas etnias de África, América e Ásia, a ingestão de alucinogéneos proporciona viagens fantásticas em universos culturalmente bem estruturados que reflectem os símbolos e mitologias próprias de cada cultura.

Nas *sociedades tradicionais* as plantas psicotrópicas são muitas vezes consideradas como mágicas e sagradas. Como seres vivos, dotados de atributos sobrenaturais, providenciam a *comunicação com o outro mundo*, do sagrado, dos deuses, dos mortos, dos antepassados. Em circunstâncias especiais e bem definidas, como em certas cerimónias cíclicas ou em determinados rituais iniciáticos, ou através de certos eleitos (os xamans, por exemplo), proporcionam uma viagem extática, facilitando uma *ruptura essencial* para o bem estar do indivíduo e da comunidade. Estas substâncias podem ajudar, inclusivé, a confirmar e a estabelecer a história da cultura, a autenticidade das tradições tribais, contadas pelos antepassados desde a primeira infância. Contribuem assim para validar e reforçar a cultura e não para proporcionar meios de fuga a essa mesma cultura. São, pois, um *factor de coesão e de integração social*, ao contrário do que se passa nas nossas sociedades urbanas e complexas.

Nas *sociedades tecnológicas da pós-modernidade*, o uso e abuso de substâncias psico-activas (ilícitas) surge-nos como um sintoma de *desordem e de anomia*, a nível individual e colectivo. Como tal, terá que ser "enquadrado", "controlado", através de determinados mecanismos sociais, nomeadamente jurídico-legais e médico-sanitários. A atmosfera de guerra santa e o sensacionalismo que em geral acompanham as cruzadas anti-droga levadas a cabo pelo espectáculo político-mediático revelam-nos as características da representação dominante sobre este tema, na mentalidade ocidental, e que é constituída, entre outros, por dois ingredientes-chave da relação tradicional com o sagrado: *o fascínio e o horror* (Caillois, 1950⁶). Ao produto tóxico é atribuído um poder maléfico, irresistível e absoluto, não participando as substâncias psico-activas legais desta mitologia dramática. A ilegalidade do produto utilizado suscita um universo simbólico específico, feito de conformismo e transgressão, dor e prazer, atracção e repulsa, cuja ambiguidade nos interessa analisar.

³ Perrin, Michel (1976). *Le Chemin des Indiens Morts. Mythes et Symboles Guajiro*. Paris, Payot.

⁴ Furst, Peter (1976). *Hallucinogens and Culture*. Chandler and Sharp Publishers, Inc.

⁵ Lewis, I. M. (1977). *Les Religions de l'Extase*. Paris, Presses Universitaires de France.

⁶ Caillois, Roger (1950). *L'Homme et le Sacré*. Paris, Éd. Gallimard.

Ao transpor limites e barreiras, ingerindo ou injectando a substância proibida, susceptível de alterar a sua percepção do tempo e do espaço, o toxicómano comete uma *dupla transgressão*, a nível do corpo físico e social, tornando-se um *perigo*, para si e para os outros. A actual pandemia da SIDA contribui para exacerbar estes medos. Assim, ao slogan dos anos setenta: Droga - Loucura - Morte, sucedendo-se, de um modo talvez mais camuflado, o slogan dos anos noventa: Droga - SIDA - Morte. Regressado das suas viagens (*trips*) pelas regiões inacessíveis e caóticas do espírito, que a droga lhe proporcionou, o toxicodependente está dotado de um *poder* que os outros, aqueles que permaneceram senhores de si e sob controlo da sociedade, não possuem. Este poder exerce-se, por vezes, a diferentes níveis: do grupo de amigos, da família (restrita ou alargada), do bairro, das instituições que dele se ocupam, dos próprios terapeutas. Daí resulta a *ambivalência de estatuto do toxicodependente*, oscilando entre o herói e o mártir, simultaneamente vítima e carrasco.

Considerado/sentido como um ser *impuro e perigoso*, dotado de um poder equívoco e inquietante, que interessa neutralizar, o intoxicado é assim afastado da sociedade normal (internado: este é sempre o primeiro pedido, insistente e angustiante, dos familiares e/ou envolventes), terá que ser "*limpo*" (*purificado*), e para tal submetido a determinados *rituais terapêuticos (regeneradores)*.

A questão da *impureza* e do *contágio* está assim, quanto a nós, subjacente a uma análise antropológica que se queira fazer sobre a temática da droga nas sociedades contemporâneas, que nos surge como uma forma de *poluição social*. Aceitamos como definição de impureza a de Mary Douglas - *qualquer coisa que não está no seu lugar*, categoria residual, sentida como ameaçadora da nossa ordem e, por isso mesmo, rejeitada pelo nosso esquema habitual de classificação. (*Uncleanes or dirt is only matter out of place in a context in which places are strongly defined. Human Society varies in its capacities to tolerate disorder*⁷).

A toxicodependência surgindo-nos como um *sintoma de desordem* nas sociedades da pós-modernidade, o ritual agiria como um *princípio de ordem*, um *quadro de referência (a frame of order)* necessário e indispensável nos casos mais extremos de sofrimento e angústia, susceptível de fazer face ao caos (impureza/perigo) que o abuso de drogas representa. Pelo seu *poder transfigurador* (Lévi-Strauss, 1949⁸), uma nova ordem e um novo equilíbrio tornar-se-iam possíveis.

Essa a razão porque nos interessámos pelos rituais vigentes nos centros de internamento a longo prazo para toxicodependentes e designados por *comunida-*

⁷ Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge and Kegan Paul.

⁸ Lévi-Strauss, Claude (1958). "L'Éfficacité Symbolique", in *Anthropologie Structurale I*. Paris, Librairie Plon. (1ª ed. in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 135, n° 1, 1949).

des terapêuticas. Pelas suas características, estas comunidades revestem-se de particular interesse para o antropólogo: microcosmos de normas e regras bem definidas, ritualização intensa da entrada, estadia e saída dos residentes, não utilização de terapêutica medicamentosa, etc.

Debruçámo-nos assim sobre três centros de internamento para toxicod dependentes em Portugal⁹, correspondentes a três modelos de intervenção diferentes e representativos:

1. de uma organização estatal e laica (CEPD/Sul, actual Centro de Apoio a Toxicod dependentes do Restelo, integrado no SPTT);
2. de uma organização privada e religiosa (*Desafio Jovem*), recorrendo ao que poderíamos designar por *terapia cristã*;
3. de uma organização privada, não religiosa e com múltiplas ramificações internacionais (Associação *Le Patriarche*).

Para além das diferenças constatadas nos modelos terapêuticos analisados, procurámos aquilo que neles há de comum, ou seja, as *invariantes estruturais* próprias às comunidades terapêuticas existentes no mesmo contexto cultural. Por outro lado, a nossa já longa experiência de trabalho nesta área na Europa, Estados Unidos (Filadélfia) e Extremo Oriente (Macau e Hong-Kong), chamou-nos a atenção para essas mesmas invariantes estruturais em diferentes contextos culturais.

Procurámos, neste artigo, dar resposta a uma das questões que nos pusemos no início da nossa pesquisa, e que funcionou como uma hipótese de trabalho: *Será possível considerar os programas das comunidades terapêuticas, e os rituais que os integram* (e que acompanham a entrada, a estadia e a saída do toxicod dependente do internamento) *como um ritual de passagem*, no sentido em que Van Gennep e, mais tarde, Victor Turner, o definiu? Por outras palavras, *tratar-se-ia* (o internamento nas CTs) *de um percurso iniciático*?

2. ADOLESCÊNCIA E RITUAIS INICIÁTICOS

O uso e abuso de drogas (no sentido actual do termo¹⁰, que implica *interdito* legal e/ou social) no Ocidente, não pode ser desinserido da análise do estatuto

⁹ Cabeçadas, Helena (1994). *Rituais Terapêuticos e Toxicod dependência. Uma Abordagem Antropológica*. Tese de Mestrado em Antropologia. Universidade Nova de Lisboa.

¹⁰ Adoptámos como definição de "droga" a que nos é dada por Georges Peters (1990), porque nos parece estar de acordo com o uso contemporâneo deste termo: "*entende-se o seu significado como referindo-se a determinada substância psicotrópica cuja utilização hedonística é, social e/ou legalmente, reprovada*". in "Psychotropes, "Drogues" et Sociétés: les Substances", revista *Psychotropes*, Nr 3, Vol. VI.

antropológico da adolescência e, eventualmente, da *iniciação* na sociedade contemporânea: modo de *provar* aos outros e a si próprio que é capaz de transgredir e de assumir riscos, forma de *ter um lugar* na sociedade; ainda que marginal e limitado a um sub-grupo de jovens, quando só há incertezas quanto ao futuro; por vezes a única possibilidade aberta a um jovem de, através do tráfico, ter algum dinheiro e certa autonomia económica. É, dado o seu aspecto de transgressão, talvez a derradeira *prova*, no sentido iniciático do termo, deixada a um adolescente hoje, quando já falharam todas as outras, que lhe permitiriam uma integração positiva no mundo dos adultos. Iniciação degradada esta, sem mestre, e desprovida de conteúdo espiritual e cultural; perigosa, portanto, e potencialmente mortífera, tanto ao nível individual como colectivo.

Françoise Dolto, conhecida psicanalista francesa, aborda no seu último livro, escrito pouco antes da sua morte e que dedica à *causa dos adolescentes*¹¹, os grandes temas da nossa sociedade em crise, entre os quais a questão da droga. Chama a atenção para a importância fundamental dos rituais de iniciação dos jovens nas sociedades tradicionais e para a ausência de equivalentes destes ritos nas sociedades modernas. Esta iniciação ritual, em grupo, facilitava aos jovens a travessia dessa *zona de turbulências que é a morte da infância*, permitindo-lhes a integração no mundo dos adultos sem excesso de angústia. Consistindo numa *série de provas*, algumas das quais muito duras, implicando grande sofrimento físico e moral, outras extremamente perigosas, permitindo testar a força, destreza e capacidade de resistência dos jovens da mesma classe de idade. Nestas provas, no entanto, por muito terríveis que fossem, os neófitos eram sempre *guiados e informados por adultos do mesmo sexo*. Uma vez ultrapassadas e vencidas estas provas colectivas, os jovens passavam a fazer parte, de pleno direito, da sociedade dos adultos. Para o rapaz significava, simbolicamente, o corte da dependência da mãe e da ligação ao mundo das mulheres, ou seja, a aquisição e a conquista da autonomia, tanto a nível individual como colectivo. Tratava-se de um acontecimento marcante, fundamental, e reconhecido como tal por todos os elementos da comunidade.

Nesta travessia crítica que é a adolescência (período de mutação física e psíquica, morte da infância...) os adolescentes de hoje encontram-se desprovidos da ajuda que constituíam esses ritos de iniciação nas sociedades tradicionais. Entregues a si próprios, já não são conduzidos em conjunto, solidariamente, de uma margem à outra desse tempo de rupturas. Necessário se torna que eles se concedam a eles próprios esse direito de passagem. E isso exige da sua parte, segundo Françoise Dolto, uma *conduta de risco*. O uso e abuso de drogas (ilícitas) permitir-lhes-á assumir e realizar essa dupla transgressão, a nível do corpo físico

¹¹ Dolto, Françoise (1988). *La Cause des Adolescents*. Paris, Éd. Robert Laffont.

e social, manifestar a sua oposição ao pai, à lei e à ordem, afirmando assim a sua individualidade.

Considerados como inaptos a entrar na sociedade de pleno direito, os adolescentes e jovens tornam-se um grupo à parte. Situação que se prolonga num estado de pós-adolescência (ou de adolescência retardada), pela manutenção em casa dos pais, numa situação de dependência, até uma idade cada vez mais tardia, que pode ir até bastante além dos trinta anos¹².

*Se há actualmente tanto desespero de adolescentes que se manifesta na fuga no imaginário da droga ou no imaginário da morte (suicídio) penso que é porque lhes falta os Rituais de Passagem em que os adultos decretam: a partir de agora tu contas, tu és uma pessoa com valor. Faltam-lhes referências nítidas, claras, asseguradas pela sociedade, que lhes permitam sentir-se encorajados a tomar riscos, numa atitude positiva, pelo facto de saberem que são esperados, do outro lado do rio, diz-nos Dolto. Perante a impossibilidade real, até mesmo legal, de arranjar emprego que lhe permita autonomizar-se minimamente, ter casa própria, ter mulher, fazer filhos, afirmar-se como homem e como membro actuante de uma comunidade, só resta ao jovem adolescente, muitas vezes, afirmar-se pela negativa (droga, delinquência, suicídio...). A tentação narcísica vem, segundo Françoise Dolto, do facto de não haver Ritos de Passagem: *On n'aime que soi même dans l'illusion d'un autre, parce qu'il n'y a pas d'issue sur autre chose.**

E é esta, precisamente, uma das principais características da pós-modernidade, de acordo com Lipovetsky¹³: o narcisismo, o hedonismo, a procura de prazer imediato, no aqui e no agora, o *Paradise Now*, prometido incansavelmente por uma publicidade cada vez mais sofisticada, insidiosa e invasiva da nossa privacidade: *se adquirir o cosmético x ou o automóvel y será um homem/mulher de sucesso, terá tudo o que deseja. A felicidade está ao seu alcance, já! Basta-lhe usar o produto z.* E que melhor poderá proporcionar um prazer rápido e absoluto (a felicidade no aqui e no agora) do que um *chuto* de heroína? Que melhor meio para esquecer a angústia, a insegurança, a frustração e o medo?

A mundialização da economia, a concorrência exacerbada e a actual ideologia neoliberal do sucesso criam, assim o pensamos, um número cada vez maior de excluídos¹⁴, dando origem a situações potencialmente geradoras de violência. O *hooliganismo*, as explosões de fúria e de revolta em Los Angeles e Nova York,

¹² Não deixa de ser interessante constatar o elevado grau de dependência relativamente à mãe e a falta de autonomia constatados na generalidade dos toxicodependentes de sexo masculino que recorrem aos serviços clínicos do Centro de Estudos e Profilaxia da Droga (actual C.A.T. do Restelo).

¹³ Lipovetsky, Gilles (1987). *L'Empire de l'Éphémère*. Paris, Éditions Gallimard.

¹⁴ Ver, a este respeito, o artigo de Anne Marie Michel; *Opulente Europe aux 53 millions de pauvres...*, in "Le Monde Diplomatique", Juillet 1992.

a zanga da *geração rasca*¹⁵ em Portugal ou o designado *dia do caos*, na Alemanha¹⁶, são sintomáticos deste estado de coisas.

A incerteza, o receio e a insegurança geram o que Balandier designa como *une culture de l'effroi*¹⁷. O medo impõe-se quando o real se torna imprevisível e, como tal, ameaçador. E o uso e abuso de tóxicos surge como um sintoma desse medo, dessa angústia perante um real inquietante e a ausência de futuro. Reveladores são, aliás, os títulos das canções dos ídolos musicais da pós-modernidade: “No Future”, “Teenage Suicide”, “Boredom”, “Dead Boys”, “Suicide Comando”... *Estamos-nos nas tintas. Não podemos mudar este mundo já tão podre. Resta-nos ser drogados, malsãos, urbanos, tarados e perversos como a época em que vivemos. E porque não?* diz Mick Jones, de um dos mais famosos grupos de rock punk britânicos *The Clash*. A decadência, a poluição, os cinzentos bairros periféricos, a violência, fazem parte de um quotidiano aceite e partilhado. *É feio, é porco, é mau, e então? É aí que as pessoas vivem.* Estamos longe do *All we need is love* e do socialismo utópico dos Beatles, ingénua e claramente expresso no seu filme *The Yellow Submarine*...

Perante o uso e abuso¹⁸ crescente de tóxicos nas sociedades contemporâneas, algumas *respostas* foram criadas, com objectivos terapêuticos, quer pelo Estado, quer por organizações privadas (ditas de solidariedade social), laicas ou religiosas. Entre estas *respostas* debruçamo-nos mais detalhadamente sobre as designadas como *comunidades terapêuticas*, que começaram a ser criadas, no Ocidente, a partir dos anos sessenta, com especial relevo nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. Trata-se, precisamente, dos países onde o impacto do individualismo e da pós-modernidade se fez primeiro sentir e onde, conseqüentemente, a chamada *cultura psi*¹⁹ mais se tem afirmado como resposta ao acumular das *multidões solitárias*²⁰.

Face à solidão urbana, a resposta pela vivência comunitária, durante um prazo nunca inferior a um ano, é assim uma das apostas terapêuticas comum aos diferentes modelos destes programas de tratamento a longo prazo da toxicod dependência. Em certos casos, como no da Associação *Le Patriarche*, a vivência comu-

¹⁵ Como foram designados, pelos *media* e por alguns políticos, os jovens liceais portugueses, que se manifestaram no final do ano lectivo de 93/94 em todo o país, contra as provas globais.

¹⁶ Dia de Julho de 94 em que os jovens *punks* alemães se entregaram a manifestações de vandalismo em Hannover.

¹⁷ Balandier, Georges (1988). *Le Désordre. Éloge du Mouvement*. Paris, Librairie Arthème Fayard.

¹⁸ A noção de *abuso* é muito relativa, variando o seu significado de grupo para grupo, dentro do mesmo contexto cultural, e de cultura para cultura.

¹⁹ Por “*cultura psi*” designamos aquela em que se faz recurso sistemático e generalizado a toda a espécie de especialistas de saúde mental: psicólogos, psicanalistas, grupanalistas, psicoterapeutas, psiquiatras, etc.

²⁰ Segundo a expressão do sociólogo americano David Riesman.

nitária torna-se mesmo um programa de vida.

Em locais relativamente isolados e tranquilos, propícios a um contacto mais harmonioso com a natureza, instalam-se estas comunidades de jovens, em geral de ambos os sexos (excepto no caso do Desafio Jovem, onde as comunidades masculina e feminina estão separadas) tendo como objectivo declarado o *limpar da droga (purificar)* assim como o reformular de hábitos e de atitudes perante a vida.

Constatámos que, embora o funcionamento das diferentes comunidades terapêuticas corresponda a modelos por vezes bastante diversos, para além de, e apesar das suas diferenças, está presente, na generalidade destes modelos, a *estrutura diacrónica tripartida* característica de um *ritual de passagem ou de transição*, tal como definida por Van Gennep²¹. Reveladores são, aliás, os nomes de algumas destas comunidades. Em Filadelfia, por exemplo: *Rites of Passage, Genesis II*, etc.

Dado que as mudanças (de estado, de estatuto, etc) implicam rupturas de equilíbrio e da homeostase pré-existentes, a função do ritual de passagem será de *restabelecer um novo equilíbrio baseado numa situação diferente*. Embora focalizado no indivíduo, este ritual exige também a participação do grupo. Segundo Victor Turner²², o conceito de *estado* é mais abrangente do que o de *estatuto* ou de *função* e remete para qualquer tipo de situação estável ou recorrente, culturalmente reconhecida.

Van Gennep demonstrou que todos os ritos de passagem ou de transição são marcados por *três períodos*: de separação, de margem e de agregação:

- O *1º período, de Separação*, compreende um comportamento simbólico que significa o desprendimento do indivíduo ou do grupo relativamente a um ponto fixo anterior na estrutura social ou a um conjunto de condições culturais (um *estado*), ou às duas situações em simultâneo.
- Durante o *2º período, de Margem* (ou *limen*, que significa *limiar* em latim), *liminar* e intermediário, as características do sujeito ritual (o *passageiro*) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou nenhuns, dos atributos do estado passado ou futuro.
- No *3º período, de Reagregação* ou de *Reintegração*, a passagem está consumada. O sujeito ritual, indivíduo ou grupo constituído, está uma vez mais num estado relativamente estável e, em consequência, tem direitos e obri-

²¹ Van Gennep, Arnold, (in *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, 1960) define os Ritos de Passagem como "Ritos que acompanham as mudanças de local, de estado, de posição social e de idade".

²² Turner, Victor (1990). *Le Phénomène Rituel. Structure et Contre-Structure*. Paris, Presses Universitaires de France.

gações relativamente aos outros de tipo claramente definido e *estrutural*²³. Passa a ser-lhe exigido comportar-se de acordo com as normas e referências éticas da sociedade em que se insere.

A *estrutura diacrónica tripartida* característica de um ritual de passagem ou de transição, tal como definida por Van Gennep, está bem clara no modelo de inspiração cristã implementado pelo *Desafio Jovem*:

Assim, aos *Ritos de Separação* da sociedade normal, e do estatuto A (de toxicodependente), corresponderia a fase inicial, de frequência do *Café-Convívio* e de preparação para o internamento: consultas psicológicas e médicas, análises, informação sobre os princípios básicos, religiosos e espirituais do Desafio Jovem, introdução nas temáticas do Evangelho e da Bíblia, cânticos e orações em conjunto, etc. Idêntico trabalho de informação e preparação das famílias para a separação que implica o programa de recuperação.

Aos *Ritos de Segregação* corresponderia a estadia no *internamento*, tanto no Centro de Crise do Lourel como nas comunidades residenciais de Santarém e de Fanhões. Caracterizam-se estes ritos pela ausência de estatuto do sujeito ritual (Turner, 1990), situado fora do tempo e da sociedade, num espaço outro, não normal, separado, afastado das pessoas ditas *normais*, de modo a não as contaminar/poluir.

Sucedem-se os *Ritos de Agregação ou de Incorporação* na sociedade, a que corresponderia, neste modelo, a 5ª e última fase do programa de recuperação do Desafio Jovem, designado justamente por *Reinserção*. A estadia nos *Apartamentos Terapêuticos*, já no exterior, situados nas grandes cidades, em Lisboa e em Setúbal, teria em vista facilitar essa reintegração social, dada a grande dificuldade que há em arranjar alojamento e a importância que tal reveste num processo de conquista de autonomia por parte do jovem. Dá-se o reencontro com a família, já iniciado nas fases finais do tratamento, tem lugar a procura e o iniciar de um novo emprego ou, nalguns casos, o retomar do anterior, enfim, tudo o que possa facilitar uma reintegração social, em moldes diferentes daqueles a que o jovem estava anteriormente habituado. Espera-se que o modelo de vida cristão, que foi apresentado ao jovem como exemplar ao longo das diferentes fases do internamento, tenha sido interiorizado, de modo a que este possa viver sem recurso a drogas e sabendo relacionar-se consigo próprio e com os outros de uma forma positiva, ou seja, *segundo os princípios cristãos defendidos pela Igreja Evangélica*. Se

²³ No sentido que lhe é atribuído por Victor Turner.

o jovem aderir a esta, e passar a ser um dos seus membros activos, considerar-se-á que o tratamento foi eficaz. Neste caso continuará em estreito contacto com o Desafio Jovem, colaborando benevolmente, e na medida das suas possibilidades, nalgumas das suas diversas actividades: nos seus Cafés-Convívio, na Operação Josué²⁴, nas equipas de rua, ou como monitor num dos seus Centros ou animador nas suas numerosas festas... enfim, as possibilidades de colaboração são múltiplas, dada a diversidade de intervenções do Desafio Jovem.

A simbologia da morte e do renascimento, característica dos rituais iniciáticos das sociedades tradicionais, está presente neste ritual de passagem. Morte a uma vida anterior (*pecaminosa*, de toxicodependente), renascimento pelo sofrimento (da *ressaca* a frio, do internamento/separação) e regeneração pelo proselitismo (através de acções de *salvação* de outros *pecadores*). Início de uma vida nova, *em Cristo e por Cristo*.

A *estrutura trifásica* característica de um ritual de passagem está também presente, embora de forma menos clara, na comunidade terapêutica *A Caminho da Vida*, mais conhecida por *Comunidade do Restelo*:

Assim, ao **1º período, de Separação** da sociedade normal, corresponderia a *Consulta Externa*, durante muitos anos designada por *Centro de Acolhimento de Jovens* (C.A.J.), onde é testada a motivação, feita a triagem e a preparação para o internamento.

A inexistência de uma *Casa de Entrada*, na qual teria lugar a preparação específica, que implica a desintoxicação física, para a entrada na comunidade terapêutica propriamente dita, tem sido sempre sentida pelos terapeutas. Foi, aliás, este mesmo sentimento que levou à criação do *Centro de Crise* do Laurel, pelo Desafio Jovem. Na Comunidade Terapêutica holandesa de Breegweester, cujo modelo inspirou a do Restelo, faz parte do seu programa de preparação a estadia prévia numa casa de entrada, em regime de internamento, onde tem lugar a desintoxicação física²⁵.

Ao **2º período, de Margem**, corresponderia o programa de *internamento* a longo prazo. A importância deste período, liminar, que pode adquirir (e adquire, nestes casos que estamos a considerar) uma certa autonomia, é

²⁴ Cabeçadas, Helena (1994), op. cit.: Trata-se de uma campanha evangelista de prevenção da toxicoddependência, que tem lugar todos os anos, durante os meses de Primavera e Verão, e que se destina a *espalhar a mensagem de Jesus*, não só nos meios urbanos como também nos meios rurais e do interior do país. Nela participa um número sempre crescente de jovens de ambos os sexos, vindos das diversas igrejas e regiões.

²⁵ Na comunidade terapêutica para toxicoddependentes "O Lugar da Manhã", em Setúbal, inspirada no modelo da comunidade do Restelo, a "Casa de Entrada" é já uma realidade.

realçada por Van Gennep, no seu já clássico estudo. Esta fase *liminal*, por que sentida como *a mais perigosa*, é intensamente ritualizada, sendo o sujeito ritual submetido a uma disciplina rigorosa e a regras bem claras e bem definidas, a que deverão submeter-se as 24 horas do seu quotidiano.

Ao 3º período, de *Reagregação*, corresponderia a *Casa de Saída*, cujo objectivo expresso é o de facilitar a reinserção social do ex-internado. Nesta fase é exigido ao sujeito ritual que saiba comportar-se de acordo com as normas e regras da sociedade em que está inserido. Embora não esteja integrada no C.E.P.D.²⁶, a *Casa de Saída* foi criada por pressão dos seus técnicos, que sempre defenderam a necessidade de um espaço, no exterior da Comunidade Terapêutica, já não em regime de internamento, que permitisse dar continuidade ao projecto terapêutico em curso. Evitar-se-iam assim, na sua opinião, muitas das recaídas provocadas pelo choque com o mundo *lá de fora*, quando da saída do meio muito protegido que é a comunidade²⁷.

Tal como nos diz Mary Douglas²⁸: *Exorcizado o perigo* (da droga, do mal, da impureza), *o ritual teve*, de facto, naqueles que se curaram nas comunidades residenciais do Desafio Jovem e do Restelo, *o poder de refazer o homem*.

O percurso (ou *viagem*) a percorrer pelo toxicod dependente (na Comunidade Terapêutica do Restelo) está assim *simbolicamente delineado*, através dos nomes atribuídos às diferentes fases:

1. *Renascer*, a simbologia da morte e do renascimento, presente em todos os rituais iniciáticos. *Há que morrer para um mundo que nos tratou tão mal e que nós tão maltratámos*, é o sentimento (misto de intensa culpabilidade e de vingança) que está subjacente ao pedido de internamento;
2. *Reencontrar-se*, ou a perigosa viagem no interior de si próprio. Esta viagem é particularmente dolorosa e difícil para o toxicod dependente que, na altura em que solicita o internamento, já perdeu todo o respeito por si;
3. *Responsabilizar-se*, o que implica a relação com o/s outro/s, a preocupação com o grupo em que está integrado, num determinado tempo e num determinado espaço. Viagem de sentido diferente da anterior (à vertical sucedendo-se a horizontal), mas não menos difícil, porque a dependência de drogas, a longo prazo, já desfez ou perverteu as relações significativas do residente;

²⁶ Actual C.A.T. do Restelo, integrado no S.P.T.T. (Ministério da Saúde).

²⁷ Dificuldades várias levaram ao encerramento recente (1996) desta Casa de Saída. Procura-se, no entanto, um outro local para a sua instalação.

²⁸ Douglas, Mary (1970). *Purity and Danger. Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Penguin Books.

4. *Recomeçar*, mas de modo diferente e autónomo. O conhecimento dos seus mecanismos internos, dos seus limites e potencialidades, que foi adquirindo ao longo do tratamento, tal como a capacidade de compreensão e aceitação do/s outro/s, dar-lhe-ão, em princípio, a possibilidade e a energia para começar uma vida nova, construída sobre bases diferentes.

Encontramos claramente expressas, nestas diferentes fases, *as etapas características dos rituais iniciáticos das sociedades da tradição: a simbologia da morte e do renascimento, a viagem no interior de si próprio*, com todos os riscos que tal implica (há que vencer o medo de si mesmo, dos seus fantasmas, conhecendo-os. O que se conhece é, normalmente, menos angustiante do que não se conhece), *a viagem na direcção do/s outro/s*, não menos inquietante (há que vencer o medo do/s outro/s, da rejeição, do abandono, da diferença). A última etapa, a da *autonomia* enfim conquistada, é aquela que só o conhecimento, de si e dos outros, permite. *Conhecer é, de certo modo, dominar, adquirir mestria sobre.*

Aos terapeutas competirá serem os *guias* ou *mestres, no sentido iniciático do termo*, capazes de ajudar a vencer o medo de si (e dos seus próprios fantasmas) e dos outros (do abandono e da rejeição), e a ultrapassar com sucesso as diferentes *provas*, ou seja, as dificuldades, frustrações e angústias inerentes ao tratamento.

O paralelismo desta viagem (ou percurso), que acabámos de analisar, com o **Ritual de Iniciação Maçónica** e com os diferentes graus desta ordem iniciática é, parece-nos, flagrante.

A ópera de Mozart *A Flauta Mágica*, alegoria sobre a natureza humana, as suas contradições internas e a sua busca incessante de paz e harmonia, concebida e planeada como uma ópera maçónica, recorrendo ao ritual e símbolos maçónicos, dá-nos, sobre este tema, uma excelente ilustração. Assim, o despojamento dos bens materiais é exigido ao neófito (*os metais*, símbolo desses mesmos bens, deixados à porta do templo), tal como a escrita de um *testamento* (filosófico) e o penetrar nas entranhas da terra (ou seja, simbolicamente, a morte para o mundo profano). Só esta *morte simbólica* permitirá o renascimento para uma vida nova, mais rica de conhecimento (semelhança com a primeira fase do internamento: *Renascer*). Mas esse *saber* (esotérico), só poderá ser adquirido depois de vencidas diferentes *provas* e ultrapassadas determinadas *etapas*, em sucessivas viagens, ao longo de um *percurso iniciático*.

E o *primeiro grau* dessa *hierarquia* (do saber) é o de *aprendiz*, cujo lema é, precisamente, *Conhece-te a ti mesmo*, sendo este submetido à *prova do silêncio*, para melhor poder realizar a viagem no interior de si mesmo (sem se estar sempre a distrair, como o Papagueno da *Flauta Mágica*) e aprender a conhecer-

-se (semelhança com a 2ª fase do internamento: *Reencontrar-se*).

O *segundo grau*, de *companheiro*, exige ao iniciado a capacidade de dar e receber, ou seja, de saber relacionar-se com os outros numa base de solidariedade e responsabilidade recíprocas (semelhança com a 3ª fase do tratamento: *Responsabilizar-se*).

Da *perpendicular ao nível* é o lema do percurso a realizar pelo aprendiz maçónico para ascender ao grau de *companheiro*²⁹. Ou seja, da descoberta de si (viagem na vertical/perpendicular) à descoberta do/s outro/s (viagem na horizontal).

O *terceiro grau*, de *mestre*, será o do saber e o da autonomia só possíveis através do conhecimento, de si e dos outros. (Analogia com a 4ª fase do internamento: *Recomeçar*, mas de forma diferente, sabendo dominar as suas emoções, fazer face aos problemas e às frustrações, estabelecendo relações com os outros de forma positiva).

Reencontramo-nos de novo, nesta nossa reflexão, com Françoise Dolto, quando esta nos chama a atenção para a importância fundamental dos rituais de iniciação dos jovens nas sociedades tradicionais e para a ausência de equivalentes destes ritos nas sociedades modernas. Na nossa perspectiva, no entanto, *equivalentes destes ritos subsistem na pós-modernidade*, ou como sobrevivência de uma tradição iniciática, como no caso da Maçonaria, ou então, face a *situações limite*, de sofrimento e angústia, *novos ritos de carácter iniciático são criados*, porque necessários e inexistentes, alguns dos quais com objectivos terapêuticos, como no caso das comunidades residenciais para toxicodependentes.

O carácter iniciático destes novos ritos nem sempre é assumido, ou compreendido como tal, pelos actores sociais que neles participam. Num dos casos em análise (da Comunidade Terapêutica do Restelo) terapeutas, toxicodependentes, seus familiares e outros envolventes, determinantes das expectativas e das representações culturais a este respeito, não têm consciência explícita do aspecto iniciático dos rituais terapêuticos vigentes nestes centros de tratamento. Noutros casos, o carácter iniciático destes novos ritos está claramente expresso, tornando-se, aliás, uma das razões do seu sucesso: é o caso do Desafio Jovem, tal como das numerosas seitas religiosas que, cada vez mais, se têm vindo a afirmar no universo complexo da pós-modernidade.

Estes rituais iniciáticos apresentam-se, hoje, de uma forma fragmentada, não globalizante, estabelecendo solidariedades parcelares, micro-cosmos a partir dos quais se forjam novas identidades e novas sub-culturas, tanto mais diferenciadas

²⁹ Boucher, Jules (1948). *La Symbolique Maçonnique*. Paris, Dervy-Livres.

relativamente à sociedade global quanto o seu funcionamento se caracteriza por uma maior ou menor abertura. Nos casos analisados³⁰, as Comunidades para toxicodependentes do *Patriarche* surgem-nos como um exemplo extremo de modelo de funcionamento em circuito fechado, enquanto a CT do Restelo se apresenta como um modelo relativamente aberto, preocupando-se os seus responsáveis em (re)estabelecer pontes com a sociedade envolvente.

3. PÓS-MODERNIDADE E DESORDEM

Num estudo que consideramos importante, Georges Balandier³¹ procura compreender a lógica que permite dar ao mundo uma unidade, uma ordem e um sentido primordiais; tentar perceber como é que a criação, a partir de um caos inicial, impõe, incansavelmente, o duplo jogo das forças da ordem e da desordem, e as figuras pelas quais estas interagem e se afirmam. Ordem e Desordem estariam interligadas, estabelecendo-se entre elas misteriosas e complexas relações, em todos os tempos e em todas as culturas.

Nas sociedades da modernidade actual agudizar-se-ia, segundo este autor, a *consciência da desordem*, na medida em que esta nos entra pela casa dentro todos os dias, através da rádio e da televisão, não sendo possível circunscrevê-la ou delimitá-la. As situações potencialmente geradoras de violência, sendo permanentes e não só conjunturais, provocariam a incerteza, o receio e a insegurança. *A violência surgiria assim como uma linguagem*: resposta agressiva a uma sociedade geradora de exclusões, de rejeições, expressão da xenofobia e da recusa do outro, sacrifício improvisado de culpados.

Para Balandier, toda e qualquer grave crise de ordem socio-cultural é uma *crise das diferenças*: os indivíduos sentem-se numa posição de incerteza, as suas referências, os seus códigos, os seus modelos, estão confundidos, os controlos da violência enfraquecem. Na fase actual da modernidade, a relação de incerteza e a relação mimética (de grupo a grupo, de sexo a sexo, de geração a geração, de classe a classe) contribuem para a confusão. O Eu torna-se menos nítido, mais sensível ao jogo das circunstâncias e às sugestões da moda.

Debruçando-se, por fim, sobre as formas de reacção à irrupção da desordem, Balandier estabelece uma *tipologia das formas de resposta à desordem*, que poderíamos sintetizar da seguinte forma:

- a. **O Holismo** ou a *mise en ordre* total. O seu preço consiste no sacrifício dos agentes da desordem, no totalitarismo.

³⁰ Cabeçadas, Helena (1995). *Rituais Terapêuticos e Toxicodependência. Uma Abordagem Antropológica*. Tese de Mestrado em Antropologia. Universidade Nova de Lisboa.

³¹ Balandier, Georges (1988). *Le Désordre. Éloge du Mouvement*. Paris, Fayard.

- b. O Sagrado Revivificado** ou a vivência interiorizada do sagrado. Face à ausência/quebra de sentido, ao apagar de uma ordem sem que seja possível descortinar uma nova ordem, afirmar-se-iam duas tendências:
- b1. O Nomadismo** ou a busca incessante, sem objectivos bem definidos. Traduz, nas suas formas de vida, o que a pós-modernidade exprime na mobilidade, no efémero, no presente.
 - b2. Os Movimentos de Retorno** a espaços do social e da cultura onde o passado e a tradição deixaram as suas referências, verificando-se um retorno do sagrado.
- c. O Pragmatismo**, que é a resposta à desordem pelo *elogio do movimento*, procurando dissipar os receios difusos que este inspira. Consiste em pensar o movimento e a mudança (que lhe está associada) como fonte de uma liberdade nova e fecunda, ao recuar das fronteiras do possível. É a consciência de que é do conflito e da ruptura (da desordem) que poderá nascer uma nova ordem e um novo equilíbrio; ou seja, o conflito compreendido como necessário, porque vital e criativo.

Este estudo de Balandier contribuiu para clarificar a nossa análise e a nossa reflexão sobre *a problemática da toxicodependência considerada como sintoma de desordem* nas sociedades da pós-modernidade.

Parece-nos interessante verificar que, nas respostas que constituem as comunidades terapêuticas por nós analisadas ao drama da toxicodependência nos nossos dias, é possível discernir uma tipologia semelhante à avançada por Balandier:

- a.** Assim, ao *Holismo*, ou *Totalitarismo*, corresponderia, na nossa perspectiva, o modelo de características sectárias da Associação *Le Patriarche*³². Nos seus múltiplos centros de internamento, existentes em vinte e dois países diferentes, o funcionamento do sistema é semelhante: internamento imediato, sem qualquer preparação prévia, situação do internado idêntica à de um prisioneiro (com a diferença que paga a estadia, e bem), submissão a trabalhos forçados, transferências compulsivas, rupturas afectivas sistemáticas, dissolução da identidade, marginalização e isolamento, ausência de preparação para uma eventual saída e vias alternativas de vida fora do quadro da Associação.

³² Este modelo foi por nós analisado no estudo já referido (Cabeçadas, 1994), no cap. intitulado "A Tentação Totalitária", e no qual procurámos responder à questão: "Serão as Comunidades Terapêuticas instituições totalitárias, no sentido que lhes é atribuído por Erving Goffman?".

A estrutura diacrónica tripartida característica de um ritual de passagem está ausente deste modelo, cujos rituais se limitam à fase de segregação. Não se trata, pois, de um percurso iniciático, tal como os outros dois modelos analisados.

- b. Ao *Sagrado Revivificado*, de acordo com a terminologia de Balandier, corresponderia o modelo de inspiração cristã, ligado à Igreja Evangélica, do *Desafio Jovem*. O estudo do Evangelho e a reflexão sobre os temas bíblicos, as orações em conjunto e os cânticos espirituais, a par de uma intensa vivência comunitária que implica hábitos de disciplina e de trabalho, são as bases deste modelo cujos centros são orientados e coordenados por pastores evangelistas. Estes defendem a necessidade da vivência, na prática e no quotidiano, de um cristianismo interiorizado, que se expressaria no amor ao próximo, no despojamento dos bens materiais, no igualitarismo, assim como na necessidade da meditação individual e em grupo. As orações e os cânticos espirituais em conjunto são vivenciados, pelos internados que permanecem no Desafio Jovem, como uma experiência positiva: “É cá uma ganza, pá!”, “É porreiro, dá-nos como que uma pedrada diferente...”. Ou seja, a linguagem e a experiência da droga transpostas para a experiência espiritual que lhes fora, até então, desconhecida.
- c. Quanto ao *Pragmatismo*, definido por Balandier como a resposta à desordem pelo elogio do movimento e pela consciência de que o conflito é não só vital como criativo, condição necessária para que a mudança se processe de modo *qualitativamente diferente*, corresponderia o modelo terapêutico adoptado na comunidade *A Caminho da Vida*, mais conhecida por *Comunidade do Restelo*, cujo programa, tal como o *sentido* dos rituais que o integram, foi por nós sintetizado nas suas diferentes etapas.

BIBLIOGRAFIA

- BALANDIER, Gorges (1985). *Le Détour. Pouvoir et Modernité*. Paris, Fayard.
- BALANDIER, Georges (1988). *Le Désordre. Éloge du Mouvement*. Paris, Fayard.
- BASTIDE, Roger (1975). *Le Sacré Sauvage*. Paris, Payot.
- BATESON, Gregory & Mary Catherine (1987). *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*. Macmillan Publishing Company, New York.
- BOUCHER, Jules (1948). *La Symbolique Maçonnique*. Paris, Dervy-Livres.
- CABEÇADAS, Helena (1994). *Rituais Terapêuticos e Toxicodependência. Uma Abordagem Antropológica*. Tese de Mestrado em Antropologia. Universidade Nova de Lisboa.
- CAILLOIS, Roger (1950). *L'Homme et le Sacré*. Paris, Éditions Gallimard.

- CAZENEUVE, Jean (1971). *Sociologie du Rite*. Paris, Éditions Gallimard.
- DA AGRA, Cândido (1993). *Dizer a Droga. Ouvir as Drogas*. Porto, Ed. Radicário.
- DE HEUSCH, Luc (1971). "La Folie des Dieux et la Raison des Hommes", in *Pourquoi l'épouser?*. Paris, Gallimard.
- DOLTO, Françoise (1988). *La Cause des Adolescents*. Paris, Éd. Robert Laffont.
- DOUGLAS, Mary (1970). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Penguin Books.
- DOUGLAS, Mary (1973). *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London, Penguin Books.
- DURKHEIM, Émile (1968). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France. (1^a ed. 1912).
- ELIADE, Mircea (1974). *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*. Paris, Payot.
- FRAZER, James (1890). *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. Cambridge, The Council of Trinity College.
- GENNEP, Arnold Van (1909). *Les Rites de Passage*. Paris, Librairie Critique Émile Nourry (tradução inglesa 1960).
- GIRARD, René (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris, Éd. Bernard Grasset.
- GOFFMAN, Erving (1968). *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- GLUCKMAN, Max (1965). *Rituals of Rebellion in South East Africa*. Manchester, University Press.
- GOMES DA SILVA, José Carlos (1989). *L'Identité Volée. Essais d'Anthropologie Sociale*. Éd. de l'Université Libre de Bruxelles.
- HALEY, Jay (1973). *Uncommon Therapy*. New York, Norton.
- JONES, Maxwell (1953). *Therapeutic Community*. Basic Books, New York.
- LEACH, Edmund (1976). *Culture and Communication*. Cambridge University Press.
- LEWIS, I.M. (1986). *Religion in Context. Cults and Charisma*. Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie Structurale I*. Paris, Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *La Pensée Sauvage*. Librairie Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1966). *Mythologiques 2: Du Miel aux Cendres*. Paris, Librairie Plon.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1971). *Les Jardins de Corail*. Paris, François Maspéro.
- NORMAN, Karin (1993). "Celebrating Nikolaus Day: Ideology and Emotion in a German Children's Ritual". *Revista Ethnology*, vol XXXII, nr. 4.
- RAPOPORT, R. N. (1959). *Community as a Doctor*. London, Tavistock Publications.
- TURNER, Victor (1990). *Le Phénomène Rituel. Structure et Contre-Structure*. Paris, Presses Universitaires.