

JOÃO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA

A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES INSURGENTES
ETNOGRAFIA DISCURSIVA CRÍTICA NA MARCHA DA MACONHA DO
DISTRITO FEDERAL

BRASÍLIA
2025

JOÃO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA

A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES INSURGENTES
ETNOGRAFIA DISCURSIVA CRÍTICA NA MARCHA DA MACONHA DO
DISTRITO FEDERAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL/UnB) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Linguística, sob orientação da professora Carmem Jená Machado Caetano.

BRASÍLIA
2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

RR672c Rocha, João Victor
 A construção de identidades insurgentes: etnografia
 discursiva crítica na Marcha da Maconha do Distrito Federal
 / João Victor Rocha; orientador Carmem Jená Machado Caetano.
 -- Brasília, 2025.
 180 p.

 Tese(Doutorado em Linguística) -- Universidade de
 Brasília, 2025.

 1. Linguística. 2. Linguagem e sociedade. 3. Análise de
 Discurso Crítica. 4. Etnografia. 5. Movimentos Sociais. I.
 Machado Caetano, Carmem Jená, orient. II. Título.

JOÃO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA

A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES INSURGENTES
ETNOGRAFIA DISCURSIVA CRÍTICA NA MARCHA DA MACONHA DO
DISTRITO FEDERAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL/UnB) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Linguística, sob orientação da professora Carmem Jená Machado Caetano.

Aprovado em: 20/02/2025

Banca examinadora:

Carmem Jená Machado Caetano – PPGL/UnB - Presidenta

Vinicius Ramos Lanças – PPGSP/UFSC – Membro efetivo externo

André Lucio Bento – SEDF – Membro efetivo externo

Francisca Cordelia Oliveira da Silva - PPGL/UnB – Membro efetivo interno

Kleber Aparecido da Silva – PPGL/UnB - Membro suplente

AGRADECIMENTOS

Agradeço às professoras Carmem Jená Machado Caetano e Francisca Cordelia Oliveira da Silva por terem me orientado ao longo do processo de pesquisa do doutorado.

Agradeço às professoras Soraya Fleischer e Ana Clara Damasio por terem me ajudado com o processo de definição da metodologia etnográfica.

Agradeço a João Paulo Carlos da Silva por ter me ajudado com a preparação e condução do grupo focal.

Agradeço à Marcha da Maconha do Distrito Federal por ter possibilitado o trabalho de campo e ao Programa de Pós-Graduação em Linguística por ter me dado apoio em diversos momentos de dificuldade.

Esperem sentados a rendição
Nossa vitória não será por acidente

Planet Hemp

Eu odeio explicar gíria

Criolo

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a construção de práticas discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro em interações situadas no âmbito do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal (MMDF). A MMDF se configura como um movimento social (MS) que luta pela legalização das drogas de uma perspectiva antiproibicionista, mobilizando discursos e representações anti-hegemônicos para ressignificar o uso de substâncias ora proibidas. Os MS se articulam em torno de objetivos comuns e identidades sociais politizáveis, como as identidades de usuário, maconheiro e ativista. O maconheiro é uma identidade de resistência que corresponde a uma rede de práticas sociais denominada cultura canábica, criada como forma de proteção mútua e difusão de discurso situado nas interações entre usuários de canábis. Essa identidade é politizada na MMDF para a construção de uma identidade insurgente de maconheiro-ativista, que produz significados em relação aos papéis sociais de usuário, maconheiro e ativista, às lutas políticas e às representações da maconha na sociedade brasileira.

Esta pesquisa se deu como uma etnografia discursiva crítica realizada no contexto da organização da Marcha da Maconha e atividades correlatas, em meio *on-line* e *off-line*, valendo-se de dados produzidos nas reuniões organizativas, eventos, grupo de Whatsapp e reuniões de grupo focal. O referencial teórico está embasado na Análise de Discurso Crítica (ADC) segundo Chouliaraki & Fairclough (1999) e Fairclough (2003; 2016), na teoria dos movimentos sociais contemporâneos (CASTELLS, 2008; LANÇAS, 2018; SCHERER-WARREN, 2018) e na Antropologia Urbana (MAGNANI, 1996; 2002; 2005). A metodologia está embasada na Etnografia Discursiva Crítica (CAETANO, 2009; MAGALHÃES *et al.*, 2017), na netnografia (FRAGOSO *et al.*, 2012) e no grupo focal (BARBOUR, 2009), considerando a combinação de métodos como forma de abordar os diferentes elementos da prática social (MASON, 2002).

A cultura canábica é uma rede de práticas que recontextualiza práticas hegemônicas do proibicionismo de forma a produzir outros significados sobre a maconha e seus usuários. Essa cultura pode ser politizada no contexto da Marcha da Maconha, na forma de insurgência, para criar as condições para a emancipação dos usuários e dos povos marginalizados na sociedade atual. Os participantes da MMDF se identificam como maconheiros e buscam politizar sua identidade para a construção de um projeto de transformação social, uma identidade de projeto, que tem se configurado de maneira difusa, por meio das tensões entre identidades de maconheiro e ativista no movimento social. Os maconheiros-ativistas também mantêm práticas não hegemônicas, como formas de solidariedade entre pares e de autonomia sobre o corpo, além de práticas ilegais de uso e cultivo de maconha, ao mesmo tempo em que lutam para legitimar suas práticas junto à sociedade.

Palavras-chaves: Marcha da Maconha. Análise de Discurso Crítica. Identidade. Movimentos Sociais. Cultura Canábica.

THE CONSTITUTION OF INSURGENT IDENTITIES

Critical discourse ethnography in the Marijuana March

ABSTRACT

The present work aims to analyse the constitution of discursive-identity practices concerning cannabis culture and the stoner social role in situated interactions within the social movement *Marcha da Maconha do Distrito Federal* (MMDF). MMDF is a social movement (SM) that fights for drug liberation from an antiprohibitionist perspective, mobilizing anti-hegemonic discourses and representations that recontextualize the use of currently prohibited drugs. The SMs operate around common goals and politically mobilizable identities, such as the user, stoner and activist identities. Stoner is a resistance identity that corresponds to a network of social practices called cannabis culture, created as means of mutual protection and distribution of discourse situated in the interactions between cannabis users. Said identity is politically mobilized in MMDF to construe an insurgent identity, that of stoner-activist, which produces meaning regarding the social roles of user, stoner and activist, the political struggles and the representations of marijuana in Brazilian society.

This research is a Critical Discourse Ethnography carried out within the production of the Marijuana March and related activities, in on-line and off-line environments, using data produced in the organizational meetings, events, Whatsapp group and focus group meetings. The theoretical framework is grounded on Critical Discourse Analysis (CDA) after Chouliaraki & Fairclough (1999) and Fairclough (2003; 2016), on the contemporary social movements theory (CASTELLS, 2008; LANÇAS, 2018; SCHERER-WARREN, 2018) and on Urban Anthropology (MAGNANI, 1996; 2002; 2005). The methodology is grounded on Critical Discourse Ethnography (CAETANO, 2009; MAGALHÃES et al., 2017), netnography (FRAGOSO et al., 2012) and focus group (BARBOUR, 2009), considering the mixed methods as a way to comprehend the many elements of social practice (MASON, 2002).

Cannabis culture is a network of practices that recontextualize the hegemonic practices of antiprohibitionism, producing other meanings about marijuana and its users. Said culture can be politically mobilized in the context of MMDF, as a form of insurgence, to create the conditions for the emancipation of marijuana users and the marginalized groups in the current society. The participants of MMDF identify themselves as stoners and seek to politize that identity to construe a project of social change, a project identity, that have been construed in a loose way, from the tensions between stoner and activist identities within the social movement. The stoner-activists also hold non-hegemonic practices, as forms of peers solidarity and body autonomy, as well as ilegal practices of marijuana use and farming, whilst fighting to legitimate their practices within society.

Keywords: Marijuana March. Critical Discourse Analysis. Identity. Social Movements. Cannabis Culture.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1.1 – Logomarca nacional da MM	27
Figura 1.2 – Postagem da tabacaria Papelito em homenagem ao dia mundial da maconha (20 de abril)	32
Figura 1.3 – Diagrama mostrando a relação entre antiproibicionismo e cultura canábica	41
Figura 2.1 - Relação entre PS e OD	46
Figura 2.2 – Capa do disco “Usuário”	55
Quadro 3.1 – Quadro teórico-metodológico da ADC	70
Figura 4.1 – Cartaz com dicas de redução de danos para eventos	84
Figura 4.2 - Tenda de redução de danos	84
Figura 4.3 - Pincéis e canetas para confeccionar cartazes	84
Figura 4.4 – Filtros de cigarro da marca Papelito, que estavam sendo distribuídos como estratégia de redução de danos	84
Figuras 4.5 e 4.6 - Brincos em formato de folha	85
Figuras 4.7 e 4.8 - Faixas e bandana	85
Figura 4.9 – Bottons com a bandeira LGBTQIA+, a bandeira do <i>reggae</i> e um alien	86
Figura 4.10 - Cadela com a camiseta das Tulipas do Cerrado e a coleira arco-íris	86
Figura 4.11 - Fachada da RENFA-DF	92
Figura 4.12 - Produtos Aroeira e camiseta Tulipas	92
Figura 4.13 – Postagem no Instagram da MMDF no dia 08/03/24	96
Figura 4.14 – Cartaz da MMDF feito para o 8M	96
Figura 4.15 - Camiseta da igreja Céu de Oxóssi	108
Figura 4.16 - Figurinha de Whatsapp representando Santa Maria	108
Quadro 5.1: relatos sobre a experiência de tornar-se maconheiro	134
Quadro 5.2: usos da segunda pessoa do singular para relatar experiências pessoais	135

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

ABGLT - Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos

ADC – Análise de Discurso Crítica

ANMM – Articulação Nacional de Marchas da Maconha

CBD – Canabidiol

CEP-CHS - Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas

GF – Grupo Focal

GT – Grupo de Trabalho

LGBTQIA+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, *Queer*, Intersexos, Assexuais e Outros

LSF – Linguística Sistêmico-Funcional

IECMED - Instituto Enfermeira da *Cannabis*

MLM – Movimento pela Legalização da Maconha

MM – Marcha da Maconha

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MMDF - Marcha da Maconha do Distrito Federal

MMRJ – Marcha da Maconha do Rio de Janeiro

MS – Movimento Social

ObCann – Observatório da *Cannabis*

OD – Ordem de Discurso

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PEC – Proposta de Emenda Constitucional

PL – Projeto de Lei

PPGL – Programa de Pós-Graduação em Linguística

PS – Prática Social

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

RD – Redução de Danos

RENFA – Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

THC – Tetrahydrocannabinol

TRS – Teoria das Representações Sociais

UnB – Universidade de Brasília

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	5
LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS	7
SUMÁRIO	8
INTRODUÇÃO	10
TRAJETÓRIA DA PESQUISA	12
OBJETIVOS	14
ORGANIZAÇÃO DA TESE	15
1 CONTEXTO	17
1.1 UM CAMPO EM DISPUTA: PROIBICIONISMO E ANTIPROIBICIONISMO	19
1.1.1 Proibicionismo	19
1.1.2 Antiproibicionismo	23
1.2 MARCHA DA MACONHA	25
1.2.1 A Marcha da Maconha no Brasil	26
1.2.2 A Marcha da Maconha em Brasília	29
1.3 CULTURA CANÁBICA	31
1.3.1 Controles sociais informais	33
1.3.2 O pedaço dos maconheiros	36
1.4 CONSTRUINDO UM QUADRO CONCEITUAL	40
2 REFERENCIAIS TEÓRICOS	43
2.1 ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA	43
2.1.1 A construção de identidades no discurso	48
2.2 MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS	50
2.2.1 Identidades em disputa nos movimentos sociais	51
2.3 A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES INSURGENTES	56
3 METODOLOGIA	59
3.1 ETNOGRAFIA	60
3.1.1 Quando o campo é na cidade	63
3.1.2 Quando o padrão é o desvio	64
3.2 NETNOGRAFIA	66
3.3 GRUPO FOCAL	67

3.4 ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA	69
3.4.1 A etnografia discursiva crítica	72
3.5 CONSIDERAÇÕES ÉTICAS SOBRE A PESQUISA	77
3.6 DESCRIÇÃO DO CAMPO	78
3.6.1 Entrada em campo	79
3.7 SISTEMATIZANDO OS DADOS DE CAMPO	81
4 RELATO DE CAMPO	83
4.2 CUIDADO E REDUÇÃO DE DANOS	89
4.3 RENFA, TULIPAS E PROTAGONISMO FEMININO	91
4.4 DISCURSOS LIBERAL E CLASSISTA	98
4.5 USO MEDICINAL E USO RELIGIOSO	103
4.6 FORMAS DE EXISTIR	108
4.7 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO	118
5 ANÁLISE DOS DADOS	120
5.1 A CULTURA CANÁBICA	121
5.2 O MACONHEIRO	132
5.3 PRÁTICAS INSURGENTES	141
5.4 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	150
CONCLUSÕES	154
REFERÊNCIAS	158
APÊNDICES	163
ANEXOS	171

INTRODUÇÃO

O tema da maconha tem me acompanhado, enquanto objeto de pesquisa, desde 2011, pouco antes da minha entrada na graduação. A maconha em si está presente na minha vida desde sempre, como uma droga que as pessoas usam para ficarem alegres e criativas, e que é retradado com frequência em filmes, canções, gírias e gestos, em folhas de canábis estampando camisetas, bonés, adesivos. A maconha, portanto, não é somente uma droga, mas uma ideia que se expressa em produtos culturais, representações sociais, formas de pensamento e crença e formas de identidades de grupos. As pessoas não só gostam de fumar maconha, mas também de falar sobre ela. Há algo nessa planta que faz com que as pessoas queiram falar sobre ela e reverenciá-la, querendo de alguma forma dizer ao mundo: “eu sou maconheiro”. Fumar maconha e falar sobre maconha são hábitos indissociáveis de algumas culturas urbanas, como o *reggae*, o *rap*, o *skate* e as cenas de música eletrônica. Cada uma reverencia a erva a seu modo, com suas roupas, adesivos, canções, videoclipes, gírias, locais de uso e hábitos de uso. Tudo isso faz parte de um contexto cultural próprio, que chamarei doravante de *cultura canábica*. A existência de uma cultura da canábica em um contexto social em que a maconha é proibida é um fato curioso, que posso considerar como um espaço cultural híbrido (BHABHA, 1998) ou uma prática de desobediência civil (LANÇAS, 2013). Essa cultura é, no entanto, fruto da proibição, e desconfio se falar sobre maconha era tão inevitável para os seus usuários antes da proibição como é hoje. Alguém só pode **ser** maconheiro porque existe proibição, da mesma forma que alguém só pode **ser** negro porque existe racismo. Tais categorias só fazem sentido num contexto de resistência a uma estrutura social mesma que as criou.

A inquietação inicial que me levou a estudar sobre a maconha em 2011, e que anima a proposta de criação desta pesquisa de doutorado, foi a descoberta de um campo de representações sobre a maconha totalmente outro que convive com a cultura canábica na mesma sociedade. Tal campo de representações é o proibicionismo, a ideia de que a maconha está relacionada com crime, doença, loucura, miséria e pecado. É claro que eu sabia que essas representações existiam, mas o fato de eu fumar é que me levou a sentir na pele seus efeitos. Ao longo da minha vida, percebia a maconha como algo ligado à alegria, riso, preguiça, paz, uma postura relaxada perante a vida, *dreadlocks*, cavanhaques, roupas coloridas, Ciências Humanas, Filosofia, arte e criatividade. Por outro lado, percebia algumas outras drogas como ligadas ao crime, doença, loucura e miséria. Foi chocante para mim perceber que muitas pessoas – talvez a maioria – associe maconha com *droga*, e não com *hippies*. Mas saber da existência da cultura canábica não fazia com que eu fizesse parte dela, apenas fui experienciá-la quando comecei a fumar.

Minha inserção na cultura canábica se deu em quatro momentos: (i) como usuário, de 2010 a 2014; (ii) como pesquisador, de 2011 a 2013; (iii) como pesquisador, de 2015 até o presente, e (iv) como ativista, de 2022 até o presente. Ao longo dessas vivências, pude identificar algumas categorias êmicas que me despertaram o olhar analítico, tais como: *maconheiro*, *cultura canábica*, *proibicionismo* e *antiproibicionismo*. Esses três últimos termos foram contemplados pela revisão bibliográfica para esta tese, e foram reformulados por mim à luz da teoria e do trabalho de campo. Já o termo “maconheiro” não foi identificado na revisão bibliográfica, e parece ser evitado em meios formais, como em publicações acadêmicas e em publicações dos movimentos sociais (MS), apesar de ser de uso corrente em meios informais. O atual trabalho de pesquisa tem o maconheiro como ator central nas práticas objeto de análise, como a cultura canábica e o antiproibicionismo. O uso do termo é importante, pois caracteriza uma identidade de grupo: as pessoas se identificam como maconheiros e identificam outras pessoas como também maconheiros. Isso se dá por uma série de recursos semióticos, como vestuário, gírias, música, conhecimentos práticos (a roda de maconha, explicada em 1.3.1), representações do mundo, relações sociais e papéis.

Um adendo é necessário neste momento: defendo o uso do termo “maconheiro” no estudo presente da mesma forma que sempre defendi o uso do termo “maconha” em minhas pesquisas. Sou linguista funcional e não posso ignorar a função que cada palavra tem nos contextos textual, social e cultural em que ela é pronunciada. A palavra “maconha” é o termo mais usual na fala de brasileiros para se referir à planta *Cannabis sativa*. Termos como “ganja”, “tchosen”, “beque”, “funcho”, “erva”, “verde”, “baseado” são também usuais na fala de maconheiros, mas pouco conhecidos fora do meio. Já o termo “cannabis”, grafado com dois “n”, mas sem a notação própria da Biologia, é um termo criado em alguns meios formais, como na Medicina e na Ciência, para mascarar sobre o quê se está falando. Se alguém diz, por exemplo, que usa cannabis medicinal, está se referindo a um remédio, e não a maconha. Muitas pesquisas em Ciências Humanas têm usado o termo cannabis como forma de tentarem se legitimar no ambiente acadêmico, mas, no meu caso, não faço pesquisa sobre um remédio ou uma planta, faço pesquisa sobre maconha, que é o que as pessoas gostam de fumar e falar sobre no dia a dia.

A *Cannabis sativa* também pode ser nomeada com relação ao seu uso. Se estamos falando de uso recreativo, é maconha. Mas se estamos falando de cannabis, ela pode ser usada para fabricar remédios, para fabricar fibras têxteis, para ser explorada na agricultura e para ser especulada no mercado financeiro e varejo. Daí existirem associações de uso medicinal como a SouCannabis e feiras de empreendedorismo como a ExpoCannabis, mas não existe uma “Marcha da Cannabis”, pois a Marcha da Maconha (MM) defende a legalização da maconha, e isso inclui a possibilidade de usá-la para todos os fins. A Marcha da Maconha também defende uma maior naturalização dos

hábitos de fumar e falar sobre maconha, desassociando a droga dos sentidos socialmente atribuídos à palavra maconha, como a sua ligação com o crime, a doença, a loucura, a miséria e o pecado. Ao longo de toda a tese, usarei os termos “maconha” e “canábis”, tomando-os como sinônimos. Isso porque o segundo vocábulo é também comum nas falas de maconheiros, mas oralmente, e sem a pompa da forma não vernaculizada “cannabis”.

A Marcha da Maconha é um evento anual de abrangência mundial que ocorre no Brasil desde 2002 (BRANDÃO, 2020). Nessa demonstração de rua, vários movimentos sociais e organizações se reúnem em torno de pautas que convergem para a mudança das leis de drogas (SOUZA *et al.*, 2015), e, em Brasília, esse movimento é articulado por indivíduos e coletivos que se agrupam em torno da organização do evento¹. Os milhões de marchantes que se reúnem anualmente na Marcha não são todos participantes de movimentos sociais organizados, ONGs ou coletivos, mas “compartilham valores e símbolos comuns” (SOUZA *et al.*, 2015, p. 3), além de “estilos de vida, que se traduzem em hábitos, rituais e símbolos que muitas vezes se materializam em revistas especializadas, produtos de moda, entre outros” (SOUZA *et al.*, 2015, p. 4). Esses hábitos, rituais e símbolos compõem uma rede de práticas sociais que chamo aqui de cultura canábica. Desse modo, para além de uma manifestação política, a Marcha da Maconha tem se tornado cada vez mais uma celebração da cultura canábica e ponto de encontro de maconheiros, que podem ser ativistas ou não. Esse é o motivo que me levou a desenvolver esta pesquisa junto à Marcha da Maconha.

TRAJETÓRIA DA PESQUISA

De 2011 a 2013, desenvolvi uma pesquisa (ROCHA, 2016) sobre as representações sociais associadas à maconha na mídia impressa brasileira, com o intuito de entender como essa planta era compreendida no senso comum. A pesquisa contava com o referencial teórico-metodológico da Teoria das Representações Sociais (TRS) e dispunha de um banco de dados extenso, com publicações do jornal impresso Folha de S. Paulo de 1960 a 2012, que foi tratado estatisticamente com o uso do *software* Alceste. Essa pesquisa retornou como resultado três campos de representação principais sobre a maconha: criminalidade; saúde, ciência e política; cultura. O campo da saúde antevia uma discussão que passou a ser presente na Folha de S. Paulo de 2012 a 2016: o uso medicinal de maconha, que foi objeto de estudo na minha pesquisa de mestrado (ROCHA, 2019). Durante esse período, diversas mudanças ocorreram na política institucional no sentido de possibilitar que usuários de canábis medicinal tivessem algum tipo de acesso legal aos

1 Para melhor compreensão de como se organiza a Marcha da Maconha DF, ver seção 3.4.1.

medicamentos, incluindo aí a importação e a fabricação própria. Essa mudança social foi refletida em uma mudança discursiva, que foi a tentativa de se criar um novo termo para esse tipo de fármaco que não carregasse as representações negativas associadas à maconha. Na época, o termo canabidiol (CBD) passou a ser usado como sinônimo de maconha medicinal, e as publicações sobre CBD ou ignoravam a existência de maconha (droga de uso recreativo) ou a rechaçavam, expondo de forma clara (por meio do discurso direto de médicos, cientistas e políticos) que CBD não está relacionado com maconha. Hoje o CBD não é o único princípio ativo permitido no país, sendo que a maior parte das formulações de medicamentos contém mistura de CBD e THC (tetrahidrocanabinol), além de outras substâncias. Isso provocou outra mudança discursiva, e o termo cannabis passou a ser usado para se referir à maconha medicinal, sendo esse termo também desvinculado do campo semântico relativo à palavra maconha. O termo cannabis, conforme observei em minha pesquisa de campo, também é usado com outros sentidos: *commodity* agrícola; fibra têxtil; planta de *Cannabis sativa*, desde que cultivada com fim de produção industrial ou farmacêutica. A cannabis então é definida conforme a sua utilidade para fins produtivos, já a maconha tem um fim improdutivo, que é o lazer.

A minha segunda inquietação, que motivou o desenvolvimento desta pesquisa de doutorado, foi a ausência da figura do usuário recreativo nas publicações da Folha de S. Paulo. A maconha é uma droga que é traficada, debatida no parlamento, criminalizada, descriminalizada, mas, ao tomarmos como referência apenas as publicações que compuseram meus *corpora* de pesquisa, não é consumida por pessoas. Apenas no período de 2012 a 2016 é que o usuário é, por vezes, citado, mas o usuário de canábis medicinal, que usa uma fabricação farmacêutica feita a base de maconha, e que são pessoas – em geral crianças – que não poderiam sobreviver sem esse remédio. A ausência de um maconheiro no discurso formal é um traço contraditório, pois fala-se muito sobre a maconha na mídia, especialmente quando se fala sobre apreensões de droga e prisões, mas essa droga não parece ter um motivo para existir. Por que as pessoas estão sendo presas por venderem um produto que ninguém compra? E por que estão discutindo a legalização ou proibição da maconha se ninguém fuma? Essas inquietações me levaram a estudar o maconheiro e a cultura canábica em seu próprio contexto de interação, fora da institucionalidade da mídia, a fim de tentar compreender como pode existir um vasto campo de representações culturais, sociais e discursivas sobre o uso recreativo de maconha ao mesmo tempo em que esse uso não é citado em textos formais. Mesmo na atual lei de drogas (BRASIL, 2006), o uso não é mencionado, uma vez que esse dispositivo proíbe “o plantio, a cultura, a colheita e a exploração” de drogas.

Para o estudo da interação entre maconheiros, decidi estudar a Marcha da Maconha, por entender que os participantes da Marcha não são somente ativistas, mas, antes de tudo, usuários. A

MM é uma forma de maconheiros se organizarem enquanto grupo, além de oferecer a possibilidade de eu estar em contato regular com um grupo de maconheiros, em atividades focadas em objetivos, como as reuniões, as manifestações e a própria Marcha. E também em atividades de lazer, como nas rodas e em eventos musicais. Não posso, porém, deixar de fazer a distinção entre o que é interação em um contexto cultural (a cultura canábica) e o que é ativismo, pois ambas as coisas se interpenetram, mas possuem características próprias. O ativismo canábico está mais relacionado com movimentos sociais (abordados em 2.2) do que com a cultura canábica em si (abordada em 1.3), mas essa cultura se manifesta no ativismo na forma de estampas, canções e gritos de guerra. Esta não é uma pesquisa sobre política e movimentos sociais, mas sobre Discurso (ação, representação e identificação), então tive que extrair o Discurso canábico dessas duas formas de interação, o ativismo e a cultura, que se misturam ao longo de toda a análise.

OBJETIVOS

Esta pesquisa de doutorado tem como **objetivo geral** analisar a construção de práticas discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro em interações situadas no âmbito do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal.

Para tanto, proponho como **objetivos específicos**:

- conceituar cultura canábica a partir dos tensionamentos do discurso entre papel social de maconheiro-ativista e a ordem social proibicionista;
- analisar como o discurso de maconheiros-ativistas produz representações discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro a partir do tensionamento entre práticas emancipatórias e constrangimentos sociais do ser maconheiro;
- descrever e explicar como práticas sociais emancipatórias dentro do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal reelaboram representações construídas socialmente sobre a maconha e seus usuários.

Com tais objetivos em mente, procedi uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico-discursivo, amparado nas seguintes questões:

- Como os ativistas do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal se relacionam com a cultura canábica e articulam representações do universo da maconha na sociedade?
- Como os ativistas do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal elaboram identidades pessoais e coletivas, de forma emancipatória ou não, no sentido de se

constituírem enquanto maconheiros?

- Como os ativistas do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal tensionam a estrutura social proibicionista a partir de práticas situadas no movimento social?

Essas questões estão relacionadas, respectivamente, aos significados representacional, identificacional e acional do Discurso, correspondendo a discursos, estilos e gêneros próprios da interação social entre maconheiros no contexto do movimento social.

ORGANIZAÇÃO DA TESE

Esta tese está organizada em cinco capítulos. No capítulo 1, Contexto, é feita a análise de conjuntura das práticas sociais em questão, incluindo a discussão dos conceitos de proibicionismo, antiproibicionismo e cultura canábica e também um breve histórico da Marcha da Maconha e de como ela se organiza no Brasil e no Distrito Federal. Como conclusão do capítulo, elaboro um quadro com conceitos úteis para a delimitação da amostra da pesquisa de campo e para a contextualização da análise de discurso.

No capítulo 2, Referenciais teóricos, abordo o quadro conceitual da Análise de Discurso Crítica (ADC), com enfoque nas teorias de Chouliaraki & Fairclough (1999) e Fairclough (2003, 2016) sobre representações identitárias no discurso. Também situo o contexto da pesquisa na ADC utilizando os conceitos de ordem de discurso e redes de práticas (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Ainda no capítulo 2, expando o quadro conceitual promovendo o diálogo entre ADC e teorias sobre os movimentos sociais contemporâneos (CASTELLS, 2008; LANÇAS, 2018; SCHERER-WARREN, 2018). Como conclusão do capítulo, apresento uma síntese do conceito de identidade insurgente.

No capítulo 3, Metodologia, discuto sobre a prática da etnografia e a etnografia discursiva crítica (CAETANO, 2009; MAGALHÃES *et al.*, 2017). Apresento os métodos de geração e análise dos dados com o uso da netnografia (FRAGOSO *et al.*, 2012), do grupo focal (BARBOUR, 2009), da ADC (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999; FAIRCLOUGH, 2003) e da Linguística Sistêmico-Funcional (LSF) (HALLIDAY, MATHIESSEN, 2014). Também no capítulo 3, faço a revisão ética da pesquisa e discuto algumas considerações sobre as particularidades da pesquisa etnográfica em ambiente urbano e com usuários de drogas. Como conclusão do capítulo, delimito o campo e a amostra da pesquisa e descrevo a minha entrada em campo.

No capítulo 4, Relato de campo, faço o relato de campo etnográfico, com as práticas descritiva, explicativa e reflexiva sobre a experiência de campo, além da análise de dados

produzidos na pesquisa participante, na netnografia e no grupo focal. No capítulo 5, Análise e discussão, analiso dados produzidos com o intuito de responder cada uma das questões de pesquisa. Por fim, nas Conclusões, apresento as minhas considerações sobre o trabalho realizado e questões relevantes para pesquisas futuras.

1 CONTEXTO

A maconha é a droga mais consumida no mundo, dentre as drogas tornadas ilícitas internacionalmente (WHO, 2016). No Brasil, a erva é usada por 1,5% dos adolescentes e adultos (a partir dos 12 anos), segundo levantamento da Fiocruz (BASTOS *et al.*, 2017). Além de estar presente na vida cotidiana, a maconha é tema de debates, motivo de tabus e alvo de preconceitos. A mídia tem tratado a maconha como fato criminal – isto é, como produto de comércio ilícito – há décadas (ROCHA, 2016). Mais recentemente ocorre a sua associação com o universo da saúde, especialmente devido ao uso medicinal de derivados dessa planta (ROCHA, 2019). Produto ilícito e remédio: a maconha é dotada, oficialmente, desses dois atributos, mas pouco se sabe sobre como ela é representada na vida social, fora dos círculos mais institucionais da lei, do Estado, da mídia e da produção farmacêutica. As visões socialmente compartilhadas sobre a maconha, seus usuários e seus comerciantes são baseadas em uma série de preconceitos e estereótipos negativos (ROCHA, 2016). O preconceito foi inicialmente formado com a vinculação entre a maconha e as populações negras marginalizadas, e, posteriormente, institucionalizado por meio de um discurso médico que questionava as propriedades terapêuticas dessa droga e a considerava perigosa para a saúde pessoal e coletiva (CARLINI, 2006).

Mais tarde, por meio da difusão de novos conteúdos sobre a maconha, especialmente pela mídia, esse preconceito foi ganhando novas dimensões, imagens e argumentos a partir da correlação entre a erva e outros objetos estereotipados, como o crime, a favela, a violência e as diferentes populações marginalizadas na sociedade. Hoje há outros estereótipos vinculados ao usuário de maconha, como o intelectual, o ativista, o universitário (ROCHA, 2016). Sob essa outra ótica, “há uma percepção do consumo de psicoativos como uma resposta e uma alternativa ao *status quo*. Usar droga é, portanto, uma prática típica da contracultura” (OLIVEIRA, ALMEIDA, 2016, p. 70), ou, ainda, como disse o filósofo e escritor Salinas Fortes (2013, p. 134): “como rigorosos militantes fumávamos desbragadamente [...] Militantes rigorosos e corajosos em contestação permanente, cada fósforo aceso como ato de protesto contra tudo e todos”.

Tal contestação, segundo o autor, seria contra a “caretice” e o pensamento lógico:

Havia, de um lado, o bloco, o magote, na sua permanente rebelião fantástica e, de outro, o resto, o incolor, o inodoro universo da caretagem, onde prontificavam os carrancudos patrulheiros do logos, com todas as ideias bem no lugar e encarapitados em suas dialéticas pacificadoras. De um lado, a nova intensidade e a euforia inesperadas. De outro, o mundo das obrigações e do relógio. De um lado, a dimensão ignorada pela “caretice” geral, estado de graça, alegre durar. (FORTES, 2013, p. 135)

Essa ideia de uma outra visão de mundo possibilitada pela maconha está presente na cultura canábica e na visão contestadora de uma classe média urbana que, segundo Gilberto Velho (1998), não compartilha dos usos e significados populares que foram criminalizados no início do século passado. Dada essa pluralidade de usuários, o meio canábico é povoado por diversos tipos de pessoas, com diferentes estilos e diferentes posicionamentos sobre a maconha e sobre a proibição. Uma vez que essa população é marginalizada – e até criminalizada – um ponto de encontro entre essas identidades diversas é o ativismo pró-legalização, que se materializa em atividades como a Marcha da Maconha.

Muitas pessoas fumam maconha, mas os discursos que são mobilizados socialmente sobre esse uso são, frequentemente, produzidos e distribuídos por outras pessoas. Além disso, o usuário de droga é retratado – quando retratado – a partir da doença ou do crime, e não do indivíduo ou do uso. Desse modo, trazer luz às identidades mobilizadas pelos usuários no contexto do ativismo é importante para se tentar compreender como o tema da maconha é representado socialmente fora da ideologia dominante. A imagem e os simbolismos em torno desse tema são elementos fundamentais para a compreensão dos sentidos e estratégias engendrados tanto em representações da maconha quanto nos focos de resistência em termos identitários, que é o foco da pesquisa. Trazer questões identitárias para o debate canábico é fundamental não só para o ativismo, mas também para a produção acadêmica, pois a análise de discursos próprios do usuário proporciona uma ferramenta poderosa para se tentar compreender problemas relacionados ao uso de drogas, como o ativismo, a proibição, a Guerra às Drogas e as subjetividades envolvidas na relação droga-corpo-sociedade. Além disso, os discursos de ativistas e usuários explicitam as tensões envolvidas entre suas experiências pessoais, conhecimentos compartilhados e crenças e as representações hegemônicas sobre a maconha, marcadas pelo preconceito e pelo punitivismo.

Buscando subsídios na literatura das Ciências Humanas e Sociais para uma aproximação da dita *cultura canábica*, encontro-me com uma dupla carência:

- carência de estudos sobre a maconha que enfoquem os aspectos socioculturais, isto é, a interação entre usuários e suas identidades;
- carência de definição de termos, uma vez que *cultura canábica*, *proibicionismo*, *antiproibicionismo* e outros vocábulos são usados, em alguns dos artigos consultados, como termos de uso corriqueiro, sem qualquer pretensão de definição (SOUZA *et al.*, 2015; VERÍSSIMO, 2016; ROSA, ROSA, 2018).

Essa carência possivelmente se dá pelo predomínio das Ciências Biológicas nas pesquisas sobre maconha, uma vez que não é do escopo delas observar as interações sociais e aspectos

culturais, e nem conceituar os termos supracitados. Já as pesquisas em Humanidades têm focado aspectos jurídicos e históricos sobre a proibição. O foco desta pesquisa no usuário afasta a possibilidade de se pensar a questão das drogas tendo como ponto de partida a proibição, estabelecendo como novo ponto de partida o uso e as representações que o maconheiro faz desse uso. Além disso, a definição de termos êmicos, como cultura canábica e antiproibicionismo, serve para estabelecer um ponto de partida para se usar esses termos em pesquisas futuras.

Tendo essas propostas em mente, o presente capítulo tem por objetivo conceituar os termos proibicionismo, antiproibicionismo, cultura canábica e maconheiro, além de promover uma análise de conjuntura a respeito da Marcha da Maconha do Distrito Federal e suas lutas atuais.

1.1 UM CAMPO EM DISPUTA: PROIBICIONISMO E ANTIPROIBICIONISMO

A pesquisadora Yanaê Meinhardt situa sua pesquisa “nas trincheiras do proibicionismo” (MEINHARDT, 2020, p. 11), fazendo alusão à Guerra às Drogas. Estando o proibicionismo de drogas em contexto de guerra, é preciso que quem produz pesquisa sobre drogas situe-se nas trincheiras, ou do lado da proibição ou da regulamentação. É impossível fazer pesquisa sem estar situado em um dos lados do conflito, e esta tese foi produzida com uma definição clara de em qual trincheira se coloca: o antiproibicionismo. Para se entender o que eu entendo como antiproibicionismo, é preciso primeiro investigar o histórico e as definições do conceito de proibicionismo.

1.1.1 Proibicionismo

O proibicionismo é um paradigma de atuação dos Estados sobre o controle de entorpecentes que foi implementado mundialmente a partir da Convenção Única sobre Entorpecentes da ONU em 1961. Esse paradigma engloba a distinção entre drogas legais e ilegais, além da necessidade de punição a quem produz, vende ou consome drogas ilegais (FIORE, 2012). Dentre os fatores que levaram ao proibicionismo, destaca-se a ascensão do conservadorismo nos EUA e a intenção da nascente indústria farmacêutica de monopolizar a produção de drogas; não à toa as substâncias que foram proibidas nessa época são três plantas e os seus derivados: a papoula, a coca e a maconha (FIORE, 2012). O proibicionismo pode então ser identificado como uma forma de exercício do *biopoder* (FOUCAULT, 1999), voltado para a proteção dos interesses de uma classe dominante. Na Modernidade, a Biologia foi assimilada à política (FOUCAULT, 1999) como forma de saber (o

conhecimento científico, os princípios ativos, a classificação de doenças) e de poder (a intervenção médica sobre a vida, a proibição de espécies vegetais e de princípios ativos, o tratamento do uso de drogas). A proibição das drogas surge, entre o final do século XIX e início do século XX, como forma de controle de corpos humanos (PECCIOLI, 2011), num contexto em que o poder político passa a interessar-se por e a intervir cada vez mais em processos biológicos do corpo e da população (FOUCAULT, 1999).

A gênese da Modernidade (séc. XVIII-XIX) corresponde a uma mudança de paradigma nas formas de dominação de classe no Ocidente, passando de um poder disciplinar direto sobre os corpos da classe dominada a um biopoder investido sobre as massas (FOUCAULT, 1999), sendo essa massa um corpo mensurável e moldável graças às ferramentas da Estatística e da Epidemiologia, e à revolução nas Ciências Médicas que possibilitou um controle sobre a longevidade, a natalidade e a mortalidade. Essa revolução se deveu, dentre outras coisas, à descoberta de micro-organismos e substâncias causadores de males. A descoberta de que coisas invisíveis eram a causa das doenças, e de que a eliminação dessas coisas dentro de um corpo ou de um ambiente eliminava a doença, configurou um novo paradigma: a ideia de que se pode eliminar qualquer mal (físico, mental, social ou ambiental) eliminando-se seu agente causador. Dessa forma, as drogas hoje proibidas foram identificadas como causadores de problemas sociais, como a pobreza e o crime (SAAD, 2019). O proibicionismo tem, desde a sua origem, no início do século passado, o objetivo de eliminar essas drogas do planeta, tendo como base essa premissa etiológica.

No Brasil, o proibicionismo da maconha começa como forma de controlar as populações negras, devido à abolição da escravidão em 1888. Dentre as medidas tomadas para manter o domínio sobre o corpo do negro, estão a proibição do samba, do candomblé, da capoeira e da maconha² (SAAD, 2019). Já nos Estados Unidos, essa iniciativa se deu com relação aos higienistas tentarem controlar diversas populações minoritárias: os negros, a quem era atribuído o uso de cocaína; os mexicanos, que compartilhavam do uso da maconha; os chineses, associados ao ópio; e os irlandeses, italianos e judeus, a quem estava associado o uso do álcool (PECCIOLI, 2011). O proibicionismo então regula certos corpos valendo-se da *droga* como metonímia. O conceito de droga tal como conhecemos hoje, associado à criminalidade, ao vício e à doença, é constituído nessa época (ROCHA, SILVA, 2019), de forma a criar um inimigo comum (PECCIOLI, 2011). A criação do conceito contemporâneo de droga é uma estratégia de *tropo*, que opera a ideologia dominante como forma de legitimação, um dos modos de operação da ideologia (THOMPSON, 2002). O tropo mascara as opressões de raça e de classe ao criar um elemento metonímico que seria

2 Até meados do século XX, o uso de maconha no Brasil era visto como um hábito tipicamente negro e rural (MACRAE, 2016; SAAD, 2019).

o real causador dos problemas sociais, o que constitui um modo de operação da ideologia da classe dominante, uma vez que apresenta o interesse dessa classe (controle de populações marginalizadas) como interesse geral (combate ao inimigo comum). A criação de inimigo público também representa a estratégia de *diferenciação*, com outro elemento intensificador, que é o *expurgo do outro* (a tese da eliminação completa da droga), estratégias que operam a fragmentação (THOMPSON, 2002). Além disso, o conceito de droga e a necessidade de destruição das drogas são legitimados por estratégias de *naturalização*, em que significados são articulados por meio de um discurso oficial (a mídia, a escola, a polícia) que representa o conceito atual de droga e os interesses da classe dominante como naturais (ROCHA, SILVA, 2019). O sentido da palavra ‘droga’, assim como todo sentido, é uma construção histórica, moldada pela luta de classes dentro de cada sociedade em cada tempo (BAKHTIN, 2016), mas a ideologia mascara esse conteúdo histórico ao representar essa definição – e as suas consequências, tais como a guerra às drogas e o preconceito contra seus usuários – como um fato natural e a-histórico.

Partindo dessas estratégias de construção simbólica, o proibicionismo se compõe de duas premissas: (i) o uso dessas drogas é prescindível e danoso, e (ii) o controle dessas drogas deverá ser feito por meio de perseguição e punição dos seus produtores, comerciantes e usuários (FIORE, 2012). Ou seja, esse paradigma, que orienta as políticas internacionais de drogas a partir dos anos 1960, se baseia na seleção de um pequeno conjunto de drogas como sendo proscritas e na repressão aos seus usuários. Essas premissas foram defendidas por médicos e políticos, desde o início do século passado, com base no higienismo e no racismo científico (ROCHA, 2016). A continuidade desse paradigma se justifica, dentre outros fatores, pela manutenção da máquina de guerra em países da periferia do Capitalismo, como aponta Maurício Fiore:

Países da Europa Ocidental, por exemplo, têm, proporcionalmente, mais consumidores de drogas ilegais do que a maior parte dos países da América Latina, mas tanto o consumo como o comércio dessas substâncias se dão de forma muito menos violenta. Ou seja, a violência do comércio de drogas responde aos contextos em que ele ocorre e, portanto, ele acentua a desigualdade internacional e intranacional. (FIORE, 2012, p. 14)

Como o tráfico é uma atividade de lucro hipertrofiado, principalmente no setor de distribuição atacadista da cadeia, parte significativa dos ganhos pode ser usada para a compra de armamentos e para corromper setores da burocracia estatal, principalmente agentes de segurança. (FIORE, 2012, p. 15)

A ideia proibicionista possui muitas contradições, como, por exemplo, a ineficácia das ações repressivas em reduzir ou controlar a produção, distribuição e consumo das drogas ora ilícitas. Além disso, a definição do que seria ilícito deveria, teoricamente, levar em conta o potencial medicinal e o potencial de risco da droga; mas a nicotina, o álcool e a cafeína são drogas viciantes

que não possuem uso medicinal, e mesmo assim são regulamentadas. Já a maconha, que também apresenta risco, possui ampla aplicação medicinal e é proibida³ (FIORE, 2012). Vini Lanças, sociólogo e importante ativista da MM Florianópolis, define proibicionismo como “um conjunto de leis e políticas públicas que procura manter pelo meio da força estatal controle no consumo de substâncias consideradas proibidas” (LANÇAS, 2018, p. 125). No entanto, o proibicionismo produz antes uma forma de controle social do que uma proibição de fato, considerando-se o recorte social e racial da ação repressiva: “O quadro proibicionista aplicado pelo Estado moderno em sua faceta mais militar agrava e promove a desigualdade estrutural da sociedade brasileira.” (LANÇAS, 2018, p. 127).

O proibicionismo possui uma face visível, que são as suas premissas, alicerçadas sobre a falsa ideia de que o uso das drogas proscritas representa um perigo para a ordem pública. Há, porém, uma face invisível, que é a colonialidade. Dessa forma, o proibicionismo é uma dessas invenções coloniais – como também são os conceitos de raça e gênero - que foram criadas com o objetivo de justificar e implementar o poder das metrópoles sobre as colônias, e que continuam, num contexto pós-colonial, como forma de manter a dominação Norte-Sul e o Capitalismo (MEINHARDT, 2020). Meinhart (2020, p. 27) define proibicionismo como um “paradigma colonial que rege a atuação necrobiopolítica dos Estados sobre um determinado conjunto de corpos”, explicitando, portanto, o caráter colonial e imperialista do proibicionismo. O conceito de necrobiopolítica (ou necrobiopoder) vale-se das ideias de biopoder (FOUCAULT, 1999) e necropolítica (MBEMBE, 2016), complementando o conceito de Foucault a respeito das populações que o Estado escolhe “fazer viver” ou “deixar morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 130). Segundo Mbembe, o Estado atualmente não apenas deixa morrer certas populações, mas mantém práticas sistemáticas de extermínio delas (MBEMBE, 2016). Entendo que a ideia de necrobiopoder não atualiza o que foi dito por Foucault a respeito do biopoder, uma vez que o autor francês já denunciava o “racismo de Estado” (FOUCAULT, 1999, p. 112) como forma sistemática de extermínio de populações consideradas indesejadas. O que há de novo é a ideia de que a constituição da população, ou massa, como tal se deu através do genocídio e extermínio de outras populações na empresa colonial (MBEMBE, 2016). Isso não explica, todavia, o proibicionismo, uma vez que a atual violência de Estado sobre o povo negro não tem o objetivo de exterminar essa população, mas de domesticá-la. Além disso, é preciso investigar as condições materiais que sustentam o proibicionismo: o comércio ilegal de drogas é um mercado hipertrofiado (CARNEIRO,

3 Ao longo deste texto, trato da maconha sempre como algo proibido ainda hoje, o que não pode ser tomado em absoluto. Vale lembrar que a proposta inicial do proibicionismo era de proibição total e de repressão violenta, mas a realidade atual é muito complexa, com uma série de regulamentações da canábis e de seus derivados no Brasil, além de outras configurações muito diferentes em cada país.

2018), e a sua manutenção só é possível com a perpetuação do estado de guerra permanente. Portanto, o proibicionismo é uma forma de biopoder que mantém um aparato de violência sistemática sobre populações marginalizadas no Sul Global. O conceito de droga, assim como os de raça e gênero, é uma invenção colonial, usada como forma de as metrópoles europeias controlarem o comércio intercontinental das drogas (MEINHARDT, 2020). O proibicionismo é uma continuidade dessa política, em que as drogas da vez são formalmente proibidas e reguladas pelo policiamento das minorias, gerando um mercado negro imensamente lucrativo e uma demanda por armamentos (CARNEIRO, 2018).

1.1.2 Antiproibicionismo

A colonialidade compreende formas de poder (o controle dos territórios e das mercadorias), saber (o eurocentrismo e o apagamento de epistemologias não colonizadas) e ser (os modos de vida europeizados e a ideologia) (MEINHARDT, 2020). O controle das drogas propõe, então, uma forma de exercício do poder (a guerra e o tráfico), um conjunto de saberes (a regulação da consciência⁴ como algo anormal⁵ e indesejável) e formas de ser (a abstenção das drogas ora proibidas). Dessa forma, o ato de usar drogas é uma afronta à colonialidade (MEINHARDT, 2020) e uma resistência à dominação do corpo (PECCIOLI, 2011). Essa afronta ou resistência consiste na “experimentação de si” (PECCIOLI, 2011, p. 35), e, por consequência, na retomada do corpo – normatizado, regulado e violentado pelo Estado – para si. Ser antiproibicionista é ter consciência sobre sua condição de usuário e sobre seu lugar no mundo, enquanto corpo político e transgressor. Movimentos de resistência configuram novas formas de poder, saber e ser, que se manifestam em resistência política (o ativismo), cultural (estilo, linguagem e produção artística) e estética (a experimentação de si) (PECCIOLI, 2011). O antiproibicionismo é não somente o contrário de proibicionismo, mas a definição de outras formas de existir em sociedade que repudiam a colonialidade do proibicionismo. De forma semelhante, a Articulação Nacional de Marchas da Maconha (ANMM) caracteriza o antiproibicionismo como uma luta anticapitalista que reconhece no proibicionismo as opressões de raça, classe e gênero (ANMM, 2022).

No campo do visível, o antiproibicionismo é o questionamento das premissas

4 Regulação da consciência ou modulação da consciência é o ato de alterar intencionalmente o estado de percepção e cognição. A consciência se altera o tempo todo, por meio dos estados de sono e vigília, das emoções, alterações hormonais e de outros fatores, como o uso de drogas.

5 Segundo Foucault (1999), o exercício do poder se dá, na era do biopoder, através da definição da norma. Os desviantes da norma deveriam então ser corrigidos e disciplinados pelo Estado. Peccioli (2011) aponta que o aparato de dominação do proibicionismo se deu com a definição da abstenção como norma e da regulação da consciência (através do uso de drogas) como desvio.

proibicionistas e a exposição das suas contradições. Assim, antiproibicionistas entendem que o uso de drogas não é prescindível, e sim um fato material presente em todas as sociedades humanas em toda a história, e que o dano não provém da natureza da droga, mas da forma como é usada (primeira premissa). Além disso, propõem que as políticas sobre drogas não estejam vinculadas ao punitivismo e ao sistema penal (segunda premissa). Fiore (2012) elenca três pressupostos para o antiproibicionismo: (i) valorizar o autocuidado e os controles sociais⁶; (ii) descriminalizar o consumo; (iii) planejar ações de acordo com as especificidades de cada droga. Esse último pressuposto diz respeito à regulamentação, que deve observar os riscos e benefícios de cada substância. À parte essas três plantas mencionadas acima (papoula, coca e maconha), e algumas drogas sintéticas incluídas posteriormente, todos os bens de consumo são regulamentados: alimentos, bebidas alcoólicas, medicamentos, cigarros, roupas, calçados, automóveis, armas de fogo etc. Cada produto está sujeito a uma legislação, um controle de qualidade, uma vigilância sanitária e uma tributação de acordo com suas características particulares. Além disso, as drogas hoje proibidas não possuem quase nada em comum, exceto a sua ilegalidade. Embora a crítica ao proibicionismo seja pautada nas premissas e pressupostos acima, as pautas específicas e estratégias de ação dos movimentos antiproibicionistas são diversas (SOUZA *et al.*, 2015). Alguns exemplos de pautas antiproibicionistas são: fim do encarceramento em massa da juventude negra, luta antimanicomial, uso medicinal da maconha, redução de danos, legalização das drogas, regulamentação e orientação sobre o cultivo caseiro de maconha (e outras plantas medicinais), abolicionismo penal, usos religiosos e esotéricos de psicoativos etc. Com isso, também não se pode dizer que os antiproibicionistas são necessariamente usuários de drogas, já que as pessoas podem se engajar nos movimentos por diversos motivos.

Além disso, o antiproibicionismo é um campo de disputa simbólica: seus objetivos vão além da produção e reformulação de leis e englobam uma mudança cultural (LANÇAS, 2013; SOUZA *et al.*, 2015). A partir da proibição das drogas, e da consequente repressão policial, a maconha e as demais drogas proscritas passam a ser associadas ao aparato jurídico, policial, médico e ao crime. Tal associação só se deu em função da proibição e do proibicionismo, e hoje há um senso comum de que essas drogas têm algo a ver com a lei, a política e o crime (LANÇAS, 2013). O antiproibicionismo parte, então, da redefinição desses conceitos, e entende o uso de drogas como estilo de vida (SOUZA *et al.*, 2015). Em outras palavras, é preciso entender que a proibição é um momento histórico e cultural, e não um fato natural. Desse modo, o discurso anti-hegemônico deve reestruturar essa configuração cultural que associa a droga e o crime, com a criação de outras representações, identificações e relações. Em meu trabalho de mestrado (ROCHA, 2019), observei

6 Sobre controles sociais, ver seção 2.3.1.

que, apesar de haver debate público hoje sobre a proibição ou regulamentação da maconha, o ponto de partida de quem fala (a favor da proibição ou da regulamentação) sempre é a proibição. Entendo que quem se considera antiproibicionista deve sim lutar pela reformulação das leis, mas a partir de um sistema de conhecimento e crença próprio, e não daquele que foi imposto pelas circunstâncias materiais atuais. Daí a importância em se reconhecer os discursos que favorecem a criação de uma identidade coletiva; segundo Lanças (2013), o surgimento e o rápido crescimento⁷ da Marcha da Maconha se deve à existência de uma “cultura canábica” (p. 50) e de uma “solidariedade entre estranhos” (p. 48) característica do usuário de maconha. A ilegalidade obriga o transgressor a criar uma ética própria; e é a existência de uma ética desviante, de um reconhecimento mútuo entre pares e de uma solidariedade entre estranhos que possibilita a existência de uma cultura dos maconheiros⁸. E a identificação com estranhos ao redor do mundo é o que faz o maconheiro querer encontrar seus pares, o que, em alguns casos, leva a pessoa a militar na Marcha da Maconha (LANÇAS, 2018).

Em resumo, proibicionismo é um “aparato simbólico e material” (LANÇAS, 2018, p. 138) que permite a existência de drogas ilegais e a repressão violenta aos produtores, comerciantes e usuários dessas mesmas drogas. Já o antiproibicionismo é uma forma de contestação da ordem vigente que busca expor as contradições e a historicidade do proibicionismo, manifestando-se em movimentos políticos e em expressões culturais. O fato de esses dois paradigmas produzirem ordens de discurso⁹ muito distintas e inconciliáveis é o que motivou a minha pesquisa, a qual acabou me levando à Marcha da Maconha.

1.2 MARCHA DA MACONHA

A Marcha da Maconha é um movimento social difuso (LANÇAS, 2013). Está presente em vários países, mas é organizada em coletivos locais autônomos; a Marcha da Maconha do Distrito Federal (MMDF), por exemplo, é organizada por um coletivo com atuação local e independente em relação a outros coletivos. A Marcha começou em 1999, tendo sido realizada em várias cidades nos EUA, além de outras cidades em vários países. Nesse primeiro momento, a maioria das marchas foi

7 Para se ter uma ideia da dimensão da Marcha, a primeira edição, em 1999, ocorreu em 31 cidades em 10 países diferentes, sendo articulada internacionalmente pela internet. Para a lista completa de cidades, conferir o site eletrônico https://weedwiki.fandom.com/wiki/Basic_1999_GMM_city_list.

8 Uso o termo “maconheiro” para me referir às pessoas que compartilham da cultura canábica. Sua definição é mais bem abordada em 1.3.

9 Uma ordem de discurso é uma rede de gêneros, discursos e estilos que conforma o uso da linguagem em determinado meio social, ou seja, como os participantes desse meio usam a língua para agir, representar e identificar. Esse conceito será mais bem desenvolvido na seção 2.1.

considerada ilegal, e ainda hoje existe muita repressão contra as marchas e os coletivos (LANÇAS, 2013). Em 2023, muitas iniciativas foram tomadas contra a MM no Brasil, como a proibição da realização do evento em Sorocaba - SP¹⁰ e a elaboração de uma Proposta de Emenda Constitucional (PEC) que proíbe as marchas nacionalmente¹¹. Os direitos de livre expressão e de livre reunião são garantidos pela Constituição Federal de 1988¹², o que dá liberdade aos movimentos sociais para realizarem reuniões e eventos, e para expressarem suas opiniões e pautas políticas; ainda assim, há uma luta constante das MMs para conseguirem fazer seus eventos anualmente.

1.2.1 A Marcha da Maconha no Brasil

No Brasil, a Marcha começou no Rio de Janeiro, em 2002, com o nome Million Marijuana March, e rapidamente se espalhou por outras cidades brasileiras, adotando o nome Marcha da Maconha a partir de 2007 (LANÇAS, 2013). A MM não possui direção nacional e, localmente, funciona como coletivos autônomos e de organização horizontal, isto é, sem lideranças e com decisões consensuais entre seus membros. Geralmente esses coletivos também não possuem identidade jurídica, estrutura organizativa ou processo de filiação. Em Brasília, um grupo de pessoas organiza a Marcha desde 2022, sendo formado por ativistas de longa data e também novos atores que vão se agregando ao longo do tempo. O coletivo é composto por ativistas que geralmente estão organizados em outras instituições, como a Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas (RENFA), a Articulação Nacional de Marchas da Maconha, coletivos de redução de danos (RD), associações de usuários (dedicadas principalmente a promover o acesso legal a medicamentos), clubes de cultivo (associações com cultivo legal) e diversos partidos políticos.

Conforme dito anteriormente, o mero uso de drogas ora ilegais consiste numa prática de resistência, de modo que, desde que existe proibição, existe contestação. Mas daí a existirem movimentos sociais organizados, como as Marchas da Maconha, foi necessário que os usuários se entendessem enquanto agentes políticos e se organizassem de forma coletiva (LANÇAS, 2018). Essa passagem da transgressão individual para a mobilização coletiva passou por várias transformações, como a definição da MM como movimento nacional (para além da sua relação com a Marijuana March internacional), espalhamento do movimento pelo Brasil (inicialmente na capital do Rio de Janeiro), confecção de logomarcas e estampas, articulação dos organizadores em redes,

10 <https://g1.globo.com/sp/sorocaba-jundiai/noticia/2023/02/07/camara-de-sorocaba-aprova-proibicao-da-marcha-da-maconha-na-cidade.ghtml>

11 <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/12/prefeito-de-sorocaba-pede-no-senado-pec-contra-a-marcha-da-maconha.shtml>

12 Artigo 5º da CF, respectivamente os incisos IV e XVI.

financiamento dos eventos e discussão e aprimoramento de pautas (LANÇAS, 2018). O fórum virtual Grow Room foi um dos principais espaços onde se deu a articulação dos maconheiros em torno do que viria a se tornar a Marcha da Maconha (LANÇAS, 2018). O Grow Room é um *site* criado com o objetivo de reunir *growers* (plantadores de maconha) para trocarem conhecimentos e experiências sobre a prática do plantio, o que, naturalmente, inclui não apenas conhecimentos botânicos e agrícolas, mas também conhecimento jurídico e autoproteção. Lanças (2013) defende a existência de *circuitos canábicos*, baseado no conceito de circuito¹³ segundo Magnani (2002). Esses circuitos seriam meios de circulação da cultura canábica, como certos bares, praças e lojas, e também comunidades *on-line*. Para surgir uma Marcha da Maconha, é preciso primeiro politizar os circuitos canábicos e articular os movimentos canábicos de atuação local com o fim de realizar um evento.

Lanças também destaca o papel dos *núcleos difusores*, que são pólos de produção e difusão de conhecimento antiproibicionista que animam a organização dos movimentos. A Marcha da Maconha do Rio de Janeiro é um núcleo difusor em nível nacional e foi importante para a criação das primeiras Marchas em Brasília. O fórum Grow Room também é um pólo difusor e foi o circuito canábico que passou a ser politizado e disputado, originando assim a Million Marijuana March carioca, que veio a se tornar então a MMRJ (LANÇAS, 2018). A partir de 2006, o *site* passou a contar com fóruns específicos sobre militância, divididos por cidades, onde foram se organizando as Marchas (REED, 2014). Também no Grow Room, foi definido o nome Marcha da Maconha e criada uma logomarca nacional (Figura 1.1). Atento aqui para a logomarca e as estampas, pois elas representam o imaginário do maconheiro sobre a maconha e a Marcha, além de terem sido essas estampas (vendidas em camisetas) a primeira forma de financiamento das marchas no Rio (LANÇAS, 2018).

Figura 1.1 – Logomarca nacional da MM



Fonte: LANÇAS, 2018

13 Sobre circuito, ver 1.3.2.

A logo apresenta a folha de maconha, símbolo bastante usado em estampas, uma fonte de texto jovial e urbana, e a cor verde, associada à maconha. A troca de ideias, imagens, conhecimentos e representações sobre o ativismo canábico se dá em mídias alternativas, que, segundo Lanças (2018), são meios de comunicação não hegemônicos que funcionam em redes, com vários emissores e receptores, os quais pertencem a determinado nicho. O objetivo desses meios de comunicação não é concorrer com ou suplantam a mídia hegemônica, mas promover a emancipação de seus emissores/receptores, ao difundir sua comunicação a respeito de temas de interesse comum (LANÇAS, 2018). As marchas funcionam, então, como nós nessa rede comunicativa, além de serem alimentadas por veículos de mídia independente, como o fórum virtual Grow Room e a revista High Times (periódico impresso totalmente dedicado à cultura canábica).

Essa produção e distribuição de textos em mídias difusas promove conhecimentos sobre a maconha, e também constroi conhecimentos, na medida em que as discussões provocadas pelas e nas Marchas levam ao avanço do entendimento dos agentes sobre o antiproibicionismo e a maconha, o que atravessa os entendimentos individuais sobre os temas em debate – proibicionismo, racismo, feminismo, drogas, maconha etc. - os desafia e os transforma, levando a sínteses que contribuem para a reformulação da ideologia proibicionista. O discurso está, assim, em disputa nos movimentos, seja quando se fala em disputa contra as instituições hegemônicas, seja quando se fala em disputa dentro dos movimentos. O antiproibicionismo (e toda a sua carga anticolonial e anticapitalista), por exemplo, não é um posicionamento consensual dentro das marchas, as quais foram criadas com a pauta única de legalização da maconha. Em alguns coletivos, como a ANMM, a afirmação do antiproibicionismo foi definida por consenso, após deliberação interna (ANMM, 2022). O consenso, porém, mascara a disputa simbólica e as contradições discursivas que permitiram a síntese desse posicionamento público. Já presenciei discordância a respeito desse tema dentro da própria ANMM, e sei que o mesmo acontece nas Marchas, sendo que, na MMDF, os temas anticapitalismo e feminismo causam bastante discordância.

Pode-se distinguir dois discursos presentes nos movimentos que lutam pela legalização da maconha: um discurso liberal e um classista (LANÇAS, 2018). O discurso liberal defende a não ingerência do Estado sobre o corpo, a ideia de que o corpo é propriedade do indivíduo e não pode ser regulado pela política. Já o discurso classista parte da crítica às consequências materiais do proibicionismo, como o encarceramento em massa e a Guerra às Drogas. Esse segundo discurso entende as questões de cunho individual como menos importantes, pois as consequências do proibicionismo seriam menores para o usuário de drogas do que para as pessoas que moram nas comunidades onde a guerra se faz presente. Como expus anteriormente, a proibição é um aparato

colonial de dominação de populações racializadas, e não pode ser entendida como um problema de cunho individual ou de forma idealista – isto é, partindo de uma concepção *a priori* do que pode ou não existir. Entendo, portanto, que movimentos que militam contra a proibição da maconha devem adotar o antiproibicionismo como posição teórica e epistêmica, e produzir conhecimento antiproibicionista, pensando nos problemas gerados pelo colonialismo, pelo imperialismo e pelo racismo. Deve-se partir também de questões materiais para se fazer a crítica sobre o proibicionismo; e entendo aqui o Discurso também como materialidade, pois é por meio dele que são disputadas essas visões de mundo – proibicionista e antiproibicionista, colonial e anticolonial – e justificadas ou contraditas as relações de dominação que operam a ideologia.

A partir do I Congresso Internacional sobre Drogas, realizado em Brasília em 2013, o termo “antiproibicionismo” começa a ganhar mais força no meio canábico, e os discursos liberal e classista passam a ser mais polarizados dentro das Marchas (LANÇAS, 2018). Porém, a heterogeneidade sempre foi um traço marcante das Marchas, e tais visões de mundo coexistem. Em Brasília, por exemplo, um coletivo organiza a Marcha desde 2022, tendo pouca relação com outros coletivos que realizaram a MMDF nos anos pré-pandêmicos. Nesse novo coletivo, as contradições são muitas vezes expostas, mas nunca foram discutidas de forma mais incisiva dentro do grupo de modo a se definir algum consenso. Com relação à participação partidária, Lanças (2018) aponta que ela não é muito expressiva nas Marchas, e, em Brasília, há participação de alguns integrantes filiados a partidos, como PT, PSOL e PDT, mas nenhum desses partidos se coloca oficialmente contra a proibição das drogas. Com relação a modelos de legalização – ou seja, o que fazer caso a maconha seja legalizada – os modelos defendidos pelas Marchas situam-se em algum lugar entre dois eixos: regulação de um mercado de produção e distribuição, feito por empresas (eixo liberal), e regulação do cultivo caseiro e associações (eixo classista) (LANÇAS, 2018). De ambos os lados, porém, há um desejo de se eliminar os estigmas associados ao uso de drogas e valorizar as identidades dos usuários.

1.2.2 A Marcha da Maconha em Brasília

A Marcha da Maconha chega em Brasília em 2009¹⁴, com apoio da MM do Rio de Janeiro e organização dos coletivos Movimento pela Legalização da Maconha (MLM) e Canna Cerrado

14 É importante ter em mente que vários movimentos similares à MM ocorrem de forma espontânea nas capitais brasileiras desde meados dos anos 2000, sendo que a Marcha da Maconha, com seu nome, logomarca e caráter nacional, começa oficialmente em 2007. Um caso curioso é o de Heitor (nome fictício), participante desta pesquisa, que disse ter comparecido na primeira marcha de Brasília, mas não sabe dizer ao certo se foi em 2007 ou 2009. Outros informantes me disseram que houve alguma mobilização em 2007, mas oficialmente a Marcha da Maconha anual teria começado em Brasília em 2009, e parado apenas durante a Pandemia, em 2020 e 2021.

(LANÇAS, 2018). Meu primeiro contato com a MM foi no I Congresso Internacional sobre Drogas, em 2013. Conheci então alguns militantes da MM de Brasília, MLM e Canna Cerrado, que fizeram um ato no Museu Nacional da República, como uma das atividades oficiais do Congresso. A Marcha da Maconha de Brasília mudou de nome e, a partir de 2014, passou a se chamar Marcha da Maconha do Distrito Federal (CORTELETTI, 2015). Corteletti realizou uma pesquisa etnográfica na MMDF em 2014, que mostrou dados semelhantes aos meus, como o fato de a organização da Marcha acontecer de janeiro a maio e de contar com pequena verba advinda de doações (CORTELETTI, 2015). Também participaram dessa pesquisa algumas pessoas que eu conheci em movimentos sociais naquela época e algumas pessoas com quem tive contato durante o campo mas que, por não terem participado tão ativamente da organização da Marcha no último ano, não foram incluídas na minha amostragem.

Em 2014, a tecnologia para videochamadas não era muito usual, tanto pelas limitações técnicas de grande parte dos brasileiros quanto pela falta de uma cultura pós-pandêmica. As reuniões então foram feitas presencialmente, de forma itinerante, em várias regiões administrativas do Distrito Federal (CORTELETTI, 2015). O objetivo da descentralização era tentar atrair novos quadros para o coletivo, o que não aconteceu. Vi essa mesma tentativa de descentralização acontecer em vários coletivos dos quais já participei, com o mesmo resultado. Hoje as reuniões da MMDF ocorrem em salas virtuais, e as eventuais reuniões presenciais acontecem no Plano Piloto. Isso não quer dizer que os seus participantes morem no Plano Piloto, mas os pontos de encontro que costumam atrair público são aqueles já conhecidos pela maioria, como a Praça Zumbi dos Palmares, no Setor de Diversões Sul. Corteletti (2015, p. 23) destaca que as reuniões itinerantes da MMDF ocorreram em locais que “tem alguma relação com a cultura da maconha”, como alguns *skate parks*, algumas praças e um bar. Esse autor também destaca a importância de algumas *headshops*¹⁵ e *growshops*¹⁶ na difusão da cultura canábica. Esses locais então são circuitos canábicos, onde os maconheiros se encontram rotineiramente, e de onde eles passam a organizar os movimentos sociais no sentido de realizar o evento Marcha da Maconha. Para além da organização de um evento, Lanças (2018) comenta que as Marchas tendem a se tornar movimentos sociais, e passar a existir como um coletivo com outras formas de atuação para além do evento. Por mais que os atuais participantes da MMDF digam que a Marcha é um evento, e não um movimento social, acredito que essa transição esteja acontecendo no momento.

Por fim, vale lembrar que os circuitos canábicos não se formam com o objetivo de tornarem-se espaços políticos, mas, antes e acima de tudo, são lugares onde se exercita a cultura canábica,

15 Lojas de artigos canábicos. Sobre artigos canábicos, ver 1.3.

16 Lojas de jardinagem voltadas para o público canábico.

cujo conceito tentarei definir na próxima seção.

1.3 CULTURA CANÁBICA

Poucos pesquisadores têm se dedicado ao estudo sobre a subcultura da canábis, e esse assunto ainda é visto como tabu dentro da academia (MACRAE, SIMÕES, 2003; PANKE, 2006). Podemos, porém, delimitar essa cultura seguindo a linha de algumas pesquisas que já se dispuseram a analisar a interação entre os usuários de maconha nos seus momentos de lazer. MacRae e Simões (2003, p. 5) definem “subcultura da maconha” como “os controles sociais informais, as técnicas de uso, a percepção e apreciação dos efeitos e a elaboração de conceitos que justificam e mantêm, para o indivíduo, o seu padrão de consumo”. Tal definição deriva do que foi observado por Becker (2019), em relação ao que ele denominou como “carreiras desviantes” (p. 37-38). Para Becker, alguém não se torna usuário imediatamente ao fumar maconha, mas passa por etapas de uma carreira desviante para *tornar-se usuário de maconha*; seriam essas as etapas: aprender a técnica correta para inalar a maconha, aprender a reconhecer os efeitos, aprender a gostar dos efeitos. Também faz parte da carreira do usuário aprender a lidar com os mecanismos formais e informais de controle social e aprender a justificar o seu comportamento, desde uma concepção moral própria do grupo. Alguns exemplos de justificativas seriam dizer que a maconha possui efeitos benéficos ou que o seu uso é absolutamente controlado pelo usuário.

Além de regular o consumo, esse controle social também regula o efeito da droga, pois, segundo Zinberg (1984), o efeito do uso de droga deriva de três fatores:

- a droga, isto é, a sua natureza, dosagem e via de aplicação;
- o *set*, que é o estado físico e psicológico individual;
- o *setting*; que são os fatores socioculturais do momento de uso, como o lugar, as companhias, a percepção social e os valores atribuídos ao uso.

Nesse sentido, as pesquisas nas Ciências Biológicas abordam, geralmente, um dos aspectos do uso: a droga; o *set* é levado em conta nos tratamentos de dependências; já o *setting* diz respeito aos controles sociais informais, rituais de uso e significados culturalmente atribuídos, na sociedade geral e no grupo, ao uso de drogas. Como esta é uma pesquisa de Análise de Discurso, o foco aqui é nos significados produzidos e trocados no grupo estudado, particularmente nos significados discursivos: formas de agir, interagir, representar e identificar, por meio de textos, a realidade. A cultura canábica diz respeito a essas regras sociais de uso e seus controles sociais informais, mas essas são apenas algumas formas de significar por meio do discurso. Os textos produzidos no contexto da Marcha da Maconha e do presente estudo etnográfico são também formas de significar,

já que toda prática social é também reflexiva (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999).

A cultura canábica opera numa rede de relações que envolve o uso de maconha, e também a maneira como o usuário reflete sobre esse uso e sobre si mesmo. De acordo com Zinberg (1984) e Becker (2019), os rituais específicos para se usar cada droga se desenvolvem como formas de regular a experiência vivida, dosando os efeitos da substância e minimizando os riscos, mas acredito que também sirvam para identificar quem faz parte e quem não faz parte do circuito de usuários. A autorregulação do consumo certamente faz parte da cultura da maconha, mas interessa também saber como essa cultura se manifesta através da linguagem, em gírias, símbolos e rituais. Alannah Santos (2018) elenca alguns recursos semióticos usados pelos maconheiros nas redes sociais. O hábito de postar fotos fumando ou plantando maconha (SANTOS, 2018, p. 42) ou o hábito, mundialmente compartilhado, de fumar às 4:20 da tarde (SANTOS, 2018, p. 50) são recursos que identificam pessoas com um estilo de vida comum, a despeito das diferenças de nacionalidade, classe social, gênero e visão política que existem entre os usuários. Símbolos como o 4:20 se expressam não apenas em comportamentos, mas também são estampados em adesivos, camisetas, bonés, chaveiros e artigos canábicos¹⁷ (SANTOS, 2018, p. 51). Além disso, símbolos da cultura *reggae*, como os cabelos rastafári e as cores preto, verde, amarelo e vermelho são ligados à maconha (SANTOS, 2017, p. 131-132). Desse modo, a identidade do maconheiro se expressa, em parte, no consumo, e empresas como a Papelito (marca brasileira de artigos canábicos) utilizam a estética e o imaginário da maconha para anunciar seus produtos (DIAS, 2018), como pode ser visto na Figura 1.2:

Figura 1.2 – Postagem da tabacaria Papelito em homenagem ao dia mundial da maconha (20 de abril)



¹⁷ Estou chamando aqui de artigos canábicos os objetos confeccionados, comercializados e utilizados especificamente para fumar maconha, tais como *bongs*, piteiras e dichavadores, além de produtos para fumar maconha ou tabaco, tais como isqueiros, cinzeiros, sedas, filtros e narguilés.

Fonte: <https://www.instagram.com/p/CrQ9IP7sQK2/>

Esses modos de identificação mútua por meio de comportamentos e símbolos podem ser identificados com o conceito de *interpretação*. Goffman (1985) explica que estamos sempre interpretando papéis, nas nossas interações cotidianas. O ser social é, portanto, um personagem, e os seres humanos são atores, tentando convencer uns aos outros da fidedignidade do papel que interpretam. Tais papéis variam conforme a situação, por serem maneiras de representar o “eu” de forma a convencer os presentes de que a pessoa que os interpreta é digna do lugar social que ela ora ocupa. Desse modo, um médico, por exemplo, deve representar o papel de médico enquanto estiver atendendo pacientes. Deverá por outro lado, interpretar um papel de pai – ou o que ele entende ser o desejável de um pai – enquanto estiver interagindo com os filhos. Esses papéis são reconhecidos pelos interactantes segundo suas próprias expectativas, histórica e culturalmente situadas, julgando essa representação como legítima ou não. A legitimidade de uma boa interpretação pode trazer *status* social para o ator e estabelecê-lo dentro de uma carreira ou meio social. Além disso, os papéis sociais estão constantemente passíveis de serem desmascarados, caso o ator falhe, mesmo que por um detalhe, em convencer o público da veracidade do seu papel (GOFFMAN, 1985).

Desse modo, a construção de uma carreira canábica passa pela interpretação de um papel de maconheiro. Uso aqui o termo *maconheiro* para me referir à pessoa que compartilha esses modos de interação, representação e identificação típicos da cultura canábica, ou seja, uma pessoa que passa pela carreira desviante e consegue interpretar o papel de usuário satisfatoriamente em seu meio social. Panke (2006, p. 54) trata a roda de maconha como uma “negociação simbólica”, onde os negociantes vão adquirindo e perdendo *status* de acordo com a performance que fazem. Um usuário que não respeita os rituais e o decoro da forma adequada, ou que não contribui com a erva que será fumada, passa a ser estigmatizado, podendo até, eventualmente, ser excluído da roda. Por outro lado,

O usuário que apresentar um bom desempenho em seguidas situações de consumo, provando ser experiente, discreto e generoso, acumulará respeito dos demais e raramente encontrará dificuldades para obter uma certa quantidade de substância para seu consumo quando queira ou necessite. (PANKE, 2006, p. 54)

Mas, além da identificação mútua, é preciso levar em conta também os controles sociais informais, que se desenvolvem espontaneamente por grupos sociais para preservarem seus hábitos.

1.3.1 Controles sociais informais

Os controles sociais informais dizem respeito a regras de conduta que garantem a aceitação do maconheiro pelos pares, e também estratégias para minimizar os riscos envolvidos com o uso de maconha. Exemplos disso seriam as formas de identificar os espaços onde se pode fumar (ou espaços *legalize*¹⁸, na gíria) (SANTOS, 2017a; SANTOS, 2017b; PANKE, 2006) e onde se pode comprar. Com relação aos controles e sanções sociais, podemos observar os ritos que compreendem o ato de fumar maconha. Os grupos se reúnem em *rodas*¹⁹, que podem ser formadas por pessoas conhecidas ou não, onde uma pessoa fornece a droga para todos consumirem na forma de um *baseado*²⁰. Há regras de etiqueta que convêm serem seguidas, como: quem prepara o cigarro é que deve acendê-lo e dar a primeira tragada; a quantidade de maconha e o modo de fumar varia de acordo com o número de pessoas; não é de bom tom participar das rodas sem nunca contribuir (MACRAE, SIMÕES, 2003; PANKE, 2006). Um grupo de amigos geralmente adquire a droga no meio do próprio círculo de amizade, gerando uma circulação de mercadoria entre eles, com incursões esporádicas às bocas de fumo por parte de alguém do grupo (PANKE, 2006). Fabiano dos Santos (2017b, p. 13) observa, ainda, que, apesar de o uso coletivo da maconha ser feito de forma explícita, a compra sempre é feita de forma reservada, fora da visão do público.

MacRae e Simões (2004) conduziram uma pesquisa em São Paulo e Salvador nos anos 1980 sobre os *usuários não marginais*, que seriam usuários de maconha de classe média e integrados à sociedade, sem uso problemático de drogas. Entendo como uso problemático qualquer relação droga-usuário que cause sofrimento para o usuário, como adição e transtornos mentais. No caso da maconha, o seu uso pode causar dependência psíquica e agravar transtornos mentais, além de expor o usuário a risco, por conta da ilegalidade. É importante para o presente estudo considerar os usuários não problemáticos, pois o foco está nas interações sociais propiciadas pela maconha e no ativismo protagonizado pelos seus usuários. Não que não haja usuários problemáticos interagindo socialmente ou lutando politicamente, mas as questões específicas do uso problemático fogem do escopo da pesquisa, pois são questões delicadas que envolvem saúde mental e seguridade social.

O estudo de MacRae e Simões (2004) também foi focado em pessoas com formação universitária, sendo a maioria deles maiores de 30 anos. No caso da minha amostra - o coletivo MMDF - muitos integrantes têm grau superior, mas trata-se de um grupo mais diverso socialmente. Além disso, no evento Marcha da Maconha predominam jovens da periferia. Com relação aos achados da pesquisa de MacRae e Simões (2004), os entrevistados tiveram sua primeira experiência com a maconha no fim da adolescência ou início da juventude, sempre em companhia de algum

18 Categoria êmica identificada por Santos (2017a; 2017b). A gíria “*legalize*” se refere a locais onde o uso de maconha é aceito socialmente. Pronuncia-se /lega’layzi/.

19 Grupo de pessoas que compartilham o mesmo baseado, geralmente em círculo.

20 Cigarro de maconha.

amigo, conhecido ou familiar. Essa convivência com pessoas conhecidas fornece uma espécie de seguridade e pode, às vezes, se dar como uma tutoria (MACRAE, SIMÕES, 2004). Após o primeiro contato, o usuário pode ou não prosseguir na carreira desviante e se tornar maconheiro. Vale ressaltar também que preconceitos sobre o maconheiro, tido como “drogado”, “alienado” e “viciado”, são comuns nos iniciantes; ao longo da carreira, porém, são criadas outras representações e “o uso da maconha passa a assumir uma conotação de hábito prazeroso, pacífico e inócuo” (MACRAE, SIMÕES, 2004, p. 65). Assim é construída a identidade de maconheiro, que tem uma conotação positiva, em oposição a “drogado” ou “marginal”. Esses autores usaram em suas entrevistas os termos “careta” (quem não fuma) e “maluco” (quem fuma), embora reconheçam que “maluco” é um termo ambíguo, que pode ter teor positivo ou negativo. Esse teor tem, na verdade, um recorte de classe: o “maconheiro” é o maluco de classe média inserido na cadeia produtiva formal, e o “bicho-grilo” é o maluco indigente que vive da informalidade. Optei pelo termo “maconheiro”, pois é de uso corrente no universo estudado e tem uma conotação geralmente positiva.

O uso de maconha é sigiloso e reservado, o que acaba por fortalecer o vínculo entre usuários; a roda de fumo passa então a prover apoio social e segurança para os seus integrantes. O conhecimento dos mistérios iniciáticos da roda também gera formas de reconhecimento e de pertencimento: “fumar servia como sinal diacrítico para o reconhecimento entre indivíduos com determinadas atitudes sociais, políticas e morais que se opunham ao cotidiano” (MACRAE, SIMÕES, 2004, p. 64). O ritual consiste em triturar a maconha e separar os talos e sementes, que são descartados; depois enrolar em um papel de arroz ou outro papel que se tenha à mão, acender o baseado e passar de mão em mão até que todos estejam satisfeitos. Antes da roda há o corre, quando alguém do grupo sai para comprar maconha; geralmente os amigos fazem uma vaquinha para abastecer seus estoques (MACRAE, SIMÕES, 2004). A roda funciona, portanto, como um dos controles informais, mas, à medida que o usuário vai se habituando ao uso, passa a fumar em diferentes circunstâncias, não necessariamente em grupo, e de forma menos ritualizada. O aumento na frequência e na variedade do uso pode se estabilizar ao longo da vida, ou levar a situações de abuso, ou ainda levar a uma redução autoimposta da dose e da frequência (MACRAE, SIMÕES, 2004).

Esses são alguns exemplos de hábitos que são cultivados no uso recreativo da maconha, e que podem talvez me levar à definição de uma cultura da canábis, mas é preciso primeiro entender o que se entende por subcultura, tribo urbana e pedaço.

1.3.2 O pedaço dos maconheiros

A princípio, me propus a estudar a cultura canábica como tribo urbana ou subcultura, mas, ao estudar esses termos com base no referencial da Antropologia Urbana (MAGNANI, 2005), pude compreender melhor como essas categorias são definidas. Opto aqui pelo conceito de *pedaço*, que se refere à inserção do grupo na paisagem urbana, através de suas sociabilidades, códigos de reconhecimento e de conduta, espaços de circulação, pontos de encontro e de conflito, relações de trocas e uso do espaço. Ao contrário da noção de *tribo urbana*, que focaliza o grupo desde seu exotismo e marginalidade, a categorização de pedaço busca entender esses grupos desde aquilo que os une, desde as permanências e regularidades no seu comportamento e uso do espaço. Já a noção de *subcultura* se volta para a identificação de estilos distintivos, os quais delimitam e significam o grupo a partir do consumo, isto é, como os atores sociais se identificam através de roupas, acessórios, estilos musicais etc. Na perspectiva que adoto aqui, o foco está nas sociabilidades que são criadas dentro do pedaço, o que passa pela afirmação das identidades de grupo, mas também pelas relações de trocas simbólicas que constroem o entendimento sobre o que pertence e o que não pertence ao grupo.

Os espaços próprios para fumar maconha podem ser considerados *pedaços*, no sentido proposto por Magnani: “ponto de referência para distinguir determinado grupo de frequentadores como pertencentes a uma rede de relações” (1996, p. 32). Trata-se de um espaço intermediário entre o público e o privado, onde as relações sociais são construídas e mantidas, por meio de práticas cotidianas e de observância a determinadas “regras de lealdade” (MAGNANI, 1996, p. 32). O pedaço é condição para a manutenção das práticas coletivas, ao mesmo tempo em que é constantemente moldado como produto dessas mesmas práticas. Panke (2006) aponta, por exemplo, como um espaço coletivo (um estacionamento de supermercado) é apropriado, em determinadas horas da noite, por uma rede ampla de usuários de canábis que elegeram o local como seu pedaço:

À noite o caráter de *pedaço* transparece com mais clareza, uma vez que o movimento público diminui, e só quem é da *galera*, ou convidado por alguém dela, se aproxima. Chegam os que trabalharam ou estavam ausentes durante o dia, conversam, trocam alguns sinais, percorrem algum trajeto local (um exemplo pode ser o seguinte: da sua casa para a casa de um outro usuário, daí os dois para o bar, do bar para o estacionamento, juntam-se a mais alguns e vão para outro bar, mais para dentro da *vila*, conseguem um pouco de maconha, voltam para o supermercado, e daí, com todos ou em grupos menores, para alguma viela escura onde possam consumir com mais tranquilidade) [sic]. (PANKE, 2006, p. 37) (grifos do autor)

O pedaço é o lugar privilegiado para práticas de lazer. O lazer não é um fato trivial para a

Antropologia Urbana, do contrário, é um dos objetos de estudos mais caros a essa área do conhecimento, pois é no lazer que os grupos desenvolvem uma cultura própria e exercitam regras de reconhecimento e lealdade que garantem a rede básica de sociabilidade (MAGNANI, 1996). O pedaço é delimitado espacial e temporalmente através do uso que é feito dele. No caso do exemplo acima, observa-se que, durante o dia, enquanto o supermercado está aberto, o estacionamento se destina à parada de clientes que ali deixam seus carros; apenas à noite é que este lugar se torna um pedaço, ao ser escolhido por um certo grupo para uma prática regular de lazer.

Ainda no exemplo dado, a rede de locais de lazer que é tecida pelos maconheiros que vêm de ou vão para o estacionamento, à procura de droga ou de um lugar para fumar, pode ser considerada um *trajeto*. Um trajeto também representa um espaço onde se constroem sociabilidades, mas não é significado como ponto de uma prática específica por determinado grupo, mas parte da paisagem urbana mais geral. O traçado dessas rotas não é fortuito, mas segue uma lógica interna, como nos conta Magnani (1996, p. 43): “As pessoas circulam entre eles [os pedaços], fazem suas escolhas entre várias alternativas – este ou aquele, este e aquele e depois aquele outro – de acordo com determinada lógica”.

De acordo com Santos (2017b p. 76-77), os espaços *legalize* podem ser considerados pedaços, pois são locais onde as pessoas se encontram para exercitar o uso de códigos comuns e realizar trocas simbólicas; desse modo, o objetivo principal da interação não seria o uso de maconha, mas antes a manutenção de uma rede de sociabilidades. Os espaços *legalize* são locais onde é possível usar maconha sem constrangimentos, e não lugares destinados ao uso de maconha exclusivamente. Dessa forma, há outros grupos exercendo outras sociabilidades no mesmo local, mas, tendo em vista que a repressão ao uso da droga é a regra geral, os frequentadores desse pedaço são, por definição, tolerantes a essa atividade:

Neste sentido, eles [os usuários] *delimitam espaços e tempos* para o uso social, *construindo* diferentes maneiras de usá-las [as drogas]. Em grande parte dos espaços urbanos de lazer, os usuários mantêm o uso controlado e pacífico de drogas, como a maconha e o álcool, sem perturbar a ordem e o equilíbrio social. Ao contrário do que imagina o senso comum, o uso coletivo de drogas *produz* relações sociais entre pares, ou seja, *as drogas proporcionam sociabilidades nos circuitos de lazer urbano*. (SANTOS, 2017b, p. 12) (grifos do autor)

A rede de sociabilidade no pedaço é constituída por equipamentos urbanos - tais como bares, salões de beleza, igrejas – dos quais as atividades em questão dependem para existir (MAGNANI, 2002). Tais equipamentos não são de uso exclusivo de um grupo ou de uma atividade, mas, ao se articularem com os trajetos e pedaços, os quais precisam desses equipamentos para existir, fazem parte de um *circuito*. O circuito urbano é, portanto, uma região da cidade onde

existe trajetos usados por determinados grupos para exercer suas sociabilidades (MAGNANI, 2002). No exemplo anterior, do estacionamento, o estacionamento em si é uma delimitação territorial do pedaço, mas o circuito dos maconheiros dispõe de equipamentos (bar, ponto de tráfico) que justificam o uso desse espaço para uma atividade específica (no caso, fumar maconha).

Dizer que o pedaço é constituído por um território e uma rede de relações não significa apenas que as relações ali estabelecidas orbitam uma determinada atividade. Antes, essa rede compreende também um sistema de reconhecimento mútuo:

Assim, era o segundo elemento – a rede de relações – que instaurava um código capaz de separar, ordenar e classificar: era, em última análise, por referência a esse código que se podia dizer quem era e quem não era “do pedaço” e em que grau (“colega”, “chegado”, “xará” etc.). (MAGNANI, 2002, p. 21)

O pedaço encontra-se no espaço entre o privado e o público, sendo o privado o lugar da família, e o público o lugar dos estranhos. Nesta categoria intermediária, temos um espaço de relações entre conhecidos, sem necessariamente pertencerem à mesma família ou à mesma vizinhança: “o pedaço é o lugar dos colegas, dos chegados. Aqui não é preciso nenhuma interpelação: todos sabem quem são, de onde vêm, do que gostam e o que se pode ou não fazer.” (MAGNANI, 2002, p. 21)

Entendida dessa forma, a categoria pedaço parece útil quando estamos pensando em encontros regulares entre pessoas de um bairro no estacionamento. Mas quando falamos em identificação com um determinado estilo de vida, sendo compartilhado por pessoas em diferentes localidades, não estamos falando de um grupo de pessoas que se conhecem, mas indivíduos e grupos que compartilham símbolos comuns. Magnani informa que esse tipo de reconhecimento corresponde também à categoria pedaço, mas de um modo mais cosmopolita, que opera entre a dinâmica desagregadora do centro e a rede de familiaridade do bairro:

[...] aqui, diferentemente do que ocorria no contexto da vizinhança, os freqüentadores [sic] não necessariamente se conheciam – ao menos não por intermédio de vínculos construídos no dia-a-dia do bairro – mas sim se reconheciam como portadores dos mesmos símbolos que remetem a gostos, orientações, valores, hábitos de consumo e modos de vida semelhantes. (MAGNANI, 2002, p. 22)

No centro, os equipamentos urbanos tendem a se aglutinar em determinados lugares, próximos uns dos outros, servindo como ponto de referência para grupos diversos, que constituem seus pedaços em torno desses aparelhos, o que Magnani chama de *mancha* urbana. Exemplo disso seria o Pelourinho estudado por Santos (2017b). Esse autor analisou o uso de drogas em locais públicos, identificando vários pedaços *legalize* onde ocorrem *shows*, festas e bares, todos dentro da

mancha urbana do Pelourinho:

O Centro Histórico, conhecido como Pelourinho, foi tombado como Patrimônio Cultural da Humanidade e o planejamento estatal visou implementar políticas de revitalização do espaço para oferecer opções de lazer e turismo, além de aquecer o comércio e a economia do local. Os eventos culturais, algumas vezes gratuitos, acontecem entre a região do Terreiro de Jesus e o Largo do Pelourinho, onde se localizam os largos ou praças de show, os bares, restaurantes e pousadas. Nesta localidade, as habitações são majoritariamente de caráter comercial e não residencial, justificando-se aí a preferência de investimento público. (SANTOS, 2017b, p. 15)

Como se pode ver, as manchas se caracterizam pela circulação de pessoas entre os pedaços e também pela presença de equipamentos urbanos, que nesse caso seriam equipamentos de lazer, tais como bares, praças, *shows*, vendedores ambulantes e banheiros químicos. O uso de drogas recreativas lícitas e ilícitas não é a razão de existência desses pedaços, mas uma característica da ocupação urbana intimamente relacionada com o lazer na cidade. Desse modo, parece interessante pensar na ideia de pedaço como uma possível aproximação ao conceito de cultura canábica. Veremos a seguir como a utilização do espaço pode servir para construir identidades.

1.3.3 Produção de espaços e produção de identidades

Benwell e Stokoe (2006) concordam que o espaço produz identidades quando são usados por certo tipo de pessoa para um certo tipo de atividade. As autoras trazem a ideia de identidades espaciais, que seriam construídas a partir da atribuição de significado a lugares. Desse modo, o espaço não é só pano de fundo para a interação social, mas é constitutivo de significados no discurso. Goffman (1985) entende que o lugar social que uma pessoa ocupa não determina o seu comportamento. Do contrário, o indivíduo deve se esforçar por aprender um comportamento e performar a posição que ora ocupa. Assim, um professor, por exemplo, não se torna um professor por saber interpretar bem esse papel, mas aprende gradativamente a performá-lo uma vez que está ocupando esse lugar. Por isso é tão fácil, para os iniciados dentro de um grupo social, reconhecer um neófito.

De acordo com Benwell e Stokoe (2006), não apenas situações, mas a própria localização geográfica da interação constitui identidades. No exemplo acima, de um professor interpretando um papel de professor, ele só está autorizado a interpretar esse papel por estar numa escola. Segundo as autoras, instituições como escolas, hospitais, fábricas e *shoppings* impõem papéis. Isso se relaciona com o que expus a respeito do pedaço, onde as pessoas assumem determinadas atividades por estarem num espaço propício a isso. Podemos dizer, por exemplo, que um usuário de maconha vai

interpretar o papel de maconheiro (mais ou menos satisfatoriamente) quando estiver na roda, e outros papéis quando estiver no trabalho, com a família etc. Mas a roda só existe porque está situada num espaço legalize, num local onde é seguro fumar maconha, seja em público ou em um espaço fechado. Certas praças, becos, bares, eventos e casas de *shows* comportam a roda de maconha rotineiramente, com pouco ou nenhum constrangimento, enquanto outros lugares não comportam essa atividade.

Alguns lugares, inclusive, podem servir como santuários²¹ para aqueles que querem viver fora das convenções da sociedade, por simbolizarem outro conjunto de valores e crenças sobre o qual podem organizar suas identidades (BENWELL, STOKOE, 2006). No caso dos movimentos sociais contemporâneos, seus integrantes adotam para si uma identidade social que rompe com as restrições e constrangimentos impostos pela estrutura social (CASTELLS, 2008; MELUCCI, 1985), e, portanto, precisam de um lugar onde seja seguro fazê-lo. Quando Santos (2017b) descreve a maneira como o uso de drogas é feito de forma pública e sem constrangimentos em certos locais no centro de Salvador, pode-se admitir que esses locais não apenas permitem certas práticas estigmatizadas, mas também reconfiguram a ordem social de maneira a desestigmatizar tais comportamentos. O espaço *legalize*, então, é um local onde a moral opera de forma diferente daquela da sociedade em geral.

1.4 CONSTRUINDO UM QUADRO CONCEITUAL

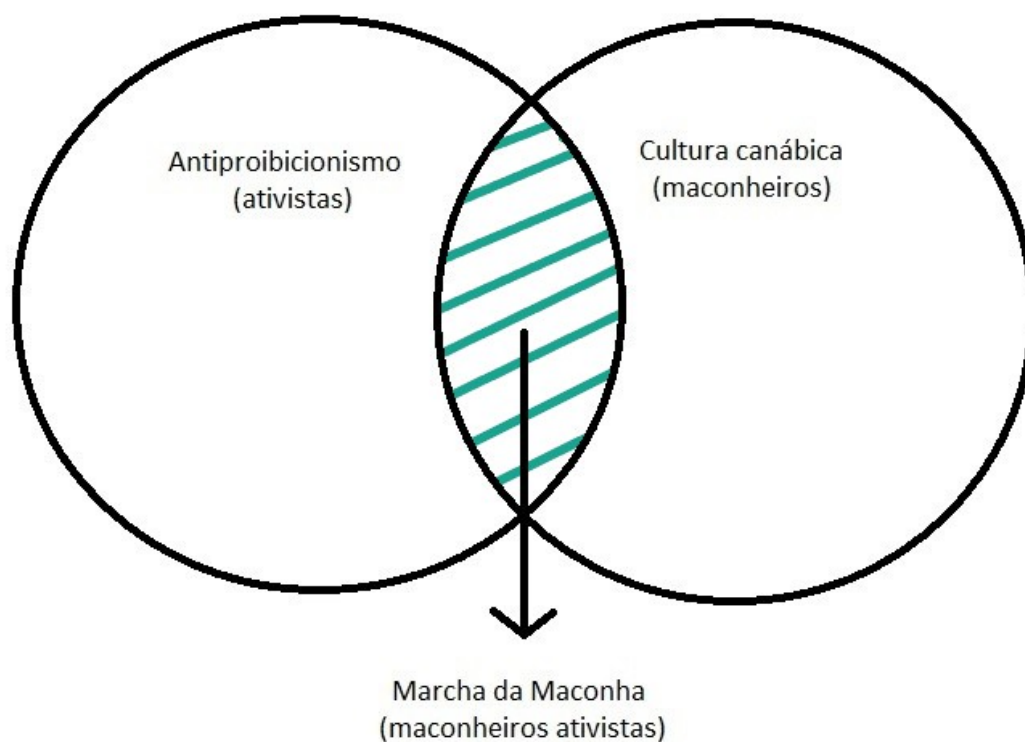
O proibicionismo produziu uma ordem de discurso que leva em conta a existência de um conjunto de drogas consideradas ilegais e perigosas e que considera justa a repressão policial aos seus usuários, comerciantes e produtores. Em consequência disso, uma outra ordem de discurso se constituiu: o antiproibicionismo, que trata o usuário de drogas ora ilícitas como transgressor e proponente de uma outra ordem social e sistema simbólico. A cultura canábica se constituiu e se constitui como um produto da ilegalidade, e, segundo os autores consultados, surgiu como uma forma de proteger os usuários dos perigos do proibicionismo e da drogadição. Essa cultura é diferente de outras práticas milenares, em Ásia e África – e em especial no Brasil, onde se desenvolveram costumes próprios, principalmente entre negros, indígenas e caboclos (SAAD, 2019) - justamente por levar em conta o contexto policial e punitivo. Acredito, porém, que a cultura canábica não seja só um mecanismo de autopreservação, mas uma reconfiguração dos sistemas simbólicos que inclui a maconha, o pensamento mágico e a inconformidade social em diversos

21 "shrines", no original. (BENWELL, STOKOE, 2006, p. 212)

aspectos da vida cotidiana. Neste capítulo, tentei definir a cultura canábica não apenas como um conjunto de ritos, assimilando outros conceitos, como pedaço e papéis sociais, por entender que o espaço e a performance, assim como os rituais, constituem significado.

Se a cultura canábica pode ser definida, a princípio, como conjunto de ritos, então a roda é seu local de existência; ora, a roda nada mais é do que o pedaço dos maconheiros, onde eles praticam seus ritos, constroem suas relações e performam seus papéis. Até que ponto essas construções simbólicas se manifestam na Marcha da Maconha? Entendo que elas sejam expressadas no discurso do movimento social e dos seus participantes, pois eles estão incluídos na cultura canábica e performam esses papéis e ritos na vida cotidiana. No entanto, é preciso considerar que nem todos os ativistas são maconheiros, e nem todo maconheiro é ativista. Muitos usuários também não conhecem os ritos e o vocabulário, e, portanto, não são maconheiros. No limite, nem todo maconheiro é usuário também, pois ele pode ser um ex-usuário, como eu. Por isso, penso que o meu estudo está delimitado na interseção entre antiproibicionismo e cultura canábica, conforme esquematizado na Figura 1.3:

Figura 1.3 – Diagrama mostrando a relação entre antiproibicionismo e cultura canábica



Fonte: o autor

O objeto de estudo desta pesquisa é a construção da identidade de maconheiro no discurso, e

a minha amostra é o coletivo Marcha da Maconha DF. Sendo assim, a pesquisa etnográfica contou com observações de campo em todos os espaços de interação entre os integrantes do coletivo, como nas reuniões ordinárias e extraordinárias, presenciais e remotas, nos atos políticos e audiências públicas, nos eventos realizados pelo coletivo, na Marcha da Maconha e também em alguns momentos de lazer. Aliada à observação de campo, promovi também algumas discussões de grupo focal (GF), para tentar emergir da conversa em grupo modos de representação, identificação, interação e sistemas de conhecimento e crença que sejam consensuais dentro do coletivo, além de aprofundar a investigação de pontos-chaves para a pesquisa que não ficaram bem compreendidos.

Nas observações de campo, grupos focais e análises de discurso, é possível demonstrar como a cultura canábica significa a realidade desses maconheiros ativistas. Ao fim, chego a uma definição mais precisa e abrangente do termo “cultura canábica” (objetivo 3). Para alcançar os outros objetivos de pesquisa, é preciso ainda interpretar os resultados à luz da literatura sobre identidades e discursos, que será apresentada no capítulo 2.

2 REFERENCIAIS TEÓRICOS

Os estudo do discurso exige uma análise preocupada, ao mesmo tempo, com o texto e com o seu contexto; ou seja, com as características linguísticas próprias do texto analisado e também com as suas condições históricas, sociais e culturais de produção (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Por isso a ADC é uma prática transdisciplinar que traz aporte de diversas teorias e áreas do conhecimento para a análise linguística. Boa parte do ferramental teórico utilizado nesta tese já foi explorada no capítulo anterior, mas resta ainda ancorar solidamente a pesquisa no arcabouço teórico próprio da ADC, especialmente sua crítica à modernidade tardia e seus conceitos centrais, como prática social, rede de práticas, ordem de discurso e significados discursivos. No presente capítulo, contextualizo a ADC no escopo da tese e aplico seu arcabouço teórico à análise da produção de significados identitários, dos movimentos sociais e da organização coletiva na forma de insurgência.

Na seção 2.1, abordo alguns conceitos centrais da ADC e sua teoria sobre a constituição de identidades na modernidade tardia. Na seção 2.2, discorro sobre alguns conceitos de movimento social e suas condições de existência. Na seção 2.3, produzo uma síntese dessas teorias à luz do conceito de insurgência e situo a construção da identidade do maconheiro ativista como uma prática insurgente.

2.1 ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA

A Análise de Discurso Crítica é uma forma de Ciência Social Crítica que tem o foco em analisar as relações entre produção linguística e práticas sociais (PS) estruturadas no contexto da modernidade tardia, com o intuito de elucidar como o discurso contribui para o estabelecimento e a manutenção de relações de poder sistematicamente desiguais (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). A modernidade tardia se caracteriza pela flexibilização nas relações de produção e formas de acumulação da riqueza; pela transnacionalização do capital; pelo neoliberalismo e pelo pós-modernismo (GIDDENS, 1991). No campo do Discurso, a modernidade tardia representa uma diversificação e fragmentação de formas de uso das linguagens na esfera pública, com a comoditização de produtos culturais (textos) e a colonização das mais diversas práticas discursivas pelos discursos da publicidade e do mercado (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Um exemplo disso é a forma como os discursos contra a proibição da maconha têm sido, nas últimas décadas, permeado por discursos liberais que tentam provar a utilidade da maconha para o mercado, como remédio, *commodity* e fonte de arrecadação estatal. Essa colonização resulta em textos

híbridos, em que ordens de discurso hegemônicas colonizam outras ordens do discurso e são recontextualizadas por elas. Uma ordem de discurso (OD) é uma rede de práticas discursivas que envolve certos discursos, gêneros e estilos típicos de uma rede de práticas (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). A ordem de discurso hegemônica produz representações, identidades e relações sobre as drogas que reforçam o proibicionismo; e essa mesma ordem é recontextualizada pelo antiproibicionismo na produção de outras representações, identidades e relações, o que resulta em uma ordem de discurso híbrida, que não é aquela imposta pela ideologia, mas também não é totalmente nova. A hibridização pode ser observada nos discursos de associações canábicas, como no excerto abaixo:

GUILHERME: [...] a gente ajuda hoje cerca de 42 famílias já, aqui no Distrito Federal, a ter acesso ao óleo, à consulta, e conseguir, ali, fazer o seu tratamento. Então vão desde, é.. pacientes com autismo, déficit de atenção, fibromialgia, dores crônicas, ansiedade e bruxismo. Então o nosso trabalho é muito focado é.. em ajudar as pessoas a viabilizar esse acesso, né. Que a gente ainda considera muito elitizado no Brasil.

Aqui o usuário é chamado de “paciente”, e a droga de “óleo”. A fala possui traços do estilo publicitário, pois o falante possui o interesse de conseguir novos associados para o seu empreendimento e de oferecer serviços. Ao mesmo tempo, há traços do discurso assistencial: “ajudar as pessoas”, “viabilizar esse acesso”. A validade do serviço assistencial e do produto farmacêutico que estão sendo oferecidos é justificada com números (discurso de mercado) e nomes de doenças crônicas (discurso médico). Portanto, há formas típicas de ordens de discurso hegemônicas, mas usadas como recurso para promover uma ideia anti-hegemônica, que é a regulamentação da maconha.

Não quero com isso dizer que a colonização é uma marca apenas dos discursos sobre a maconha medicinal, ela também está presente em todas as formas discursivas do antiproibicionismo. Na verdade, a hibridação é uma característica inerente à linguagem (BAKHTIN, 2016) e, na modernidade tardia, todas as formas de discurso são permeadas pela lógica neoliberal de produção e pela OD do mercado (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). A produção de textos, portanto, materializa um processo de constante colonização do discurso e resistência a essa colonização, na forma de recontextualização do discurso hegemônico. Por isso é tão importante promover a consciência crítica do discurso: para que os atores envolvidos em relações de dominação possam tomar consciência de como ela opera por meio da linguagem, de modo a transformar a linguagem e as práticas sociais. Movimentos sociais, na contemporaneidade, possuem um princípio de identificação comum entre seus participantes (e potenciais aliados); uma definição de um conflito e adversários; e um projeto de transformação social (SCHERER-WARREN, 2018). Todas essas

características são, em parte, usos linguísticos, de forma que a consciência sobre o discurso fortalece a construção da identidade, a demarcação do conflito, e a prática da transformação.

Os tensionamentos na luta social envolvida em relações de desigualdade de poder se manifestam no discurso através do tensionamento entre gêneros discursivos, ou seja, na hibridação de gêneros (BAKHTIN, 2016). A hibridação não é somente uma mistura de gêneros, mas antes um tensionamento entre ordens de discurso diferentes, muitas vezes antagônicas, que recombina gêneros existentes com elementos novos (PAGANO, MAGALHÃES, 2005). Isso se expressa nas falas dos movimentos sociais, uma vez que eles adotam para si um discurso anti-hegemônico, mas constrangido pela mesma estrutura social que os discursos hegemônicos, como os da mídia e do Estado. Fairclough (2016) evidencia que toda mudança social é expressa em textos na forma de mudança discursiva, e Bakhtin (2016) aponta que a mudança discursiva ocorre por meio do encadeamento de gêneros, pois os gêneros discursivos “são correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem” (BAKHTIN, 2016, p. 20). A mudança é causa e efeito da estrutura social, a qual possui contradições que podem ser exploradas por grupos que desejam a sua transformação, daí a importância em se analisar os discursos para compreendê-los e para identificar as suas contradições (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999).

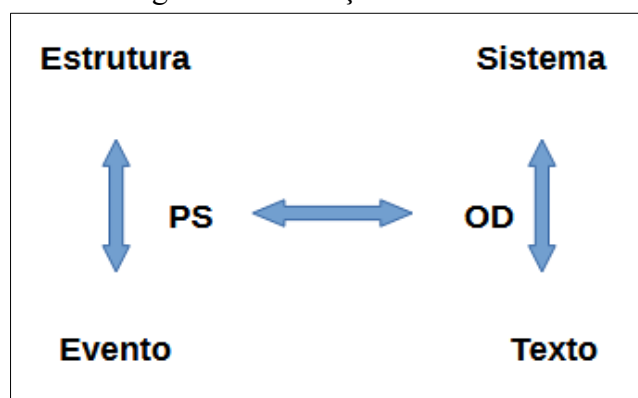
A pesquisa social crítica está particularmente interessada em como operam essas relações de poder em relação a, por um lado, as estruturas sociais que as sustentam (e que, por meio da ideologia, são naturalizadas) e, por outro lado, a agentividade dos atores sociais (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). As estruturas são instituições relativamente estáveis que articulam as práticas sociais em redes de práticas. Essa estabilidade não é absoluta, uma vez que a estrutura é o produto histórico da ação humana; por outro lado, essa mesma estrutura é o que possibilita a ação histórica, num processo dialético em que a atividade humana é constrangida por estruturas histórica e socialmente situadas, mas contém em si o potencial de transformação das práticas e, conseqüentemente da própria estrutura. A relativa estabilidade da estrutura se dá pela articulação entre práticas sociais cotidianas, a qual, por sua vez, é mantida por relações de poder estruturantes (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). A permanência do racismo na sociedade brasileira, por exemplo, se deve à articulação de práticas racistas que são recorrentes; essa articulação é ocultada pela ideologia, que cria uma aparência de imutabilidade das práticas e das estruturas. A ideologia corresponde a formas como o significado é utilizado para ocultar, naturalizar, justificar e manter relações de poder que são sistematicamente assimétricas (THOMPSON, 2002). A ideologia neoliberal, que é uma característica central da modernidade tardia, cria representações no senso comum de que a mudança social é possível pela adoção de medidas sobre o comportamento individual. Mudanças em ações individuais não ameaçam a

estrutura vigente, pois é somente a ação coletiva que tem o poder de desarticular e rearticular as práticas sociais e as redes de práticas. A ideologia, por outro lado, atua no sentido de constranger essa rearticulação de modo a manter o sistema, daí a sua relativa estabilidade (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999).

Para Chouliaraki e Fairclough (1999), uma característica fundamental das teorias críticas da modernidade é o seu foco na linguagem. Um dos motivos disso seria a constatação de que a linguagem é um aspecto muito mais importante da vida social do que se imaginava. Além disso, a linguagem tem sido um aspecto cada vez mais central da vida social, mediando relações em todas as esferas da vida, local e globalmente. Todas as práticas sociais possuem um componente linguístico, que é o Discurso, de modo que problemas sociais são, em parte, problemas discursivos. A vida social se compõe de práticas sociais: formas social e culturalmente situadas de agir, representar e identificar no mundo. A prática social é, pois, o que liga as estruturas sociais (abstratas) e os eventos (concretos) na vida cotidiana (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Tais práticas se compõem de momentos intrinsecamente relacionados, como formas de as pessoas agirem, pensarem, usarem as linguagens e se relacionarem em sociedade. Os momentos das práticas são mecanismos irreduzíveis que integram e se articulam uns aos outros nas situações sociais concretas e em relação às estruturas sociais mais gerais. Dito isso, o Discurso é o momento integrante e irreduzível das práticas sociais que envolve a linguagem (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999).

Da mesma forma como a PS articula a relação entre estrutura social mais geral e eventos específicos, também a OD articula a relação entre os sistemas semióticos (como a língua) e os textos, de modo que a análise de textos não vai muito além de conhecer essa relação dialética entre a língua e os textos. É preciso reconhecer então como a OD está ligada à PS, como um de seus momentos, conforme esquematizado na Figura 2.1:

Figura 2.1 - Relação entre PS e OD.



Fonte: o autor. Adaptado de Chouliaraki & Fairclough, 1999.

As setas duplas indicam uma relação dialética, pois a estrutura constrange os eventos, sincronicamente, mas os eventos é que produzem a estrutura, diacronicamente. O mesmo ocorre em relação aos textos e o sistema linguístico, sendo que a prática social e o seu elemento linguístico (a OD) é que articulam essa relação dialética. Halliday (1989) define texto como uma linguagem que é funcional, isto é, que performa uma função no mundo real, em oposição ao sistema da língua, que, por si só, não performa no mundo (BAKHTIN, 2016). Todo texto pode ser entendido ao mesmo tempo como produto e processo (HALLIDAY, 1989); produto enquanto matéria encerrada em si, e processo enquanto ato contínuo de escolhas linguísticas. O limite de um texto está na alternância de enunciados entre os falantes (BAKHTIN, 2016), considerando-se que todo texto faz parte de uma troca linguística entre falantes (HALLIDAY, 1989; BAKHTIN, 2016). Ao mesmo tempo, o texto, enquanto processo, está inserido numa cadeia discursiva e só existe em relação intertextual com outros textos que o precedem ou sucedem (BAKHTIN, 2016).

A Análise de Discurso Crítica se propõe a analisar a linguagem como parte integrante das práticas sociais, indissociável de outros momentos da prática, como estrutura social, atividades materiais e relações entre pessoas (FAIRCLOUGH, 2016). Práticas sociais são formas como atores sociais empregam recursos – materiais e simbólicos – para agir coletivamente sobre o mundo. Isso inclui práticas que contribuem para a manutenção das relações e estruturas e práticas que levam à transformação dessas relações e estruturas (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Os movimentos sociais são redes de relações sociais e atores que atuam coletivamente em torno de um projeto (SCHERER-WARREN, 2018). Esse pode ser um projeto de manutenção ou transformação de relações de poder e, no caso da Marcha da Maconha, o projeto é transformar relações de dominação baseadas na definição de algumas drogas como ilegais. Essas relações estão alicerçadas em estruturas como o racismo e o Capitalismo. Sendo os problemas sociais também problemas discursivos, a consciência crítica da dominação é uma maneira de os atores sociais identificarem as formas como as práticas reforçam a estrutura e, portanto, as formas como essas práticas podem ser desarticuladas pela ação coletiva. No capítulo anterior, procedi uma análise de conjuntura sobre o problema em questão, que é a identidade de maconheiro no contexto da Marcha da Maconha do Distrito Federal. Uma conjuntura é um conjunto de pessoas, materiais, tecnologias e práticas envolvidos, de forma mais ou menos durável, em um projeto (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Ela permeia toda uma rede de práticas e um conjunto de instituições. Na análise de conjuntura, analisei como os ativistas constroem discursos antiproibicionistas por meio de uma rede de práticas e como empregam materiais e tecnologias para se engajar na luta social. Nas seções seguintes, discorrerei sobre como os discursos do movimento social Marcha da Maconha constroem identidades.

2.1.1 A construção de identidades no discurso

Chouliaraki e Fairclough (1999) situam as identidades como um dos tópicos de estudo para a agenda da ADC em uma perspectiva da dialética entre identidade e diferença. Questões de identidades são também questões de diferenças, uma vez que a construção coletiva das identidades passa pela construção discursiva de ‘nós’, que exclui ou oculta o outro, ‘eles’. Mostra disso é que, nos estudos sobre a canábis, observa-se a defesa de questões específicas como de interesse geral, da humanidade, como no caso do uso restrito do canabidiol, que é de interesse dos pacientes; ao mesmo tempo, questões específicas de outros grupos (o uso recreativo de maconha e a legalização) são tratadas como problemas do 'outro' e sem importância para o debate geral (ROCHA, 2019). Desse modo, é importante pensar identidade a partir da perspectiva dos movimentos sociais canábicos, tendo como material os textos produzidos pelos próprios militantes em suas interações. Textos produzem significado de diferentes formas, de modo que Fairclough (2003) distingue três significados discursivos que operam simultaneamente: (i) significado acional (performar ações); (ii) significado representacional (representar o mundo); (iii) significado identificacional (criar e manter relações entre pessoas). Esses significados correspondem a formas linguísticas típicas, relacionadas respectivamente a gêneros, discursos e estilos (FAIRCLOUGH, 2003).

Toda interação discursiva é um processo ativo, reflexivo, interpretativo e colaborativo em que os interactantes trocam recursos semióticos e também negociam relações sociais. Desse modo, o discurso é utilizado para construir identidades e papéis dos participantes em relação uns aos outros e à situação comunicativa (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). No trecho abaixo, é possível ver como as relações são estabelecidas:

EDUARDO: [...] o evento que a gente faz aqui, o público acaba que é meio direcionado pra essa galera, essa é a galera que o Instagram acha. Essa foi a minha opinião. Quê que cê acha, SABRINA? Cê acha que a gente alcança um grande público? Assim, mas esse não é o público que eu gostaria de alcançar não, eu acho que é só o que alcança.

SABRINA: É, eu tenho uma experiência pouca ainda, né, tem 2 anos que eu tô na Marcha, então, dentro dessa percepção... Eu acho que tem uma questão que é: quem a gente gostaria de atingir e quem a gente atinge.

Após um longo monólogo, Eduardo pergunta a opinião de Sabrina, por achar que estava falando muito. Essa constatação é um elemento reflexivo do discurso, pois é uma avaliação sobre o próprio discurso, o que acontece simultaneamente à enunciação e que pode, portanto, ser disputado por quem está participando da conversa. Apesar de ser uma gentileza, essa avaliação não demonstra

uma quebra no poder de Eduardo definir o turno de fala, pelo contrário, ele está definindo o turno de outra participante. Após um breve silêncio, Sabrina começa seu turno, mas o faz reafirmando a hierarquia presente, ao dizer que tem menos experiência sobre o assunto. Essa constatação também é uma resposta a uma fala anterior de Eduardo, em que ele fala sobre a experiência de organizar marchas antes da Pandemia. Todo enunciado é resposta a enunciados anteriores e antecipa respostas futuras, formando uma cadeia de enunciados. Essa negociação de turnos é apenas uma das características que materializa as relações sociais no discurso, e que contribui para a formação das identidades.

A identidade também é construída no discurso por meio de estilos, que são tipos de linguagens usados por pessoas específicas ou grupos de pessoas específicos (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Tais estilos definem posições sociais do falante e dos outros em relação a ele, como no exemplo anterior, em que o uso da expressão “essa galera” e da afirmativa “esse não é o público que eu gostaria de alcançar” delimitam o eu (os organizadores da Marcha, incluindo Sabrina) e o outro (os frequentadores da Marcha), além de fornecer uma avaliação sobre o outro. É importante ressaltar que a constituição de identidade não se dá apenas por meio da linguagem (FAIRCLOUGH, 2003). Uma identidade é construída por uma coletividade em torno de um projeto, e “vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória colectiva [sic] e por fantasias pessoais” (CASTELLS, 2007, p. 4). Fairclough (2003) compreende a existência de uma *identidade pessoal* e de uma *identidade social*, que existem numa relação dialética, pois os indivíduos constroem sua identidade social com base na pessoal, que é também constrangida pela primeira. Além disso, a identificação é um processo levado a cabo pelo indivíduo desde o seu nascimento e ao longo da sua vida. A identidade é, portanto, construída pelo indivíduo de forma ativa e em relação com o mundo (FAIRCLOUGH, 2003). A busca por identidade é um dos temas mais presentes na modernidade tardia, e passa pela reflexividade do discurso e pela ação coletiva, sendo, portanto, um processo interacional (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). A formação das identidades modernas também é sobredeterminada pelas relações de produção e pelo consumo (CANCLINI, 1997), sendo que bens de consumo – como os artigos canábicos mencionados em 1.3 – funcionam como recursos semióticos que identificam pessoas com determinados grupos. A colonização das formas discursivas pelo *marketing* (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999) leva o ser social a ser definido antes como consumidor do que como cidadão (CANCLINI, 1997), mas esse é um processo que pode ser contestado pelos atores sociais em seus usos linguísticos e em sua ação coletiva, como forma de recontextualizar (e tentar desarticular) a ordem de discurso neoliberal (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Descolonizar as práticas e os discursos é, portanto, uma das tarefas dos

movimentos sociais na contemporaneidade.

2.2 MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS

Um movimento social é uma articulação em rede de atores individuais e coletivos que possuem (i) um princípio de identificação comum; (ii) um campo de conflito, com adversários definidos; (iii) um projeto de transformação social (SCHERER-WARREN, 2018). A organização da sociedade em rede se dá em três níveis:

- as redes sociais;
- as redes de coletivos;
- as redes de redes.

Redes sociais são comunidades de sentido formadas por laços de interação continuada e mais ou menos estruturada entre indivíduos, como relações de parentesco, de amizade ou de convivência comunitária. Já os coletivos são formas organizadas da sociedade civil com pautas e ações coletivas, e se organizam em redes de forma local (coletivos afins atuando em um mesmo local) e/ou setorial (coletivos com pautas em comum) (SCHERER-WARREN, 2018). A MMDF, por exemplo, é um coletivo que se articula com coletivos do mesmo local (movimentos de base partidários, associações locais de cultivo, grupos de redução de danos etc.) e nacionalmente com coletivos do campo antiproibicionista (ANMM, RENFA, outras MMs). As redes de movimentos sociais são, por sua vez, formas de existência continuada e mais ou menos estruturada de organizações e redes que atuam sobre determinada luta política. Pode-se dizer que são “redes de redes” (SCHERER-WARREN, 2018, p. 27), sendo os fios dessa rede as interações que diferentes organizações mantêm entre si de forma contínua ou intermitente. Como comentei há pouco, a MMDF se articula em redes com outros coletivos; ora, as outras MMs e os seus coletivos aliados também se organizam em redes, criando uma trama complexa de relações entre todas essas entidades afins.

Quando falo em movimento social antiproibicionista, portanto, me refiro a uma rede de entidades que atuam isoladamente e em conjunto. Lanças (2018) defende que a Marcha da Maconha é um movimento social, pois suas ações possuem uma continuidade no tempo e espaço e também canalizam as ideias e ações antiproibicionistas em manifestações direcionadas a um público amplo. Ao longo do trabalho de campo, uma questão recorrente foi pensar se a MM é um movimento social ou não. Pelo fato de a MMDF ser um evento organizado por indivíduos em vez de um coletivo, de ser organizada por pessoas diferentes a cada ano e de nem sempre promover ações continuadas ao longo do ano, muitos ativistas da MMDF dizem que ela não é um movimento social. Por outro lado,

a MMDF possui uma continuidade temporal, pois ela ocorre todo ano desde 2009, tendo sido interrompida apenas durante a Pandemia de Covid-19. O fato de as MMs terem pouca articulação umas com as outras também não descaracteriza um movimento social, pois elas ainda fazem parte de redes de coletivos. O fato de o coletivo MMDF não ser formalizado e não possuir uma estrutura organizativa definida também não a descaracteriza como coletivo, uma vez que as redes possuem coletivos formais (como partidos, sindicatos e associações) e informais. Por fim, concordo com Lanças no fato de a MM canalizar o antiproibicionismo, pois os coletivos antiproibicionistas, apesar de serem heterogêneos e dispersos, orbitam a Marcha da Maconha e se articulam em torno dela. A Marcha funciona também como uma correia de transmissão do pensamento antiproibicionista para a sociedade em geral.

Resta saber ainda se a MM possui as três características de um movimento social segundo Scherer-Warren (2018), a saber: (i) um princípio de identificação comum; (ii) um campo de conflito, com adversários definidos; (iii) um projeto de transformação social. O princípio de identificação comum seria a identidade de maconheiro-ativista, que irei elaborar mais adiante, na seção 2.2.1. O adversário é o proibicionismo, representado por políticos conservadores, comunidades terapêuticas e a polícia. Já o projeto de transformação social ainda precisa ser bem definido. A pauta que une os coletivos antiproibicionistas é a legalização da maconha, e essa pauta parte de uma crítica pontual a um aspecto da realidade atual (a proibição da maconha) e não de um modelo de sociedade que se pretende alcançar. O modelo em si é bastante debatido dentro dos movimentos e mesmo indefinido por parte de seus membros. Na verdade, a Marcha é construída e levada adiante pela disputa entre diferentes discursos no seu interior; o projeto de mundo da MM é um equilíbrio dinâmico, em que os significados são constantemente disputados e sínteses são produzidas na forma de discursos híbridos. Lanças (2018) aponta para uma disputa mais geral entre os campos liberal e classista e também para disputas sobre demandas específicas, como questões ligadas a saúde, mercado, racismo, violência e sexismo: “o movimento não cresce se baseando nessas demandas específicas e cresce somente se articulando e criando discursivamente equivalência entre as demandas” (LANÇAS, 2018, p. 212). A chave para canalizar essa disputa em um projeto de sociedade é a identidade que une os ativistas.

2.2.1 Identidades em disputa nos movimentos sociais

A questão da identidade de usuários é tratada de forma marginal nas mídias que analisei até aqui (ROCHA, 2016; ROCHA, 2019; VIEIRA, ROCHA, 2018). A maconha é citada quando se fala em tráfico, em legalização ou em uso medicinal, mas o uso recreativo e o usuário adulto nunca são

sequer mencionados nos textos que analisei. Inclusive na metáfora de “guerra às drogas” (ROCHA, 2019, p. 39), quando sujeitos se posicionam como combatentes contra as *drogas* (proibicionismo) ou contra a *guerra* (antiproibicionismo), essas são entidades abstratas e não parecem, dentro desses discursos, se relacionar com os usuários. Essa guerra está em curso, e o tráfico movimenta toneladas de droga, mas não é dito qual é a finalidade dessa droga. As identidades do usuário são, porém, postas em pauta dentro do meio ativista, onde as lutas sociais e políticas estão, por vezes, aliadas à autoidentificação dos maconheiros-ativistas. Nem todo usuário é ativista e nem todo ativista é usuário, mas esses papéis sociais são importantes no ativismo, uma vez que, na modernidade tardia, o *público* e o *privado* fazem parte do mesmo palco de luta política, onde se “politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação” (HALL, 2006, p. 45). As sociedades da modernidade tardia são marcadas por antagonismos, como esquerda e direita, branco e preto, homem e mulher, pobre e rico, Sul e Norte, e, portanto, as identidades pós-modernas são definíveis pelas diferenças. Isso implica uma multiplicidade de papéis, que são acionados o tempo todo (e até simultânea ou contraditoriamente) frente às posições de sujeito em interações antagônicas (HALL, 2006). Isto é, alguém pode se identificar como negro, paulistano e maconheiro; ou como italiano, bissexual e comunista etc.

Castells conceitua identidade como “fonte de significado e experiência de um povo” (CASTELLS, 2008, p. 22), focando-se, portanto, nas identidades coletivas. Para esse autor, não se pode confundir identidades com papéis sociais, pois identidades constroem significados que mobilizam a maneira como os indivíduos se colocam na sociedade. Os papéis, por outro lado, são formas de representação que conformam o comportamento dos indivíduos de acordo com o contexto em que se adequam (a “interpretação” de papéis, conforme explicado em 1.3). Os papéis então são impostos pelas instituições e organizações da sociedade, e não produzem significados, senão funções sociais típicas. Castells (2008) distingue três formas e origens das identidades:

- identidade legitimadora;
- identidade de resistência;
- identidade de projeto.

A identidade legitimadora é dada pelo contexto social e reafirmada pelas instituições dominantes. A identidade de resistência, pelo contrário, se opõe à dominação e às condições predeterminadas e se baseia em princípios diferentes daqueles que sustentam a dominação e que justificam as identidades legitimadoras. A última trata-se, pois, da antítese da primeira. A síntese é a identidade de projeto, que consiste na redefinição da identidade posta, de modo a transformar a estrutura social (CASTELLS, 2008). Sendo assim, a identidade de projeto opera em conformidade

com um projeto de sociedade, um devir, ao mesmo tempo em que existe dentro da estrutura social atual.

Um mesmo papel pode, então, assumir diferentes significados dependendo do tipo de identidade presente. Uma pessoa *gay*, por exemplo, é ensinada a se identificar com estereótipos associados a esse papel na sociedade, o que gera representações negativas de si próprio. Ao se organizar em um determinado grupo com outros *gays*, o ser *gay* passa por uma identidade de resistência, que tende a valorizar esse papel de forma positiva não pela sua ressignificação, mas pela inversão dos valores da sociedade geral. Já a identidade de projeto se insere na sociedade não como uma inversão da ordem social dada, mas como projeto de inclusão da identidade oprimida numa ordem social reestruturada. A pessoa *gay* cria então uma identidade para si, livre dos estereótipos que a oprimem, se inserindo em um projeto de sociedade menos opressivo. Identidade de projeto, portanto, diz respeito a querer transformar a sociedade, e não apenas confrontá-la. A partir daí o indivíduo opera a construção do *sujeito*, entendido aqui como “o ator social coletivo pelo qual os indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência” (CASTELLS, 2008, p. 26). Entretanto, na modernidade tardia, a constituição desse *sujeito* não pode se dar por meio da transformação da sociedade em si, em âmbito local, mas sim pela resistência comunal, em torno de princípios comuns (CASTELLS, 2008). Por isso, membros de um grupo – tais como os *gays* ou as feministas – podem se identificar mais com outros membros do grupo que com seus conterrâneos.

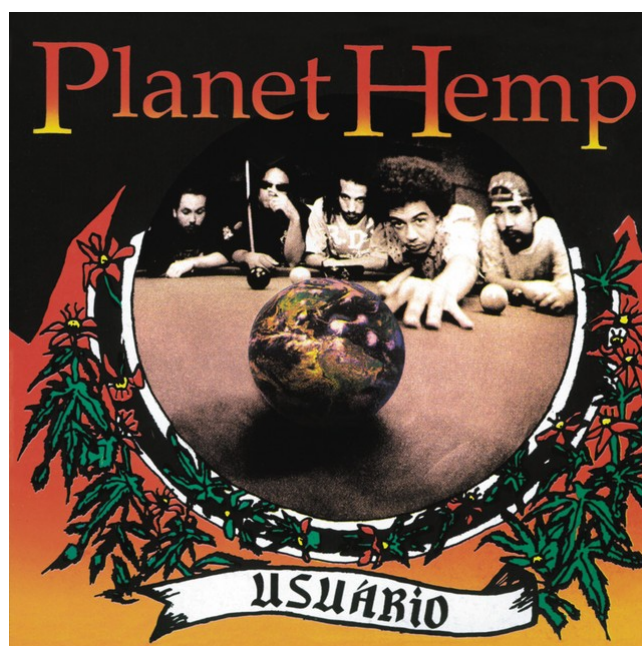
Os movimentos sociais contemporâneos moveram o foco da organização política (sindicatos, partidos, associações) para o campo da cultura (MELUCCI, 1985). Eles se organizam de forma permanente e não conjuntural, como redes difusas, operando mudanças culturais em nichos de resistência que se articulam mundialmente com seus pares (CASTELLS, 2008). Tais redes coexistem com formas tradicionais de organização e se articulam globalmente (MELUCCI, 1985; CASTELLS, 2008). Melucci (1985) considera os movimentos sociais como sistemas de ação, nos quais objetivos comuns, crenças, decisões e trocas operam numa dada estrutura. Nesse sistema, é construída uma *identidade coletiva*, através de constante negociação do campo de ação, isto é, das estruturas sociais e culturais. Atores sociais compartilham identidades coletivas entre si, sendo então capazes de se reconhecer mutuamente como pertencentes a determinado sistema de relações sociais. Desse modo, acredito que exista uma *cultura canábica*, na medida em que pessoas de diferentes origens, ao redor do globo, são capazes de se reconhecer enquanto parte de um sistema social.

Movimentos sociais são redes sociais complexas formadas pelas conexões entre atores individuais e coletivos. Essa conexão se dá de forma simbólica (referências culturais comuns), solidária (identidades compartilhadas) e estratégica (os objetivos e as ações) (SHERER-WARREN,

2018). Tais movimentos são compostos em espaços de sociabilidade onde se dá o reconhecimento mútuo por meio de identidades, valores, crenças e modos de vida que, por um lado, une os participantes do movimento e potenciais aliados e, por outro, os distingue da norma (LANÇAS, 2018). As redes sociais se tornam movimentos sociais à medida que os seus participantes politizam as suas identidades e diferenças e passam a organizar ações coletivamente. Essa politização ocorre da seguinte forma: (i) reconhecer a diferença (usar drogas ilícitas, por exemplo); (ii) formar para si uma identidade de resistência que reconheça essa diferença como um aspecto fundamental do ser social; (iii) organizar-se em grupos de pessoas que compartilham das mesmas identidades; (iv) produzir e compartilhar conhecimento entre pares (tanto nos espaços comuns como globalmente, com o uso das mídias); (v) planejar ações com objetivos políticos definidos (LANÇAS, 2018). A passagem da identidade para a organização política passa então por um projeto de mundo que inclua essa identidade, ao invés de excluí-la. Mais do que isso, essa identidade marginal passa a ser o centro de onde se define e significa toda uma outra sociedade, que existe de forma limitada dentro dos espaços de sociabilidade dos desviantes e que pode vir a existir como um todo social mais global. O objetivo dos movimentos sociais na contemporaneidade é, portanto, muito mais criar novas sociabilidades e representações do que influenciar na política (LANÇAS, 2018).

O maconheiro é uma identidade de resistência criada nos circuitos canábicos, que promove a identificação entre maconheiros local e globalmente. Essa identidade se opõe a identidades legitimadoras, como usuário, drogado ou dependente. ‘Usuário’ é um termo médico que passou a ser utilizado no senso comum para estigmatizar quem usa drogas ora ilícitas; enquanto esse termo remete a um problema de saúde, ‘maconheiro’ é um termo que se refere a uma cultura. O termo ‘usuário’ tem sido usado no meio jurídico, em oposição a ‘traficante’, e às vezes na cultura canábica, como, por exemplo, na capa e título do disco “Usuário”, da banda Planet Hemp (Figura 2.2), que usa esse título como uma afronta ao senso comum, reconhecendo o estigma associado ao termo ao mesmo tempo em que se identifica dessa forma.

Figura 2.2 – Capa do disco “Usuário”



Fonte: Spotify

Entendo o maconheiro como uma identidade de resistência que é mobilizada dentro dos circuitos canábicos, como identificação mútua, e no ativismo canábico, como forma de transgressão. Para que a identidade de maconheiro torne-se uma identidade de projeto, é preciso que haja um projeto mais ou menos definido, o que pode estar acontecendo atualmente com a construção da identidade de maconheiro-ativista. Como comentei no capítulo anterior, os movimentos sociais canábicos têm como pauta comum a legalização da maconha, mas é difícil identificar algum outro ponto pacífico. O projeto de mundo do antiproibicionismo é aquele em que não há proibição de drogas e nem preconceito contra seus usuários, sendo a legalização da maconha apenas um dos passos a se percorrer para atingir esse objetivo. Outras pautas transversais fazem parte desse percurso, como a superação do racismo de Estado, uma mudança estrutural no sistema punitivo e a redução da dependência econômica em relação à centralidade do Capitalismo. Isso são apontamentos que eu posso citar dentro da perspectiva do antiproibicionismo classista e anticapitalista, mas não necessariamente são pautas reivindicadas por associações e clubes de canábis, por médicos que prescrevem canabinoides ou por maconheiros não organizados politicamente. Desse modo, entendo que maconheiro é uma identidade de resistência que já passou pelo caminho de se entender enquanto identidade, de promover a solidariedade entre os pares e de se colocar na esfera pública enquanto movimento civil organizado, e tem o potencial para conformar uma identidade de projeto, na medida em que cria espaços de transgressão sistemática.

2.3 A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES INSURGENTES

Assim como os momentos da prática social são articulados entre si, também as práticas são articuladas entre si, formando redes de práticas. Uma prática social permeia as outras, sem determiná-las, e essa relação é mantida por estruturas de poder e constrangidas pela ideologia. Analogamente, as práticas discursivas também são articuladas entre si, formando as ordens de discurso. Desse modo, os discursos dos movimentos sociais canábicos estão relacionados em uma rede, e também se articulam com discursos de outros movimentos sociais. Por isso é que há marcas linguísticas típicas de movimentos identitários, como os coletivos feministas, antirracistas, antiproibicionistas etc. Essas marcas pertencem a uma ordem de discurso dos movimentos sociais. Analogamente, Scherer e Warren (2018) explicam como os movimentos sociais se articulam em redes, por meio de objetivos comuns, identidades comuns ou localização geográfica. Os coletivos feministas, por exemplo, podem se articular em torno de alguma pauta, como a legalização do aborto; ou de identidades comuns, como mulher, mulher negra, mulher trans etc.; além de atuarem junto a outros coletivos locais. Apesar de os inúmeros coletivos feministas não formarem um todo (e serem muitas vezes antagônicos), eles fazem parte de uma rede de movimentos sociais, que se articula com outras redes. Muitos participantes da MMDF dizem que ela não é um movimento social, por não ser suficientemente estável no tempo e no espaço. Mas o fato de a MMDF se articular com outros coletivos locais e com as outras MMs torna ela parte de uma rede, o que configura um movimento social.

No capitalismo tardio, a cidadania é produzida em parte pelo consumo (CANCLINI, 1997), mas há outras formas de tornar-se cidadão, como a insurgência (HOLSTON, 2009). A cidadania insurgente é aquela que irrompe de movimentos autônomos no circuito urbano com o objetivo de os atores marginalizados se fazerem vistos e pertencentes numa sociedade que os exclui (HOLSTON, 2009). O acirramento da luta de classes na modernidade tardia politizou esses movimentos populares, o que resulta em protestos e movimentos de base (SILVA, 2017). Os movimentos da sociedade civil podem ser classificados como organizações (os coletivos, ONGs, associações e grupos de base), articulações (redes de organizações) e mobilizações (protestos, marchas, ocupações etc.) (SCHERER-WARREN, 2018). Portanto, a organização e politização das revoltas é o que dá origem às manifestações e organizações insurgentes. O conceito de insurgência pode ser identificado com a transgressão do estado de coisas hegemônico (FRANCISCO, MAYORGA, 2020). Opto pelo termo ‘insurgência’ ao invés de ‘resistência’, como constava em versões anteriores desta tese, por entender que resistir é uma condição passiva. Ante a situação de dominação, o ato de resistir significa lutar por manter a integridade material e/ou simbólica que está

sob ameaça, o que, independentemente do resultado, representa uma vitória do dominador. Insurgir, pelo contrário, é tentar manter essa integridade ao mesmo tempo em que se ataca a ordem vigente, com o objetivo de torná-la menos opressora. A palavra ‘resistência’ também remete à identidade de resistência segundo Castells, que é uma forma de identidade que produz “comunidades” (CASTELLS, 2007, p. 6), mas que não ameaça a estrutura social vigente, por estar preocupada mais com a proteção dos seus do que com a mudança social. Insurgência, no sentido que utilizo aqui, está mais ligada com a identidade de projeto, que produz “sujeitos” (CASTELLS, 2007, p. 7), o que representa um projeto de constituição do ser e, ao mesmo tempo, da sociedade.

No campo da ADC (ACOSTA, 2019) e dos estudos decoloniais (WALSH, 2017), o termo insurgência está ligado à re-existência de grupos pré-coloniais ante a colonização, como forma de manter sua integridade física, modos de vida e sistemas simbólicos. Nesse sentido, a insurgência é uma forma de resistir materialmente e também de preservar visões epistêmicas, práticas e modos de vida. A insurgência interpela as identidades, na medida em que a dominação desloca papéis sociais (FRANCISCO, MAYORGA, 2020), por exemplo: o usuário de maconha é deslocado para o papel de transgressor no momento em que a maconha é criminalizada. Antes da proibição, havia papéis atribuídos a esse usuário, mas não estavam ligados à criminalidade. O deslocamento suscita uma reorganização da identidade, o que produz identidades legitimadoras (usuário, viciado, drogado e traficante), identidades de resistência (maconheiro) e identidades de projeto (a identidade de maconheiro-ativista, em construção). Esse projeto deve incluir, então, não a resistência, mas a insurgência, de modo que a cidadania insurgente e a ação coletiva constroem identidades insurgentes.

Ainda sobre a insurgência, Silva (2017) aponta que ela representa uma reorganização da classe trabalhadora em torno de uma crítica à sociedade capitalista e uma luta por direitos, sem, necessariamente, representar um projeto de fim do Capitalismo. Segundo esse autor, o projeto anticapitalista pode surgir em determinadas bases sociais insurgentes, como as populações pré-capitalistas e as massas precarizadas, mas normalmente não está presente no horizonte de possibilidades. A dicotomia entre essas formas de insurgência (luta por direitos e anticapitalismo) está presente também nos movimentos sociais canábicos, uma vez que a legalização da maconha (luta por direitos) é uma pauta comum, e a demanda pela construção de uma outra sociabilidade e superação do capitalismo (anticapitalismo) está presente em alguns coletivos dentro da rede antiproibicionista.

A guisa de conclusão do capítulo, a politização da identidade de maconheiro representa uma insurgência contra a ordem proibicionista. O maconheiro e a cultura canábica representam um modo de vida e um sistema de valores e crenças não hegemônicos que resistem à criminalização e ao

preconceito constituindo circuitos canábicos e práticas de autoproteção (proteção mútua, pois são práticas coletivas). A politização dos circuitos é o que levou à constituição de coletivos canábicos antiproibicionistas (organizações) e à realização de marchas (mobilizações). Esse é um processo dialético em que o discurso antiproibicionista produz ações, representações e identidades nos circuitos canábicos, que, por sua vez, produzem discurso antiproibicionista. A politização dos circuitos também promove a transformação da resistência em insurgência na medida em que os discursos produzidos articulam uma crítica à ordem hegemônica, recontextualizando a ordem de discurso do proibicionismo. Nesse sentido, acredito que este trabalho pode contribuir com o desenvolvimento da consciência crítica do discurso entre ativistas antiproibicionistas. Como todo movimento social, a MM é bastante permeável à produção acadêmica sobre os problemas sociais que a são caros, de modo que a pesquisa foi construída dentro do movimento e em um processo dialógico de interpretação e reinterpretação das teorias correntes nos circuitos canábicos e da teoria que ora utilizo.

Toda prática social é também reflexiva, pois envolve a reflexão constante dos participantes sobre a própria prática (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). A prática teórica, que é o exercício da investigação científica, é apenas uma dentre tantas práticas, e é, portanto: reflexiva; articulada a outras práticas em rede; situada histórica, social e culturalmente; constrangida pela estrutura social; sobredeterminada pela ideologia, e colonizada pelo mercado. A diferença entre a prática teórica e as outras práticas do cotidiano reside no particular interesse que a prática teórica tem não só em si mesma, mas em outra prática, sendo duplamente reflexiva, pois a prática estudada contém em si uma interpretação sobre si mesma, e a prática teórica constitui uma reinterpretação. Desse modo, a prática teórica é reflexiva sobre outra prática – a qual chamamos “objeto de estudo” – e sobre si mesma. Esse último elemento, refletir sobre si mesma, está presente em toda prática teórica, tanto nas Humanidades como nas Ciências da Natureza, na Filosofia, na Tecnologia etc., sendo que as teorias críticas reconhecem essa reflexividade e a tomam como objeto de pesquisa. Reconhecem também que toda prática teórica possui um interesse, e, no caso da Ciência Social Crítica, esse interesse está em explicitar os mecanismos por meio dos quais opera a dominação, a fim de poder recontextualizá-los e transformá-los. Dito isso, esta pesquisa de doutorado e esta tese são uma prática teórica e um texto que fazem parte de uma rede de práticas e de uma cadeia textual pertencentes à ordem de discurso que aqui chamo de antiproibicionismo, sendo uma reinterpretação das práticas sociais, discursivas, reflexivas e teóricas produzidas no seio do movimento social. Sendo parte da cadeia textual, esta tese é uma continuidade de textos diversos que usei para escrevê-la e também está sendo continuada por quem está fazendo parte da sua construção e por quem a lerá no futuro.

3 METODOLOGIA

A análise das práticas discursivas conjunta à análise das práticas sociais requer uma associação de diferentes métodos de geração de dados e coleta de dados, sendo a etnografia uma importante ferramenta que permite o estudo das práticas e estruturas sociais que ampara e é amparado pela análise dos textos (MAGALHÃES et al., 2017). A realidade social é composta de várias dimensões, como práticas, relações, interpretações e representações, motivo pelo qual é necessário aliar métodos de pesquisa que abarquem as dimensões do problema social em estudo, bem como os diferentes contextos em que esse problema pode se apresentar (MASON, 2006). Por esses motivos, a presente pesquisa é uma investigação de cunho etnográfico, discursivo e crítico, que usa a observação de campo etnográfica, as entrevistas e o grupo focal como estratégias de geração de dados textuais e contextuais, e a ADC como método de análise de dados textuais e contextuais. A pesquisa se deu em diferentes contextos (interação mediada no Whatsapp, reuniões *on-line*, reuniões *off-line*, Marcha da Maconha, grupo focal, audiências públicas etc.) e observando diferentes dimensões (textos, discursos, relações entre pessoas, relações entre MSs, relações entre instituições, rituais, crenças e valores etc.).

A escolha desses métodos passa por decisões relacionadas à ontologia (do quê a realidade social se compõe) e à epistemologia (como se pode conhecer esses componentes), observando a coerência entre posições ontológicas e epistêmicas, a área do conhecimento (ADC) e as diferentes formas de se fazer pesquisa de campo qualitativa. A ontologia da ADC está alicerçada no Realismo Crítico (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999), entendendo a realidade social como sendo composta de práticas, e essas práticas de momentos. Com relação à epistemologia, adoto a posição de Magalhães et al. (2017), segundo a qual a ADC possui maneiras próprias de conhecer a realidade através da análise crítica de textos, que devem ser aliadas ao trabalho de campo etnográfico para se articular a análise textual e a análise das práticas sociais envolvidas na produção, distribuição e consumo desses textos. O uso de diferentes métodos permite atacar as várias dimensões da prática social em análise e os diferentes contextos em que ela ocorre (MASON, 2006). A seleção dos métodos utilizados nesta pesquisa leva em conta os seguintes contextos: interações no grupo de Whatsapp, reuniões *on-line*, reuniões *off-line*, Marcha da Maconha, audiências públicas, postagens e interações no instagram da MMDF, grupo focal, eventos promovidos pelo coletivo etc. Também leva em consideração as seguintes dimensões: usos das linguagens (Discurso), relações entre pessoas, relações entre coletivos, relações entre instituições (como entre a MMDF e parlamentares), rituais (não só os rituais de uso, conforme descrito no Capítulo 1, mas também rituais que envolvem as reuniões *on-line*, as reuniões *off-line*, as audiências públicas etc.), crenças e valores, estilo de

vida, dentre outras. A coligação de diferentes métodos e teorias se faz necessária, portanto, para tentar abordar esses vários elementos de forma que se consiga explicar como operam em conjunto para a realização das práticas.

Optei neste trabalho por realizar uma pesquisa etnográfico-discursiva com os seguintes métodos de geração de dados: observação participante, netnografia e grupo focal. O capítulo está organizado da seguinte maneira: na seção 3.1, discuto sobre os pressupostos da etnografia em geral e sobre problemas metodológicos e epistêmicos desta pesquisa em específico. Nas seções 3.2 e 3.3 apresento as metodologias utilizadas na netnografia e no grupo focal, respectivamente. Em 3.4, apresento alguns apontamentos iniciais para a análise de discurso desenvolvida no capítulo 5. Em 3.5, procedo a revisão ética da pesquisa, e, em 3.6, a descrição do campo, amostragem e fase exploratória.

3.1 ETNOGRAFIA

A pesquisa etnográfica se vale de dados verbais e não verbais, sendo os dados verbais aqueles produzidos pelo pesquisador (caderno e notas de campo) e pelos participantes (entrevistas, relatos, interações e artefatos), e os dados não verbais a reflexividade, a curiosidade e motivações do pesquisador e os conceitos e categorias trazidos da teoria (MAGALHÃES et al., 2017). Ser etnógrafo não é ser totalmente estranho ao outro e nem ser totalmente o outro. O ponto de partida da pesquisa contém toda a subjetividade, intencionalidade e arcabouço teórico do pesquisador, que não é uma tábula rasa a ser preenchida pela experiência de campo. Por outro lado, o ponto de chegada não é ser, pensar e viver como o grupo estudado, de modo a criar uma interpretação da prática estudada desde o olhar do “nativo”. A interpretação nativa pré-existe à pesquisa, e a interpretação do pesquisador é uma releitura estrangeira, porém interessada, há uma motivação por trás. No meu caso, entrei em campo já com ideias pré-concebidas (algumas se confirmaram, outras não) e com alguma experiência no meio social em questão. Por outro lado, ficou nítida em mim a sensação de não me tornar um deles, pois o interesse a mim se impunha antes de tudo. Ser um ativista, maconheiro e pesquisador foi divertido durante um tempo, mas o pesquisador teve que tomar a frente em algum momento e guiar o processo de pesquisa. Desse modo, o que caracteriza a etnografia não é o total estranhamento ou total identificação, mas a reflexividade (HEATH, STREET, 2008). A prática teórica é prática reflexiva, e a dita apreensão do olhar do outro é um processo de constante reflexão sobre os papéis de pesquisador e de participante, sobre a inevitabilidade de ser um observador interessado e a impossibilidade de se tornar o outro. Além

disso, o participante da pesquisa também é interessado; pesquisas como esta se caracterizam por estudar um grupo unido por interesses comuns, e não por laços de parentesco ou localização geográfica. Os participantes engajam-se numa prática por interesse, constroem relações entre si de forma instrumental e aceitam participar da pesquisa com algum interesse. A solidariedade, claro, também está presente; seja por meio da identificação mútua, do fortalecimento das relações, ou da boa vontade, entusiasmo ou esperança em relação à pesquisa.

A etnografia é uma descrição cultural que tem caráter interpretativo e busca explicitar estruturas conceituais que operam dentro de uma determinada cultura. Desse modo, tal abordagem procura não apenas descrever práticas culturais, mas interpretá-las dentro de seu contexto de produção e reprodução (CAETANO, 2009). Trabalhos etnográficos se caracterizam pelo uso de diferentes métodos para a abordagem de diferentes dimensões do problema pesquisado, além de análise profunda do material de pesquisa para a compreensão não só do problema em si, mas da percepção dos sujeitos sobre o problema e sobre sua participação nele, em contexto situado (RESENDE, 2008). Para tanto, é preciso pensar em quais métodos de geração de dados e quais métodos de análise de dados devem ser empregados. Na presente seção, abordo a observação participante (cujo roteiro se encontra no APÊNDICE C), que é apenas um dos métodos utilizados na etnografia em questão, e que está aliada com a observação participante *on-line* e o grupo focal, que também fazem parte do trabalho etnográfico. A observação participante é uma escuta atenta ao ambiente e às interações dos sujeitos pesquisados, que deve ser interpretada não sob a lente de um agente externo que só observa, mas como um “membro situado no aqui e agora das situações e dos ambientes da vida cotidiana” (CAETANO, 2009, p. 180). Dessa forma, apesar de o pesquisador ser um observador interessado e estar fora de seu espaço de convívio regular, ele deve participar da prática social e assumir o ponto de vista dos participantes.

O movimento social abarca formas de organização política sistematizada, como as reuniões da Marcha da Maconha, mas também interações não sistematizadas no convívio cotidiano, pois os ativistas são, antes de tudo, pessoas, e essas pessoas são, geralmente, usuários de maconha. Dessa forma, para além de descrever a prática dos grupos em sua organização política, é preciso interpretá-la a partir da lente cultural, entendendo como elas são significadas pelo próprio grupo.

Mas o que importa ao olhar antropológico não é apenas o reconhecimento e registro da diversidade cultural, nesse e em outros domínios das práticas culturais, mas também a busca do significado de tais comportamentos: são experiências humanas – de sociabilidade, de trabalho, de entretenimento, de religiosidade – que só aparecem como exóticas, estranhas ou até mesmo perigosas quando seu significado é desconhecido. (MAGNANI, 1996)

Ao longo do processo de observação, duas ferramentas do trabalho etnográfico são

fundamentais: as gravações e o diário de campo. As gravações são feitas, com o consentimento dos participantes, durante as observações e entrevistas, a fim de poderem ser analisadas e interpretadas posteriormente. Já o diário consiste em dois tipos de notas de campo: notas breves, a serem feitas em campo, e notas elaboradas, feitas em ocasiões extracampo. O objetivo de tais procedimentos é poder registrar e interpretar minhas próprias percepções sobre o campo: o ambiente, as relações entre as pessoas, suas práticas, suas expressões. Segundo Caetano (2009, p. 199), “As notas de campo servem como um espaço de reflexão na etnografia crítica. Servem, igualmente, para registrar e refletir sobre as lembranças e as impressões das entrevistas (gravadas ou não) e das observações realizadas no campo.”

A etnografia discursiva crítica faz parte de um conjunto de abordagens contemporâneas chamadas de etnografia crítica (MAGALHÃES et. al., 2017), que têm por objetivo atuar em um grupo de pessoas no sentido de promover a consciência crítica e a transformação da realidade social que está sendo observada/vivida. A observação, nesse sentido, não é só participante, mas particularmente interessada em uma ação e reflexão coletivas, com um propósito político claro e sem uma falsa pretensão de não incidência sobre a realidade social em questão (THOMAS, 1993). Assim como a ADC, a etnografia crítica é uma maneira de compreender o mundo e ao mesmo tempo mudá-lo. As reflexões do etnógrafo dizem respeito não apenas a refletir sobre as práticas culturais e seus significados, mas também sobre o próprio papel do pesquisador. Há considerações *éticas* que o pesquisador deve fazer sobre a tensão entre privacidade (sigilo dos participantes, confiabilidade) e publicidade (divulgação dos resultados, uso das vozes dos participantes com vistas a denunciar/transformar sua realidade social), e considerações *críticas* que o investigador deve fazer a respeito do seu papel como agente social. Dessa maneira, a etnografia crítica se dá com o posicionamento do pesquisador em defesa dos interesses próprios dos participantes e contra formas de dominação e repressão (CAETANO, 2009). Assim, uma pesquisa crítica não é uma investigação *sobre* os sujeitos, mas *para* e *com* os participantes, entendidos aqui não como objeto de pesquisa, mas como interactantes envolvidos numa prática social, da qual o pesquisador também faz parte.

No último século, a etnografia tem se movido cada vez mais de um modo de compreensão da cultura alheia para um modo de compreensão das culturas em geral (THOMAS, 1993). Isso inclui o trabalho de campo feito nas cidades e aquele campo feito em um grupo cultural que o pesquisador já conhece ou participa. Na sub-seção seguinte, irei discutir como os pressupostos da etnografia são aplicados quando se faz campo em uma grande cidade.

3.1.1 Quando o campo é na cidade

Segundo Magnani (2002), o trabalho da etnografia é traduzir arranjos próprios dos participantes da pesquisa em seu contexto em modelos teóricos mais gerais. Trata-se de “reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa” (MAGNANI, 2002, p. 17). Desse modo, a interpretação do etnógrafo emerge do cruzamento entre os pressupostos teóricos e as observações de campo, dentro do quadro interpretativo da própria cultura estudada.

Magnani (2002) critica as abordagens que ele considera *de longe e de fora*, que veem as metrópoles como desagregadas e impessoais, caracterizadas não pelas interações entre pessoas (tal como na aldeia), mas por fatores econômicos, políticos, urbanísticos e demográficos, excluindo da análise a agentividade dos atores sociais. Dessa forma, o antropólogo paulista propõe uma abordagem *de perto e de dentro*, que leve em conta as dinâmicas de atores sociais em contextos particulares de convívio (no lazer, trabalho, religiosidade etc.). Trata-se de ver a população urbana não como uma heterogeneidade infinita, sem padrões e recorrências observáveis, mas como grupos que estabelecem dinâmicas próprias dentro deles e entre eles, em articulação com a paisagem urbana e seus equipamentos.

Outra questão que surge com a etnografia urbana é como abordar o pressuposto da totalidade em sociedades complexas. Malinowski (2018) considera a necessidade de se levantar todos os fenômenos, rituais e características que fazem parte da cultura estudada, a fim de se chegar a uma teoria geral dessa cultura que dê conta de todos os seus aspectos. As regularidades e a coerência desses aspectos são gerais e fazem deles um todo coerente. Com relação à etnografia urbana, Magnani (2002) pontua que o pressuposto da totalidade estaria representado de duas formas na análise do campo: a totalidade das interações diretas num grupo de pessoas que se conhecem, e um princípio de análise que dê conta da totalidade da experiência em questão. A totalidade do pedaço seria então atingida por uma análise minuciosa de uma atividade específica empreendida por um grupo de pessoas que, se não se conhecem, ao menos se reconhecem como sendo parte do pedaço. Ou seja, não se trata de totalidade da experiência urbana, mas totalidade da prática específica em um pedaço.

Clifford Geertz (2015), por outro lado, desconfia da ideia de totalidade, por entender que as sociedades tradicionais não são laboratórios fechados e que o seu estudo não é mais “puro” ou mais “elementar” (GEERTZ, 2015, p. 42) do que o das sociedades urbanas. Assim, a ideia de que o que o etnógrafo estuda é apenas um aspecto da vida social em determinada comunidade está sempre

presente no trabalho de campo, seja na cidade ou no campo. Em outras palavras, nenhuma descrição cultural é total, pois toda cultura é um sistema aberto e complexo. Nenhuma descrição cultural é totalmente estrangeira também, pois o etnógrafo parte para o campo já com suas expectativas e pressupostos. Assim, se considerarmos cultura canábica como o conjunto de códigos e de regras usados para fumar maconha em grupo, então deve-se buscar a totalidade da interpretação deste evento específico pelos seus participantes. De outro modo, se o que se procura é descrever interações entre um grupo de pessoas na organização da Marcha, então deve-se procurar a totalidade desta experiência. Mas a cultura canábica não é uma coisa e nem a outra, senão um conjunto complexo de representações, identificações e interações que envolve o uso de canábis, a Marcha da Maconha e outras formas de ação/interação. Além de acontecer em um ambiente urbano, essa cultura também se dá em contexto de marginalidade, devido à proibição de suas práticas. Na sub-seção seguinte, discutirei alguns aspectos da pesquisa junto a grupos desviantes²².

3.1.2 Quando o padrão é o desvio

Howard Becker (2019) se propôs a estudar o comportamento desviante em geral e os usuários de maconha em específico. Segundo esse autor, há escassez de estudo científico sobre comportamentos desviantes, devido às implicações morais e legais de se trabalhar com grupos que se caracterizam por infringir a lei. Como dito anteriormente, a Marcha da Maconha não é em si ilegal, e usar maconha não constitui um crime, senão uma contravenção. O próprio Becker (2019) comentava, nos anos 1960, que o uso de canábis não constituía uma contravenção considerada perigosa ou importante pelas autoridades competentes (como a polícia). Mas é fato que, ao se estudar os maconheiros, estamos fazendo uma opção moral de nos voltarmos contra um pensamento hegemônico que desmoraliza, e até criminaliza, nosso objeto de estudo. Esse é um dos motivos para a minha escolha de abordar a maconha como cultura, ao invés de desvio.

A literatura em Ciências Humanas sobre a maconha é ainda inicial, e vista muitas vezes sob um olhar moralizante, o que acaba impelindo um pesquisador mais incauto a um de dois extremos: ou estudar um tema que não seja imoral, como a maconha medicinal, ou tratar a maconha e seus usuários desde o seu caráter marginal, como um crime que se tornou objeto de estudo, e não como um objeto de estudo que é atualmente criminalizado. Resguardo-me desses dois temas, inclusive por já tê-los estudado, respectivamente, no mestrado (ROCHA, 2019) e na graduação (ROCHA, 2016; VIEIRA, ROCHA, 2018); minha atenção volta-se desta vez para os usuários em interações entre si. Essa mudança de olhar é importante, pois outrora havia analisado discursos da grande

²² Para uma discussão sobre o conceito de desvio, ver seção 1.3.

mídia, nos quais o usuário era o *outro*; a opção pela observação participante no cotidiano dos maconheiros ativistas coloca o usuário como *eu* e, portanto, como ator social que produz discursos sobre si próprio.

Voltando ao problema exposto por Becker, o autor assevera que, na falta de estudos sobre o desvio, o pesquisador acaba partindo de um estereótipo do desviante extraído do senso comum, ou “de estudos fragmentários e de relatos jornalísticos” (BECKER, 2019, p. 171). Isso é precisamente o que se deve evitar. Segundo Becker, essa falta de dados leva a teorias falhas, pois “precisamos de descrições precisas e detalhadas da anatomia social antes de saber exatamente sobre que fenômenos deveríamos construir teorias” (BECKER, 2019, p. 172). Essa escassez seria, segundo o autor, derivada de problemas específicos de se trabalhar com desviantes, dentre eles: onde encontrar um grupo de pessoas que se esconde? Como obter a confiança do grupo? E, principalmente, de qual ponto de vista o pesquisador irá se referir à atividade desviante? A Marcha da Maconha pode ser um meio de entrada na cultura canábica, por ser um espaço onde o maconheiro se sente livre para se expressar, assegurado pelos direitos de expressão e de reunião e pela convicção nos seus posicionamentos políticos. Dada essa – relativa – liberdade, a inserção no grupo não foi difícil, pois trata-se de um movimento social que busca agregar o máximo possível de pessoas e que não exclui ou julga quem queira participar. A confiança é construída posteriormente, por meio do engajamento ativo nas atividades e discussões.

Sobre o ponto de vista do pesquisador participante, parto do antiproibicionismo como visão de mundo, me opondo veementemente à proibição das drogas e ao preconceito contra seus usuários. O antiproibicionismo tornou-se então uma característica que une a mim e aos ativistas da Marcha, e também a outras pessoas que orbitam esse movimento social, como redutores de danos, pacientes que usam canábis medicinal, ativistas dos movimentos antirracistas etc. Além disso, a cultura canábica faz parte do meu dia a dia há muito tempo, muito antes mesmo de fumar maconha, isso porque ela está presente em vários círculos sociais os quais eu já frequentei ou frequento ou pelo menos sei sobre. Além disso, passei pela carreira desviante após me tornar usuário e aprendi os códigos e procedimentos da cultura canábica, podendo reconhecer e ser reconhecido por outros maconheiros e falar a mesma língua. Isso me torna um maconheiro? Acredito que sim, pois, apesar de ter interrompido o uso de canábis há mais de dez anos, ainda sou reconhecido pelos pares. Ademais, eu também tenho minhas formas de lazer, como álcool, tabaco, música e videogame, e, por isso, não entendo como o uso recreativo de maconha pode ser um tabu, já que a única coisa que o difere de outras formas de recreação é a ilegalidade. Em suma, sou um pesquisador participante que possui uma agenda: o antiproibicionismo.

3.2 NETNOGRAFIA

Com o crescente uso da Internet como espaço de convivência cotidiana, sendo ela no trabalho, no estudo ou no lazer, é necessário, para entendermos as relações dentro de um grupo de pessoas, observá-las no espaço virtual, especialmente no caso do coletivo Marcha da Maconha, que tem a maior parte de suas interações no Whatsapp e nas reuniões *on-line*. Mas a Internet (e as redes sociais, por conseguinte), não é só o **espaço** onde se faz a pesquisa, mas pode ser também o **objeto** da pesquisa ou o **instrumento** de coleta. Para se estudar as especificidades da pesquisa social em meio digital tendo essas três dimensões em mente é que foi criado o conceito *netnografia*. A netnografia entende a pesquisa qualitativa feita na Internet como preocupada a um só tempo com forma e conteúdo (FRAGOSO *et al.*, 2012). Com relação aos objetos de estudo, o conteúdo são os objetos já caros à pesquisa qualitativa: práticas sociais, representações sociais, cultura etc. Já a forma é o funcionamento mesmo da plataforma onde ou sobre a qual se faz a pesquisa (Whatsapp, por exemplo); ou seja, esse funcionamento é um objeto de estudo que não pode ser ignorado quando se faz netnografia (FRAGOSO *et al.*, 2012). Na observação participante feita no Whatsapp, por exemplo, é importante destacar qual é o intervalo entre um comentário e uma resposta (diferente da pesquisa face a face, em que comentário e resposta são imediatamente subsequentes) ou quais as formas de linguagem não verbal presentes etc.

Com relação ao formato da pesquisa, metodologia e instrumentos, esses podem ser os tradicionais (observação participante, grupo focal, entrevista, questionário, história de vida etc.) ou feitos de forma específica para a Internet, usando as ferramentas digitais para auxiliar na produção e interpretação dos dados. Um exemplo disso seria a pesquisa de redes sociais feita por Recuero (2011), que analisa a intensidade da relação entre diferentes perfis numa plataforma segundo o número de trocas feitas entre eles e o número de grupos em comum entre eles, e que por fim desenha uma rede de relações entre os perfis e grupos que foram estudados. A pesquisa se preocupa a um só tempo com o conteúdo das interações e com a forma como elas ocorrem.

No caso do presente estudo, não preciso pormenizar o que é o Whatsapp e como funciona, mas é necessário ter em mente, além do conteúdo das postagens, a forma como elas são feitas, levando em consideração a diversidade de recursos presentes na plataforma: escrita, áudio, imagem, arquivo, resposta, encaminhamento, reação, figurinha e emoji. Esses são os tipos de interações possíveis dentro do grupo hoje, mas há também interações inter-grupos, como continuar uma conversa no privado ou compartilhar uma postagem em outro grupo. Não pretendo utilizar informações de outros grupos, apenas do grupo “Marcha da Maconha DF”, o que é uma decisão metodológica e ética. Metodológica pois considerar todas as manifestações dos participantes em

todos os grupos de que participo seria demasiado, e ética pois o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) – que se encontra no apêndice A - foi pensado para esse grupo em específico. No entanto, utilizei as conversas privadas para fazer perguntas e colher relatos, com o intuito de me aprofundar em algum assunto ou tirar dúvidas.

A fase netnográfica desta pesquisa é uma observação participante, de seis meses de duração, no grupo de Whatsapp “Marcha da Maconha DF”, cujo roteiro se encontra no APÊNDICE D. Sua necessidade é justificada pelo fato de os encontros presenciais do coletivo serem esporádicos, sendo o grupo de Whatsapp o mais próximo que cheguei de uma interação cotidiana continuada entre os participantes.

3.3 GRUPO FOCAL

As metodologias de pesquisa em grupo foram desenvolvidas como forma de produzir dados verbais que estejam situados em um contexto de interação. Tais metodologias funcionam como uma forma de entrevista, mas se distanciam da coleta de dados pré-definida de uma entrevista estruturada e ampliam o escopo da entrevista semi-estruturada ao contextualizar os discursos dos entrevistados em um diálogo, em que as falas dos diferentes participantes se complementam e se confrontam (FLICK, 2009, p. 180). Não se trata de tentar recriar a realidade, mas de fornecer algum contexto aos dados produzidos, além de um “controle de qualidade” (FLICK, 2009, p. 181) das informações geradas, uma vez que opiniões particulares podem não ser representativas do grupo.

Flick (2009) distingue quatro tipos de metodologia de pesquisa em grupo: (1) entrevista de grupo, (2) discussão em grupo, (3) grupo focal e (4) narrativa conjunta. A entrevista em grupo é aberta ou semi-estruturada e conta com pelo menos um mediador, que deve estimular os participantes a contribuírem e controlar os turnos de fala. A discussão em grupo visa promover um debate ou resolver uma situação problema. O objetivo aqui é causar uma discussão entre os participantes com a finalidade de chegar a uma conclusão coletiva. Por seu enfoque em situações problemas e resolução, a discussão em grupo tem sido muito usada em pesquisas aplicadas, como no *marketing*. O grupo focal é outra forma de discussão em grupo focada em um objetivo, mas tem a forma de uma conversa o mais natural possível, com as intervenções do mediador funcionando como um focalizador, ao tentar manter as contribuições dos participantes sempre dentro do tema escolhido pelo pesquisador. Alguns exemplos de motivadores usados na discussão do grupo focal são: frase, texto ou vídeo para reflexão, exposição de dados preliminares de pesquisa, apresentação de uma situação problema, dentre outros. Por fim, a narrativa conjunta busca a construção de uma

narrativa por um grupo real, em que a história contada vai sendo completada pelas contribuições de cada participante.

Essa breve descrição de uma lista não exaustiva de metodologias de pesquisa em grupo mostra que há muitas semelhanças entre os distintos métodos, e a tentativa de definir claramente os limites entre um e outro me parece infrutífera. Por isso, seguindo Barbour (2009, p. 20-21), optei por chamar genericamente de grupo focal qualquer discussão em grupo que envolva um mediador com objetivos e questões de pesquisa claros em mente. Para essa autora, os requisitos para a realização de um bom grupo focal são: (i) condução por um mediador que estimula as contribuições de todos os participantes e a interação entre eles; (ii) decisões do pesquisador com relação à composição do grupo e ao delineamento de um roteiro que atenda às suas questões de pesquisa; (iii) seleção de estímulos para a discussão, tais como textos, vídeos e questões; (iv) atenção do pesquisador às dinâmicas do grupo e formas de interação entre os participantes. Portanto, o mais importante para a condução de um grupo focal é a elaboração de uma amostra e de um roteiro e a desenvoltura do pesquisador no papel de mediador. Além disso, é importante que haja dois moderadores (BARBOUR, 2009, p. 122; FLICK, 2009, p. 181), a fim de que um deles se ocupe do registro da discussão enquanto o outro a modera.

Em resumo, o GF é uma forma de entrevista aberta ou semiestruturada que visa colher opiniões dos entrevistados, e pode estar focado em opiniões individuais – as quais podem ser contestadas ou retificadas pelos pares – ou coletivas – formadas pelos consensos e regularidades nas respostas do grupo (FLICK, 2009, p. 181). No caso presente, o foco está na opinião coletiva, mas opiniões dissidentes ou exacerbadas podem ser importantes fontes de dados também. Além de ser uma entrevista, o GF deve operar também como um grupo de discussão ou de trabalho, motivo pelo qual necessita de mais de um participante para existir. Os grupos têm, geralmente, de 5 a 10 pessoas, e podem ser classificados como grupos artificiais, naturais ou reais (FLICK, 2009, p. 183). Os grupos artificiais são formados por desconhecidos, enquanto os naturais são formados por pessoas que se conhecem. Já os grupos reais existem antes mesmo da realização do estudo, podem ser núcleos familiares, coletivos, empresas etc. O grupo que utilizo neste estudo é uma amostragem dentro do coletivo Marcha da Maconha DF (MMDF), sendo, portanto, um grupo real. Apesar de não ser possível precisar quem faz parte ou não do coletivo – uma vez que não existe nenhum tipo de formalização nesse sentido – é possível perceber quais pessoas estão constante ou regularmente participando das atividades do coletivo, o que me permite falar em um grupo real existindo no dia a dia. Por isso, o critério para inclusão no GF é a participação recorrente da pessoa nas atividades e/ou discussões da MMDF. Os critérios de exclusão são: desistir, a qualquer momento, de participar do grupo; não comparecer na data, horário e local marcados para a realização do grupo; ter menos

de 18 anos. A amostra foi recrutada durante o trabalho de campo, na primeira metade de 2024 e as entrevistas foram realizadas em agosto de 2024, sendo uma entrevista com dois participantes e uma entrevista com outros três participantes. A divisão do grupo em dois foi necessária por causa da pouca disponibilidade de cada um dos participantes, e o número reduzido se deveu ao contínuo desgaste dos potenciais participantes ao longo do primeiro semestre, que fez com que muitas pessoas parassem de participar nas atividades da MMDF, especialmente após o dia da Marcha (26 de maio de 2024).

O formato da discussão foi uma entrevista semiestruturada – cujo roteiro se encontra no APÊNDICE B – com o objetivo de gerar discussão sobre as questões propostas e fazer emergir a opinião do grupo. A realização de grupo focal com apenas cinco pessoas resultou num grupo de pessoas com características, histórias de vida e opiniões similares, o que não empobreceu a geração de dados, apenas reduziu o escopo desses mesmos dados. Os dados resultantes foram satisfatórios, pois representam uma série de opiniões e conhecimentos que coadunam com a extensa revisão bibliográfica e o trabalho de campo, além de cobrirem todas as questões de pesquisa. Além disso, a amostra contou apenas com participantes que estiveram diretamente envolvidos com a realização de pelo menos três marchas (todos participaram em 2022, 2023 e 2024, e dois deles participaram em marchas anteriores), o que configura um grupo real estável no tempo e nas suas interações. Toda a atividade foi registrada em áudio - com cerca de três horas de duração – e decupada para posterior análise.

3.4 ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA

A Análise de Discurso Crítica compreende uma teoria e um método sobre a análise de práticas sociais a partir do Discurso (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). O Discurso é o momento da prática social relacionado com a linguagem, e intimamente articulado com outros momentos: atividades materiais, relações sociais e fenômenos mentais (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). Por isso, a ADC propõe um ferramental teórico e metodológico para análise de problemas sociais a partir do texto. Tanto a teoria quanto o método, nesta abordagem, são multidisciplinares, pois o discurso em si não performa efeitos na vida social senão quando articulado com outros momentos (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). A compreensão da totalidade de um problema social – como o antiproibicionismo ou a cultura canábica – exige uma abordagem multidisciplinar e uma conjugação de métodos. As metodologias abordadas nas seções anteriores fornecem dados linguísticos e também uma matriz de interpretação desses dados, mas a

análise linguística é o foco na ADC, que pretende elucidar os mecanismos linguísticos que evidenciam ações, interações, relações, modos de pensamento e construção e manutenção de identidades na prática social. Desse modo, as práticas sociais – modos habituais e relativamente estáveis de performar ações num dado contexto social – deixam marcas nos textos que nos informam sobre quem está falando e como (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). O discurso compreende essas marcas textuais e também a reflexão sobre a própria prática, pois todos os agentes sociais possuem matrizes de compreensão da prática que performam, sendo a reelaboração dessa prática pelo analista mais uma das possibilidades de reflexão sobre ela (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). Essa possibilidade parte de um estudo sistemático da prática a fim de explicitar o que a faz ser como é – habitual e estável – e quais contradições permitem que ela seja reconfigurada – desestabilizada e transformada (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). Esse estudo esquemático pode ser apresentado no quadro a seguir:

QUADRO 3.1 – quadro teórico-metodológico da ADC.

1. Identificação de um problema (material ou mental)
2. Identificação dos obstáculos para o enfretamento do problema
 - (a) análise da conjuntura
 - (b) análise da prática
 - (i) relação com outras práticas
 - (ii) relação do discurso com outros momentos
 - (c) análise do discurso
 - (i) análise estrutural (ordem do discurso)
 - (ii) análise interacional
 - interdiscursividade
 - análise linguística
3. Função do problema na prática
4. Possíveis maneiras de superar os obstáculos
5. Reflexão sobre a análise

Fonte: Chouliaraki e Fairclough (1999), p. 60 (tradução minha).

Esse quadro fornece várias informações sobre a prática da ADC. Primeiramente, esse método compreende a identificação e análise de um problema social/linguístico e também uma proposta de intervenção no problema e uma reflexão sobre a própria análise. Além disso, o quadro também mostra que a análise se preocupa, a um só tempo, com a conjuntura, a prática e o Discurso, pois pretende elucidar os mecanismos linguísticos que reforçam a prática e a estrutura social que a viabiliza. Um problema pode ser uma necessidade material (ex: proibição da maconha) ou uma representação mental (ex: invisibilidade da voz de usuários no debate público sobre a maconha), e os obstáculos para a sua superação operam na rede de práticas sociais e de ordens de discurso que conformam a estrutura social (e são conformados por ela) que sustenta esse problema

(CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999).

Há muitas categorias linguísticas passíveis de análise para os propósitos da pesquisa em ADC; para apresentar essas categorias, é preciso primeiro lembrar os significados do discurso apresentados na seção 2.2: ação, representação e identificação. Do ponto de vista das marcas linguísticas no texto, a ação está mais relacionada com os **gêneros** do discurso, que são maneiras mais ou menos habituais de performar ação e interação por meio de textos. Uma notícia, por exemplo, possui uma estrutura genérica do gênero notícia, que está relacionada social e culturalmente com a sua função de comunicar fatos (FAIRCLOUGH, 2003). Há, portanto, tantos gêneros quanto há funções comunicativas, sendo que não há uma lista exaustiva de gêneros ou características rígidas e imutáveis de cada um. Como exposto anteriormente, discursos comportam formas relativamente estáveis de ação e interação, mas também os meios para subvertê-las. Textos muitas vezes são compostos de diferentes gêneros, formando uma hibridização, e a hibridização cria novos gêneros mistos, compondo uma cadeia de gêneros (FAIRCLOUGH, 2003).

Com relação à representação, ela está mais relacionada aos **discursos**, que são formas de representar o mundo (FAIRCLOUGH, 2003), como por exemplo: discurso feminista, conservador, proibicionista, antiproibicionista. Discursos representam partes da realidade e de uma perspectiva particular; eles significam o mundo a partir de escolhas de palavras, ressignificação de termos, metáforas, inclusão e exclusão de elementos e participantes da realidade representada, dentre outras marcas linguísticas (FAIRCLOUGH, 2003). Com relação à identificação, ela está melhor representada pelos **estilos** textuais, que são maneiras de ser e de se identificar por meio do texto (FAIRCLOUGH, 2003). Estilos podem ser identificados por marcas linguísticas particulares de pessoas ou grupos, como marcas fonológicas (pronúncia, entonação, ênfase, ritmo), não verbais (postura, linguagem corporal, vestimenta) ou aspectuais (adverbiação, modalidade, avaliação).

Modalidade é o grau de comprometimento do falante em relação ao que está sendo dito (FAIRCLOUGH, 2003). Segundo Halliday (1989), toda interação verbal é uma troca, na qual são demandados e/ou oferecidos informações e/ou bens e serviços. Dessa forma, o discurso está ligado com ações concretas, ações de dar ou pedir. Na frase (a) “Queremos nossos direitos!”, por exemplo, está sendo pedido um bem: “nossos direitos”. Ademais, os falantes demonstram, por meio de modalizadores, o quanto estão dispostos a se comprometer com a ação em questão (FAIRCLOUGH, 2003). No exemplo (a), não há modalização alguma (“queremos” é presente do indicativo e não é modificado por nenhum advérbio), o que indica um grau máximo de comprometimento; o falante está demandando algo e não quer pôr em dúvida seu posicionamento. Alternativamente, se alguém diz (b) “A companhia elétrica parece ser responsável pelo apagão de ontem.”, está oferecendo uma informação (a companhia elétrica é responsável), mas usa a estrutura

modal “parece ser” para não se comprometer com a oferta.

A modalidade fornece pistas sobre a relação entre o falante e a situação social da qual ele fala, o que faz parte do seu processo de identificação (FAIRCLOUGH, 2003). No exemplo (a), o falante se identifica com o grupo que quer direitos; em (b), o falante se identifica com o grupo que não quer ser responsável por culpabilizar a companhia. Isso está relacionado também com papéis sociais típicos: um palestrante corporativo deve ser enfático, um paciente não deve questionar o médico de forma incisiva, um político não deve se comprometer com afirmações que possam ser usadas contra ele. A modalização pode se dar por meio de advérbios (talvez, certamente), locuções adverbiais (de certo modo, até onde eu saiba), verbos modais (pode, deve), flexões verbais (é, seria, estava sendo). De modo semelhante, a avaliação é o julgamento do falante sobre o grau de desejabilidade ou obrigatoriedade do que é dito. Quando alguém vai noticiar que uma pessoa morreu, pode usar frases do tipo: (c) “[pessoa] foi assassinada” ou (d) “Finalmente [pessoa] morreu”, sendo que a frase (c) retrata a morte como algo indesejável e (d) retrata a mesma morte como algo desejável. A avaliação pode ser expressa por advérbios (finalmente, infelizmente, tragicamente), adjetivos (é bom que, é preciso que, é fundamental que, é peremptório que) ou verbos (eliminar, matar, chacinar). Essas listas de marcas textuais de modalidade e avaliação não são exaustivas, e é necessária uma interpretação caso a caso, o que será melhor abordado no capítulo 5, com os textos produzidos em campo. O importante é que tanto modalidade quanto avaliação fornecem pistas sobre a construção da identidade de atores sociais por meio da elucidação das relações entre eles, outros atores e eventos.

3.4.1 A etnografia discursiva crítica

A Análise de Discurso Crítica propõe a investigação do discurso e da prática social, compreendendo o discurso como um momento da prática social fundamental para a compreensão dos problemas sociais contemporâneos e em relação dialética com outros momentos da prática social (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). Portanto, a análise proposta não se limita à compreensão do Discurso, mas envolve a compreensão e explicação da prática social a partir do Discurso. Para tanto, Magalhães et. al. (2017) defendem o uso do trabalho de campo etnográfico como forma de compreensão da prática social em todos os seus momentos: atividades materiais, fenômenos mentais, relações interpessoais e o uso da linguagem, que é o Discurso. Essa é a metodologia da pesquisa etnográfico-discursiva, que entende a análise de discurso como análise dos textos e da prática social simultaneamente, valendo-se da pesquisa de campo etnográfica como

forma de compreender a realidade social em que as práticas ocorrem (MAGALHÃES et. al., 2017). Dessa forma, entendo, segundo essa metodologia, que o contato regular com o campo, durante um certo período de tempo (muitas vezes menor do que se deseja), possibilita uma apropriação dos momentos da prática social em questão que subsidia e é subsidiada pela análise do discurso. Assim, a pesquisa etnográfico-discursiva se vale de dados verbais (diário de campo, notas de campo, entrevistas, artefatos) e não verbais (o olhar etnográfico, o contexto material, os conceitos e categorias, a subjetividade do pesquisador), e a coleta de dados não verbais começa a partir do momento em que o pesquisador está em contato com a prática social, antes ou durante o tempo da pesquisa. Sobre esse aspecto, Mariza Peirano (2014, p. 378) diz que a etnografia não tem um momento certo de começar:

Tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhemos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas), e a nos alertar para o fato de que muitas vezes a vida repete a teoria. [...] fica claro que a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos.

Muitas pessoas desenvolvem pesquisas de campo sobre seu próprio contexto, e o conhecimento empírico desse contexto - e dos modos de agir, de pensar e de se relacionar nesse contexto - é fonte de dados e de interpretação dos dados. No meu caso, eu organizo a Marcha da Maconha e faço parte do coletivo da MMDF desde 2022, e também convivo com a cultura canábica há muitos anos. Sendo a prática social também prática reflexiva (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999), posso dizer que produzi análise de discurso todo esse tempo. Agora, na condição de pesquisador, produzo aqui prática teórica, que articula conhecimento empírico da prática, conceitos e categorias da teoria, produção de dados e análise de dados, de forma dialética e reflexiva. A prática teórica, por sua vez, pode contribuir para a compreensão da prática social pelos participantes, uma compreensão diferente daquela que eles já produzem, e ambas podem ser influenciadas umas pelas outras. A pesquisa etnográfico-discursiva tem por objetivo fornecer subsídios para uma compreensão crítica de uma prática social que contribui para a manutenção de relações de poder assimétricas, com vistas a transformar essa prática e fortalecer os grupos desfavorecidos. Não se pode, porém, pensar que uma prática teórica é necessariamente mais efetiva para a emancipação de um grupo do que a prática reflexiva do próprio grupo, por isso deve-se pensar na prática teórica como mais uma contribuição, que deve ser re-elaborada pelo grupo na sua

prática reflexiva, de modo que os discursos do pesquisador e dos participantes (sendo que o pesquisador também é participante) se retroalimentem de forma colaborativa e também de forma crítica (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999).

A Análise de Discurso Crítica leva em consideração a análise simultaneamente do Discurso e da prática social. A análise de Discurso está relacionada à investigação de aspectos gramaticais, textuais e intertextuais de um *corpus* de textos, enquanto a análise da prática social pode ser relacionada com a observação de estruturas sociais e eventos. A etnografia é um meio de se analisar a prática social em que os textos estão inseridos (MAGALHÃES et al., 2017) e se trata de uma metodologia complexa que alia dados textuais (o caderno e diário de campo, as entrevistas, os documentos, as postagens *on-line* e os registros de grupos focais) e contextuais (a análise de conjuntura, as relações interpessoais, as reflexões do pesquisador e dos participantes e os imponderáveis da vida social). O foco da investigação da ADC é no poder e na ideologia, que são mantidos por estruturas sociais que impõem a ideologia de cima para baixo; recontextualizados na disputa de poder que opera nas redes de práticas; e materializados em textos. O poder opera nas três dimensões do texto: sua produção (os aspectos intra e intertextuais), sua distribuição (quem pode falar e para quem) e seu consumo (como as pessoas interpretam o texto) (THOMPSON, 2002). Os movimentos sociais possuem relativo poder sobre seus textos, uma vez que os produzem e distribuem de forma autônoma e também fornecem elementos linguísticos que significam seus textos de modo específico (uma ordem de discurso própria). Exemplos disso seriam certas escolhas de vocabulário que uso neste texto, como “algumas drogas” em vez de “drogas”, ou “regulação da consciência” em vez de “alteração da consciência”. Outro exemplo seria o uso de termos não conhecidos fora do meio, como proibicionismo e antiproibicionismo. O uso de um termo novo implica o poder de defini-lo, de modo que quem participa de um movimentos social vem a conhecer certos termos com a definição e com o juízo de valor dados pelo próprio movimento. A ideologia também cria termos para controlar definições e juízos de valor, como “defensivos agrícolas” em vez de “agrotóxicos”, “flexibilização” (das leis trabalhistas, por exemplo) em vez de “desmonte” e “micro-empresendedor” em vez de “precarizado”. Da mesma forma, o termo canabidiol foi utilizado ideologicamente para nomear canabinoides medicinais sem relacioná-los com a maconha (ROCHA, 2019). Hoje, em vez de “canabidiol”, usa-se “cannabis”, sendo que esse termo pode ser utilizado de forma ideológica mesmo dentro dos movimentos sociais canábicos, que não criaram o termo, senão importaram-no das Ciências da Saúde.

Magalhães et al. (2017) apontam que a modernidade tardia se caracteriza por uma maior diversidade de focos de produção e distribuição de textos através de tecnologias que facilitaram a circulação desses textos (como a Internet e as redes sociais), além de diversificação dos agentes de

poder, relevância da imagem e da representação na mídia e disputa permanente do controle do poder. Embora os focos de poder e de disseminação de textos tenham se diversificado, não se pode tratar a Internet e as redes sociais como mecanismos que ampliam a democracia, uma vez que a ideologia continua se impondo sobre o discurso na forma de conglomerados de mídia (como Meta e Google), algoritmos e bolhas. O poder relativo dos movimentos sociais em se fazerem ouvidos, então, se dá pela existência da mídia alternativa. Como comentei no Capítulo 1, a mídia alternativa não concorre com a mídia hegemônica e corresponde a um nicho. A produção, distribuição e consumo de discurso antiproibicionista se dá em mídias alternativas, tendo sido bastante impulsionadas pela internet desde a virada do século XXI, quando se formaram as primeiras MMs. Hoje as próprias Marchas e seus coletivos funcionam como mídias alternativas, além das revistas, redes sociais, blogues e criadores de conteúdo digital (vídeos e *podcasts*). Essa comunicação alternativa é, porém, bastante desmobilizada pelos algoritmos, que criam bolhas de conteúdo (redes formadas por algoritmos, que reúnem pessoas com opiniões similares, mas que impedem que essas pessoas tenham contato com outras opiniões), censuram textos sobre maconha de forma automática e promovem conteúdo mediante pagamentos em dinheiro (o que é bastante indisponível para os movimentos sociais e bastante disponível para as grandes empresas e para os conglomerados de mídia tradicional). Isso explica em parte o porquê de os ativistas da MMDF se queixarem de que a difusão de seu Instagram e Whatsapp não se reverte em mobilização política.

Segundo Magalhães et al. (2017), a metodologia da Etnografia Discursiva Crítica pode ser descrita em cinco passos: (i) selecionar o problema social que se pretende analisar; (ii) produzir um *corpus* de análise com os textos a serem analisados; (iii) identificar e selecionar aspectos gramaticais e discursivos relevantes para a pesquisa; (iv) examinar os textos; (v) relacionar texto e contexto por meio da pesquisa etnográfica. Problemas sociais relacionados a desigualdade de poder possuem um aspecto ideológico, que diz respeito a maneiras específicas, institucionalizadas e rotineiras de se usar a linguagem como forma de representar de modo desfavorável o grupo em desvantagem, direcionar a compreensão do problema e construir uma identidade social (MAGALHÃES et. al., 2017). A crítica ao problema, por sua vez, pode fortalecer o grupo em desvantagem ao descrever e explicar como a ideologia opera no sentido de manter a prática de dominação e de materializá-la no Discurso. O grupo em questão também é co-autor da pesquisa, uma vez que suas práticas sociais já envolvem reflexão sobre as práticas. Não só a prática teórica reinterpreta e recontextualiza a prática reflexiva, mas o contrário também acontece, de modo que as práticas discursivas dos participantes e do pesquisador são mutuamente críticas e reflexivas, mas devem convergir para um objetivo comum que é a superação da situação de dominação. O termo em inglês Critical Discourse Analysis (CDA) possui uma ambiguidade, pois pode ser traduzido

como Análise de Discurso **Crítica** ou Análise de Discurso **Crítico**, de modo que a análise é crítica em relação à prática social que investiga, mas o discurso também é crítico em relação à prática.

Com relação ao *corpus*, ele é construído seguindo metodologia de amostragem coerente com os objetivos da pesquisa. Esta pesquisa foi desenvolvida com o trabalho de campo *on-line* e *off-line* ao longo do primeiro semestre de 2024, aliado a pequenas entrevistas com alguns participantes sobre as questões observadas em campo; duas sessões de grupo focal com participantes chaves; e uma fase exploratória de cerca de dois anos para conseguir me inserir no grupo, apreender as categorias, formular as questões de pesquisa e delimitar o campo e a amostragem. As observações de campo foram produtivas no sentido de calibrar as minhas questões de pesquisa e instrumentos de geração de dados, além de me apropriar do discurso dos participantes, seus ritos, crenças, produções simbólicas etc. Ao final, o *corpus* de análise consiste majoritariamente de depoimentos colhidos nas entrevistas e sessões de grupo focal, sendo que essas entrevistas foram feitas pessoalmente ou remotamente, por fala ou escrita, e o grupo focal feito pessoalmente de forma falada. As interações diárias por meio do Whatsapp, por outro lado, servem mais como registro das experiências vividas e um diário de campo interativo que não me deixa ser traído pela memória com relação a datas, pessoas e palavras. Da mesma forma, as reuniões ordinárias *on-line*, que aconteceram entre o início de janeiro e o início de junho, e também as poucas reuniões extraordinárias *off-line*, produziram atas que consultei para saber as datas, as pessoas presentes e as palavras exatas, o que alimentou o meu processo de rememoração enquanto transcrevia os dados de campo para o caderno. As reuniões também serviram para manter ativo o canal de comunicação com os participantes e entre os participantes, e também para negociar questões relativas à pesquisa, como termo de consentimento, questões de pesquisa, operacionalização do grupo focal e devolutivas parciais. Também recolhi uma série de documentos, como panfletos, cartas abertas, revistas, adesivos e postagens no Instagram, mas poucos desses foram produzidos pela MMDF e acabam falando mais sobre os coletivos que os produziram do que sobre o antiproibicionismo de maneira geral. Uma exceção foi a Carta de Princípios da ANMM (ANMM, 2022), que eu citei no Capítulo 1. Quanto aos adesivos, postagens e algumas figurinhas usadas no Whatsapp, usei para o registro visual do trabalho de campo e aparecem no relato de campo como auxílios visuais para certas análises.

Sobre os três últimos passos da metodologia de Magalhães – aspectos gramaticais e discursivos, cotejo dos textos e análise da prática social – eles serão melhor abordados nos capítulos seguintes. Apresentadas as metodologias de geração de dados e de análise de dados, é preciso relatar quais foram as considerações éticas necessárias para a realização deste trabalho e quais decisões metodológicas foram tomadas a esse respeito.

3.5 CONSIDERAÇÕES ÉTICAS SOBRE A PESQUISA

A presente pesquisa de doutorado foi submetida à apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas (CEP-CHS) da Universidade de Brasília (UnB) e aprovada por meio do Parecer Consubstanciado 6.153.278 (ANEXO B). Fazer pesquisa em um movimento social traz uma questão ética curiosa: os participantes do movimento social são pessoas públicas, que fazem questão de ser vistos e de se identificar, com o intuito de tornar públicas as suas reivindicações e de se reconhecerem e serem reconhecidos como parte de um grupo e correligionários de uma ideia. No entanto, tem-se por praxe na pesquisa com seres humanos o sigilo e o anonimato, a fim de se evitar constrangimentos aos participantes. O sigilo e o anonimato não são obrigatórios, mas optei por adotá-los nesta pesquisa, mesmo sabendo que não é uma demanda de alguns participantes. Impressiona-me o quanto os integrantes do coletivo MMDF não se preocupam com o seu sigilo e segurança; partindo do pressuposto de que quem lhes quiser fazer mal conseguirá de alguma forma fazê-lo, deixam de se precaver. As reuniões ocorrem em locais públicos (praças e parques por exemplo) e aceitam todas as pessoas que quiserem participar. O grupo de Whatsapp também é aberto e basta ter o *link* ou ser convidado para participar; uma vez dentro do grupo, a pessoa não precisa se identificar ou sequer interagir, de modo que há mais de uma centena de inscritos e muitos nunca se manifestam e não seriam reconhecidos pelos outros participantes caso os vissem. Em todas as atividades do coletivo, são tiradas fotos e todos fazem questão de participar; as fotos posteriormente são postadas nas redes sociais e os participantes são marcados e compartilham essas imagens.

Por que então escolher o sigilo e o anonimato nesta pesquisa? Para me resguardar enquanto responsável pela publicação das informações prestadas pelos participantes e usadas na pesquisa. O fato de certas pessoas não se precaverem com relação ao seu anonimato não quer dizer que eu possa fazê-lo. Além disso, informações pessoais e formas de identificação não são úteis para a minha pesquisa, à exceção, eventualmente, de certos marcadores sociais, como gênero, cor e faixa etária. A interação cotidiana com os membros do grupo, as amizades que posso vir a criar e a discussão com o núcleo duro do coletivo no grupo focal podem ensejar um compartilhamento de informações que não deveria ser feito de forma pública – como numa rede social, numa entrevista para um jornal ou num trio elétrico durante a Marcha – mas pode ser feito a um indivíduo, no caso eu. Conduzir a fase exploratória do trabalho de campo me fez perceber que eu tenho sempre em mente o meu lugar de pesquisador, mas as outras pessoas não. Dessa forma, as informações coletadas podem ter várias naturezas, podem inclusive conter relatos ilícitos ou reprováveis. Não acho que a descrição de comportamentos ilícitos, como por exemplo comprar ou vender drogas, seja importante para a

minha pesquisa, mas pode acontecer de ser relevante. Além disso, o próprio fato de militar no coletivo Marcha da Maconha é uma conduta que se encontra no limiar da legalidade, visto as várias vezes em que a manifestação foi proibida.

Outras preocupações são necessárias para eu poder me resguardar quanto aos aspectos éticos, como, por exemplo, a participação de menores de idade na pesquisa. Ter menos de 18 anos é um critério de exclusão em todas as fases da pesquisa. Não que haja menores de idade no coletivo, mas há vários deles nas manifestações. O uso de fotografias também é uma questão importante; considero muito relevante o uso de fotografias no relato etnográfico, mas elas não podem conter pessoas que não concordaram em participar da pesquisa, sendo que o TCLE já abarca a possibilidade de uso de imagem. Por fim, pessoas que cumprem mandato público (como deputado, por exemplo) podem ser identificadas nominalmente e fotografadas, uma vez que a sua participação nas atividades da Marcha faz parte da sua função pública. Com essa metodologia e parecer em mãos, prossigo para o trabalho de campo, por isso é preciso primeiro descrever o campo e como foi a minha entrada nele.

3.6 DESCRIÇÃO DO CAMPO

A Marcha da Maconha é um evento anual organizado por diversas pessoas e coletivos que se reúnem em torno da organização do evento no período de janeiro a maio. A articulação da Marcha é feita em um período específico do ano, mas os coletivos mantêm atividades no resto do tempo, como blogues, fóruns, clubes de cultivo, grupos de formação continuada e atuação política em temas de interesse, como na votação de projetos de lei. Em Brasília, quem organiza a Marcha é o coletivo Marcha da Maconha DF, que foi formado em 2022 com o objetivo de re-estruturar as atividades locais da MM após a Pandemia de Covid-19. Estão presentes no coletivo veteranos da Marcha no DF e outras pessoas que passaram a militar depois da Pandemia. Esses integrantes atuam em outros grupos, como: Observatório da *Cannabis* (ObCann), grupo de pesquisa da UnB; Tulipas do Cerrado, coletivo de redutoras de danos; Clube Social de *Cannabis*, associação de usuários com permissão para cultivo; Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas, coletivo feminista com atuação nacional e internacional; Instituto Enfermeira da *Cannabis* (IECMED), associação de apoio a pacientes canábicos; Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT), associação de direitos humanos para a população LGBTQIA+; dentre outros. Além do evento anual de grande escala (a Marcha da Maconha), o coletivo tem atuado de várias outras formas: articulação com políticos em nível distrital e federal; manifestação política em

audiências públicas, debates, comissões parlamentares etc; organização de batalhas de *rap* e seminários acadêmicos; militância *on-line* nas redes sociais, em parceria com a Articulação Nacional de Marchas da Maconha (ANMM) e coletivos.

Além dos coletivos, outra forma de mobilização dos movimentos sociais canábicos é a Articulação Nacional de Marchas da Maconha, que tem por objetivo manter uma articulação nacional de atividades desenvolvidas pelos coletivos locais. A ANMM realizou, em 2020, uma série de *lives* sobre a legalização da maconha, além de ter auxiliado na realização de diversas marchas *on-line* em 2021. O grupo também se reúne aos domingos para as reuniões ordinárias e durante a semana para os GTs (grupos de trabalho), além de auxiliar na gestão das redes sociais das Marchas. Para o recorte desta pesquisa, decidi não considerar a ANMM como campo, limitando-me à MMDF, que se organiza em quatro espaços: grupo de Whatsapp, reuniões do coletivo, Marcha da Maconha e outras ações *on-line* ou *off-line* promovidas pelo coletivo. Devido à Pandemia de Covid-19, a Marcha de Brasília não foi realizada em 2020 e 2021. Em 2022, ela ocorreu com um certo atraso, no início de junho, e a mobilização para esse evento gerou uma volta à atuação da MMDF enquanto coletivo, atuando diariamente nos debates, reuniões e ações para o público. Além das observações nas reuniões e na Internet, fiz observação de campo também na Marcha de 2024, mas a minha aproximação ao coletivo, com vistas a desenhar um trabalho de campo, tem se dado desde 2019.

3.6.1 Entrada em campo

A entrada em campo é um momento importante para a pesquisa de campo e raramente se dá sem percalços e imprevistos. No meu caso, eu tinha um objetivo em mente – compreender os discursos da cultura canábica – e nenhuma ideia de como fazê-lo. Entender uma cultura urbana – como o *hip-hop*, *skate*, *punk*, *heavy metal*, *k-pop*, *otaku*, sertanejo universitário – é difícil por se tratar do uso de recursos semióticos, e não pela reunião regular de um grupo de pessoas ou filiação a uma instituição. Um *punk*, por exemplo, consegue reconhecer seus símbolos em qualquer lugar do mundo e, caso não more em um grande centro urbano, pode até mesmo não ter contato presencial com outros *punks*. Acredito que os maconheiros também tenham esse tipo de identificação global, mesmo que fumar maconha por si só não garanta isso. Fumar maconha é uma característica de vários grupos (como *clubbers*, *rappers*, funkeiros, regueiros e outros) e também é um hábito muito difundido mesmo entre as pessoas que não participam de um desses grupos. Mas, para além dessas outras identidades, existe o maconheiro. O maconheiro conhece os rituais e os materiais necessários

para enrolar, fumar e compartilhar o baseado; domina um vasto léxico de gírias e expressões; reconhece símbolos da sua cultura (ver ANEXO A), como o 4:20 (ou 420), a folha de canábis, os óculos escuros (para disfarçar os olhos vermelhos), os filmes de Cheech & Chong, as canções do Planet Hemp, Cypress Hill, Cone Crew etc.

A pesquisa de uma cultura urbana requer, portanto, uma delimitação da amostra. Pessoas com estilos em comum podem se reunir em atividades regulares ou esporádicas, podem se organizar também em grupos *on-line* ou em eventos. No meu caso, decidi pesquisar a Marcha da Maconha, por ser um coletivo e um evento que reúnem uma grande quantidade de maconheiros, e por eu achar que seria um grupo organizado e com encontros regulares. Aí é que os percalços realmente começaram. A MMDF é um coletivo, ou seja, um grupo de pessoas que se reúne para organizar ações de forma horizontal - isto é, sem lideranças - e que é aberto para todos que quiserem participar. Não existe filiação na MMDF, que também não possui personalidade jurídica. Isso tudo eu já sabia de antemão, e sabia também que a Marcha poderia ser organizada por um grupo de pessoas que se encontraram temporariamente para isso, e não por um coletivo que existe independentemente do evento. Ocorre que, na época em que estava tentando definir o meu campo, o coletivo MMDF não existia, e eu também não conhecia alguém que tinha participado da organização de alguma Marcha anterior. Logo veio a Pandemia, e daí o medo de que tal coletivo não voltasse mais a existir.

Ao ver que outras MMs estavam bem atuantes nas redes, inclusive com a realização das marchas anuais, decidi procurar a MMRJ. Entrei em contato com um amigo que participa das marchas no Rio de Janeiro, e ele me disse que o coletivo estava desorganizado e com várias brigas internas. Esse meu amigo me passou um contato dentro da ANMM que poderia me ajudar. Foi um grande alívio saber da existência da ANMM, pois é um coletivo muito atuante e que agrega pessoas de todo o país. Ao ser recebido na Articulação, recebi o contato de Pequi, um brasiliense que fazia parte do grupo; ele me confirmou que não existia um coletivo naquela época, mas que ele tinha participado da organização da Marcha em 2019. Foi essa pessoa que conseguiu articular para que um novo grupo organizasse a Marcha em 2022 (vale ressaltar que nem todos eram novatos, ao contrário, várias pessoas já tinham organizado alguma marcha no passado). A partir da organização da Marcha de 2022, que começou em março daquele ano, foi que o coletivo MMDF passou a ser mais atuante, com atividades ao longo do ano, encontros esporádicos e interação *on-line* constante. Ainda é pouco em termos de organização, mas é muito para uma MM. Os integrantes do coletivo MMDF atuam em várias outras organizações, e são muito envolvidos em outras causas, particularmente: luta antimanicomial, feminismo e causas LGBTQIA+. Dessa forma, a inexistência de um movimento organizado e atuante não significa desmobilização, significa que essas pessoas

escolheram outras prioridades.

Com a finalidade de realizar a pesquisa de campo, comecei a militar na Marcha da Maconha DF em março de 2022, e quase dois anos se passaram até eu começar de fato a produção e registro dos dados que entraram no trabalho final, o que não significa ausência de trabalho de campo, pois as metodologias desenvolvidas, a fase exploratória e de entrada em campo, a formação da necessária rede de contatos e a adequação dos objetivos e questões de pesquisa só foram possíveis no processo dialético de fundamentar minha prática na teoria e refletir sobre a teoria na minha prática. Consoante Minayo (2014, p. 199), entendo que as etapas de pesquisa se interpenetram, com a prática empírica retroalimentando a teoria e balizando os objetivos, questões e instrumentos de pesquisa. Não é possível a elaboração de um ferramental teórico e metodológico eficientes sem a experiência do campo, e todo esse processo de tentar me inserir em um coletivo que sequer existia, e de construir coletivamente um evento onde pudemos de fato pisar o asfalto e marchar, foi o que me permitiu chegar à configuração desta investigação de doutorado.

3.7 SISTEMATIZANDO OS DADOS DE CAMPO

Tendo realizado o trabalho de campo e o grupo focal, organizei e interpretei os dados resultantes em dois capítulos. O Capítulo 4 tem caráter descritivo e consiste em excertos do caderno de campo e uma análise conjuntural sobre alguns temas relacionados às redes de práticas do antiproibicionismo e da cultura canábica. Tais temas correspondem a campos de significado específicos que fazem parte desse universo, mas que, isoladamente, não explicam a totalidade da experiência de ser maconheiro-ativista. Tal descrição tem por objetivo contextualizar a análise do Capítulo 5, que tem caráter explicativo e articula esse contexto com as análises linguísticas e a teoria, com o objetivo de responder às questões de pesquisa.

Ao todo, 22 pessoas participaram da pesquisa durante a etapa de observação de campo (em todos os meios *on-line* e *off-line*). Nem todos os participantes serão citados na tese, mas contribuíram de alguma forma na minha ambientação e nas interações do dia-a-dia. O grupo focal se deu em dois momentos: a primeira reunião, com a participação de Eduardo, João P e Sabrina; e a segunda reunião, com a participação de João P, Leonel, Letícia e Pequi. João P é o pesquisador João Paulo Carlos da Silva, que foi o relator das reuniões de grupo focal e me ajudou no planejamento, execução e condução das reuniões. Eduardo, Leonel, Letícia, Pequi e Sabrina são alguns dos ativistas mais engajados na Marcha e participaram também da observação de campo. À exceção de João P e dos cinco deputados mencionados, todos os nomes citados aqui são fictícios. As citações

diretas incluem transcrição de entrevistas orais (via Whatsapp ou presencial), transcrição de grupo focal e entrevistas por escrito (via Whatsapp). Trechos do caderno de campo também foram reproduzidos aqui, sempre em fonte arial, para serem diferenciados do texto principal do capítulo.

Os dados verbais produzidos em campo resultaram num caderno de campo de 166 páginas e numa transcrição de grupo focal com 50 páginas. A leitura repetida e continuada desse material me permitiu identificar regularidades com relação aos temas e às opiniões, os quais corroboraram em grande parte a teoria desenvolvida nos capítulos anteriores. Entendo hoje como os discursos produzidos por esses maconheiros em contextos diversos de interação me permitem situar a Marcha da Maconha como movimento social, cultura canábica, circuito canábico, sociabilidade e construção de identidades. Os vários temas que emergiram dos dados de campo sucitaram diversos caminhos para análise, o que, como era de se esperar, renderia uns bons capítulos e artigos. Para os fins desta tese, agrupei os dados e sua interpretação em alguns tópicos, tentando cobrir todos os temas que foram relevantes para a análise. No capítulo final, analiso com mais profundidade uma parte dos dados guiado não pelos tópicos, mas pelas questões de pesquisa. Questões outras foram sucitadas, e serão elaboradas em artigos futuros. Os temas mais relevantes e recorrentes podem ser resumidos nos seguintes tópicos: cuidado e redução de danos; RENFA e protagonismo feminino; uso medicinal; uso religioso; formas de existir, colonialidade e descolonização; identidades de grupo e pertencimento; estereótipos; diferenciação entre usuário, maconheiro e ativista; o que é a MM; relações entre MM, movimentos sociais e partidos; alienação entre povo e política institucional; discursos liberal e classista; discurso burocrático; práticas teóricas; cultura canábica; autoproteção e proteção mútua; solidariedade; mudanças sociais e discursivas; diferenças de classe entre maconheiros; relações entre maconha e outras drogas. Todos esses temas são importantes para a investigação sobre as identidades canábicas, suas práticas sociais e suas práticas discursivas, mas alguns estão muito mais presentes nos dados do que outros. Ao fim, o mais importante para esta tese é como a análise do discurso, juntamente com a compreensão desses temas, contribuem para os objetivos e questões de pesquisa. Mas primeiro é preciso entender como esses temas são tratados nos textos, por isso dividi o capítulo seguinte em grandes áreas de significado.

4 RELATO DE CAMPO

É uma tarde ensolarada de quase inverno na Esplanada dos Ministérios. As poucas árvores sobre o extenso gramado tentam fazer alguma sombra sob o sol do início de tarde. À minha frente o Congresso Nacional, pequeno e distante; à esquerda, o Norte, com seus infindáveis ministérios. À minha direita, o Museu e a Catedral, ponto de encontro não declarado da maior concentração de maconheiros no Distrito Federal. O Ministério do Meio Ambiente (MMA) se impõe sóbrio e calmo sobre a tenda branca que está sendo armada sobre o gramado. Passo pela feirinha da Catedral - onde um trio elétrico está estacionado - em direção à tenda. Rosa e Pequi estão montando a tenda com a ajuda de um técnico de instalação e uma picape. Pequi me cumprimenta e diz que o carro de som está com defeito, e volta para a Catedral enquanto tenta ligar para a empresa de aluguel. Lília e Heitor chegam ao local e juntos montamos a grande tenda, que é chamada de QG das Tulipas do Cerrado, coletivo de redução de danos que apoia a Marcha. Às 14h, várias pessoas começam a chegar e a multidão continua crescendo até o final da tarde. Vários tipos se espalham sob as árvores e sob a tenda: *skatistas*, maloqueiros, trabalhadores, estudantes, jovens, senhores, senhoras, meninos, meninas, meninos, travestis, negros, pardos, brancos, *black powers*, *dreadlocks*, roqueiros, adolescentes, adultos, cachorros.

Representantes da RENFA, Tulipas e Papelito trabalham na tenda para fornecer água, comida, papel e caneta para os participantes descansarem e escreverem suas palavras de ordem em belos cartazes amarelos fornecidos pela empresa Papelito. Oficinas de cartazes se formam ao redor da tenda, onde há vários produtos da Papelito à disposição, como filtros e piteiras, para que as pessoas possam fumar de uma forma mais segura. Não vejo ao redor as tochas acesas que caracterizam o rolê canábico, mas vejo uma banquinha onde dois homens brancos de meia idade vendem chope. Além do chope tradicional, havia também o terpenado, que é feito com essência de canábis. Os terpenos são óleos essenciais que dão o sabor à maconha, e são usados em muitos produtos alimentícios no Brasil. Os comerciantes e usuários desses produtos alegam que os terpenos possuem propriedades medicinais, além de serem temperos. Além do chope, há um vendedor de água, refrigerante, cerveja e cigarros. A multidão se divide em vários grupos de pessoas, não tão próximos uns dos outros, sempre procurando alguma sombra. Algumas pessoas tomam cerveja, outras fazem cigarros; alguns grupos se divertem confeccionando cartazes, mas a maioria apenas espera, como se alguém, em algum momento, fosse dizer, de súbito: “Bem-vindos à Marcha da Maconha!” Uma pessoa ali me chamou atenção, pois parece que tinha chegado antes mesmo de Rosa ou Pequi, ou talvez tenha vindo junto com eles. É um vendedor de *bottoms* e faixas, que disse

Figura 4.1 – Cartaz com dicas de redução de danos para eventos. (abaixo)

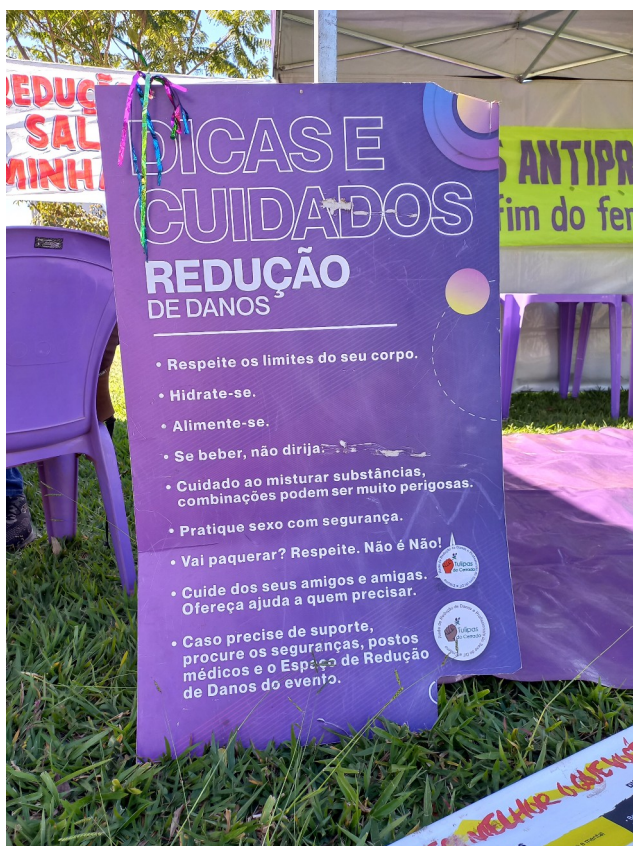


Figura 4.3 - pincéis e canetas para confeccionar cartazes. (abaixo)



Figura 4.2 - Tenda de redução de danos. (acima)



Figura 4.4 – Filtros de cigarro da marca Papelito, que estavam sendo distribuídos como estratégia de redução de danos. (acima)



Figuras 4.5 e 4.6 - Brincos em formato de folha.



Figuras 4.7 e 4.8 - Faixas e bandana.

Figura 4.9 – *Buttons* com a bandeira LGBTQIA+, a bandeira do *reggae* e um *alien*. O *alien* é comum nas estampas da cultura canábica, por representar a maneira como o usuário se sente alienado quando está chapado, e também o potencial de se acessar outros mundos com a canábis. (abaixo)



Figura 4.10 – Cadela com a camiseta das Tulipas do Cerrado e a coleira arco-íris. Ela esteve presente também no Seminário Antiproibicionista e em algumas reuniões da MMDF. (acima)

estar vindo de Ribeirão Preto, onde vendeu os itens em outra MM. Há alguns rostos conhecidos e eu noto como conheci muitas pessoas nesse período de campo etnográfico, muitas das quais eu nunca tinha visto pessoalmente, então o evento me pareceu como encontrar amigos que não via há muito tempo. Muitas pessoas vieram de *skate* ou bicicleta e depositam seus meios de transporte na grama, tentando achar uma sombra e fumar alguns cigarros. Os muitos corpos dispostos na paisagem não formam uma multidão, senão pequenos focos. Esse deve ser um dos motivos para quase não haver baseados sendo fumados, pois é mais fácil disfarçá-los na multidão. A verdade é que esse não seria um disfarçe, mas forneceria uma sensação de segurança e de apoio por uma multidão de desconhecidos.

Às 16h, o número de pessoas no gramado é muito maior, mas sem uma feição de multidão ainda. Ligo o gravador para fazer algumas entrevistas e, ao mesmo tempo, o carro de som é ligado e começa a tocar *Levitating*, de Dua Lipa, num volume muito alto. A música alta atrapalha o meu trabalho, mas rapidamente percebo que o que atrapalha de fato é eu tentar colher entrevistas em vez de viver o momento. Vou para perto do carro de som, onde estão começando as falas. Lília, os deputados Fábio Felix e Max Maciel e várias outras pessoas falam palavras de ordem. Às 16h20, Max anuncia a saída do trio:

São pontualmente 4 e 20. Momento em que a Marcha se inicia, por um debate verdadeiro e franco, que não é pelo direito de fumar um, não é pelo direito de portar um, mas é pelo fim da guerra aos pretos e pelo fim da guerra aos pobres. O debate que a gente quer trazer aqui mais uma vez numa marcha como essa é a sensibilidade, da sociedade, de não permitir que o Brasil, de novo na História, seja a último. O último país no Mundo a entender que o que chamam de Guerra às Drogas não deu certo. Só gerou encarceramento em massa, gerou dor nas famílias, e impede com que a gente trate de forma sincera esse tema.

Assim que o trio sai, os grupos de pessoas vão formando uma multidão ao redor dele, com faixas, cartazes, bicicletas, *skates* e muitos baseados. O caminhão segue rumo à Torre de TV, tocando Bezerra da Silva, Planet Hemp, Ponto de Equilíbrio, Bob Marley, De Menos Crime e outros hinos canábicos. Agora já há vários vendedores ambulantes e muita gente bebendo cerveja; os pudores vão se dissipando e vejo muitas pessoas enrolando e acendendo. À medida que marchamos em direção ao poente, a luz vai diminuindo, mas a multidão continua aguerrida e entoando palavras de ordem:

Queremos plantar
Maconha no quintal
Maconheiro unido
é movimento social

Ei, polícia! Maconha é uma delícia!
Ei, maconha! Polícia é uma vergonha!

Marielle perguntou
 Eu também vou perguntar
 Quantos mais tem que morrer
 Pra essa guerra acabar

Após o anoitecer, o carro de som e os marchantes vão se reunindo entre a Funarte e a Torre de TV. Fanfarras começam a tocar e as pessoas se reúnem de novo em grupos, enquanto os organizadores recolhem o trio e as faixas.

Essa descrição de uma Marcha da Maconha em Brasília mostra como é o clima geral do evento e o seu público; as fotografias também mostram uma série de recursos semióticos usados para identificar os participantes, seu estilo, suas formas de expressão e suas lutas. O alienígena, a folha e os tons de verde representam marcas que identificam os maconheiros e que sinalizam sua identidade para outros maconheiros. É verdade que a folha de maconha é um símbolo mais reconhecível pela população geral, o que pode estigmatizar quem o veste; mas a Marcha é justamente o momento de os maconheiros se mostrarem sem pudor e poderem ostentar suas estampas, canções e gritos de guerras. O uso de determinadas estampas tem o fim de se mostrar para os pares, mas também para a sociedade, assumindo para si o estigma com possíveis ônus, mas também com orgulho. Alguns elementos visuais são mais discretos - como o mel, o bicho-preguiça e o Bob Esponja, representados no ANEXO A – e sinalizam apenas para os iniciados. Posso citar como exemplos o alienígena e a bandeira rastafári (Figura 4.9), e também a fumaça estampada no prato da Papelito (Figura 4.3). Também havia alguns *bottons* estampados com celebridades, como Rita Lee, Bob Marley e até o presidente Lula, que não é simpático à causa da maconha, mas é um líder carismático para alguns setores da esquerda. As bandeiras LGBTQIA+ também aparecem algumas vezes, indicando um campo de significação mais geral das esquerdas; os mesmos vendedores também estão presentes em manifestações de direita com as estampas adequadas para a ocasião.

Outra impressão que fica desse relato é o clima festivo do evento, que é bastante politizado, mas que também envolve música, cerveja e um pós-evento musical. Como expliquei no capítulo 2, uma tarefa central dos movimentos sociais é promover sociabilidades entre semelhantes e entre potenciais aliados, e marchas como essa servem como ponto de encontro para pessoas que se identificam com os maconheiros e/ou com outros grupos, como *rappers*, pessoas LGBTQIA+ e jovens da periferia do Distrito Federal. O evento é pensado para promover um ambiente seguro e familiar, onde os marchantes se valem da coesão do grupo para poderem fumar e se expressar sem muito receio. Enfatizei acima, e também em alguns momentos abaixo, a presença dos cães, para

mostrar como o ambiente é familiar; vi algumas famílias unidas na Marcha, mas nenhuma criança. Por fim, uma outra impressão que fica desse evento é a preocupação com o cuidado, haja vista as ações de redução de danos e a proteção mútua fornecida pela socialização dos grupos ali presentes. Na seção seguinte, elaboro um pouco mais sobre os conceitos de cuidado e de redução de danos a partir de mais um trecho do relato dessa Marcha.

4.1 CUIDADO E REDUÇÃO DE DANOS

Enquanto esperávamos o início das atividades no carro de som, procurei ficar junto de Aline, e também rondando por aí para ver o que as pessoas estavam fazendo. Aline parece sempre muito feliz quando encontra as companheiras de Marcha, como Rosa, Kairem, Letícia, Sabrina e Maria. Não sei qual é o grau de proximidade de todas essas pessoas que eu mencionei, mas elas têm muito carinho uma pela outra. Passei um tempo ouvindo a conversa de Aline e Maria e notei uma preocupação genuína delas com relação ao bem estar uma da outra, e das outras meninas. Notei isso pela primeira vez no Seminário Antiproibicionista, na UnB, quando algumas companheiras ofereceram comida aos palestrantes durante a mesa redonda. Não se tratava de uma obrigação delas, mas, talvez, de um pensamento empático do tipo: “Se eu estou comendo então todos devem comer, mas quem está palestrando não tem essa oportunidade”. Não teríamos comido se não fosse isso. Ao fim da mesa redonda, uma das companheiras que estava comigo chegou para uma das que estava servindo e disse: “Adorei o cuidado com a gente”. Nesse momento foi que eu percebi: não se tratava de serviço, mas de cuidado. O conceito de cuidado está sempre presente quando se fala em RD ou na RENFA, então perguntei para Rosa o que ela entende por cuidado:

ROSA: Nossa perspectiva de cuidado é uma perspectiva de cuidado comunitário, né. Que valoriza a autonomia, o compromisso, as redes, né, considera o ecossistema, a natureza. [...] A RENFA²³ compreende que o cuidado deve ser em liberdade, um cuidado antiproibicionista, né. Um cuidado que valoriza a autonomia, um cuidado que pensa no coletivo, e não só no individual, que foge dessas questões neoliberais mesmo, né, que consideram que o cuidado e autocuidado são sobre o indivíduo, assim, né. Então, a gente é por uma perspectiva coletiva.

Essa perspectiva de cuidado é uma das coisas que me leva a pensar que nossa organização e atuação no Seminário foi descolonizada, pois exercitamos uma sociabilidade que é baseada no cuidado mútuo, e não na performance individual (como ocorre geralmente em seminários acadêmicos). Isso me leva a uma das minhas questões de pesquisa, que é: Como os ativistas do

23 Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas

movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal tensionam a estrutura social proibicionista a partir de práticas situadas no movimento social? Em outras palavras, como nossa sociabilidade dentro do meio canábico reflete a sociedade que queremos? Não parte de nós a necessidade de sermos o mundo que queremos construir?

Voltando à conversa das meninas, percebi entre elas esse cuidado mútuo, com relação ao bem estar e alimentação uma da outra e das companheiras. Também falaram sobre como estavam preocupadas com Kairem, pessoa não binária que teve uma sobrecarga de trabalho durante a organização da Marcha e saiu do coletivo, tendo pouco contato conosco depois.

Rosa explica que o cuidado é comunitário, não baseado na individualidade neoliberal, mas na solidariedade. Segundo ela, o foco do cuidado não é no indivíduo, mas nas “redes”, “ecossistema” e “natureza”. Além disso, a ideia de cuidado “em liberdade” se opõe à perspectiva punitivista, que prega o encarceramento de usuários de drogas (com ou sem uso problemático). A comunidade terapêutica e o cárcere seriam a extremação dessa individualidade neoliberal, com o controle total sobre o corpo e a imposição de uma forma de ser e de se comportar (a abstinência), totalmente avessos à “autonomia” sobre o cuidado. O “cuidado antiproibicionista” parte dos três pressupostos do antiproibicionismo: valorizar o autocuidado e os controles sociais informais, não criminalizar o uso e planejar ações específicas para cada droga. A redução de danos surge então como forma de oferecer cuidado a quem precisa tendo como base esses três pressupostos; além de reduzir os danos específicos causados por cada droga, a RD também se preocupa em formar redes de apoio, cuidado mútuo e solidariedade. O cuidado mútuo e o senso de coletividade fazem parte dessa sociabilidade alternativa presente nos movimentos sociais e também nos circuitos canábicos:

LEONEL: Eu sempre tentei fazer isso nas festas de música eletrônica. Sempre tinha uma menina ou um bróder que tava **muito** doido. Aí eu chegava “Amigo, você tá bem? Toma uma aguinha aqui com o pai. Mano, você tem um jeito de voltar pra casa? Não?” e tal, não sei o quê, e ia caçando... “Já comeu alguma coisa hoje? Quê que você usou?” e tal, sempre tentava fazer isso porque... isso é uma coisa que eu trago da comunidade de eletrônico, que é a união quando você tá ali no êxtase, de usar um negócio, sacou? Tá ali todo mundo fumando um, todo mundo usando bala, todo mundo usando... pera aí, vamos todo mundo se juntar pra ajudar? “Pô, aquele cara ali tá passando mal, você conhece?”, “Conheço.”, “Vamos lá, pega ele, leva prum brigadista”. Isso é uma sensação muito massa de irmandade. Eu acho que eu trouxe isso pra comunidade antiproibicionista.

Essa nova sociabilidade de que falo parte de um senso de comunidade gerado pela marginalidade das vivências de usuários de drogas. Fazer parte de um circuito marginal e manter hábitos estigmatizados promove uma solidariedade entre estranhos, que buscam o cuidado mútuo para se proteger. Segundo Leonel, o cuidado mútuo é uma característica do circuito de música

eletrônica, mas não do antiproibicionismo. João P atribui isso a uma suposta falta de necessidade do cuidado entre maconheiros:

JOÃO P: É porque, assim, com maconha é muito difícil de ter esse lance da *bad trip*, de você realmente passar mal e desmaiar e vomitar. Então não acontece tanto essa solidariedade de saúde, né, [...] mas tem bastante essa solidariedade de “Ô, tem uma seda aí? Tem um isqueiro?”, não sei o quê, “Tem uma piteira?”

A fala de Rosa contradiz essas outras duas falas, poi atribui a prática de cuidado ao antiproibicionismo. No caso das falas de Leonel e João P, eles estão se referindo especificamente aos usuários de maconha sem uso problemático, e o que Leonel chama de “antiproibicionismo” é na verdade o contexto dos militantes da MMDF. Adotando a perspectiva ampla de cuidado apresentada por Rosa, o uso de maconha está incluído, até porque esse uso está inserido num contexto social, numa comunidade e está associado com o uso de outras drogas. A RENFA denomina suas militantes como “usuárias de drogas” – diferentemente da MM que usa o termo “maconheiros” – o que inclui o uso de todas as drogas, o uso combinado e o estigma associado aos termos “usuária” e “droga”. Essa perspectiva de cuidado comunitário então leva em conta os diversos tipos de marginalidade que atravessam essa usuária: o uso de drogas, a pobreza, o uso problemático, o encarceramento e outros tipos de marginalidades, conforme abordarei na seção seguinte. Esse cuidado inclui também o circuito de música eletrônica, pois esse circuito abarca, além do uso combinado de vários tipos de droga, um tipo de sociabilidade exercida nas festas de música eletrônica, fora da visão da sociedade mais geral. Por fim, a perspectiva de cuidado da RENFA é também feminista, e a atuação de movimentos feministas é fundamental para a compreensão da Marcha da Maconha, uma vez que elas se dispõem a ocupar esse espaço para colocar suas pautas e disseminar suas práticas insurgentes baseadas no cuidado e na solidariedade. A seguir, comentarei um pouco mais sobre os coletivos feministas a partir do relato de uma visita à sede da RENFA.

4.2 RENFA, TULIPAS E PROTAGONISMO FEMININO

Cheguei à sede da RENFA por volta das 17h. O complexo, que é sede da RENFA-DF, do coletivo Aroeira e do coletivo Tulipas do Cerrado, compreende uma recepção no andar térreo, com filtro de água, alguns cosméticos (produzidos pelo coletivo Aroeira) e algumas camisetas à venda, algumas cartilhas sobre redução de danos e outros itens diversos, provenientes de outros coletivos. Há também uma sala de reuniões no subsolo, com várias faixas, cartazes e computadores. Ao lado do prédio, uma loja de velas artesanais; à frente, um amplo e calmo gramado, anexo ao estacionamento da quadra residencial 204 Norte.

Tulipas do Cerrado é um coletivo de trabalhadoras sexuais²⁴ que atua na redução de danos. Dentre suas participantes, temos mulheres trans e travestis²⁵, mulheres em situação de rua, usuárias de drogas²⁶ e egressas do sistema prisional. Quem ficou por conta de nos receber nesse espaço foi Lília, que abriu a sede e preparou para nós uma estrutura com cadeiras, água e comida. Lília se descreve como profissional do sexo, ex-moradora de rua, dependente química, ex-presidiária e paciente de canábis medicinal. Não aceita o termo “prostituta” e diz que prefere ser chamada de “puta”. Quando cheguei, Lília estava aprontando o espaço para um seminário do ObCann²⁷, marcado para 19h30. Era uma tarde ensolarada de quase inverno, um clima ameno enfeitava o gramado da 204 Norte, onde podíamos nos sentar sob as árvores. Muitas cadeiras de plástico estavam preparadas para o evento, mas movemos as cadeiras para o gramado, debaixo de uma árvore, de onde podíamos ver o prédio com a entrada da RENFA, a floricultura, a loja de velas aromáticas e outros estabelecimentos. Enquanto estávamos apenas eu e Lília no local, aproveitei o momento para entrevistá-la; esse inclusive foi o motivo de eu ter chegado um pouco mais cedo.

Figura 4.11 – Fachada da RENFA-DF.
(abaixo)



Figura 4.12 - Produtos Aroeira e camiseta Tulipas. (acima).

24 Nomenclatura usada pelo coletivo. Enfatiza o trabalho e a classe trabalhadora.

25 Nomenclatura usada pelo coletivo. Algumas pessoas se identificam como mulher trans e travesti, outras apenas como mulher trans ou apenas como travesti.

26 Nomenclatura usada pelo coletivo. Não discrimina o tipo de droga e não foge do estigma associado ao termo.

27 Observatório da Cannabis – UnB.

Como Lília estava recebendo as pessoas e organizando a infra-estrutura do evento – que incluía o espaço interno da RENFA, cadeiras, uma mesa e comida – ela foi interrompida diversas vezes em sua fala, cumprimentando todos que chegavam. No entanto, ela não se perdia na fala, e sempre retomava de onde parou, mesmo quando eu a interrompia.

JOÃO V: Boa tarde. Tô aqui com a LÍLIA, da Tulipas do Cerrado. Queria conversar com você um pouco sobre o coletivo Tulipas, e sobre a RENFA. Como é que você tá?

LÍLIA: Ah, tô bem. Boa tarde aí. A Tulipas, ela nasce com a política de redução de danos, ela já tá aí há uns 20 e tantos anos já, 25 anos nessa caminhada. Ela nasce exatamente pra cuidar de uma galera que não tem acesso às políticas públicas. Que é pra cuidar de uma galera que... culturalmente, né, é uma cultura que o Brasil tem de manter excluídas as mulheres em situação de rua, as trabalhadoras sexuais, a galera que sai do sistema prisional, entender um pouquinho o passo a passo da vida de cada uma dessas pessoas, é que a gente acaba tendo a necessidade de surgir a Tulipas. Que é pra tá empoderando esses corpos que já são rotulados e que já estão acostumados a serem rotulados, e às vezes se acham até merecedores, de várias violências.

Lília enumera três grupos “rotulados”: “mulheres em situação de rua”, “trabalhadoras sexuais” e “a galera que sai do sistema prisional”. Segundo ela, há uma cultura de violência no Brasil que oprime essas mulheres e que, sendo cultural, é introjetada por essas mesmas mulheres, que sentem essa violência como natural e merecida. O trabalho da RD envolve também desnaturalizar essas violências, trazendo as identidades marginalizadas como novo foco para essas mulheres se posicionarem na sociedade:

LÍLIA: Temos um grupo **muito** grande, de 120 mulheres, trabalhadoras sexuais, principalmente na Praça do Relógio, aí a gente já tem um grupo de mulheres um pouco mais debilitadas, e menos desprovidas também, que são mulheres analfabetas, mulheres dos 40, 50, 60 anos, que ainda efetuam o trabalho sexual. E que a gente vem nesse processo de cuidar dessas mulheres, de ensinar pra elas, de quebrar os rótulos que o trabalho sexual traz. [...] Tem um grupo que eu tenho muito muito orgulho, que é a Tenda das Manas, das Monas e das Minas – Pop Rua, que são as mulheres em situação de rua. Não existe política pública nenhuma pra essas mulheres, e elas também não se sentem pertencentes a nada. A nada.

A falta de políticas públicas gera a necessidade de uma atuação comunitária no intuito de promover oportunidades e autoestima para essas mulheres. Até aqui, Lília já adjetivou esse grupo como “rotuladas”, “excluídas”, “debilitadas” e “desprovidas”; essas características negativas são, porém, contrapostas por algumas ações, como “cuidar”, “ensinar”, “quebrar rótulos” e “ter orgulho”. O feminismo antiproibicionista então vai além de uma questão identitária e se preocupa com as condições materiais de mulheres que são atravessadas por diversos tipos de violência que são sistêmicas na sociedade, incluindo violências de gênero, o proibicionismo, a pobreza, o

analfabetismo, o trabalho sexual e a situação de rua. Essa perspectiva de feminismo é repassada para a Marcha da Maconha devido à atuação de feministas que estão organizadas em outros coletivos e que participam da construção da Marcha como integrantes particularmente interessadas em promover o feminismo e a interseccionalidade dentro do movimento, como Lília (RENFA e Tulipas), Rosa (RENFA e Tulipas) e Sabrina (Marcha das Mulheres).

Tendo em vista essa disputa do antiproibicionismo pela perspectiva feminista, o lema da MMDF em 2024 foi “A força da mulher preta maconheira”, um mote que faz referência ao protagonismo das mulheres negras na Marcha e aos atravessamentos de raça e gênero nas pautas antiproibicionistas:

Há 17 anos a Marcha da Maconha DF é construída pelas mãos de mulheres (postagem de 26/02/24 no Instagram da MMDF)²⁸

Combativa, coletiva, libertária: a Marcha da Maconha DF luta por uma vida mais segura e digna para as mulheres (postagem de 27/02/24 no Instagram da MMDF)²⁹

Esse lema foi definido por consenso ao longo de três reuniões *on-line* em janeiro de 2024. O processo de decisão demonstrou muito bem o conflito de ideias dentro do coletivo, com protesto de alguns membros do grupo a respeito do tema, o qual, segundo seus opositores, não representa uma luta pela legalização da maconha, mas uma luta de outros movimentos sociais. A decisão acabou sendo tomada por quem estava presente nas reuniões, sendo que os poucos opositores não compareceram. No entanto, houve ainda protestos e discussões contra o lema nas semanas que se seguiram:

EDUARDO: Cara, eu acho que a gente fala pouco sobre machismo, e... isso tudo, sobre essa cultura, em nossa volta, mas ficou muito latente pra mim, essa é uma questão que devia, que é muito pertinente, cara. A causa que devia tá sendo mais abordada, e mais trabalhada. Teve uma galera inclusive, no começo, que inaceitou, falou: “Não, Marcha da Maconha é maconha! Como assim você vai ficar falando...
JOÃO P: de mulheres...
EDUARDO: Saiu do grupo, deu chilique...
SABRINA: Deu chilique, briga...

Reparei nesse e em outros episódios que dar protagonismo para mulheres é o que geralmente ativa um gatilho em certas pessoas para não aceitar a transversalidade dos movimentos sociais. Mesmo as feministas estando presentes em muitos coletivos (como coletivos antiproibicionistas, antirracistas e da comunidade LGBTQIA+), a ideia de feminismo incomoda alguns homens presentes:

28 Disponível em <https://www.instagram.com/p/C302oPSPyZp/>. Consultado em 25/11/24.

29 Disponível em <https://www.instagram.com/p/C33gTNWv1UY/>. Consultado em 25/11/24.

SABRINA: Tipo, [eu achava que] não vai ter nenhuma restrição sobre o tema da mulher negra e maconheira. Aí os caras vão lá: “Não, não tem que falar de mulher. Não tem que falar de, de negritude. Não tem que falar de, de racismo. Tem que falar só da maconha.”

JOÃO V: Mas eu reparei, não só, né, nessa ocasião, mas cheguei a ver outras vezes também, como que tem uma galera que se exalta assim, não aceita e... compra briga, quando você fala de feminismo. Porque o tema do ano retrasado- do ano passado era “Extermínio do povo negro e dos povos originários”. Ninguém falou nada! Agora, falou de mulher, a galera...

EDUARDO: A galera não, né, os meninos. Tipo assim, alguns meninos. A galera tava de boa, no geral.

Mesmo que eu tenha usado os termos “uma galera” e “Ninguém”, sem marcação de gênero, a resistência ao uso de pautas feministas na MMDF se deu apenas por alguns homens, conforme me lembraram Sabrina e Eduardo, ao usarem os termos “os caras” e “os meninos”. Outra impressão que tive ao longo da minha vida política e durante o trabalho de campo é que os movimentos organizados por mulheres costumam ter uma grande capacidade de mobilização. Pude observar isso em algumas manifestações de rua em que a MMDF esteve presente neste ano: no dia mundial da mulher, em 8 de março; num ato contra a PEC 45³⁰, em 15 de abril; e num ato contra o PL 1904³¹, em 19 de junho.

O 8M é uma manifestação de diversos coletivos feministas que ocorre em Brasília todo dia 8 de março. O ato consegue mobilizar muitas pessoas, com carro de som, bandeiras de diversas entidades e várias atrações musicais. A MMDF se organizou para participar do evento e compôs uma ala com o coletivo Juntas.

Sabrina faz parte da organização do 8M e tentou incluir a pauta antiprobicionista no evento:

SABRINA: [...] desde que eu moro aqui eu participo do 8M, da construção do 8M aqui em Brasília. E aí esse ano é o tema das mulheres nananã nananã nananã nananã – aí eu falei: e maconheira. “Hahahaha”. Numa fala da CUT, não sei quem, nananã nananã, aí você olha e fala assim: “Não entendi a piada.”, e eu fiz essa cara e falei: “Não entendi.” Porque, tipo assim, por quê que a gente não abre um debate aqui dentro, não se une entre a gente também, sabe? Porque fica essa coisa do... por quê que eu vou botar mulher maconheira? As mulheres são maconheiras, consomem maconha, e aí? As mulheres negras são- se você quer falar de negritude, as mulheres negras são maconheiras. E você quer simplesmente apagar a existência dessa galera no seu mote do 8M?

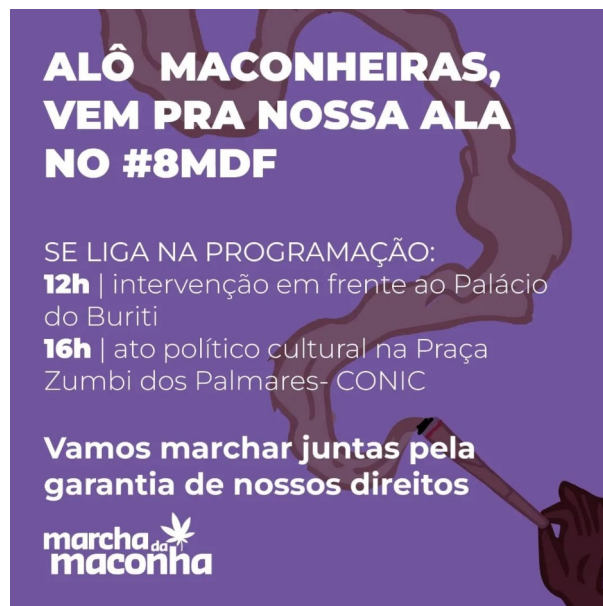
30 A proposta de emenda constitucional PEC 45/2024 criminaliza o uso e o porte de drogas, contrariando a legislação atual que criminaliza apenas a produção e o comércio de drogas.

31 O projeto de lei PL 1904/2024 criminaliza o aborto, contrariando a legislação atual que prevê o aborto legal em algumas situações.



Figura 4.14 – Cartaz da MMDF feito para o 8M. (acima). Fonte: Sabrina.

Figura 4.13 – Postagem no Instagram da MMDF no dia 08/03/24. (abaixo). Fonte: Instagram da MMDF³².



Essa é uma queixa comum entre os participantes da MMDF: achar que o antiproibicionismo não é uma pauta levada em consideração em outros movimentos sociais ou nos partidos. A única entidade fora do ecossistema antiproibicionista que eu vi representada na Marcha foi o coletivo Juntos, movimento de juventude ligado ao PSOL. Também havia três deputados distritais: Fábio Felix (PSOL), Gabriel Magno (PT) e Max Maciel (PSOL). Não se pode dizer que esses deputados estavam lá representando seus partidos, pois não havia uma ala do partido propriamente, com bandeiras, faixas, adesivos e camisetas, e os deputados também não mencionaram o partido em suas falas. Há também ativistas da MMDF que são filiados a partidos (PDT, PSOL e PT), mas eles não consideram que estejam representando suas entidades:

PEQUI: Os outros militantes, a maioria são vinculados a partidos, como eu, mas não representam seus partidos ou movimentos sociais dentro da Marcha, é uma questão autônoma. Então eu vejo a movimentação dos movimentos sociais na Marcha como fraca.

O movimento inverso, de pessoas representarem a MMDF nos partidos e movimentos, também não é observado:

PEQUI: Então eu particularmente não acho que tenha uma atuação política da Marcha, é... na política, né, uma atuação da Marcha na política, mas eu acho que tem pessoas que compõem a Marcha que têm atuações políticas muito boas, como o LEONEL, a LETÍCIA... E aí.. eles levam a pauta da legalização dentro das suas

32 Disponível em https://www.instagram.com/p/C4OOjjSu_H-/. Consultado em 25/11/24.

atuações políticas, mas não necessariamente representando a Marcha.

Voltando à questão dos movimentos organizados por mulheres, o primeiro ato contra a PEC 45 foi convocado pela RENFA e o coletivo Tulipas, no dia 15 de abril, em frente ao Anexo do Senado. O motivo que me leva a suspeitar que os movimentos protagonizados por mulheres têm maior capacidade de mobilização é que o ato de 15 de abril foi maior do que aqueles tocados, posteriormente, pela MMDF. Enquanto tentávamos mobilizar alguma forma de resistência à PEC, as Tulipas tomaram a frente e organizaram um ato em conjunto com a RENFA e o movimento Usuário Não é Criminoso (ligado à ANMM), com um grande número de pessoas (em sua maioria, trabalhadoras sexuais ligadas às Tulipas) e com panfletos, adesivos e camisetas confeccionados às pressas. A MMDF não é capaz de fazer algo às pressas, pois não conta com um grupo de militantes suficientemente coeso que se organiza de forma contínua ao longo do tempo (exceto na tarefa específica de organizar o evento anual Marcha da Maconha). Além disso, não dispõe de recursos materiais, como espaço físico, faixas, cartazes etc.

Além da PEC 45, outra questão que mobilizou fortemente os participantes da pesquisa foi o PL 1904, que visa restringir os direitos reprodutivos das pessoas que gestam. Os ataques a direitos reprodutivos geralmente provocam uma reação intensa e imediata de diversos coletivos feministas, que, por estarem bem organizados, conseguem se juntar para promover alguma ação. No dia 19 de junho, várias entidades convocaram um ato em frente ao Anexo da Câmara, ato esse que foi incomparavelmente maior do que aqueles chamados pela MMDF, RENFA e Tulipas. Direitos reprodutivos é uma pauta que mobiliza pessoas de uma forma mais apaixonada, seja pessoas ligadas a coletivos feministas ou partidos de esquerda, seja pessoas de organizações e partidos de direita ou setores religiosos, que se organizam para propor projetos como o PL 1904.

No ato de 19 de junho, havia fanfarras e bandas percussivas, performances artísticas, cobertura de mídias alternativas, representantes de diversos movimentos sociais e partidos e a participação de algumas deputadas federais, como Duda Salabert (PDT) e Sâmia Bonfim (PSOL).

DUDA SALABERT: A mobilização feminista está mostrando que as transformações neste espaço [o Congresso] só acontecerão se nós ocuparmos a rua. Se nós nos mobilizarmos. Então continuemos a mobilização. Parabéns pela articulação, é uma vitória do movimento feminista, é uma vitória dos direitos humanos, uma vitória das famílias.

Segundo a deputada, a grande dimensão que o ato tomou é “uma vitória do movimento feminista”. É mais uma demonstração da capacidade que as mulheres politicamente organizadas têm de mobilizar grandes manifestações em pouco tempo, já que esse ato de 19 de junho também foi chamado às pressas. Dessa inserção das feministas nos movimentos sociais é que nasce a

RENFA:

LÍLIA: O ENCAA³³ foi o encontro da... da... antiproibicionista. Mas era de todas as redes, né, de todos os movimentos. E aí a gente, nesse encontro, a gente viu - algumas cabeçadas, algumas feministas nossa - que a gente não tava muito contemplada, principalmente dentro das Marchas da Maconha. Que é um movimento machista também. Né? E aí, como entrar dentro desses movimentos, e dentro desses encontros que surgiu a RENFA, a necessidade de criar uma rede antiproibicionista que encaixasse todo mundo - principalmente as pessoas que tavam sendo neutralizadas - e outros movimentos feministas: as mulheres negras, indígenas, as mulheres do sistema prisional, as mulheres trabalhadoras- qual é o movimento feminista que aceita as trabalhadoras sexuais? Que entende que o trabalho sexual é um empoderamento dessa mulher? Né, e até hoje ainda é um grande dilema? Falar sobre o uso de substâncias como uso de autocuidado e de total controle? Aí surge essa necessidade, aí, onde, logo em seguida, a gente sai do ENCAA já com a RENFA.

A crítica à Marcha da Maconha é o que motivou a criação da RENFA, que é um coletivo que tem o objetivo declarado de ocupar as Marchas da Maconha para levar sua perspectiva feminista, classista e antiproibicionista. Lília considera a MM machista pelo fato de, até então, ser organizada majoritariamente por homens e não trazer as interseccionalidades como centro das discussões. Lília tece críticas também aos movimentos feministas, por considerar que as trabalhadoras sexuais não são contempladas em suas lutas. A disputa de visões de mundo e posicionamentos políticos é intensa dentro do feminismo, havendo setores que se opõem à existência do trabalho sexual e outros que o celebram como forma de autonomia da mulher sobre seu corpo. As práticas sociais são constituídas justamente na disputa, articulando a materialidade dos eventos e a estabilidade relativa da estrutura. Os posicionamentos de movimentos sociais específicos são produto dessa disputa interna e também condição para a existência da disputa. A relativa estabilidade dos MSs é então um equilíbrio dinâmico, em que consensos são tomados publicamente, mas refletindo uma disputa interna. No caso da MM, o feminismo não é pauta assimilada pelos coletivos, mas disputada dentro deles; da mesma forma, os discursos liberal e classista estão em constante embate no interior das marchas, conforme elaboro mais adiante, a partir de algumas entrevistas.

4.3 DISCURSOS LIBERAL E CLASSISTA

No dia 2 de abril, enviei algumas perguntas por Whatsapp. Rosa respondeu por áudio:

JOÃO V: Eu queria que você explicasse... sobre a RENFA. O quê que é RENFA, né... o quê que vocês fazem, qual que é a sua função na organização e como que funciona.

33 Encontro Nacional de Coletivos e Ativistas Antiproibicionistas: Recife, 24 a 26 de junho de 2016.

ROSA: A RENFA, né, é um Rede Nacional Feminista Antiproibicionista. É uma articulação política, né, que tá em diversos estados e no Distrito Federal, no Brasil todo, então a gente se organiza nesse formato de rede, juntando ativistas e grupos que trabalham pela mudança da política de drogas, mas não só, por toda a mudança da compreensão do que é a proibição, né. Compreendendo a proibição como um processo histórico, né, que.. é muito pautado em cima do racismo, é.. das questões de gênero, né, então a gente tenta olhar pra esses atravessamentos e pra esse recortes pra compreender como que a proibição se torna instrumento de controle dessas populações, né, então, é.. existe uma visão **específica** e uma compreensão **específica** de como operam essas proibições. [...] E aí a RENFA ocupa esses espaços não só da Marcha da Maconha, mas outros espaços em que a sociedade civil tá presente pra discutir a regulação da canábis, pra conseguir trazer essa perspectiva. é.. esse recorte do que é importante pra proteger as pessoas negras, periféricas, mulheres, né. Mesmo jovens negros que são.. assassinados, né, num genocídio, no.. no Brasil, com a Guerra às Drogas que a gente vive.. Então, é muito importante pra RENFA tá contribuindo pra construção da Marcha da Maconha e de outros espaços que buscam essa regulação, pra conseguir levar essa perspectiva política e disputar a narrativa é.. em relação a uma legalização que priorize as empresas, né, o setor privado... Né? Então, esse não é tipo de regulação que faz sentido pra gente porque a gente sabe que.. é.. algumas pessoas vão continuar lidando com as consequências **da Guerra**, enquanto outras vão tá só lidando com.. é... só com os benefícios e o lucro, tudo isso, né.

A perspectiva classista, mencionada nos capítulos 1 e 2, compreende o proibicionismo como luta de classes e observa as interseções entre proibicionismo, racismo e sexismo. Rosa fala em “proibição como um processo histórico”, negando a ideia de proibicionismo como simples proibição de drogas, e sim como um processo da luta de classes em um contexto pós-colonial que promove a perseguição a certas populações, que são marginalizadas em cada contexto histórico e social, como os negros no Brasil pós-abolição, as mulheres no Capitalismo e a população periférica no Brasil de hoje. A perspectiva classista também se opõe à colonização do discurso pró legalização pelo grande capital, como as empresas que trabalham com maconha legal no Brasil e, principalmente, no Norte Global:

EDUARDO: Já tem uma galera da direita falando de empreendedorismo, e dos tantos milhões de dólares que os Estados Unidos ganhou... e coisa e tal. E eu sinto que isso apazigua muito o debate, porque, assim, porque pra uma galera é isso, uma galera tá feliz de esperar a gente liberar pra poder investir nisso.

A perspectiva classista entende o antiproibicionismo como uma pauta de esquerda, sendo que parte da direita também adota um posicionamento pró-legalização da maconha a partir de uma perspectiva liberal, que entende o uso de drogas como escolha individual e a sua regulamentação como oportunidade de negócio. Segundo Eduardo e Leonel, a maconha tem sido normalizada na nossa sociedade, com menos preconceito, o que seria parte de um discurso do capital estadunidense que vê a maconha como negócio:

LEONEL: Essa galera vai introjetando um pouco desses valores, dessa cultura, até da linguagem, pra conseguir trazer um pouco dessa comunidade pra dentro. A maconha também sofreu isso com a pulverização de maconha na cultura americana, na cultura européia, começar a vir essas referências pra gente, fazendo isso ser uma coisa mais normal. [...] Nos Estados Unidos, por eles terem esse negócio de cultura negra e cultura branca, essa cultura deles foi muito mais bem aceita por nós. E eles aceitaram isso como *soft power*, uma forma de influenciar o mundo, então eles se reconheceram a partir de nós. Isso que é o mais maluco. Quando eles viram que poderiam fazer grana com aquilo, quando a cultura canábica começou a gerar dinheiro, capitalista, ela começou a virar uma possibilidade [...]

A cultura negra dos Estados Unidos costuma ter boa aceitação no Brasil, de modo que a cultura canábica – muito associada com o *rap*, o *reggae* e a cultura urbana – se estabeleceu no Brasil com bastante influência dessa cultura estrangeira. O *soft power* consiste em a indústria norte-americana se apropriar de culturas marginais como forma de atrair consumidores. Nesse caso, a cultura canábica, com forte apelo nas comunidades periféricas aqui e nos Estados Unidos, é usada como atrativo para o mercado canábico em expansão, como aponta Leandro:

LEANDRO: Califórnia é a legalização mais capitalista que existe. A partir de meio milhão de dólares é o que precisa pra abrir um negócio legal.

As exigências legais do estado da Califórnia, segundo Leandro, exigem um investimento inicial massivo para se começar uma empresa que vende canábis, o que restringe o domínio desse mercado a grandes corporações. Isso é uma forma de impedir pessoas periféricas, pobres e negras de conseguirem acessar esse mercado, ao mesmo tempo em que usa a cultura delas como *marketing*. O comércio ilegal de drogas é um grande estigma que marginaliza e criminaliza as comunidades periféricas, e uma legalização de maconha que regulamenta apenas grandes empresas perpetua esse comércio ilegal nas periferias.

Observando o cenário global, os países do Norte têm adotado uma posição cada vez mais tolerante à maconha, criando um mercado que é dominado por grandes empresas. Isso gera nos ativistas um medo de que o mercado nacional seja monopolizado por essas empresas:

EDUARDO: [...] eu acho que a gente já tem uma coisa de uma galera que vai tipo assim: “Melhor maconha do Brasil: Dutch Seeds!”, quê?! “É, a gente planta a melhor maconha no país de vocês! Yes!” E não é que eu não quero que eles venham pra cá, e não é que eu tenho nada contra as sementes que eles tão fazendo, mas eu sinto que um efeito colateral que a gente sofre é essa coisa, muitas das coisas parece que são oferecidas pra gente e depois elas são a única via.

JOÃO V: Mas é uma tendência do Capitalismo mesmo, criar um padrão de consumo e aí cercar pra ser só esse padrão.

EDUARDO: E aí de repente é isso: só vai ter flor. E aí só vai ter flor, do tipo assim: “Não, você não pode produzir, você só pode comprar maconha da Ambev. Você tá doido?!”

A flor de maconha é considerada uma iguaria rara e cara no Brasil, devido ao mercado ilegal. Em mercados legais, ela se tornou padrão, inclusive com a fetichização de certas cepas, aromas, cores e sabores. O prensado, maconha de baixa qualidade, continua sendo a opção para os mais pobres, sendo vendido de maneira ilegal mesmo nos países onde há o acesso legal a flores. A preocupação com a imposição de um padrão único tem a ver com o medo de o cidadão comum não poder plantar a própria maconha e também com o apagamento da cultura canábica:

EDUARDO: E eu tô vendo na verdade que essa cultura do tchosen, essa cultura do consumo... talvez não permita uma coisa assim, porque, assim que a gente abrir a porta pra uma exploração comercial dessa parada, já tem uma galera pronta, lambendo os beiços, afiando as facas, pra vir com tudo pra pegar esse negócio. Já tem uma galera fazendo isso, a nível global, distribuindo. Então... eu acho muito doido esse contexto proibicionista em que a gente fica vendo, até pela internet, essas coisas, tipo: máquina de pega maconha na garra mágica, drone que joga maconha na galera. É nesse aspecto que eu me sinto meio distante da cultura da canábica.

A cultura canábica coexiste com a proibição e está presente nas mídias. O empreendedorismo canábico também coexiste com a proibição, como no caso da ExpoCannabis, feira de empreendedorismo que acontece anualmente em São Paulo, e que atrai investidores, maconheiros e usuários de canábica medicinal:

EDUARDO: Já tem uma galera que já tá surfando em outra onda, paralela, assim, e que não tem muito a ver, com o movimento antiproibicionista. Que tá inclusive bem satisfeita, que tá prosperando. Que não tem nenhum interesse em... não tem interesse nem em botar dinheiro nessa coisa de Marcha da Maconha não, que é do tipo: “Não, bróder, eu quero ir pra Expo Cannabis.”

Ainda sobre a feira, houve essa conversa no Whatsapp:

EDUARDO: Gente desculpa a ignorancia, mas é umna pergunta legitima. É massa ir pra expocanabis? tipo pra alguém que não trabalha com cannabis? O que acontece lá?

LETÍCIA: É muito daora, não tem como não gostar do evento

LETÍCIA: eu acho que vale a pena. apesar de ser um evento elitizado, é uma grande celebração da cultura canábica. tem muito conteúdo interessante e muita gente massa. além dos brindes e dos aromas no evento todo

LETÍCIA: e tem conteúdo e estande pra todo tipo de assunto relacionado à planta. medicina, cultura, industria, entretenimento, moda, gastronomia...

LETÍCIA: o que pega mesmo é que é muito de playboy. por isso é expocannabis e não expomaconha rsrs

A ExpoCannabis é uma celebração da cultura canábica, mas é elitizada. Essa cultura está presente em “medicina, cultura, indústria, entretenimento, moda, gastronomia”, mas isso não é toda a cultura canábica, apenas o seu lado comercial. O uso do termo “cannabis” pelo evento se dá pelo caráter mais formal que essa palavra tem, ao contrário de “maconha”, que é estigmatizado. O termo

vem da Biologia (*Cannabis sativa*, nome científico da planta) e é usado para se referir a uma espécie vegetal, o que, no contexto da Biologia, deveria ser pensado apenas como uma espécie, sem as representações dessa planta no senso comum. Ao ser assimilado pelo mercado, o termo cannabis traz essa suposta isenção e o seu significado é recontextualizado no discurso mercadológico como algo relacionado a saúde, empreendedorismo e promessa de ganhos financeiros, mas não relacionado a criminalidade, proibição, marginalidade e droga.

As críticas ao mercado e ao discurso empresarial mostram como o discurso classista é hegemônico na MMDF, ainda que conviva com posicionamentos mais liberais:

EDUARDO: E aí eu acho que a Marcha da Maconha está aberta pra dialogar com essa galera, mas não mais procura essa galera, a gente continua falando de, de... machismo. Melhor. [...] Então essa galera que produz, que tá no mercado, que ganha grana, que gera emprego... é isso, então, força, galera! Vamos! A gente-vamos com a nossa causa paralela. Tá de boa.

Esse mercado canábico aqui aparece como potencial aliado, mas a Marcha da Maconha em si aparece como um movimento que luta por causas sociais (o “machismo”, por exemplo) e que é alheio ao mercado. Porém, alguns posicionamentos liberais estão presentes nas falas de alguns dos ativistas entrevistados, que são os mais atuantes na MMDF. Isso são marcas contraditórias presentes num discurso ainda em construção:

LETÍCIA: A legalização das drogas é uma pauta progressista. Eu acredito que é uma questão de liberdade individual, é uma questão de... segurança pública, de saúde. Além disso, pode interferir no meio ambiente, na economia... em... . A maconha consegue interferir em todas as estruturas da sociedade e pode inclusive trazer um novo modelo de.. é, financeiro para o nosso país. Porque se a gente investisse na economia verde da maconha, o Brasil tem o potencial de ser um dos maiores produtores do mundo. Então, assim, a gente.. é.. maconha não é uma pauta de esquerda, gente de direita também fuma.

Letícia falou algumas vezes sobre partidos de esquerda, por isso resolvi perguntar se ela achava que a legalização era uma pauta de esquerda, o que ela negou. Usou inclusive pautas liberais, como liberdade individual e economia verde para defender seu argumento de que é uma pauta de esquerda e direita. Além disso, progressismo está relacionado a costumes, e ela usa argumentos econômicos para defender que a legalização é uma pauta progressista. Ao dizer que “gente de direita também fuma”, ela deixa claro como a identidade de maconheiro não pode ser desvinculada da militância canábica. É fato que todo tipo de pessoa fuma maconha, independentemente de sua visão política, há, porém, maconheiros-ativistas, que estão preocupados com uma série de causas sociais, mas que não excluem outros tipos de maconheiros da sua luta, uma vez que os movimentos sociais contemporâneos partem de um princípio de identificação

comum e uma solidariedade entre pares. Ainda sobre o discurso liberal, Leonel (via Whatsapp) disse:

LEONEL: A função dos partidos políticos nessa pauta é tornar a legalização das drogas com potencial terapêutico em um assunto que precisa ser discutido na arena política. Cambiar o pensamento repressivo e punitivista para a inclusão de um novo mercado e tratar a adicção como problema de saúde pública e coletiva.

A ideia de que apenas drogas com potencial terapêutico devem ser regulamentadas faz parte do discurso liberal, pois não ataca o problema da violência causada pela Guerra às Drogas. O mercado e o tratamento das adições são apresentados como soluções. Rosa pensa de maneira diferente:

ROSA: [...] quando a gente fala da perspectiva da RENFA... a gente pensa que é impossível a gente conversar sobre Guerra às Drogas - nem que é impossível, é que é irresponsável - a gente discutir sobre Guerra às Drogas, sobre qualquer proibição no Brasil hoje, sem pensar nesse caráter de gênero, nesse caráter de raça, né, e de classe. A gente realmente vive um genocídio. [...] acho que uma narrativa **com** a qual a gente disputa é a narrativa de que pra normalizar a gente precisa se render ao mercado, né.

A diferença está em entender o problema desde uma perspectiva individual (uso terapêutico e adições) ou coletivo (Guerra às Drogas e genocídio). No fim, ambas as visões de mundo colaboram para a definição de um campo antiproibicionista e para ações concretas, como a Marcha da Maconha, mas existe hoje uma tentativa de demarcar a MMDF como um coletivo classista. Além disso tudo, existe ainda o ativismo sobre a maconha medicinal.

4.4 USO MEDICINAL E USO RELIGIOSO

O ecossistema canábico é habitado por vários tipos de pessoas. Os maconheiros se sentem parte de uma cultura e vão à Marcha para se encontrar com os seus pares e fumar maconha. Já os pacientes que usam maconha de forma medicinal costumam vir de um outro contexto, sendo que a maconha chega até eles num momento de necessidade, por causa de um problema de saúde. Essas pessoas, portanto, costumam não ter contato com a cultura canábica antes de iniciarem o tratamento, mas sem dúvida tornam-se parte dela a partir daí. Diferentemente do que eu poderia supor no início da pesquisa, esses pacientes não estão alheios às questões de classe envolvidas na proibição da maconha e não adotam um discurso individualizante. Estou falando aqui de pessoas que têm a maconha não apenas como remédio, mas também como bandeira de luta:

GUSTAVO: Comecei lá o meu tratamento em 2018, no Rio Grande do Sul. No

quarto dia em que eu consegui mexer o meu braço sozinho, fumando maconha [...] eu me tornei um ativista. Aí eu comecei a contar pra todo mundo que esse negócio funciona, isso é remédio. Funciona. E tenho lutado desde então.

Outras pessoas começam como maconheiros e depois acabam se tornando pacientes:

MARY: como a gente sempre tava nas ruas, Gabeira³⁴ tinha um.. fazia umas festinha, né, uns.. ali no Posto 9, em Ipanema, tipo uma ravezinha e tal, então a gente já batia o o nosso cartão na Marcha, que foi.. que na verdade ela começou em 2002, né. [...] . Aí eu comecei [na MMDF] porque eu, por eu ter um problema de saúde, eu tenho uma doença rara crônica inflamatória da pele, eu, conversando com algumas mães [...] começamos a nos organizar e fazer essa, essa.. ala medicinal, que aconteceu em 2022.

A ala medicinal é um destacamento das Marchas da Maconha que é organizado, principalmente, por mães de crianças que usam maconha medicinal. As mãesconhas, como são chamadas, são pacientes, mães de pacientes, maconheiras, *growers*, enfim, uma variedade de tipos de mulheres que orbitam o meio canábico e que promovem o protagonismo feminino e o ativismo medicinal nas Marchas.

MARY: Então, hoje eu em dia eu sou, continuo sendo usuária, paciente [risos]. É... futuramente uma, uma *grower*, né. Porque eu pretendo entrar com o HC³⁵. [...] E.. é isso, eu sou mãeconha também, porque, em breve meu filho vai entrar com o tratamento de... com óleo, pra TDAH³⁶, porque.. já foi passado ritalina... É, metilforminato, se eu não me engano, é o nome do remédio, e eu decidi, com o pai dele, que a gente não vai usar esse medicamento, vamos usar... tarja verde.

A ala medicinal costuma ser a linha de frente das Marchas, para dar um caráter mais familiar ao evento, para mostrar a diversidade dos usuários e também para que os pacientes, muitos dos quais com mobilidade reduzida, possam ditar o passo:

MARY: Como vai ter algumas associações, de repente marcas, né, empresas que vão fazer essa... essa, vão marchar com a gente, a gente pensou, até tava falando isso com PEQUI, né, o pessoal não resolveu ainda o... o trajeto, mas, pra gente, um trajeto mais acessível [...]

O trajeto da Marcha acabou sendo reduzido, mas Gustavo ainda se queixou de que o caminhão estava muito rápido. O que aconteceu é que a ala medicinal não ficou à frente do caminhão, mas atrás, e Gustavo estava usando um andador no dia. Duas semanas depois, o encontrei num ato no Anexo da Câmara, sem o andador, mas com uma bengala. Ele se movia de forma muito proficiente e às vezes dispensava a bengala. Nos sentamos numa praça ao lado do anexo da Câmara, onde os servidores costumam se encontrar para fumar cigarro e maconha, ou

34 Fernando Gabeira, ex-deputado federal pelo Rio de Janeiro.

35 Sigla para *habeas corpus*. É uma autorização judicial, de caráter excepcional, para poder usar maconha de forma medicinal ou para poder plantar, manipular e usar maconha de forma medicinal.

36 Transtorno de déficit de atenção e/ou hiperatividade.

apenas para passar o tempo e almoçar. A praça é muito bonita e arborizada, o clima agradável é silencioso e fresco, sendo que as árvores cobrem toda a praça com sombras. A alguns metros dali, a Praça dos Três Poderes torra sob o sol. Gustavo me conta sua história:

GUSTAVO: O primeiro contato que eu tive com a maconha foi na... a informação teórica que eu recebi na escola, né. Na cadeira de Educação Moral e Cívica diziam que a maconha deixava louco, burro, transformava em assaltante, fazia chutar velhinha na rua. [...] Então, essa é a relação que muitos brasileiros têm com a maconha, que é um pouco de medo. E de desconhecimento. Esse monte de notícia falsa, e de preconceitos que existem em cima da maconha nos afastam disso. Foi surpresa minha, lá com 40 anos de idade, eu tenho uma doença grave, uma doença rara, neurodegenerativa, que foi afetando meu corpo de forma muito intensa. E quando nada mais da Medicina funcionava [...] eu liguei para um médico de Minas Gerais, [nome do médico], pioneiro de prescritor da canábis, contei a minha história, expliquei a situação, e ele disse pra mim que eu deveria conseguir um óleo de no mínimo 15% de THC e que devia tomar 10-15 gotas por dia. Eu disse pra ele que não tinha acesso a óleo, no interior do Rio Grande do Sul... não pra- imediato, então ele me deu outra solução: “Vai na biqueira, em qualquer vila, arruma qualquer maconha e fuma.” Eu disse: “Tá doutor, mas quanto?”, ele disse: “Quando a dor passar tu vai saber.” Aí eu comecei, [riso] e foi- realmente foi assim, acho que no terceiro ou quarto dia que eu tava fazendo uso, eu já senti uma redução **bastante** importante da dor, uma melhora da mobilidade, eu consegui dar uns passos dentro de casa, no quarto dia de uso. Eu não caminhava já há muito tempo...

Esse último excerto deixa claro como a maconha é para alguns pacientes o único recurso, uma vez que não há outro remédio conhecido que os atenda:

GUSTAVO: E consegui, com o cultivo, eu cultivei CBD, THC... diferentes *strains*³⁷, diferentes quimiotipos. E aí, tentativa e erro, sobe dose, desce dose, mistura esse com aquele, até que eu cheguei na fórmula, na- como eu consegui, não só... é uma doença neurodegenerativa, então ela avança. Ela progride. E ela progrediu até meus 40 anos até o ponto de eu ficar vegetativo. Depois do tratamento com a maconha, eu percebi que a doença estagnou, em determinado ponto. Parou de avançar. E eu nunca tinha conseguido isso com nenhum tratamento médico. E eu tive acesso a vários! Tinha plano de saúde, tinha tudo e não conseguia. Nada que fosse efetivo.

O uso de maconha como último recurso é uma triste contradição causada pelo proibiconismo, pois o paciente precisa passar por todo esse sofrimento para poder provar na Justiça que não pode usar outro remédio. Além disso, o *habeas corpus* é um recurso usado por criminosos; a Justiça brasileira reconhece que usar remédios a base de maconha é um crime que pode ser perdoado, e não um recurso que está disponível para quem precisar dele.

GUSTAVO: Todos os advogados que eu consultava diziam que eu tinha que primeiro plantar, pra depois pedir o *habeas*. Eu disse: “Olha, seu eu for preso... eu morro!” [...] Hoje, se eu fico 3 dias sem o meu remédio, minha fórmula específica,

37 Variedade genética, com perfil bioquímico específico.

eu já começo a apresentar os sintomas. Com 7 dias eu vou tá vegetando de novo que nem eu tava lá... há 5 anos atrás. Né... Talvez no oitavo dia eu vá a óbito. Então, quando.. quando a gente fala na criminalização, nessa PEC que acabou de passar na CCJ lá, a gente tá falando de pena de morte, pra mim. De pena de morte pra... pacientes que têm *parkinson*. Porque, se eu não posso usar meu remédio, se eu vou ser criminoso, então eu vou morrer. E se eu for privado da minha liberdade, eu vou morrer.

Outra contradição é que o acesso a remédios, manipulados ou industrializados, que possuem eficácia comprovada nas doses em que foram formulados é difícil, mas o acesso a maconha de procedência desconhecida é fácil:

GUSTAVO: Então essa evolução, ela tem se mostrado persistente e duradoura. Enquanto eu consegui ter o acesso a isso. E essa é a grande briga hoje, né: acesso.

JOÃO: É, porque todo mundo tem acesso ao prensado, mas ao remédio é muito difícil.

GUSTAVO: E o prensado, eu não consigo saber qual é o quimiotipo predominante. Então eu não consigo fazer a minha fórmula. Eu preciso plantar para conseguir ter a certeza de que vai ter, dentro daquele óleo, tantos % THC, tantos % CBD, e tantos % CBG pra fazer a minha fórmula e pra atuar na minha doença. Nenhuma associação que existe hoje no Brasil consegue me atender. Em termos de formulação.

Decidi incluir nesta seção o uso religioso, pois foi algo que apareceu pouco nas observações. Oficialmente, não existe uso religioso de canábis no Brasil, pois algumas instituições até são reconhecidas como igrejas, mas não têm o direito de usar a erva. Heitor comenta via Whatsapp:

HEITOR: O uso religioso, no Brasil é ICEFLU³⁸/Santo Daime, com sede no Mapia e igrejas em várias cidades brasileiras e também no exterior, a maioria dos participantes é adepta do uso religioso concomitante do daime e da cannabis, que é denominada de Santa Maria. Existem vários hinos de louvor em que cantamos e se percebe explicitamente que estamos falando da cannabis.

Mais uma vez o termo “cannabis” é usado para nomear algo que é institucionalizado e que não é uma droga, pois os usuários religiosos de maconha costumam dizer que ela não é uma droga, mas um sacramento. O chá de *ayahuasca* é chamado por eles de Santo Daime, e a maconha de Santa Maria, que são também considerados entidades (GOULART, 2008). A *ayahuasca* é regulamentada no Brasil, e também é patrimônio imaterial do país. Algumas igrejas adotaram, além do chá, a maconha e outras plantas. Heitor vê com esperança a possibilidade de se regulamentar o uso religioso de maconha no Brasil:

HEITOR: E a regulamentação do Uso Religioso pode acontecer via CONAD, que atualmente voltou a ter uma composição diversificada. Foi nesse órgão que houve a consagração/a normatização do uso religioso do santo daime.

38 Instituto Centro Eclético Fluente Luz Universal, congregação da religião Santo Daime, que, diferente das outras congregações, usa maconha em seus rituais.

Sobre esse tema, ele também postou certa vez um poema no grupo de Whatsapp:

HEITOR:
Maconha à Santa Maria
A essência é feminina.
Vamos cuidar de nossas Marias.

É diamba. Riamba. Liamba.
Fumo D'Angola.
Um Mero Baseado.
Passa a bala mão de cola.

Continua nessa prosa.
Seguindo a rima da cultura
Que não se aprende na escola.

Esse poema de Heitor mistura referências religiosas e cultura urbana. A “cultura que não se aprende na escola” é a cultura canábica, que possui gírias como “baseado” e “mão de cola” (pessoa que não compartilha o baseado). A origem da Santa Maria é curiosa, pois é uma planta asiática com um nome africano (maconha) e um nome católico (Santa Maria), usada em um ritual indígena (Santo Daime) e trazida ao ICEFLU pelos *hippies*, que por sua vez a tomaram emprestada de religiões indianas (GOULART, 2008). Para homenagear o lado particularmente brasileiro da cultura canábica, Heitor usa ainda alguns nomes de origem afro-brasileira: diamba, riamba, liamba e fumo d'Angola, nomes pelos quais a planta era conhecida no Brasil no início do século passado, antes da popularização do termo “maconha” (ROCHA, 2016). Essa hibridação de referências culturais múltiplas é uma evidência de mudança discursiva (FAIRCLOUGH, 2016), que mostra a intertextualidade operando no Discurso de forma a criar espaços culturais híbridos (PAGANO, MAGALHÃES, 2005). Essa hibridação é também um traço característico da modernidade tardia, em que referências culturais diversas são desencaixadas de seu contexto original e reencaixadas em outros contextos, passando então a produzir significados diferentes, em outra ordem de discurso (CHOULIARAKI, FAIRCLOUGH, 1999). Tanto os usos tradicionais asiáticos da maconha quanto os usos tradicionais ameríndios da ayahuasca estão de certo modo presentes no ICEFLU, mas inseridos em outras práticas sociais e, portanto, significados de outro modo, com o imaginário católico (os santos), a espiritualidade *new age* dos *hippies* e os costumes afro-brasileiros ligados à maconha. Esse poema de Heitor mostra também a hibridação de elementos da cultura canábica urbana, da cultura canábica rural (aquela do Brasil pós-abolição) e da religião ICEFLU/Santo Daime.

Nas figuras 4.15 e 4.16, abaixo, é possível ver também como os fiéis do ICEFLU combinam elementos culturais católicos (a santa), afro-brasileiros (Oxóssi), judaico-cristãos (a estrela de seis

pontas) e canábicos (a folha de maconha) para representar sua visão de mundo, expressar sua fé e se identificar mutuamente.

Figura 4.15 – Camiseta da igreja Céu de Oxóssi. (à direita).

Figura 4.16 – Figurinha de Whatsapp representando Santa Maria. (abaixo). Fonte: grupo de Whatsapp da MMDF.



Tendo abordado as diferenças entre cultura canábica, uso medicinal e uso religioso, destaco aqui o fato de esses diferentes meios sociais se aliarem no ativismo canábico para lutarem pelas suas causas específicas e também para contribuírem para a produção de Discurso engajado e ação coletiva. O que os une são suas práticas sociais comuns, que representam formas de existir avessas à colonialidade do proibicionismo. A seguir discuto a anti-colonialidade das práticas de maconheiros a partir de um relato sobre um seminários acadêmico.

4.5 FORMAS DE EXISTIR, COLONIALIDADE E DESCOLONIZAÇÃO.

Hoje é dia 20 de abril, dia mundial da maconha, em homenagem ao 4:20. Um pastor alemão brinca no gramado em frente ao Anexo do Senado. Ele usa um colete de identificação, pois é um cão de apoio emocional, e auxilia pessoas autistas que fazem uso terapêutico de canábis. Apesar dessa grande responsabilidade, ele está agora aproveitando o seu momento de descanso, enquanto a audiência não começa e seu companheiro não o chama para dentro para lutar pelo direito ao seu

remédio.

Faculdade de Direito da UnB, horas depois. Integrantes da MMDF se reuniram no Auditório Esperança Garcia a partir das 15h para organizar um seminário que começaria às 16h20. A programação da tarde contou com a fala de ativistas da MMDF, ANMM, Tulipas, ABGLT e outras entidades. Foi uma fala muito focada no ativismo e nas experiências pessoais de vida e de militância das apresentadoras (a mesa era composta por mim e por quatro mulheres). Já a programação da noite foi focada na pesquisa acadêmica, com apresentação de pesquisadores do Direito, da Agronomia e da Terapia Ocupacional. O pastor alemão estava lá, com o seu colete; havia também uma cadela preta, com uma coleira arco-íris.

Assim como nas nossas reuniões presenciais, observei esse clima menos formal e mais comunitário, familiar, com a presença de cães e de variados tipos de pessoas. A fala de Lília foi uma abertura muito poderosa para o nosso evento, pois ela fala desde o seu lugar de profissional do sexo, ex-moradora de rua, dependente química, ex-presidiária e paciente de canábis medicinal. Tenho ouvido falar muito sobre descolonização nos últimos anos, e nunca entendi o que quer dizer. Mas agora, tendo estudado um pouco e tendo participado deste evento, eu consigo entender do que se trata.

Descolonizar a nossa prática científica e nosso falar acadêmico trata-se de poder falar com nossas próprias palavras. A escritora feminista Gloria Anzaldúa (2000) é muito certa em dizer que nós latinos não falamos a língua do colonizador. É claro que nos expressamos muito bem em português, e aprendemos a Norma Padrão com excelência, mas esse comentário da poetisa obviamente não pode ser entendido de forma literal. A nossa formação enquanto seres pensantes, falantes e atuantes se dá em um contexto histórico, social e cultural, que é constantemente atravessado pela colonialidade. Nós poetas latinos escrevemos sem métrica e sem rima, o que pode ser considerado como uma desconstrução da poesia clássica europeia; mas não é. É um dialeto próprio que carrega consigo uma bagagem cultural, social e histórica, que é sim colonial, mas é também contracolonial. Quando Lília sobe ao palco para falar aos estudantes da UnB, é importante que ela fale no seu dialeto. Não por não saber falar o dialeto da Academia, mas para que a Academia também aprenda o dialeto dela. Quando a puta fala, os estudantes escutam.

Iniciei a minha apresentação no seminário expondo meu lugar de fala: pesquisador que estuda canábis há 13 anos. Fiz isso para tentar contextualizar a minha fala, que não foi feita no dialeto acadêmico e nem focada em Linguística, mas tomei a real dimensão da minha escolha quando ouvi as falas das colegas, pois expor o lugar de fala é muito importante ao iniciar uma apresentação pública. As falas da puta, da ativista do movimento negro e do pesquisador têm a

mesma importância, pois são olhares diferentes sobre os temas do Seminário. O Seminário foi descolonizado, pois nos organizamos e trocamos turnos de fala ao nosso modo, nos colocamos como maconheiros. Isso implica, por exemplo: ser interrompido por comentários do público; conversar com o público em vez de apenas expor; receber cães dentro do auditório (não sem a repreensão dos mantenedores do espaço); receber um morador de rua dentro do auditório (que fez contribuições muito importantes ao debate); comer durante a fala; preocupar-se com o bem estar das pessoas que estão no palco, oferecendo comida e água e trocando os microfones, para que os palestrantes não precisem interromper suas falas; tocar *reggae* e *rap* nos intervalos; fumar maconha em grandes grupos nos intervalos.

Como visto no Capítulo 2, os movimentos sociais contemporâneos configuram formas particulares de existir que não são hegemônicas, ao mesmo tempo em que tentam mudar a sociedade de modo que suas formas de ser não sejam mais estigmatizadas. O texto acima mostra como o Seminário Antiproibicionista, organizado pela MMDF e o ObCann, se deu de modo diverso daquele que existe normalmente no auditório de uma universidade. O mundo acadêmico está cheio de práticas sociais, formas particulares de realizar atividades, que são esperadas em cada ocasião. O fato de a MMDF e o ObCann terem organizado um seminário acadêmico de forma um pouco diversa representa um outro modo de existir? Não necessariamente, mas é uma pista de que esse pode ser o caso.

Atividades que são mal vistas por grande parte da sociedade configuram lugares em que elas podem acontecer sem constrangimentos. A persistência dessa atividade convida grupos marginalizados a se acolher nesse local, o que gera um modo de existir próprio, além da presença de outras práticas dissidentes. Certa vez, em uma reunião da MMDF, enquanto eu falava sobre esse fenômeno, comentei sobre uma situação que me aconteceu em 2008. Eu me mudei de cidade e procurei algum lugar onde pudesse assistir *shows* de *heavy metal*. Encontrei um colega que era *punk* (eu vinha do interior e não conhecia nenhum *punk*) e ele me indicou um lugar. Nesse bar conheci não só os metaleiros da cidade, mas também os *punks*, poetas, maconheiros, *gays*, lésbicas, bissexuais e transgêneros. O fato de um lugar tocar músicas pouco populares e ser administrado por um músico maconheiro fornecia o ambiente adequado para os desajustados se encontrarem. Pessoas que são desajustadas dos padrões normais de uma sociedade buscam expressar sua identidade de forma livre, em espaços próprios, o que representa uma busca por uma identificação particular (diferente da norma) e coletiva (igual a outros desajustados). O próprio fato de diferentes sexualidades (*gay*, lésbica, bi e assexual), diferentes gêneros (trans, *queer* e não binários) e os intersexuais estarem na mesma sigla (LGBTQIA+) se deve à necessidade de esses diferentes grupos

de pessoas se reunirem em lugares que os acolham. Isso se relaciona com o conceito de desviantes (BECKER, 2019) e o conceito de norma (FOUCAULT, 1999). A norma é um padrão de existência humana que é imposto universalmente sobre as pessoas em uma sociedade, o que acaba gerando recusa de parte das pessoas, o desvio. Um desviante é uma pessoa que mantém uma prática considerada não normal na sociedade (como fumar maconha ou relacionar-se afetivamente com pessoas do mesmo sexo) e que passa então por uma carreira desviante para aprender como se portar junto aos seus pares, e também como pensar como eles e como identificá-los em meio à população geral. Por isso é que diferentes identidades marginalizadas se reconhecem como semelhantes, e não julgam suas práticas:

LETÍCIA: Eu acho que esses grupos, eles acabam se encontrando muito em bolhas específicas, em espaços específicos. Justamente pra evitar, pra não sofrer tantas repressões quanto no dia a dia, com os grupos majoritários, digamos assim. A comunidade LGBT, a comunidade maconheira, eles se reúnem na mesma balada, eles se reúnem no mesmo bar.

Práticas ilegais também podem acolher outras práticas ilegais.

LEONEL: Assim como todas as drogas ilegais, ela [a maconha] é porta de entrada pra você entrar num submundo. De crime, de ter o contato com traficante, ter o contato do negócio que também vende citotec, que também vende bomba, que também vende pó, que também vende... saca? Você tem contato com o submundo sim, e acho que acaba se encontrando com outras contravenções. Tanto que não é raro você pegar um cara que é envolvido na comunidade canábica e ele ter algum... alguma coisa esquisita, algum contato estranho, com um membro de alguma facção...

A proibição da maconha cria uma identificação no senso comum entre essa droga e outras coisas proibidas. Não só no senso comum, mas essa identificação ocorre também nas práticas sociais do maconheiro, que passa a se relacionar com criminosos. A carreira desviante está contida num “submundo” que comporta outros tipos de atividade ilegal, como crime organizado, contravenção e mercado clandestino (como, por exemplo, mercado de remédios ilegais, como citotec e esteróides anabolizantes). Essa realidade é apontada por maconheiros, geralmente de uma forma negativa, pelo fato de eles, em sua visão de mundo, não relacionarem a maconha com essas outras formas de ilegalidade. Como visto até aqui, a maconha pode ser relacionada com outras representações, como remédio, planta, sacramento.

LEONEL: E se confunde. E o cara que vende uma coisa vende outra, ao invés de vender camomila e vender maconha, tá vendendo pó e vendendo maconha. É preciso aceitar que é a mesma prateleira que a sociedade coloca.

Leonel estabelece uma identificação (maconha e camomila) e uma diferenciação (maconha e

cocaína). A maconha, segundo ele, deveria ser tratada como erva medicinal, assim como a camomila, e não como droga recreativa, assim como a cocaína. No entanto, todas essas três drogas comportam uso medicinal e uso recreativo. Essa diferenciação está mais relacionada com um preconceito contra a cocaína:

LEONEL: Eu já conheci. Um cara que se orgulha de cheirar. Bicho, é um vício muito insustentável. Um hábito muito insustentável.

O orgulho de cheirar é tratado aqui como uma excepcionalidade, como mostra o modalizador “já” (Eu já conheci) e o determinante “um” (Um cara). Não é comum que usuários de cocaína falem sobre a droga com tanto orgulho e entusiasmo como os maconheiros, sobre o orgulho de ser maconheiro, por outro lado:

LEONEL: Com certeza! Se me chamam de maconheiro eu tenho orgulho de falar: sou sim maconheiro. Sou maconheiro por que eu entendo a canábica como uma via de pacificação da nossa sociedade. Se todo mundo fumasse maconha, se todo mundo fosse maconheiro, a gente seria uma nação mais pacífica.

Para Leonel, ser maconheiro está relacionado com orgulho e com paz. Mas o que é ser maconheiro?

PEQUI: Bem, dentro do meio canábico, pra mim a palavra maconheiro vem como uma forma de afirmação, né, de um, de uma prática social, né, tradicional. E associada a uma **recusa**, do estigma, que a proibição trouxe pra canábica. Então, uma pessoa que se identifica como maconheiro, pra mim é essa pessoa que... pra além do **uso** da canábica, ela... vai contra a estigmatização. E aí... é, acaba usando essa palavra como uma forma de afirmação dessa cultura, né. Então maconheiro é essa pessoa que se identifica assim com essa cultura canábica, com essa tradição.

O orgulho de ser maconheiro, portanto, representa uma recusa ao estigma presente na sociedade geral, na norma. Para Pequi, ser maconheiro está ligado a um posicionamento, uma cultura e uma tradição. O posicionamento contra o estigma e a favor da cultura canábica é o que configura essa identidade híbrida de maconheiro-ativista, uma identidade insurgente. Já a tradição vem dos marginais de outrora, os escravizados e caboclos:

LEONEL: o hábito e a cultura da maconha é ancestral, veio com os escravos, é.. tá presente na comunidade cabocla.

Essa tradição e essa ancestralidade transmitem o conhecimento “que não se aprende na escola” (fala de Heitor, mais acima) de geração a geração. O conhecimento e as práticas da cultura canábica estão ligados com uma cultura de paz e uma resistência ou insurgência contra a norma. O conhecimento canábico diz respeito também às formas de proteção mútua, como os ritos praticados para se consumir, comprar e vender maconha. Mais do que uma forma de proteção, vejo os ritos da

cultura canábica como uma sociedade secreta; é fácil para um maconheiro reconhecer um igual em qualquer lugar, mesmo que eles tentem esconder suas práticas do público externo:

JOÃO P: Mas, como o Brasil é muito grande, você vê que existe essa comunidade e aonde você for você tem essa comunidade, não tem muito essa. Pode tá em Manaus, em Campina Grande, em Porto Alegre, aqui em Brasília, no Mato Grosso, numa cidade pequena do Mato Grosso, você vê o mano ali no cantinho contando moeda, você fala assim “Ô...”

LETÍCIA: Sentado na praça sozinho.

JOÃO P: Ou oferecer uma seda, ou então pedir um isqueiro...

LEONEL: Você fuma, irmão?

LETÍCIA: O quê? [risos]

JOÃO P: Você tem essa comunicação universal.

Contar moedas se refere ao ato de dichavar, triturando a maconha manualmente e descartando os talos e sementes, o que, para um careta, pode se parecer com contar moedas. Para um maconheiro, porém, é possível até distinguir quem é usuário e quem é traficante pelo modo como a pessoa dichava. Comprar maconha é o segredo dentro do segredo, e, vendo de longe, alguém que dichava por um longo tempo mas nunca enrola é provavelmente um traficante. Outra forma de reconhecimento é dizer “Você fuma?”. Um fumante responderia “Sim.”, enquanto um maconheiro responderia “O quê?”. Os passos a serem percorridos na carreira desviante incluem aprender a fumar, aprender a dichavar, aprender a bolar e aprender a comprar, em ordem crescente de complexidade. Passar por uma dessas etapas representa um grau diferente de inserção na cultura, gerando mais respeito entre os pares e mais autonomia nos hábitos (como dito no capítulo 1, maconheiros experientes costumam passar a fumar mais solitariamente).

LEONEL: Eu acho que você se sente maconheiro a partir do momento que alguém te avisa que você é um. Porque, até aquele momento, você só tava fumando o seu de boa. Aí em algum momento alguém fala “Pô, virou maconheiro? Você é maconheiro?”, aí você fala: “Pô, sou!”

LETÍCIA: “Sou mesmo!”

PEQUI: Quando você aprende a bolar um. Eu acho que é um grande marco.

[todos concordam, rindo]

LEONEL: Quando você tem autonomia no seu cigarrinho.

PEQUI: O primeiro corre, e bolar, são pontos...

JOÃO V: Tem gente que demora a aprender.

PEQUI: Tem gente que demora muito. Anos!

LEONEL: Eu demorei uns 4 anos pra aprender a bolar

PEQUI: E tem gente que demora muito pra fazer o primeiro corre. Fica, tipo, pegando só com gente que arruma pra ele... não sei o quê... Tipo, que vai atrás de fazer o seu primeiro corre, que não é alguém fazendo por você.

O corre é o segredo dentro do segredo; trata-se de comprar maconha, o que é arriscado, pois envolve uma interação, em maior ou menor grau, com a criminalidade. Muitos usuários nunca fizeram o corre, às vezes recorrem ao primeiro maconheiro que conseguem encontrar:

JOÃO P: aí eu tava bolando um. Aí chegou uma mina assim e aí ela pediu pra comprar comigo. E aí eu olhei pra ela assim, eu falei: “Não, não tem cara de polícia. Tá tudo bem.” Aí eu falei “Não, eu te arrumo um aqui”, não sei o quê, ela: “Ah, obrigada”, não sei o quê, ela foi lá pegar dinheiro, né. E aí, na hora que ela foi me dar o dinheiro, ela olhou pra mim assim “Eu posso te pedir mais uma coisa?”, eu falei “O quê?”

LEONEL: “Bola um pra mim.”

JOÃO P: “Você bola um pra mim?” [todos riem] E eu: “Tranquilo, moça”.

Essa interação demonstra algumas coisas. Primeiramente, os recursos visuais que foram utilizados para identificar quem pode salvar (“eu tava bolando um”) e quem pode ser salvo (“não tem cara de polícia”). Quando alguém pede para vender maconha, a desconfiança é imediata, então é preciso aprender quais recursos semióticos tornam uma pessoa confiável ou não. Outra coisa interessante nesse diálogo foi que o fato de a garota não saber bolar já era esperado. É comum, quando um desconhecido pede maconha, pedir para bolar também. Essa garota estava no estágio inicial da carreira desviante e não pode ser considerada uma maconheira.

O corre se torna uma tarefa ainda mais difícil quando se está em outra cidade:

LEONEL: Uma parada muito legal que a gente viveu, e a gente já fez também, é arrumar corre em cidade que você não conhece ninguém. Você pegar, colocar no Tinder, uma folhinha do Canadá seca, aquele emoji. Você consegue. “Ô, só tô aqui buscando corre.” Porque aí você usa o léxico, né, “o corre” e tal... “cadê as 25?”, qualquer coisa desse jeito. E aí vai tentando até conseguir.

João P complementa:

JOÃO P: Igual você falou, se você é turista, você chegou ali, você tem que encontrar uma pessoa, conversar com ela, colocar no Tinder, falar “Ô, tô precisando, pá, você não sabe quem é que vende?” Tem toda aquela apreensão, porque, na hora em que o cara chega e pergunta, você dá aquela olhada pra saber se o cara não é policial, ou não. Você dá uma avaliada no estereótipo da pessoa, pra ver se ela tem cara de policial, se ela não tem. Aí você fala “Esse mano parece de boa”, aí você vai lá e fala...

LEONEL: É uma relação meio foda. Você não pode reclamar no Procon. [todos riem]

O reconhecimento mútuo envolve uma série de recursos semióticos, como *emojis* e gírias, além de um “estereótipo” de maconheiro, que não é descrito nessas falas acima, mas que pode ser aprendido ao longo da carreira desviante. Essas formas de reconhecimento fazem parte dos controles sociais informais, que são mecanismos de autoproteção, proteção mútua e regulação do consumo. A autoproteção diz respeito também a conhecer e reconhecer os lugares *legalize*:

LETÍCIA: Minha avó até fala “Não, fuma aqui na esquina, não. Fuma aqui na porta mesmo. É melhor.” Beleza. Mas, assim, não é em todos os lugares. E a gente vê muito, e é claramente... a diferenciação entre você tá num lugar de maior poder

aquisitivo do que você tá num lugar de menor poder aquisitivo. No Pop's da Ceilândia Centro, você consegue fumar sentado na mesa. Dependendo do boteco na Ceilândia, se você fizer isso, você vai tomar um pau. [risos] Sabe? Então existe essa diferenciação, e aí a galera vai se encontrando. As bolhas, os grupos, vão se reunindo nesses espaços pelo entendimento comum de que ali é um espaço seguro. Você vai procurando os espaços seguros que você pode acessar, dependendo do lugar que você mora e das pessoas que você se relaciona.

O espaço seguro é o espaço *legalize*, onde há um entendimento comum entre os presentes de que se pode fumar maconha sem medo. Isso ocorre em alguns bares, boates e eventos:

LETÍCIA: É, hoje, aqui em Brasília, né, a gente tem, na Asa Sul por exemplo, na Asa Sul você tem ali dois bares que você pode fumar maconha. O Piauí, que você pode fumar na mesa, e vai ter mais um ou outro ali que você fuma maconha. Na Asa Norte, você tá num...

JOÃO V: Aí é Asa Norte inteira, né.

LETÍCIA: Na Asa Norte é passeio, né. Asa Norte inteira você pode fumar. No Guará, tem muito lugar que você pode fumar, de boa. Mas já tem uma galera que enche o saco.

Fumar maconha sentado na mesa do bar é uma novidade, que tem se espalhado pela cidade de uns oito anos para cá. Isso parece ter se originado na Asa Norte, que eu considero como um bairro inteiro *legalize*. Historicamente, a Asa Norte se desenvolveu em torno do câmpus da UnB, que é *legalize*; o hábito de fumar maconha sem constrangimento acabou se espalhando desde esse epicentro e alcançando hoje toda a Asa Norte e parte da Asa Sul. Pelo menos é essa a impressão que eu tenho; talvez isso seja parte de um movimento mais global de as cidades se tornarem mais *legalize* com o tempo. Não sei como isso funciona em outras cidades. Existe também uma diferença clara entre lugares mais centrais e abastados (Asa Norte, Asa Sul) e lugares mais periféricos e pobres (Ceilândia), e ainda lugares intermediários (Guará e Ceilândia Centro). No centro o policiamento é menor e a polícia também não se importa muito com as pessoas fumando maconha em público. O local mais *legalize*, segundo os participantes, é aquele onde se supõe que a maioria dos presentes sejam maconheiros:

JOÃO P: Mas é bem diferente mesmo, essa sensação de pertencimento. Principalmente em eventos, mesmo que seja só um show do Planet Hemp, que aí você sabe que a maioria das pessoas são maconheiro, ou uma Expo Cannabis, você... e a sensação de segurança, né? Porque aí, quando você tá nesse evento, você olha pra um lado, olha pro outro e fala: “Estou em casa. Posso fumar quantos eu quiser, a hora que eu quiser, no local que eu quiser...” Pode ser do lado do banheiro, na frente do *shopping*, na área verde, não interessa. Posso – se tem gente fumando – posso fumar e não corro o risco de algo acontecer. No máximo um segurança falar assim “Ô, não pode fumar aqui, você pode fumar ali fora?”

Esse tipo de evento desperta uma “sensação de pertencimento”, o que gera bem estar e segurança. Além do pertencimento, existe uma sensação de comunhão e de paz. A paz sempre foi

associada com o estereótipo de maconheiro:

LIZ: E percebi uma melhora significativa na minha ansiedade... até mesmo na forma de viver, a amplitude de percepção, de mundo... conexão com a Terra, com a natureza, enfim. E uma conexão incrível também com a questão espiritual, e com a planta. E aí a Marcha, logo em seguida surgiu, como esse movimento, esse movimento de paz, esse movimento que quer mostrar pro mundo, né, e pra sociedade, que a planta é uma planta que não é perigosa, pelo contrário, é uma planta que pode salvar vidas.

O uso da maconha costuma ser associado, pelos seus usuários, com a paz, a natureza e a espiritualidade. A Marcha da Maconha também é considerada, pelos seus participantes, um ambiente pacífico:

MARIA: Eu acho que é também pela questão da celebração, é um ambiente totalmente pacífico, é um ambiente totalmente... acolhedor, é... a gente tem diversas atividades, não só a própria marcha, né, em si, e... eu acho que isso é convidativo né, é convidativo para a família que tá passeando aqui na na Esplanada, onde ocorre...

Essa ideia da Marcha como ambiente acolhedor e pacífico, no entanto, se refere apenas à paz entre os marchantes, pois, no passado, havia muita violência por parte da polícia:

LEONEL: Ela já foi muito mais intensa, tanto juridicamente quanto nos atos de policiamento. Hoje em dia tá mais pacificado, pela conjuntura nacional e internacional. Mas ela **ainda** sofre uma resistência muito grande, da... das partes mais conservadoras, que incluem a Polícia Militar e tudo, e todo o conjunto.

O medo da violência continua presente na Marcha:

EDUARDO: [...] eu também não tenho coragem de chamar a galera da Ceilândia pra vir aqui... levar porrada da polícia, sacou? [...] E a gente quer organizar esse movimento pra unir os maconheiros, porque isso é muito importante, mas ao passo que fazer um evento e reunir os maconheiros é convidar a polícia pra ir mexer com a gente.

Apesar disso, marchar continua sendo importante como forma de resistência e de desobediência:

SABRINA: Quando as pessoas se colocam pra levar porrada, quando elas botam a cara e dizem... qual que é o meu direito enquanto indivíduo, por quê que o Estado me criminaliza, me coloca num lugar que eu não deveria estar, né, porque eu estou...

Então a desobediência acaba sendo uma forma de existir quando a própria existência é marginalizada:

LEONEL: Mas ela continua sendo um ato de desobediência civil, quase tanto

quanto a Marcha... a Parada LGBT. Que.. celebra o direito de ser quem se é mesmo não tendo segurança jurídica nenhuma disso. Então o nosso ato é subversivo em si. Subversão **vai** ser combatido pela sociedade enquanto a gente existir, enquanto a gente não legalizar.

A desobediência ocorre não só no dia da Marcha, mas no dia-a-dia, pois fumar maconha no Brasil, em qualquer situação, é uma forma de desobediência. Outras formas mais organizadas de desobediência levam a movimentos políticos de re-existência. Chamo aqui de re-existência o já referido processo de preservar práticas e modos de vida marginais ao mesmo tempo em que se tenta torná-los não marginais. Uma dessas formas de re-existência é o Clube Social de Cannabis:

HEITOR: Em relação ao clube de cannabis, ele é uma associação. Ou seja, tem uma forma de constituição jurídica semelhante as das associações de cannabis medicinal. A diferença é que entendemos não haver razão para que seja exigido o acompanhamento médico ou a receita médica. A ideia é que haja um espaço seguro e com controle de qualidade para o acesso a cananabis.

O uso legal de maconha é uma excepcionalidade, e está geralmente conformado à comprovação de excepcional exigência de saúde. Os clubes, por outro lado, têm surgido no Brasil como alternativa para o uso não medicinal. Mas como é que um clube se torna legal?

HEITOR: É... mas pode ver que a gente botou no estatuto de que a gente segue **a lei**, ou as autorizações legais. Enquanto não houver autorização legal para o **pleno** funcionamento, a gente em tese não tá funcionando. Eu posso ter meu cultivo, tu pode ter o teu, ele pode ter o dele, mas, pelo clube **em si** a gente ainda não tem nada oficializado, entendeu? Então, na verdade é uma proposta, é uma ideia, que ainda tá no, mais no papel do que na prática. Claro que se a gente internamente começa a fazer como clube e etc, a gente faz as nossas trocas de clone, faz nossa troca de muda, de semente, não sei o quê, ou até de.. né, ou eu colho um tanto meu na minha casa, tu colhe um no outro tanto hoje, a gente vai fazendo troca, é é a gente nas nossas relações. Né? O clube **em si** ainda não tá fazendo nada disso **oficialmente**. Né? Mas, nada impede das pessoas já estarem próximas, ligado a um contexto de clube, e.. já estar de certa forma fazendo, claro, nós tamo cada um com seus riscos, né. **Ainda**, porque a gente não tem nenhum tipo de autorização. Né. Mas é um forma de ir pincelando essa ideia e de ir forçando, né, um debate.. ou até mesmo uma.. quem sabe alcançar uma regulamentação, né, do jeito que a gente sonha. Então, é mais um **movimento** acontecendo, do que na prática um, algo **concreto** acontecendo né. Tá por aí.

Nesse relato, Heitor explica que o Clube de Cannabis não é legal, mas que os sócios mantêm suas atividades desviantes, como trocar maconha, o que é ilegal. Essa desobediência é uma forma de “ir forçando” os hábitos e a cultura dos maconheiros em um contexto em que esses hábitos ainda são criminalizados, ao mesmo tempo em que o grupo tenta também a sua legalização. O próprio uso religioso que Heitor mencionou acima é uma forma de desobediência, pois é feito de forma ilegal, mas os usuários lutam para legalizar seu hábito, sem abrir mão de sua cultura e suas práticas. Da mesma forma ocorre o uso medicinal, como mencionado por Gustavo, em que o usuário planta e

consome sua maconha ao mesmo tempo em que tenta legalizar o seu uso. Gustavo inclusive conseguiu, alguns dias depois da entrevista, o seu novo *habeas corpus*, no qual ele ressaltou a necessidade de não só usar o óleo medicinal, mas também plantar e fumar. Da mesma forma ocorre o uso recreativo, pois ninguém deixou de fumar por causa da proibição. O uso existe, e os maconheiros não querem nada além de legalizar os seus usos, sem abrir mão de nada da sua cultura e dos seus hábitos. Como disse Gustavo:

GUSTAVO: Não é possível derrotar quem não desiste, nossa vitória é inevitável.

Ou ainda como disse o Planet Hemp, na canção *Stab*:

Esperem sentados a rendição. Nossa vitória não será por acidente.

4.6 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

Hoje parei para ouvir um *podcast* sobre feminismo radical e transfobia. O nome do *podcast* é Sapa Justa, e o episódio em questão, chamado “Uma discussão sobre o feminismo radical e transfobia”, contava com a presença das pesquisadoras Jana Viscardi e Sald Coelho (SAPA JUSTA, 2023). Comecei a ouvir *podcasts* por sugestão da professora Soraya Fleischer, que me mostrou *podcasts* sobre metodologia do trabalho etnográfico. Desta vez, só queria ouvir alguma coisa para lavar a louça, e não sabia que o episódio era tão acadêmico e teoricamente aprofundado. Aprendi muito sobre feminismo, algo que ainda vou parar para estudar um dia. Fiquei pensando no que Sald falou sobre pensamento colonial e pensamento binário. No caso, ela estava falando sobre a ideia de matriarcado, e de como ela substitui uma opressão – o patriarcado – por outra opressão. Esse é o pensamento binário, que entende a alternativa de algo como sendo o seu oposto: o oposto de homem é mulher, o de colônia é metrópole etc. Segundo ela, as feministas propuseram, nos anos 1960, o uso de feminino genérico em vez de masculino genérico na língua, o que não se tratava de uma proposição real de ação, mas de uma provocação, com o objetivo de forçar as pessoas a discutirem o tema. O feminino genérico é tão contraditório quanto o masculino genérico, mas o segundo é o padrão utilizado hoje, o que o faz não parecer contraditório. O pensamento não binário seria usar outra lente para ler a realidade, portanto, o oposto de pensamento colonial não é o pensamento não colonial, mas uma multiplicidade de formas de pensamento diferentes do *hegemon* atual. Isso se relaciona muito bem com o trabalho etnográfico crítico, pois é preciso testar novas lentes para conseguir entender o problema de pesquisa e para conseguir escrever sobre ele. Também penso no que escrevi sobre antiproibicionismo, o contrário de proibição é permissão, o que não responde nenhuma questão e não resolve nenhum problema. Permitir o quê? De que forma? Em

quais situações? O antiproibicionismo não é o contrário do proibicionismo, é uma outra lente de interpretação da realidade, e traz também propostas concretas de intervenção no real, como a redução de danos e a regulamentação das drogas.

Buscando ajustar a minha lente para compreender o mundo dos maconheiros-ativistas, descrevi partes desse mundo segundo o ponto de vista de alguns participantes dele, como as feministas antiproibicionistas, os usuários de maconha medicinal, os devotos de Santa Maria e os usuários de maconha recreativa em contexto urbano (os desviantes). Os tópicos abordados neste capítulo ajudam a ilustrar um panorama do que é ser maconheiro hoje em Brasília, especialmente no contexto do ativismo antiproibicionista. Os dados aqui apresentados não dão conta da totalidade da existência do maconheiro-ativista na capital, mas explicam como os diferentes campos de significado são articulados para dar sentido a essa experiência. Cuidado, redução de danos, protagonismo feminino, discurso liberal, discurso classista, uso medicinal, uso religioso e formas de existir são aspectos da experiência de ser maconheiro e ativista que estão relacionados e que configuram práticas sociais próprias desse grupo. Essas práticas envolvem fenômenos mentais (o que a maconha representa nas vidas das pessoas, quais são as crenças e valores compartilhados pelo grupo, quais são os pressupostos e os objetivos do ativismo), processos materiais (a Marcha, as reuniões, os ritos e atividades envolvidos no ato de fumar, os processos judiciais, as manifestações de rua, os usos recreativos, medicinais e religiosos), formas de identificação (quem é e quem não é maconheiro, qual é o papel das mulheres e das pessoas LGBTQIA+ no ativismo, quem é potencialmente perigoso) e usos das linguagens (os estereótipos, os discursos que justificam o uso, a argumentação liberal e a classista, as gírias, as referências culturais, as folhas de maconha, os gritos de guerra, as trocas de mensagens *on-line*, os *habeas corpus*, as falas no carro de som, as canções, as postagens nas redes sociais, os cartazes, faixas e bandeiras, as estampas de camisetas, brincos, *bottons*, bonés etc.).

Como explicado no Capítulo 3, a análise articulada de todos os momentos da prática social deve ser amparada no trabalho de campo etnográfico, que foi relatado e interpretado no Capítulo 4 em uma forma discursiva mista, com narrações, entrevistas, reflexões, descrições e imagens. A análise de discurso tem sido desenvolvida desde a introdução, sempre aliando reflexão, teoria, dados empíricos e intertextualidade, mas é o aspecto analítico que será mais detalhado no capítulo seguinte, com base nos dados verbais produzidos em campo.

5 ANÁLISE DOS DADOS

As questões iniciais que motivaram este trabalho de pesquisa dizem respeito a tentar definir a cultura canábica e as identidades construídas por maconheiros em contextos de interação. As falas dos maconheiros ativistas na MMDF revelam muito sobre os conceitos de maconheiro e de cultura canábica, mas de uma forma difusa, com múltiplos conceitos e dificuldade de diferenciar: (i) com relação à cultura, o que é identidade social, conhecimento compartilhado e padrão de consumo; (ii) com relação à identidade, o que é usuário, maconheiro e ativista. Isso é esperado, uma vez que o Discurso traz marcas contraditórias na tentativa de dar coerência a um conjunto de práticas sociais que se articulam em rede nas interações entre os maconheiros e entre eles e outros setores da sociedade (política institucional, espaços de lazer, convivência familiar etc.). Além disso, a amostragem da pesquisa privilegiou interações no contexto de um movimento social bem delimitado: a Marcha da Maconha no Distrito Federal em 2024. Então naturalmente os papéis sociais de usuário, maconheiro e ativista se confundem, mas a cultura canábica e o maconheiro são conceitos tácitos: no meio canábico, todo mundo sabe o que é, mas ninguém sabe explicar sem hesitação e incômodo. Incômodo sim, pois tentar explicar o que é tácito expõe as contradições e revela coisas que o falante pode não querer revelar.

Por meio do Discurso, representações são formadas, identidades são construídas e ações são tomadas. Isso corresponde a significados discursivos que estão relacionados aos momentos da prática social e que deixam marcas nos textos. Esses momentos são observados durante a prática de campo e essas marcas são identificáveis nos textos produzidos. Por isso, neste capítulo final, analiso os textos de modo a identificar como funcionam os significados discursivos e responder as questões de pesquisa, quais sejam:

- Como os ativistas do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal se relacionam com a cultura canábica e articulam representações do universo da maconha na sociedade?
- Como os ativistas do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal elaboram identidades pessoais e coletivas, de forma emancipatória ou não, no sentido de se constituírem enquanto maconheiros?
- Como os ativistas do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal tensionam a estrutura social proibicionista a partir de práticas situadas no movimento social?

Na seção 5.1, discuto o conceito de cultura canábica a partir das impressões dos participantes da pesquisa, analisando como o Discurso é usado para representar essa cultura. Na seção 5.2,

discuto as formas de identificação do maconheiro e do ativista nos textos analisados. Na seção 5.3, discorro sobre as práticas insurgentes dos participantes e as formas como performam ações por meio dos textos. Na seção final, apresento uma revisão crítica sobre o trabalho de campo realizado e os métodos utilizados.

5.1 A CULTURA CANÁBICA

MacRae e Simões (2003, p. 5) definem cultura canábica como “os controles sociais informais, as técnicas de uso, a percepção e apreciação dos efeitos e a elaboração de conceitos que justificam e mantêm, para o indivíduo, o seu padrão de consumo”. Essa definição abrange três momentos da prática social: processos materiais (controles e técnicas), fenômenos mentais (percepção e apreciação) e usos das linguagens (elaboração de conceitos), sem uma menção explícita a relações entre pessoas. O problema dessa definição, como comentei anteriormente, é a sua ênfase nos mecanismos de autoproteção, que são um aspecto muito importante da cultura canábica, e talvez tenha sido justamente esse aspecto que originou a cultura canábica a princípio, devido ao fato de usar maconha ter se tornado, após a proibição, um ritual secreto. Porém é justamente o aspecto da interação social que faz com que esse segredo seja ritualizado, uma vez que o compartilhamento de maconha em locais públicos é a atividade que demanda autoproteção. Além disso, a interação promove uma produção e difusão de conhecimento próprio, que se expressa em gírias, imagens, rituais e códigos de conduta. Essa produção e difusão de conhecimento, por meio do Discurso, não pode ser explicada apenas pela necessidade de autoproteção, mas pela necessidade de se criar espaços de interação significativa e coesão de grupo. A autoproteção aparece então como uma necessidade de preservar a prática social e o grupo:

JOÃO P: Mas é bem diferente mesmo, essa sensação de pertencimento. Principalmente em eventos, mesmo que seja só um show do Planet Hemp, que aí você sabe que a maioria das pessoas são maconheiro, ou uma Expo Cannabis, você... e a sensação de segurança, né?

A sensação de segurança vem da presença dos pares. Esse apoio tácito entre maconheiros vem de uma cultura compartilhada:

LEONEL: Eu acho assim, lembrando até da Expo Cannabis, o maior festival de maconheiro safado que existe no Brasil, existe uma sensação de comunhão entre a galera, não só pelo uso, mas por dividir o mesmo universo de piadinhas, de referências... E poder dividir as mesmas piadas que, na sociedade comum, você seria julgado. Então você se sente mais livre nesses ambientes. E é uma sensação de comunhão tão foda, acho que até inclusive pela própria planta, que é um dos

ambientes de mais paz.

Mais do que segurança, a presença de maconheiros evoca uma sensação de pertencimento (João P) e de comunhão (Leonel). Então a cultura canábica diz respeito não apenas a se proteger, mas também a sentir-se parte de algo e comungar algo. Esse algo seria a própria maconha, e também um universo de significados comuns, expressos aqui como piadas e referências, ou ainda:

SABRINA: Eu entendo que é isso: todas as partes que falam, dialogam com a maconha. Aí a gente vai pra música, pras pessoas, pro tipo de música que é consumido.

A música também é um referencial comum da cultura canábica, como visto acima na menção ao *show* do Planet Hemp. *Shows* musicais comumente envolvem o uso de maconha, mas, nesse caso, existe a expectativa de que os maconheiros sejam maioria, e de que não só a planta, mas também a cultura seja celebrada.

JOÃO V: Mas tem algum evento que não seja de maconheiro?

PEQUI: Ah, você pode tá falando de um show de *reggae*, um show de... um *show* de... qualquer coisa! Qualquer *show*!

JOÃO V: Se tem música alta...

LEONEL: Mas quando é 100% de maconheiro é muito legal.

JOÃO V: É, tipo o *show* do Planet Hemp.

JOÃO P: Porque aí, quando você tá nesse evento, você olha pra um lado, olha pro outro e fala: “Estou em casa. Posso fumar quantos eu quiser, a hora que eu quiser, no local que eu quiser...” Pode ser do lado do banheiro, na frente do *shopping*, na área verde, não interessa. Posso – se tem gente fumando - posso fumar e não corro o risco de algo acontecer. No máximo um segurança falar assim “Ô, não pode fumar aqui, você pode fumar ali fora?”

A sensação de segurança consiste em poder fumar à vontade, sem medo de ser admoestado ou reprimido. Já o risco à segurança consiste na polícia e outras forças de segurança. No caso dos seguranças, é comum que eles não reprimam o uso de maconha em *shows* grandes, e, no caso da polícia, a tolerância à canábica varia dependendo do espaço. A Marcha da Maconha é um evento com enorme efetivo policial, mas muitas pessoas usam maconha durante a Marcha, sem essa preocupação de fumar em um local reservado. Nas Marchas em que eu estive, em 2023 e 2024, não houve repressão policial, o que demonstra uma tolerância com o uso de maconha. A congregação de um grande número de maconheiros gera essa sensação de estar “em casa” (João P), o que torna o ambiente mais tolerante. A Marcha da Maconha, o *show* do Planet Hemp e a Expo Cannabis são então pedaços onde os maconheiros se encontram para compartilhar sua cultura e costumes. A cultura canábica então não pode ser desassociada de espaços e eventos. A maneira de identificar esses eventos se dá pela identificação do público presente, como demonstrado acima em expressões como “a maioria das pessoas” e “100% de maconheiro”.

A sentença “estou em casa” (João P) denota a situação de familiariedade, mesmo na presença de estranhos. Magnani (2022) entende o pedaço como um espaço intermediário entre a esfera pública e a privada, sendo a esfera pública os desconhecidos que transitam pela cidade e a privada o núcleo familiar ou relações quase familiares no bairro. Sentir-se em casa significa estar no seio familiar, seja por uma identificação muito estreita com o local ou com as pessoas, mas, no caso do *show* do Planet Hemp, significa estar na companhia de pessoas desconhecidas que são identificadas como familiares por compartilharem uma cultura comum e, de algum modo, expressarem essa cultura nos hábitos, vestuário, estilo etc. Segundo Leonel, essa identificação se dá por formas linguísticas compartilhadas, que exemplifica como “piadas” e “referências”, já João P identifica os pares por meio de atividades materiais: “se tem gente fumando”. Ao chegar em um local público, muitas vezes o que o maconheiro usa como legitimação para começar a bolar e acender o seu baseado é ver outra pessoa fumando maconha, prática conhecida como “legalizar”. Alguém legaliza um local ou evento ao acender o primeiro baseado, tornando o local ou evento *legalize*. Há também os locais que já são sabidamente *legalize*, o que mostra que não apenas esses recursos semióticos e atividades materiais identificam o pedaço canábico, mas uma rede de conhecimento compartilhado, em que as pessoas aprendem – em primeira mão ou a partir da fala de outras pessoas – os locais na cidade onde é seguro fumar maconha. O pedaço está posicionado numa mancha urbana e configura certos trajetos. Por isso, alguns bares também servem como santuários para os maconheiros poderem fumar:

LETÍCIA: É, hoje, aqui em Brasília, né, a gente tem, na Asa Sul por exemplo, na Asa Sul você tem ali dois bares que você pode fumar maconha. O Piauí, que você pode fumar na mesa, e vai ter mais um ou outro ali que você fuma maconha. Na Asa Norte, você tá num...

JOÃO V: Aí é Asa Norte inteira, né.

LETÍCIA: Na Asa Norte é passeio, né. Asa Norte inteira você pode fumar. No Guará, tem muito lugar que você pode fumar, de boa. Mas já tem uma galera que enche o saco. Mais. Na Ceilândia – minha família é da Ceilândia – eu fumo na esquina de casa, porque da esquina de casa eu sei que eu tô dentro numa área de confiança.

Não é comum fumar maconha numa mesa de bar, mas certos lugares acabaram acomodando aos poucos essa prática. Começa com o hábito de sair para fumar em um lugar próximo, depois as rodas vão ficando cada vez mais perto do bar, em algum momento alguém se sente confortável o suficiente para fumar à mesa. Quando o hábito fica comum, as pessoas começam a ir para aquele local sabendo da regra não escrita de poder fumar à vontade. Outros pedaços estarão próximos, como um ponto de tráfico ou uma tabacaria, onde se pode comprar seda, piteira, dichavador, isqueiro etc. Há outras formas de se sentir seguro na hora de fumar, como disse Letícia. Fumar perto

de casa não está associado a um pedaço onde os maconheiros se reconhecem em meio à multidão, mas a um outro tipo de sociabilidade, que envolve a vizinhança, a família e os amigos da família:

LETÍCIA: Que a galera que tá ali é tranquila, conhece minha família há... mil anos. E é isso. [...] É uma questão já de vivência da família, e tudo. E não tem problema. Minha avó até fala “Não, fuma aqui na esquina, não. Fuma aqui na porta mesmo. É melhor.” Beleza. Mas, assim, não é em todos os lugares.

A segurança do maconheiro então é dada pela familiariedade entre estranhos (pedaço) ou pela familiariedade de bairro (a família e a vizinhança).

Esses relatos acima significam a sociabilidade do maconheiro em eventos específicos: a ExpoCannabis, o show do Planet Hemp, a ida ao bar e a visita à família. A representação de eventos sociais se dá nos textos apresentando-se os processos (verbos), os participantes (pessoas, objetos e materiais) e as circunstâncias (de ocorrência dos processos, como circunstâncias de lugar, tempo etc.) (FAIRCLOUGH, 2003). Nos três últimos excertos há uma predominância de circunstâncias de espaço, como “nesse evento”, “em casa”, “do lado do banheiro”, “na frente do *shopping*”, “na área verde”, “no local que eu quiser”, “aqui”, “lá fora”, “em Brasília”, “na Asa Sul” (2x), “na Asa Norte” (2x), “no Guará”, “na Ceilândia”, “na esquina” (2x), “da esquina”, “dentro duma área de confiança”, “na porta”, “em todos os lugares”. Esses locativos são lugares onde se fuma maconha, os processos (especialmente “fumar”, que aparece algumas vezes) estão todos no presente, indicando uma atividade regular, e sugerindo também uma permissividade, a não ser quando indicam uma negação, ou seja, lugares em que não se pode fumar. “Na Ceilândia” é um lugar ruim para fumar. “Na esquina” aparece duas vezes: primeiro como lugar seguro e depois como lugar não seguro. É possível ver então como o Distrito Federal vai sendo delimitado como pedaços mais *legalize* e menos *legalize*. Isso tem a ver com o poder aquisitivo e o grau de vulnerabilidade social de cada lugar:

LETÍCIA: E a gente vê muito, e é claramente... a diferenciação entre você tá num lugar de maior poder aquisitivo do que você tá num lugar de menor poder aquisitivo. No Pop's da Ceilândia Centro, você consegue fumar sentado na mesa. Dependendo do boteco na Ceilândia, se você fizer isso, você vai tomar um pau.

E tem a ver também com as relações que o maconheiro estabeleceu no dia-a-dia com os espaços e as pessoas:

LETÍCIA: e aí a galera vai se encontrando. As bolhas, os grupos, vão se reunindo nesses espaços pelo entendimento comum de que ali é um espaço seguro. Você vai procurando os espaços seguros que você pode acessar, dependendo do lugar que você mora e das pessoas que você se relaciona.

O pedaço dos maconheiros é um lugar seguro (como na Expo Cannabis, no *show* do Planet

Hemp ou nas praças que são pedaços regulares de maconheiros), mas outros lugares também podem fornecer uma sensação de segurança dependendo das companhias e das relações que o maconheiro já tem com os espaços, à medida que vive o cotidiano da cidade. Isso se relaciona com dois pontos da teoria de Magnani (2002) que expliquei no Capítulo 1: (i) a experiência na cidade grande é significada muito mais pelas relações comunitárias e uso do espaço do que pela tendência individualizante dos grandes centros, e (ii) os pedaços podem se constituir como eventos específicos em lugares específicos, mas também como uma dinâmica de reconhecimento mútuo globalizante. A Expo Cannabis não é um lugar para encontrar os conhecidos, mas para conhecer pessoas que têm um conhecimento compartilhado e práticas culturais similares. Expressões como “sensação de pertencimento”, “a maioria das pessoas são maconheiro”, “sensação de comunhão”, “dividir o mesmo universo de piadinhas, de referências”, “100% de maconheiro” e “estou em casa”, acima, mostram a percepção desse tipo de evento como um lugar em que todos se tratam como se fossem conhecidos, por dividirem um repertório comum.

A solidariedade também é um ponto importante na cultura canábica:

LETÍCIA: Assim, eu acho que é muito legal quando você começa a identificar os seus pares. Sabe? Quando você chega numa festinha, chega num rolê, aí você tá ali meio assim, aí você vê um grupo indo pra ali, aí você vai, puxa assunto. E aí vocês vêm e tal, viram amigos, isso é uma coisa, essa coisa coletiva é uma coisa que a maconha traz, que é muito curiosa. E ter essa afirmação de “Ah, você fuma um? Ah, você tem um?” e, tipo, você nunca viu a pessoa na vida, você não sabe o nome dela, mas vocês tão ali, dividindo, pegando um salvezinho pra poder fortalecer, pra todo mundo fumar na rodinha. Isso eu acho uma coisa muito legal de, de ser maconheiro, da afirmação de ser maconheiro, e da coisa em grupo, né.

Há duas hipóteses para a origem da solidariedade entre maconheiros. Uma delas é bioquímica e diz respeito à empatia causada pelos efeitos da maconha, como citado por Leonel acima: “E é uma sensação de comunhão tão foda, **acho que até inclusive pela própria planta**, que é um dos ambientes de mais paz.” (grifo meu). A outra hipótese, sociológica, é que a proibição obriga as pessoas se ajudarem, para poderem resistir a uma opressão comum, como aponta também Leonel:

LEONEL: A solidariedade da comunidade é muito mais pela falta do que necessariamente por uma segurança.

Essa “falta” diz respeito à de dificuldade de conseguir maconha, que não é vendida no mercado formal:

LEONEL: Uma parada muito legal que a gente viveu, e a gente já fez também, é arrumar corre em cidade que você não conhece ninguém. Você pegar, colocar no Tinder, uma folhinha do Canadá seca, aquele *emoji*. Você consegue. “Ó, só tô aqui

buscando corre.” Porque aí você usa o léxico, né, “o corre” e tal... “cadê as 25?”, qualquer coisa desse jeito. E aí vai tentando até conseguir.

Aqui vemos uma combinação do uso de diferentes recursos discursivos, como os mecanismos de autoproteção, as gírias e um *emoji*, tudo sendo articulado numa prática marginal, que preza pelo segredo e que conta com a solidariedade de estranhos. O Discurso produz representações na medida em que recursos como esses significam a realidade de uma forma que é particular a um meio social (FAIRCLOUGH, 2003). Para que o significado seja produzido dentro de um contexto, é preciso que ele seja compartilhado entre os falantes, como por exemplo, no excerto de Leonel acima, em que o *emoji* com a folha de bordo 🍁 é entendido pelo interlocutor como uma folha de maconha. Uma falha no reconhecimento desse significado inviabilizaria a interação em si, que consiste em uma troca de mensagens com o objetivo de conseguir maconha. O *emoji* então carrega esse significado específico no meio canábico, podendo, em outro contexto, ser interpretado como Canadá, outono, ou simplesmente uma folha de bordo. Volóchinov (2018) aponta que a relação entre a semiose e o seu significado é motivada socialmente, de modo que o signo só significa em uma relação social que lhe atribui significado coletivamente dentro de uma estrutura social. O deslocamento de recursos semióticos, como o *emoji*, de um contexto para outro cria um significado, e, no caso de meios sociais não hegemônicos, serve como marca distintiva para o grupo marginalizado. Marcas como o *emoji* e as gírias servem como identificação, e essa identificação como uma forma de proteção. Isso diz respeito não apenas ao comércio de maconha, mas também ao compartilhamento:

JOÃO P: [...] tem bastante essa solidariedade de “Ô, tem uma seda aí? Tem um isqueiro?”, não sei o quê, “Tem uma piteira?”

JOÃO V: Na verdade, a maconha, ela tem uma questão econômica muito louca, né. Quando você fuma, quem fornece a maconha é **uma** pessoa. Normalmente não é mais de uma pessoa. Então o cara chega lá “Ô, vou salvar”, aí tá bolando ali e começa a aparecer gente. Aí vai fumar, com quem aparecer. Isso é muito doido, porque é muito contra a lógica capitalista, também, essa coisa de “Pô, tá. Mas quem é que deu quanto? Como é que fica?”, não, você simplesmente fuma.

PEQUI: É, isso rola. Depois de um tempo, quando você já tá num meio tão maconheiro, que só tem maconheiro, acho que... pelo menos nos meus rolês hoje em dia, só com meus amigos, tipo assim, uma festa de amigo. Já nem tem mais tanto compartilhamento quanto tinha antigamente [risos].

Por ser maginal, o uso de maconha também conta com uma economia própria, em que recursos como maconha, seda, isqueiro e piteira são fornecidos a quem pedir. Pequi, no entanto, diz que esse tipo de solidariedade é menor entre veteranos, talvez por eles estarem sempre preparados, com sua erva e utensílios:

JOÃO P: Eu sinto isso, hoje em dia essa solidaredade é um pouco menor. Então,

tipo assim, se você chegar num grupo de amigos, geralmente todo mundo tem seu *beck*.

LETÍCIA: Tem o seu kitzinho, tem o seu *beck*...

As mudanças na cultura canábica com o tempo foi um assunto comentado por todos os participantes do grupo focal. Todos fumam há mais de dez anos e puderam observar essa mudança, sendo que um dos pontos levantados é a redução na solidariedade:

JOÃO P: A pessoa tá ali, não sei o quê, aí chega um estranho: “Ô, posso fumar aí?”, e o estranho fala “Não!” Antigamente, pra mim que sou da Ceilândia, era um crime você negar a voz!

Ou ainda:

PEQUI: No início é isso, era só com um grupo de amigos, era um bagulho social mesmo. Aí hoje em dia, nossa! Você chega num rolê e tu fala “Bola o teu aí!”

JOÃO P: Às vezes você chega num lugar, tem 2, 3 amigos, mas é uma roda de 10 pessoas, você fica “Hum... Não vou colocar o meu não. Vai ter que rodar em 10!”

PEQUI: Mano, eu juro pra você que eu tenho um grupo de amigos que meio que já tá meio institucionalizado que “Rodar não é obrigação não. Eu vou fumar o quanto que eu quero.” A galera bola e vai fumando, e só roda na hora que quer, tá ligado?

LEONEL: Mas também todo mundo tem seu kitzinho, todo mundo tá com suas paradas...

Como apontou João P, seria normal antigamente fornecer um baseado para um grupo de dez pessoas sendo a maioria desconhecidos. Hoje é possível, como disse Pequi, uma pessoa acender numa roda e fumar sozinho. A sentença “eu juro pra você” demonstra como esse tipo de atitude individualista não é considerada normal pelos participantes.

A mudança nas práticas sociais diz respeito também ao aumento do aspecto mercadológico e do consumo na expressão da cultura canábica. Fairclough (2003) comenta que as práticas sociais e as práticas discursivas no capitalismo tardio são cada vez mais colonizadas por práticas sociais e discursivas de mercado, sendo os discursos orientados para a venda de algo (um produto, um serviço, a própria imagem pessoal de uma pessoa ou organização, um estilo de vida etc.). Canclini (1997) também comenta que as identidades modernas são cada vez mais configuradas pelo consumo. Com a legalização nos EUA e Europa e a proliferação, no Brasil, de artigos canábicos e produtos à margem da legalidade (como alimentos terpenados e remédios a base de maconha), um gigantesco mercado se coloca, tentando vender essa cultura:

EDUARDO: Acho que tem, acho que, sei lá, quando a gente vê o número de tabacarias, que antes parecia que era só pra você comprar cigarro, agora é muito mais a ver com maconha. Sei lá, comer maconha já é comum, já tem muita gente, já tem muita coisa, mas eu não sei. Eu acho que não evoluiu muito não, cara. As coisas mais divertidas são velhas, eu acho. Eu acho que já tem, né, cara, já tem outros- acho que já talvez já exista até um estereótipo de maconheiro que eu nem

conheço mais [...]

Segundo Eduardo, a cultura canábica “não evoluiu muito”, por ter se tornado uma tendência de mercado, em vez de uma cultura marginal. O estereótipo de maconheiro também mudou, segundo ele, pois não está mais tão vinculado à marginalidade e à contracultura:

EDUARDO: [...] eu acho que a cultura canábica tá se desenvolvendo num esquema mais... mais do capital mesmo. No consumo, e tal. Então é do tipo: é a gatinha fumando um no Instagram, é não sei o quê. [...] Mas, já tem isso, entendeu? já tem o traficante ostentação já. Eu acho que a cultura canábica já tá bem pra além da Marcha. Nem combina em tudo com a Marcha. Eu acho muito legal, acho muito bacana, Faria Lima, pode fumar maconha. Fera! Mas eu acho que é mais essa galera que tá construindo esse negócio. Acho que a galera das antigas ainda tá com o Planet Hemp, de boa.

Aqui vê-se a oposição entre Marcha (movimento insurgente) e Faria Lima (o grande capital). O maconheiro da Marcha está ligado com pautas anti-hegemônicas e uma cultura (Planet Hemp), já o maconheiro da Faria Lima está ligado com o mercado e o consumo (capital, Instagram, ostentação). Todos os participantes do grupo focal comentaram sobre essa oposição entre cultura canábica ontem (marginalidade, insurgência, solidariedade) e hoje (mercado, consumo, individualismo) com um tom pessimista, dizendo não fazer parte dessa nova cultura:

EDUARDO: Se você vai falar de maconha com a galera que tá na UnB agora, as maconhas têm tudo nome de sorvete, é tudo maluco, a galera tem a bula da maconha. Eu confesso que eu tô atrasado nesse rolê ainda aí, eu consumo as coisas quando rola.

A “galera que tá na UnB” são os jovens, envolvidos numa nova cultura canábica, já as maconhas com “nome de sorvete” são as flores, que vêm de cepas importadas com nomes em inglês, como *bubble gum* ou *purple haze*. Elas vêm com uma “bula”, informando as proporções de cada cepa utilizada nos cruzamentos de plantas. Essa nova cultura, vista com maus olhos pelos veteranos, está ligada ao mercado e a um padrão de consumo, mas também está ligada a uma legalidade (pelo menos em parte do mundo), que permite um acesso a maconha de qualidade e informações sobre a sua composição. Os artigos para jardinagem, por exemplo, são vendidos legalmente, e são usados para produzir essas flores. Essas flores são usadas também para se extrair terpenos e canabinoides, usados na produção de comestíveis. Isso tudo existe ilegalmente ou à margem da legalidade, mas está disponível apenas para pessoas com alto poder aquisitivo:

SABRINA: Como que isso [o uso medicinal] também é uma forma de moldar essa cultura das pessoas, da sociedade, de olhar assim, né. Enfim, lembrei dessa parte aí que eu queria fazer esse gancho assim, sobre essa cultura, e como que é consumido, e como que a planta é... apresentada, assim. E aí por outro lado existe a criminalização... que a galera que... quem paga o medicamento, quem tem

acesso, a gente vê outros casos, mais casos das pessoas menos abastadas que conseguem, mas é minoria, enfim, muito mais gente que tem poder aquisitivo e consegue fazer isso.

O uso medicinal é uma das coisas que fornece esse ar de legalidade à cultura da maconha, gerando novas representações sobre o usuário, mas também está condicionado ao poder aquisitivo:

GUSTAVO: Não existe nenhum laboratório farmacêutico no mundo que produz uma fórmula que consegue me atender. A mais próxima seria o mevatyl, que não tem o CBG. E que é um absurdamente caro.

Por um lado, a cultura do consumo de luxo força os preços para cima, mas a proibição também encarece as flores e os remédios, pois eles são importados ou feitos de forma artesanal. A indústria legalizada do Norte inflaciona os preços no Sul, e a difusão de uma nova cultura de maconha impulsiona o consumo de artigos e estampas canábicas, bem como de produtos de alto valor agregado.

SABRINA: se a gente fala de consumo, uma coisa que tá colocada assim, aí quanto mais você fala da planta, quanto mais você mostra, também é muito mais- é rentável. Acho que é isso. E dentro disso, já existe- sempre eu acho que existe essa cultura há muito tempo, mas agora tá mais aberto, assim. Eu tô pensando na parte comercial, da venda da planta, assim, de ser muito mais aberto.

A cultura da canábis está “mais aberto”, no sentido de que ela tem atingido o *mainstream* (meios de comunicação não marginalizados):

EDUARDO: Acho que hoje em dia, como a coisa já caiu no *mainstream*, um pouco, já tem *stand up comedy* fazendo piada de maconheiro, já tá institucionalizada essa figura. E como o mercado cresceu, e nos Estados Unidos agora é de boa ser maconheiro lá, então aparentemente é de boa ser maconheiro em qualquer lugar. Acho que se formou assim mesmo, eu não sei. Eu não sei muito de cultura canábica.

Dizer que não sabe sobre a cultura canábica, nesse caso, é dizer que não conhece essa nova cultura *mainstream*, pois, como visto anteriormente, Eduardo conhece bem a cultura canábica de outrora:

JOÃO V: [...] essa cultura só pode existir porque é marginal, e hoje em dia tá se virando uma coisa *mainstream* e isso apaga... na verdade cria outra, né.

EDUARDO: Eu sinto que não são os mesmo agentes culturais mais. Eu sinto que mudou um pouco, e aí esses choques são naturais, e o que eu acho é que hoje em dia é isso: a gente se depara com essa não legalização quase surpreendente, que é do tipo: “Bróder, como é que não tá legalizado e essa mina tá vendendo canetinha com maconha sabor de banana no Instagram?” E aí é isso que me choca [...]

Essa abertura para o *mainstream*, não só choca, mas também causa receio:

EDUARDO: Essa galera... eu fico um pouco da gente sofrer esses efeitos

colaterais, essa coisa de a gente voltar a ser um grande... essa é a minha única ressalva, em relação a essa abertura extrema da maconha no *mainstream*. Que é legal, é positivo, é legal que no Ru Paul's Drag Race tem a La Ganja Estranha, a *drag* da maconha. É legal que tenha... sei lá, vamos ver talvez no futuro aí um fantoche maconheiro num programa infantil, por que não? Mas eu sinto que... a gente corre um risco de levar um tombo cultural, porque já tem toda uma cultura pronta pra gente comprar. Pronta pra gente comprar, muito mais mercantilizada que a gente, que tá fazendo uns eventos aqui no Brasil.

Há, no começo dessa última fala, uma hesitação: “a gente voltar a ser um grande...”. Penso que o receio seja em relação ao Brasil permanecer marginal no grande mercado da maconha, mas não posso fazer afirmações sobre o que não está materializado no texto. Eduardo cita alguns personagens que demonstram essa entrada da maconha no *mainstream*, como o comediante *stand up*, a *drag queen* e a influenciadora digital. Esses comunicadores fazem parte de uma rede de produção, distribuição e consumo de Discurso na mídia, o que produz novas representações sobre o maconheiro, de forma não criminalizada:

EDUARDO: Já tem o *influencer* maconheiro. Já tem o *influencer* maconheiro de direita! Já tem o... não sei, acho que a gente tem isso a nosso favor: esses apagamentos dos estereótipos acho que... é bom até, vamos naturalizar que todo mundo é maconheiro.

Essa naturalização cria uma nova percepção social sobre a maconha e sobre o maconheiro, embora eu ache que não é tão natural assim como Eduardo fala, pelo menos não para a maior parte das pessoas, que ainda vêem o estereótipo da maconha no programa policial da TV:

LETÍCIA: No programa de informação policial, **isso** é ser maconheiro. Ser vagabundo, destruidor de família, tá deixando a mãe dos outros triste, porque o filho tá se envolvendo com droga...

Esse novo estereótipo existe, mas está condicionado a determinado *status* social, que vem do padrão de consumo e inserção nas mídias:

EDUARDO: Não, assim, só salientando que... tudo bem, é Plano Piloto, elitizado, muito- mas, mesmo assim, eu acho que já é um choque. Então eu acho que a gente deve isso a essa cultura canábica. A gente deve isso a essa... essa aceitação popular passa pela galera fazer piada, mas aí passa pela galera parar de rir, depois passa pela galera perceber que tem a ver com outras coisas. **E agora a gente já tá vendo uma galera que desassocia, porque já tá consumindo normalmente há muitos anos.** Nunca teve que encontrar com a galera da- com outros maconheiros pra dar corre. Eu acho que fica outra coisa, então a gente já... já é muito possível a gente ver um consumo que é até meio bizarro, assim, que é até meio estranho, que não é bem isso que eu quero. Não quero, tipo assim, passar na farmácia pra comprar um beque. (grifo meu)

Existe então, segundo essa última fala, uma geração de pessoas muito jovens que já cresceram num cenário em que a maconha já é mais normalizada. Mas isso provavelmente só ocorre

entre pessoas com maior poder aquisitivo e que frequentam espaços mais seguros, como universidades e bairros de classe média (Asa Norte e Asa Sul, por exemplo):

JOÃO P: Então às vezes o cara é de outra cidade, mas você dá as informações, você fala “Ó, você vai na Ceilândia, na Ceilândia é assim, assado, é mais perigoso, é mais assim”... e aí a pessoa vai lá e se vira. Ou então você tá aqui na Asa Norte, você fala “Tem um mano que entrega aqui, vou te dar o contato dele, ele vai vir aqui e vai te entregar”.

João P fala sobre dar orientações de onde comprar maconha, e cita a Ceilândia, cidade que possui o estigma do tráfico de drogas, mas, ao se referir à Asa Norte, fala como é mais fácil comprar aqui, havendo até mesmo entrega de maconha. Isso é mais uma característica desse novo padrão de consumo canábico:

EDUARDO: Bróder, era bom, era bom, comprava o baseado com o garçom, na mocó, do bar pé sujo. Bróder, agora não, véi, agora você liga, seu *dealer* vem num carrão. Doidaralhaço! O bicho tá muito mais na cultura canábica do que eu.

Conheci traficantes que fornecem esse serviço de entrega. São jovens de classe média alta que são chamados de *dealer* pelos seus semelhantes. Em inglês, *dealer* significa traficante ou negociante, mas, aqui no Brasil, apenas pessoas pobres são chamadas de traficante, como expus no meu trabalho de conclusão de curso de graduação (VIEIRA, ROCHA, 2018). Mais uma vez Eduardo se exclui da cultura canábica, pois entende ela como uma cultura recente e ligada a um alto padrão de consumo e maior aceitação social. A existência de uma nova cultura da canábis ocorre juntamente com a cultura tradicional, pois a mudança social gera uma combinação de elementos culturais novos e tradicionais, o que deixa marcas contraditórias no Discurso, como nos casos mencionados acima (o *delivery* e a influenciadora canábica anunciando produtos num país em que a maconha é proibida).

O que é, afinal, a cultura canábica? Será que existe mesmo uma cultura nova e uma cultura velha? Entendo cultura canábica como uma rede de práticas sociais envolvidas com o consumo de maconha. Práticas sociais são formas típicas de existir em sociedade, e é justamente essa tipicidade que configura a cultura canábica, pois os usuários, ao se tornarem maconheiros, aprendem formas típicas de agir, interagir, pensar, se identificar, identificar aos outros e usar as linguagens. Como é uma prática social, a cultura canábica envolve processos materiais (como dichavar, enrolar, acender, tragar, compartilhar, comprar, se proteger da polícia), fenômenos mentais (o que é a maconha, quais são os seus efeitos, quais são os tipos de maconha), identidades (quem são os maconheiros, quem pode oferecer risco aos maconheiros, como se parecem e se comportam os maconheiros do centro e da periferia) e usos linguísticos (gírias, estampas, formas de se comunicar de maneira segura,

canções, filmes, quadrinhos, piadas). Práticas sociais conformam essas maneiras típicas de agir em sociedade, ao mesmo tempo em que são conformadas pela ação social diacronicamente. Portanto, é possível afirmar que houve sim várias mudanças em como essas práticas sociais se apresentam, mas práticas antigas continuam existindo, de forma híbrida e às vezes até contraditória. A compra de maconha na clandestinidade continua sendo um medo dos maconheiros, ao mesmo tempo que é possível comprar em casa, usando um serviço de entrega; pessoas continuam sendo presas por portar maconha, ao mesmo tempo que influenciadores ostentam seus baseados e suas plantas na Internet. É importante salientar também que práticas relacionadas com a maconha existem há milhares de anos e, no Brasil, existe uma rica cultura pré-proibicionista, ligada aos povos negros e caboclos, principalmente na zona rural (CARNEIRO, 2018; SAAD, 2019). Talvez haja hoje uma certa configuração de uma cultura pós-proibicionista, voltada para o mercado e o consumo, mas isso é uma prática em disputa, pois a Marcha da Maconha propõe um modo de vida pós-proibicionista que não esteja tão vinculado ao mercado e ao consumo, mas à autonomia dos povos que há mais de cem anos tem sido marginalizados:

EDUARDO: [...] eu fico pensando que a revolução que eu imaginava tinha mais a ver com a galera plantar [...] E eu tô vendo na verdade que essa cultura do *tchosen*, essa cultura do consumo... talvez não permita uma coisa assim, porque, assim que a gente abrir a porta pra uma exploração comercial dessa parada, já tem uma galera pronta, lambendo os beiços, afiando as facas, pra vir com tudo pra pegar esse negócio. Já tem uma galera fazendo isso, a nível global, distribuindo.

Portanto, a cultura canábica é multifacetada e apresenta aspectos ancestrais e também tendências de consumo modernas, e é moldada a todo tempo pela disputa sobre os discursos e as práticas que são compartilhados socialmente. Essa disputa passa pela construção de identidades maconheiras, e irei me deter um pouco mais sobre as identidades a seguir.

5.2 O MACONHEIRO

O processo de identificação e a construção de identidades sociais e individuais são processos levados a cabo ao longo da vida do indivíduo, em constante construção. Esses processos são constrangidos por posições sociais previamente dadas, como raça, classe, nacionalidade e sexo biológico, e também pela estrutura social. A identidade então é construída na dialética entre estrutura e agência, passando pelos papéis sociais que o indivíduo performa e suas escolhas (FAIRCLOUGH, 2003). Diferentemente das grandes categorias estruturais, como raça, classe e nacionalidade, a identificação de um maconheiro não é inata, pois ela é formulada a partir de um

hábito e deriva dos papéis que um usuário de maconha desempenha com relação a esse hábito. Mas a hetero-identificação também faz parte desse processo:

LEONEL: Eu acho que você se sente maconheiro a partir do momento que alguém te avisa que você é um. Porque, até aquele momento, você só tava fumando o seu de boa. Aí em algum momento alguém fala “Pô, virou maconheiro? Você é maconheiro?”, aí você fala: “Pô, sou!”

Essa hetero-identificação é um dos passos na transição de usuário para maconheiro:

PEQUI: No final das contas, eu acho que as pessoas acabam não se auto-intitulando também, né, são julgadas. Mas eu acho que, querendo alguma coisa genérica, é alguém que fuma maconha com regularidade.

A regularidade no uso é um requisito para ser maconheiro, e o coloca num lugar social diferente daquele do usuário ocasional:

JOÃO P: É uma experiência bem diferente, eu acho que muita gente passa por isso de, quando começa a fumar maconha, às vezes o grupo social não tem tantos usuários assim, ou são usuários menos frequentes, né. E aí, quando você chega na Marcha, quando você chega num grupo que se propõe a falar sobre maconha, estar usando maconha, estar realizando algum tipo de desobediência civil, você se vê em outra comunidade, você se vê inserido em outro local, então, tipo assim, às vezes você é o bolador da galera, porque você é o único que fuma. Aí todo mundo quer fumar, mas aí você que tem que bolar, aí você chega um lugar e todo mundo sabe bolar... você vai falar alguma coisa e todo mundo entende o que você tá falando, todo o seu linguajar, a sua comunicação...

A Marcha é um espaço onde se pode encontrar outros maconheiros, muitos com uso mais frequente e repertório cultural canábico mais sólido:

EDUARDO: [...] eu senti essa experiência de determinar um nicho, assim, do tipo: “Caraca! Teve a Marcha. Finalmente eu conheci todos os maconheiros.”, que... não é que eles estavam fora do armário, não é que eles... é só que eu, sei lá, não tinha um contato. Eu era sempre o mais maconheiro da minha galera. De repente, depois da Marcha, eu falei: “Caracas, eu não sei de nada.”

A modalização dos processos verbais é uma forma de o falante delimitar um lugar social para si. Ao longo das falas no grupo focal, notei um uso abundante de modalizadores, geralmente utilizados com o fim de delimitar uma fala como uma opinião individual, que não pode ser tomada como uma verdade. João P introduz sua fala com “eu acho que” e “às vezes”, tentando individualizar sua experiência pré-Marcha. No entanto, quando começa a falar sobre a Marcha, ele dispensa a modalidade e começa a falar mais rapidamente, com empolgação: “E aí, quando você chega na Marcha, quando você chega num grupo que se propõe a falar sobre maconha, estar usando maconha, estar realizando algum tipo de desobediência civil, você se vê em outra comunidade, você

se vê inserido em outro local”. Eduardo, ao falar da experiência de ir à Marcha pela primeira vez, usa esse mesmo estilo, e usa ainda o adverbial “finalmente” como uma forma de avaliação. Estar na Marcha é um alívio, pois fornece a experiência de se encontrar com os pares, o que pode não ser algo comum para muitos maconheiros:

JOÃO V: Com os meus amigos era todo mundo na mesma onda ali. E essa coisa assim, “Não, bicho é mó maconheiro, fuma todo dia, sabe bolar.” [...] Só que a maioria na Faculdade de Letras não é maconheiro. A maioria é bem careta. Então tinha esse estranhamento em determinados lugares.

Aqui são elencados como características de um maconheiro (em oposição a usuário) a frequência de uso e saber bolar. Aprender a bolar é um rito de passagem:

PEQUI: Quando você aprende a bolar um. Eu acho que é um grande marco.

[todos concordam, rindo]

LEONEL: Quando você tem autonomia no seu cigarrinho.

PEQUI: O primeiro corre, e bolar, são pontos...

JOÃO V: Tem gente que demora a aprender.

PEQUI: Tem gente que demora muito. Anos!

LEONEL: Eu demorei uns 4 anos pra aprender a bolar.

PEQUI: E tem gente que demora muito pra fazer o primeiro corre. Fica, tipo, pegando só com gente que arruma pra ele... não sei o quê... Tipo, que vai atrás de fazer o seu primeiro corre, que não é alguém fazendo por você.

O corre também é um rito distintivo entre maconheiro e usuário, pois envolve o risco.

PEQUI: o corre acaba sendo, de certa maneira, uma informação secreta que você só consegue por meio de uma certa solidariedade. De algum contato que te passa, que quer te ajudar a fazer isso...

A experiência de tornar-se maconheiro, nessas falas, é ora individual, ora coletiva. Para analisar essas produções, vou primeiro organizar algumas dessas sentenças no Quadro 5.1:

Quadro 5.1: relatos sobre a experiência de tornar-se maconheiro.

Primeira pessoa do singular (experiência individual)	Terceira pessoa do singular (experiência coletiva)	Terceira pessoa do plural (experiência coletiva)
“Pô, sou!” eu conheci todos os maconheiros eu era sempre o mais maconheiro eu, sei lá, não tinha um contato eu não sei de nada Eu demorei uns 4 anos pra aprender a bolar	alguém que fuma maconha muita gente passa por isso todo mudo sabe bolar todo mundo entende o que você tá falando era todo mundo na mesma onda Tem gente que demora a aprender Tem gente que demora muito algum contato que te passa	as pessoas acabam não se auto-intitulando eles estavam fora do armário

Agrupei nesse quadro apenas as sentenças que têm o maconheiro ou aspirante a maconheiro

como autor do processo verbal. Excluí portanto sentenças do tipo “eu acho que” e também aquelas cujo autor é considerado, pelo falante, um não maconheiro. A terceira pessoa do singular é usada para coletivizar a experiência, pois se trata de sentenças impessoais, ou seja, sem um agente definido. O significado desses usos de terceira pessoa do singular, portanto, é “qualquer pessoa”, ou ainda “toda pessoa”. Esse tipo de generalização, porém, não é o mesmo que utilizar a terceira pessoa do plural, pois, no primeiro caso, a pluralidade de experiências está meramente implícita. O falante simula estar falando de uma pessoa hipotética, mas está falando de todos aqueles que possam ser identificados como maconheiros. O mesmo ocorre com a terceira pessoa do plural, mas de forma mais explícita.

Nos usos da primeira pessoa, há uma tentativa de individualizar a experiência, não se comprometendo com afirmativas generalizantes. Essas sentenças também cumprem a função de excluir o falante do grupo dos maconheiros, seja por ainda não se considerar parte do grupo (tornando-se maconheiro) ou por não conhecer seus pares. Essa exclusão está expressa também na ausência de primeira pessoa do plural em todas essas falas. Fala-se de um grupo de maconheiros de forma generalizante, explicando como eles são, o que fazem, mas sem se incluir no grupo. Uma exceção é a fala de Eduardo, pois ele usa a primeira pessoa do singular de forma mais abundante, e também usa mais modalizações, hesitações e gírias. Ao longo das dinâmicas de grupo focal, pude perceber Eduardo e Sabrina falando nesse estilo mais informal e pessoal, enquanto Leonel, Letícia e Pequi usavam um estilo mais formal, impessoal e generalizante, inclusive com conceitos teóricos e citações de autores. Essa diferença é mais uma das características que denota identidades individuais, pois os participantes se comunicam oralmente com diferentes estilos. Isso não se deveu à separação da dinâmica em dois grupos, pois esses estilos estão presentes também em outras produções desses participantes, além disso, eu e João P também nos comunicamos com mais modalizações, hesitações e gírias, estando, portanto, no estilo informal.

Voltando ao uso das pessoas discursivas, um fato interessante foi o uso da segunda pessoa do singular, que foi muito mais produtivo do que o das outras três pessoas citadas anteriormente. Entendo que esse uso está numa posição intermediária, entre a produção mais individualizante (primeira pessoa do singular) e a mais generalizante (terceira pessoa). É muito presente no português do Brasil o uso do pronome “você” para falar de uma experiência pessoal, como nos exemplos abaixo:

Quadro 5.2: usos da segunda pessoa do singular para relatar experiências pessoais.

Segunda pessoa do singular
você se sente maconheiro, você só tava fumando, quando você chega na Marcha, quando você chega num

grupo, você se vê em outra comunidade, você se vê inserido em outro local, você é o bolador da galera, você é o único que fuma, você que tem que bolar, você chega um lugar, você vai falar alguma coisa, Quando você aprende a bolar, Quando você tem autonomia, você só consegue por meio de uma certa solidariedade, que quer te ajudar a fazer isso

Em todos esses exemplos está sendo relatada uma experiência pessoal, mas o uso da segunda pessoa do singular tem a função de universalizar a experiência. Espera-se que o interlocutor (o “você”) se identifique com o relato, de modo que ele represente uma vivência pessoal, mas, ao mesmo tempo, uma identidade de grupo. Essas falas então representam – na visão do falante - uma experiência coletiva, sendo que “eu”, “você”, “alguém” e “todos” são identificados como maconheiros. Curiosamente, “nós” não é uma maneira de identificar os maconheiros. Buscando pela palavra “nós” na transcrição do grupo focal, encontro algumas ocorrências com os seguintes significados: os organizadores da MMDF, as pessoas presentes na sala, os brasileiros, os brasilienses, algum grupo alheio (citação em discurso direto). Buscando pela palavra “nós” do caderno de campo, encontro os seguintes significados: a Marcha da Maconha do Distrito Federal, algum outro movimento social ou pauta política, e uma ocorrência de cada um dos seguintes significados: os brasileiros, as mulheres, os autistas. Na grande maioria das vezes, esse pronome foi usado como sinônimo de MMDF, por isso discorrerei mais sobre esses usos na seção seguinte, que trata dos movimentos sociais. O pronome “a gente” aparece com mais frequência, com os mesmos significados e às vezes significando um grupo de pessoas participando de determinada situação relatada ou sendo usado de forma impessoal, como no caso abaixo:

SABRINA: Porque, quando você entra no debate da maconha, **você** vê as interseccionalidades que existem dentro dessa pauta [todos concordam], né, porque a gente vai falar da maconha **a gente** tem que passar pelo racismo, não tem como **você** fazer isso aqui, não existe essa possibilidade, **você** tem que entender todas as nuances que... que perpassam, né, esse lugar de ser maconheiro. [grifos meus]

Aqui os pronomes “você” e “a gente” são usados de forma impessoal, significando “todas as pessoas/qualquer pessoa”. No entanto, toda impessoalização esconde participantes potenciais que podem ser inferidos do texto. Nesse caso, Sabrina parece estar falando dos ativistas, tanto os ativistas da Marcha quanto de outros movimentos de esquerda. Noto que a primeira pessoa do plural nunca é usada, nas transcrições do trabalho de campo e do grupo focal, para se referir aos maconheiros, mas é muito utilizada para se referir à MMDF, a outros movimentos sociais, e à esquerda em geral. Isso indica que os participantes entendem o ser maconheiro como um estilo de vida (identidade pessoal) e o ser ativista como um grupo mais ou menos coeso (identidade coletiva). Isso é curioso, pois contradiz o que os próprios participantes falam sobre a MMDF não ser um grupo:

LEONEL: É foda, porque a Marcha da Maconha, acaba que é um evento. Porque não existe uma organização que toca ela. Coisa formal. [...] Mas ela enfrenta o problema de continuação do evento. Porque não é feita por uma organização, porque não tem uma captação de recursos como a gente entende em outros movimentos sociais que já existem no Brasil. E até de ativismo, e até desse rolê de *advocacy* público. Mas...

PEQUI: Nem uma continuidade. Esse é um dos pontos principais.

LEONEL: Sim. É um evento, é espontâneo. Não é um evento, é espontâneo.

PEQUI: É, a questão do movimento social, um dos pontos principais é não ter uma continuidade, né. Ser só pontual.

Ou ainda:

EDUARDO: Não sei, eu fico achando que... a Marcha da Maconha é um disseminador de, de informação útil, pra, pra gente chegar aonde a gente quer, mas, ainda não é um movimento social, mesmo depois de todos esse anos no Brasil, acho que pelo jeito que se organiza, ainda não é.

Essas falas dizem respeito à forma de organização da MMDF, e não a um sentimento de grupo. A negação, por parte desses participantes, do fato de a MMDF ser um movimento social diz respeito à ausência de formalidade. Devido à minha trajetória política, em coletivos informais e manifestações espontâneas, não acho que a formalidade seja um requisito para a constituição de um movimento social, mas Pequi discorda:

PEQUI: Mas eu acho que aqui, quando eu falo de política, eu sou- em termos de política eu sou muito institucionalista, eu não sou vago, do tipo “Ah, tudo é política.”, essas coisas assim não. [...] Pra mim Política é algo que tenta realmente influenciar na dinâmica política institucional do país, nas estruturas- né, de como as coisas são decididas.

Apesar desses argumentos, os ativistas da MMDF se sentem parte de algo, de um grupo de pessoas com opiniões e objetivos mais ou menos homogêneos. Isso é especialmente evidente nos momentos em que eles se defendem de algo ou alguém. O uso do pronome “nós” é bem menos frequente e bem mais formal do que “a gente”, por isso, existe alguma motivação para esse uso linguístico, alguma função social. No caderno de campo, o pronome “nós” ocorre quase sempre num contexto de disputa, em que alguém contrapõe alguma fala, reservando-se o direito de falar em nome da MMDF, que é referida como “nós”. Essa escolha linguística, portanto, serve para enfatizar um posicionamento e para solidificar o posicionamento defendido, como uma forma de proteção do argumento, dando a ele o aval de uma organização: a MMDF (referida aqui como “nós”).

É difícil para mim conseguir representar aqui as brigas internas, pois seus protagonistas acabaram saindo da MMDF e também se recusaram a participar da pesquisa. Mas posso citar algumas falas do grupo de Whatsapp:

SABRINA: Nós dialogamos na reunião, gastamos quase 2 horas para pensar o tema. E não partiu s9 de uma pessoa, foram várias. Fizemos o chamado vários e vários dias... Só colou os mesmo. No espaço de debate NGM se faz presente, mas depois todo mundo acha algo ...

Ou ainda:

SABRINA: Amigo, eu acho que esse tema é urgente até mesmo para gente seguir na organização de forma tranquila, como estávamos. Isto porque nós brigamos entre nós, e aqueles que cometeram seus erros permanecem no grupo como se nada tivesse acontecido. 😞

Ou mesmo:

PEQUI: E nós vamos ser obrigados a conviver com vc, mas n precisa ser no grupo de articulação da marcha, ngm vai te expulsar da marcha, mas n da pra construir nada com vc pensando essas coisas

Prosseguindo:

LEONEL: Colegas da marcha relataram a nós desconforto com práticas particulares

Além disso:

SABRINA: Se vc não compactua com essa ideia, ok. Mas a maioria de nós SIM! E portanto, como maioria, subimos o material.

Nessas falas é possível notar, além do tom de raiva, uma oposição entre “nós” e “você”. A primeira pessoa representa os ativistas da MMDF, a segunda pessoa representa um único indivíduo que possui ideias supostamente contrárias às da MMDF. Ainda há alguns usos de terceira pessoa, como “os mesmo[s]”, “NGM” (ninguém) e “Colegas da Marcha”, que se referem a pessoas que participam da Marcha, sendo a primeira pessoa então identificada com um núcleo duro que organiza atividades para as outras pessoas participarem. Como isso é possível, se não existe um grupo de pessoas que representa oficialmente a Marcha? Esse posicionamento monolítico representa uma suposta maioria, como evidenciado em uma das falas de Sabrina e implicitado nos demais comentários. Porém, quem fala é uma pessoa, e ela fala em nome da maioria não porque tenha consultado os colegas, mas porque conhece, de forma tácita, os posicionamentos e opiniões daquelas pessoas que são as mais atuantes na organização da MMDF. Esse “nós” corresponde a um corpo social coeso, que é pressuposto pelos falantes com base nas relações que eles estabelecem com os outros participantes e com a organização. É importante lembrar também que, quando essas falas foram proferidas, não houve alguém (fora o seu destinatário) que protestou ou que disse não se sentir representado nesses posicionamentos. É possível que houvesse muitos discordantes, mas a

suposta opinião da maioria foi se fortalecendo à medida que as pessoas que efetivamente participaram das reuniões e dos eventos presenciais a corroboraram. A MMDF possui um posicionamento: é anticapitalista, antirracista, de esquerda e apoia o feminismo e a luta antimanicomial. Esses são alguns dos posicionamentos, a título de exemplo. Porém, não existe um grupo de pessoas que decidiu isso. Esses posicionamentos também não estão escritos em uma espécie de estatuto ou cartilha. Isso demonstra como os MSs funcionam de forma orgânica, produzindo um discurso próprio a partir de conflitos internos. Esse discurso é aceito pelos participantes, ou parte deles, que se sentem então pertencentes e se solidarizam com as lutas que escolheram. O posicionamento tácito que os participantes da MMDF alegam que ela tem não parte de comunicações externas, como ata, carta aberta, estatuto, manifesto etc., mas de um sentimento interno de pertencimento a um grupo de pessoas com afinidades políticas.

A identidade de maconheiro então não inspira uma coesão de grupo e uma sensação de pertencimento tanto quanto a de ativista. Mas essas identidades se entrecruzam, pois, com frequência, os participantes alegam terem se tornado ativistas por serem maconheiros:

JOÃO V: E o que é que te levou pra Marcha?

LETÍCIA: Bom, eu sou maconheira, pra começo de conversa, mas... eu me organizo politicamente [...]

Ou ainda:

PEQUI: E aí essa afirmação vem... tem toda essa questão da identidade individual, mas... eu acho que normalmente quem se define como “maconheiro”, mesmo, já traz consigo uma noção de querer transformar, ir contra a Guerra às Drogas, e contra essa institucionalização da criminalização da maconha.

Complementando:

PEQUI: Então, uma pessoa que se identifica como maconheiro, pra mim é essa pessoa que.. pra além do **uso** da canábis, ela... vai contra a estigmatização, né. E aí... é, acaba usando essa palavra como uma forma de afirmação dessa cultura, né.

No entanto, ser maconheiro não inspira necessariamente uma atuação política:

LETÍCIA: Mas é isso, [a Marcha] reúne diversos tipos de maconheiro. Os que tão preocupados com a justiça social e os que tão pouco se fudendo. [risos]

E nem todo ativista é maconheiro:

EDUARDO: E eu nem acho que você tenha que ser maconheiro pra fazer parte da Marcha da Maconha, necessariamente. Não é um pré-requisito. Não é efetivamente o mais importante. Inclusive, sei lá, a galera da medicinal não é uma galera maconheira.

Conforme Lanças (2018), fumar maconha é em si um ato político, pelo fato de ser proibido. Mas ser maconheiro só configura um movimento político à medida que os maconheiros se reconhecem como tal e passam a se organizar com alguma ação em mente:

JOÃO V: Então teria um usuário despolitizado e um maconheiro transgressor?
PEQUI: Ah... isso é muito difuso. Você pode falar... eu prefiro usar “organizado”, né. Você pode ter pessoas organizadas e desorganizadas. Uma pessoa pode ter um super conhecimento, e até uma boa consciência política, mas às vezes ela não usa, faz nada com isso. Só reclama na Internet.

Consigo ver, com todos esses dados e também a teoria, que os papéis de usuário, maconheiro e ativista não se confundem, mas se interpenetram de alguma forma. Os participantes também confundem esses termos com frequência, mas posso afirmar com certeza que eles são maconheiros e que são ativistas. Mas parecem querer performar em público mais o papel de ativista do que de maconheiro. Digo isso pela facilidade que eles têm de falarem sobre suas pautas, organizações, objetivos e crenças, além de usarem um vocabulário que denota se sentirem parte de um corpo de ativismo que atravessa diversas lutas e organizações. Ao longo de todo o processo de entrevistas e de grupos focais, tive que perguntar aos participantes sobre a cultura canábica e sobre o maconheiro, pois não é algo que lhes ocorria naturalmente; mas falar sobre o ativismo e sobre a MMDF era muito natural. Esse assunto também é o que ocorria naturalmente no grupo de Whatsapp, nas reuniões *on-line* e nas reuniões *off-line*. Esse viés específico, de conseguir produzir mais facilmente dados sobre ativismo do que sobre uso de maconha, era algo esperado desde o início da pesquisa, quando decidi usar como amostra os organizadores da MMDF. Entendo, porém, que os dados produzidos em campo são suficientes para gerar conclusões sobre essas três fontes de significado: cultura, identidade e ativismo.

Conceituar “maconheiro” é uma tarefa difícil, pois envolve frequência de uso, consciência política, inserção na comunidade de maconheiros, conhecimento de um repertório cultural, dentre outros fatores. Mas posso sumarizar esta seção definindo maconheiro como a pessoa que participa da rede de práticas sociais que eu denominei cultura canábica, e que é reconhecido por outros maconheiros como tal. Maconheiro também é uma identidade, e como tal produz significados; isso inclui significados representacionais (o que é a maconha, como a sociedade vê a maconha e como eu acho que deveria ver), identificacionais (quem é maconheiro, qual é o papel do maconheiro na sociedade e na política, como essa identidade se relaciona com outras identidades, quem pode oferecer risco ao maconheiro) e acionais (quais as técnicas para fumar maconha e para comprar maconha, quais ações posso tomar para mudar a realidade social). A identidade de maconheiro, porém, não produz um projeto de sociedade. Vejo maconheiro como uma identidade de resistência

que produz uma recusa do estado de coisas atual, mas que não produz necessariamente significados e ações que visam criar um novo estado de coisas, reconfigurando a ordem social com relação ao proibicionismo e outros problemas sociais. Por isso, discorrerei na seção seguinte sobre as práticas do maconheiro-ativista nos movimentos sociais.

5.3 PRÁTICAS INSURGENTES

Movimentos sociais possuem um princípio de identificação comum, uma definição de um conflito e adversários e um projeto de transformação social (SCHERER-WARREN, 2018). É possível ver na seção anterior como os participantes da MMDF identificam seus aliados (identificação) e algozes (conflito), mas ainda não está claro um projeto de transformação social. Fumar maconha, por mais que possa ser considerado um ato de rebeldia, não produz nada em termos de projeto de sociedade, pois o ato em si é praticado por milhões de pessoas diariamente, e essas pessoas possuem visões políticas muito distintas:

EDUARDO: as pessoas que estão consumindo em larga escala hoje em dia não são as pessoas que estão lutando pela legalização, eu sinto. Já tem uma galera que já tá surfando em outra onda, paralela, assim, e que não tem muito a ver, com o movimento antiproibicionista. Que tá inclusive bem satisfeita, que tá prosperando.

A Marcha da Maconha serve como ponto de encontro dessas pessoas tão diversas:

EDUARDO: Como Marcha da Maconha, eu acho que a Marcha da Maconha absorve essa galera magistralmente. Eu acho inclusive que eles tão dando bobeira, que eles podiam se aproveitar muito mais da gente. [...] A gente tinha pudores de apoiar e de fazer esse esquema meio comercial, coisa e tal. Mas, como evento, eu acho que isso passou um pouco. Porque o que a gente quer, um pouco, é uma certa adesão. Então essa galera que produz, que tá no mercado, que ganha grana, que gera emprego... é isso, então, força, galera! Vamos! A gente- vamos com a nossa causa paralela. Tá de boa.

Eduardo se coloca como Marcha da Maconha, e fala em nome dela. Ele faz uma oposição entre “a gente” e “essa galera”, dizendo que Marcha está preocupada com causas sociais e “essa galera” com negócios. Lília concorda que se aliar com empreendedores é benéfico:

LÍLIA: Hoje eu vejo a Marcha com mais patrocinadores. Eu acho isso muito importante. E isso eu acho que, pra nós da... que somos anticapitalistas, também, né, a gente teve um tempo que a gente era contra a gente ter a marca, de logomarcas, patrocinando a Marcha. E depois a gente veio entender que não, porque é bom, o crescer da RENFA, da Tulipas é muito nisso, de aprender no dia-a-dia. E depois a gente falou que não, que essas marcas, elas têm que sair do armário também. Se não fica um movimento só de uma galera. Não, e tem uma galera por detrás, tem laboratórios por detrás. Né. Tem tabacarias por detrás, tem

universidade... tem deputados. Não é só chegar e dar o dinheiro, não! Tem que meter a cara.

Diferentemente de Eduardo, Lília coloca as instituições (laboratórios, tabacarias, universidade, deputados) como parte da Marcha e não algo separado. RENFA e Tulipas também fazem parte desse mesmo corpo que compõe a Marcha:

LÍLIA: A gente [RENFA]... entramos devagarinho antes do Covid, eu acho que foi uma das nossas melhores Marchas. Foi quando a ala feminista antiprobicionista vem, foi uma época que a gente teve menos violência... foi uma coisa muito gostosa. Logo em seguida veio o Covid. A gente tá aí trazendo, né, a mulherada, trazendo acho que até o lado político com outro olhar. Sabe? Porque o pessoal ainda aqui de Brasília é um pessoal muito moralista [fala com o cachorro] Ainda é um pessoal muito moralista e religioso, que ainda tem aquele olhar em cima da Marcha como um oba-oba... Entendeu? Aí a gente vem com a ala feminista, com as mulheres, com as mães canábicas, né... com esse lado mais, né, pra dar uma quebrada mesmo. Eu acho, que dá uma quebrada mesmo, nesses rótulos, nessa hipocrisia da sociedade.

Seria a Marcha um “oba-oba”? Eduardo concorda que ela deixou de ser algo espontâneo e festivo, mas não vê isso como algo totalmente positivo:

EDUARDO: a gente tem uma grande preocupação de ser relevante, sério, coerente, isso é muito legal. Mas eu sinto um pouco de falta da época em que a Marcha era um pouco mais folia, era um pouco mais [cantando] a gente fazendo uma parada massa. Eu sinto- eu, eu... reconheço que é uma evolução, reconheço que o debate ficou mais sério, ficou mais radicalizado, ficou mais de esquerda. Mas eu sinto falta um pouco do carnaval- assim, aprecio o valor... sei dar o valor da Marcha, do evento Marcha da Maconha por isso, porque eu acho que tem toda essa potência. E, cara, honestamente... é se divertindo num protesto que fica... que esse protesto vai pra longe, assim.

Por um lado a diversão favorece o evento, por outro lado o debate “mais sério”, “mais radicalizado” é algo do qual ele não quer abrir mão:

EDUARDO: A gente era... quando era mais zoadado ainda, a gente era mais- um movimento mais simpático, também. É uma conquista, não troco o lugar que a gente tá hoje pelo lugar que a gente tava.

O objetivo dele então é conseguir dosar as duas coisas:

EDUARDO: Tudo bem, a gente não vai abdicar de nenhum ideal político, mas a gente vai fazer uma coisa pra se divertir também. Porque eu sinto que há um tempo atrás, na época que essa parada me cativou, era mesmo é divertido.

O que o cativou a princípio foi a diversão, mas o que move ele hoje é a desobediência civil:

EDUARDO: Eu sinto que o que me move é essa desobediência civil, é poder fazer isso. De algum jeito. É isso que não dá pra comprar no shopping.

A diversão é parte da desobediência civil, uma felicidade revolucionária, como pontuou Lanças (2018, p. 158): “Desobedecer organizadamente, coletivamente, como foi o caso do 'maconhaço' na Marcha da Maconha de São Paulo de 2015, nos mostrou um pouco do potencial subversivo da felicidade”. Fumar maconha é desobedecer uma lei, mas desobediência organizada é o ato de se reunir em um evento dedicado a exercitar outros modos de vida:

EDUARDO: Mas eu sinto que é um pouco isso, é uma oportunidade, que a galera que organiza a Marcha cria, das outras pessoas fazerem um pouco de desobediência civil. Mas eu não sinto que, pra gente, é quase – pelo menos pra galera que tá no bastidor – eu sinto que é quase o oposto de desobediência civil. A gente vai pra... a gente efetivamente se propõe a fazer um evento muito civilizado.

O objetivo da Marcha então é criar a possibilidade da desobediência:

LEONEL: Eu acho que [a Marcha] é a celebração do direito a uma resistência civil organizada, eu acho que o direito a, a você.. se impor, impor a sua vontade, seu hábito, sua cultura, que, no Brasil, o hábito e a cultura da maconha é ancestral, veio com os escravos, é.. tá presente na comunidade cabocla. É... esse ato de resistência do **ser** [pausa] **quem** você é, e.. estar representando, e realizando isso num espaço tão icônico como a Esplanada dos Ministérios é um ato de resistência civil, resistência contra o **Estado**, contra o **sistema**, então.. é o... é uma celebração do ato de resistir, com certeza.

Celebrar uma cultura marginalizada na Esplanada dos Ministérios é um ato de desobediência civil organizada, na medida em que existe um espaço dedicado a isso anualmente, aonde as pessoas vão para encontrar seus pares:

LETÍCIA: é um ato de resistência, eu acho que é celebrar a resistência, celebrar que todo mundo consegue se reunir aqui como usuário, tendo seu direito respeitado, com a **polícia** respeitando cada cidadão aqui... não fazendo distinção de cor, de classe, de lugar que mora, de onde veio. Tá todo mundo reunido, celebrando uma planta, celebrando a comunhão que essa planta traz. E.. isso que.. faz a diferença, e isso que tem que ser celebrado.

A Marcha da Maconha então é um pedaço de maconheiros, pois delimita um tempo e espaço para a prática de uma atividade específica e de uma sociabilidade específica:

HEITOR: Marcha da Maconha sem maconha, para mim não serve.

Então a Marcha é considerada um lugar *legalize*, mesmo que tenha extenso policiamento. Trata-se de uma subversão da ordem típica, confinada a um tempo e espaço, uma maneira de re-existir. O relato de Lília mostra que a Marcha de 2019 foi pacífica, as Marchas seguintes, das quais participei, também foram pacíficas, mas isso não é a regra. Heitor comentou como sempre houve violência policial na Marcha, mas que é preciso continuar fumando maconha no evento, praticando

a desobediência civil. Sobre a violência policial:

LEONEL: Ela já foi muito mais intensa, tanto juridicamente quanto nos atos de policiamento. Hoje em dia tá mais pacificado, pela conjuntura nacional e internacional. Mas ela **ainda** sofre uma resistência muito grande, da.. das partes mais conservadoras, que incluem a Polícia Militar e tudo, e todo o conjunto. Mas ela continua sendo um ato de.. de desobediência civil, quase tanto quanto a Marcha, a Parada LGBT. Que celebra o direito de ser quem se é mesmo não tendo segurança jurídica nenhuma disso. Então o nosso ato é, é subversivo em si... subversão **vai** ser combatido pela sociedade enquanto a gente existir, enquanto a gente não legalizar.

Aqui começa a se desenhar uma proposta de mudança social: a legalização da maconha. Isso faria com que fumar maconha deixasse de ser subversão:

LEONEL: Temos a função de transformar o ato de fumar maconha de resistência civil para uma hábito cotidiano (que pode ser danoso e sabemos disso). O que antes era contra-cultura e resistência está se transformando em convencional.

Essa mudança pode ser observada com a pacificação da Marcha, que sofria repressão no começo. Outras estratégias são usadas hoje para tentar conter a Marcha:

EDUARDO: Porque a Secretaria de Segurança, se a gente disser que vai chegar ambulante, eles já querem, sacou, eles já querem o nome dos ambulantes antes da gente começar, é tipo, não é nem um pouco razoável. Ao passo que eu também não tenho coragem de chamar a galera da Ceilândia pra vir aqui... levar porrada da polícia, sacou? [...] Então eu sinto que tem funcionado essas ferramentas institucionais de manter a gente menor, de deixar a gente pequeno, de deixar difícil de fazer, de deixar pouco seguro pras pessoas que vêm mesmo pra Marcha.

A maior aceitação da maconha na sociedade se deve em parte à MM:

EDUARDO: Já existe, já tem muita gente que saiu do armário por causa da Marcha da Maconha, já tem muita gente que... não é militante, nem nada disso, é até meio discretinho, mas usa [...] Mas assim, eu sinto que várias coisas, até essa noção muito clara de que é um *commodity*, de que é um bom negócio, foi uma coisa que a galera batia nessa tecla nas Marchas. Falava-se sobre isso, falava-se sobre a abertura econômica, falava-se sobre o potencial da parada. E agora a gente tá vendo isso na- a gente já tem como mostrar isso na prática, então, na real, eu acho que é um processo educacional- a Marcha permite sim esse processo educacional muito claramente e muito eficientemente na verdade.

Eu acredito que toda forma de avanço nas lutas antiproibicionistas se deve sim à Marcha da Maconha. Existem muitos movimentos independentes, como, por exemplo, o ativismo de mães de pacientes com doenças degenerativas, que conseguiu criar toda uma jurisdição e um mercado legal da maconha medicinal no Brasil (ROCHA, 2019); mas esses movimentos só existem e só conseguem avançar nas suas lutas porque a Marcha mantém vivo o debate sobre drogas. Ela funciona como pólo difusor e mídia alternativa (LANÇAS, 2018), difundindo e produzindo

conhecimento antiproibicionista. Hoje quem precisa lutar pela maconha, seja por razões médicas ou qualquer outro motivo, se encontra na Marcha, e acaba participando do antiproibicionismo, consumindo, produzindo e disseminando Discurso engajado:

JOÃO P: Porque é onde a gente pode se encontrar. Entendeu? Então é onde os pacientes de uso medicinal se encontram, as mães se encontram e fazem uma rede de mães e criam uma associação que consegue fazer um óleo pros filhos, pras mães e coisa e tal. Então eu acho que Marcha tem uma participação importante nisso, porque é onde as pessoas podem se encontrar e a partir daí terem outros tipos de mobilização e eu acho que a Marcha, também por causa do tempo que tem, que... já são muitos anos, é muito mais eficiente do que internet, entendeu? Se você juntar, por exemplo, um grupo de mães da internet, no Facebook, pra fazer uma associação... eu acho muito mais complicado do que aquelas mães que tão lá na Marcha, entendeu? com um filho na cadeira de rodas, com um pai com *parkinson*, e *alzheimer*. E tá desesperada e aí é na Marcha que ela encontra um advogado, que ela encontra outra mãe, encontra outra pessoa que tá passando por uma situação parecida. E você consegue se ver em outra pessoa, você consegue se organizar, você consegue sentir a dor da outra pessoa, porque às vezes você pode contribuir, mas você não necessariamente tá passando por isso, então você é um advogado, você é uma pessoa da botânica, você é uma pessoa que pode ajudar a criar uma associação... você não tá diretamente envolvido nessa parte do... de necessitar do uso medicinal, do uso de canábis, mas você pode tá ajudando, e você sente a dor daquela pessoa, e você pode tá se mobilizando.

A Internet foi um pólo difusor que originou as Marchas, no início dos anos 2000 (LANÇAS, 2018), mas a própria MM se tornou, com o tempo, um pólo mais efetivo, e também promoveu a sensação de pertencimento e orgulho, pois o maconheiro que marcha não se esconde, se afirma como maconheiro:

PEQUI: É porque acho que existe duas coisas: tem o maconheiro pejorativo, que as pessoas falam, e tem a autoafirmação. Então é por isso que eu falo assim, que você se dizer maconheiro é uma questão de autoafirmação. Aí eu acho que é até político, né. A questão de quebrar os estigmas.

Isso também se relaciona com o orgulho LGBTQIA+:

LEONEL: Mas você se afirmar maconheiro acaba sendo esse ato, tal qual uma mulher trans se afirmar travesti. Eu acho que é um ato político tal qual, é de confronto. É tipo eu chegar pra vocês e não falar que eu sou assessor de relações governamentais, consultor de, não! Sou lobista.

Num comentário mais acima, Leonel comparou a MM à Parada LGBT, pelo fato de serem manifestações identitárias que trazem identidades marginais à luz do dia, à praça pública. A Parada foi uma grande referência para a Marcha e hoje é conhecida pelo seu aspecto festivo, mas nunca abandonou suas lutas e debates. Ela também é um espaço para as pessoas expressarem suas identidades de forma livre, de uma forma que elas normalmente não poderiam no dia-a-dia:

LEONEL: Tem que ser o mesmo mote da galera LGBT: “Viado, coloque sua cara no Sol.” Usuário, coloque sua cara no Sol.

A expressão LGBTQIA+ “colocar a cara no Sol” significa ser plenamente quem se é, e expressar sua identidade mesmo que isso cause conflito:

LETÍCIA: E essa questão de afirmação, de ser feminista, de ser LGBT, de entender que esses rótulos, colocando assim, né, eles atrapalham muito mais, e eles te oneram muito mais do que te libertam. Então você usar desses rótulos, usar dessas nomenclaturas, pra fazer essa autoafirmação, é muito nesse sentido de “Irmão, foda-se vocês, foda-se o que vocês acham.”, de “Ah, não posso querer tal coisa, não posso fazer tal coisa.”, não, eu posso sim, eu quero e eu sou. “Eu sou maconheiro”, “Eu sou feminista”. Eu acho que é muito nesse sentido. De libertação.

Leonel complementa:

LEONEL: É, porque é uma pauta identitária, mas durante muito tempo essas identidades foram apagadas. Ninguém poderia falar que era feminista, “Ah, sovaco peludo! Não vai arrumar ninguém!”, não sei o quê. Ah, maconheiro, “Ih, não quer trabalho com nada!”

O antiproibicionismo então é considerado uma pauta identitária, da mesma forma que o orgulho LGBTQIA+ e o feminismo. Portanto a Marcha, enquanto movimento social, possui uma identificação (maconheiro), um conflito (antiproibicionismo) e um projeto de transformação social (legalização das drogas). Para entender melhor o que é a Marcha da Maconha, analisarei algumas falas a seguir, com relação ao uso de gêneros discursivos:

EDUARDO: Mas a de 2008 eu lembro que foi, tipo assim, um divisor de águas pra mim, eu fiquei muito animado. Eu falei “Cara, eu vou todo ano.” Que eu lembro disso, uma galera no Chico Mendes aqui da UnB, sei nem se existe ainda aquele restaurante muito doido lá. Tinha uma galera fazendo umas camisetas da Marcha, a galera pediu uma ajuda [...] irmã de um amigo meu, precisou de uma ajuda com serigrafia, eu gravei umas telas pra ela, pra gente imprimir umas camisetas, pra levar, pra vender no dia, pra fazer grana pra Marcha. E aí a gente fez 50 camisetas... não vendeu nada. Mas, enfim, eu achei muito massa, por que era isso, cara, era tipo uma galera muito na espontânea fazendo [...] daí começou, deu 4:20- tipo assim, teve uma grande reunião aberta. Gigante! Tava todo mundo lá. A galera combinou de ir a pé pra Esplanada, da UnB pra Esplanada a pé tostando um. Cara, foram... era um grupo considerável de pessoas, tava cabuloso! E a galera foi andando, e foi estourando um, fumando e conversando até a Esplanada. E pra mim foi tipo assim, eu: “Caralho, bróder!” Que... que revelador, que ótimo, bróder, olha aqui que massa essa galera dando umas ideia legal, umas letra maneira. E... pô, galera tocando, não sei quem fazendo camisa, eu tô aqui vendendo camisa na parada, achei... achei que foi fera, assim, me deu uma sensação assim, eu: “Yeah! No futuro é isso agora, ainda bem que eu entrei na universidade!”

Esse texto é um relato pessoal, com tipo predominantemente narrativo, que tem por objetivo relatar uma experiência que foi emocional e socialmente relevante. O tipo narrativo estabelece

lugares (Chico Mendes, UnB, Esplanada), participantes (“eu”, “irmã de um amigo meu”, outras pessoas que eu cortei da transcrição) e eventos (gravação, impressão, venda, reunião, caminhada, fumar, conversar, tocar) no sentido de conferir coerência e coesão à experiência narrada. Esse texto performa uma função, que é transmitir o ar de espontaneidade e de empolgação partilhados pelos participantes. Entendo que passa também um ar de ingenuidade, amorismo, e, principalemnte, alegria. Como textos combinam diferentes tipos para gerar gêneros situados, a narração é introduzida e concluída por reflexões acerca do estado de espírito de Eduardo naquele momento (“eu fiquei muito animado”, “que revelador”, “que ótimo” etc.). Esse relato busca mostrar o que é, para o narrador, a Marcha da Maconha: uma efervescência juvenil de atos, sentimentos, comunhão e colaboração. A espontaneidade e informalidade da MM são algumas de suas potências, pois são capazes de engajar um grande número de pessoas a agirem de forma colaborativa.

A arte, representada aqui nesse relato como serigrafia e música, também faz parte dessa efervescência. Para um artista, se dispor a colaborar dessa forma e não receber dinheiro em troca requer muito engajamento com a causa. Eduardo não fazia parte da organização da Marcha, mas fez as camisetas e não conseguiu vender. Sua grande alegria hoje é poder fazer a arte da MMDF 2025 e tocar no evento. Também aspira poder trazer de volta esse espírito rebelde e festivo:

EDUARDO: E, cara, honestamente... é se divertindo num protesto que fica... que esse protesto vai pra longe, assim. Eu não sei, eu fico vendo - especialmente nos protestos da Argentina, que a galera ensaia pra cantar, que a galera faz uns negócio – eu sinto que, velho... é isso, essa... a gente ficou bem sério, o debate tá bem legal, mas a gente tem que recuperar um pouco da alegria mesmo, assim. É bem séria a Marcha, cara. A gente fica naquele grupo é a maior tensão, véi.

O ano de 2013 foi referido por Lanças (2018) como um ponto de virada no Discurso e na teoria antiproibicionistas, havendo uma radicalização das opiniões e maior aporte teórico. Corroboro essa visão, pois estava nas ruas fazendo parte disso. Mas sinto também que foi nessa época que os movimentos sociais começaram a perder sua espontaneidade e ingenuidade:

EDUARDO: Eu lembro que, em 2013, a parada já tava meio radicalizada até. Foi quando deu toda aquela merda, o ano que não acabou. Mas eu lembro disso, eu lembro que em 2013 a gente tava numas, tava bem mais tenso, assim, sabe? Já tinha uma galera meio querendo...

JOÃO V: Mas essa coisa que você falou da zoeira, né, desde 2013, 14, por conta da polarização, não tem esse negócio de zoeira mais.

Ainda querendo saber o que é a Marcha, perguntei certa vez a Leonel via Whatsapp. Ele me respondeu por escrito, mas não em forma de conversa e sim com um texto revisado:

JOÃO V: Como que é essa participação do... do movimento antiproibicionista no seu partido, né, como é que vocês chegaram a essa configuração, né, do coletivo

antiproibicionista.. e qual que é a função dos coletivos e dos partidos na Marcha da Maconha.

LEONEL: Bom, eu e LETÍCIA fundamos o Nucleo de Base Nacional Legalidade & Soberania na pandemia, uma unidade autônoma, sem ingerência partidária e que tem liberdade de atuação. Na época, juntamos vários companheiros que já militavam na pauta antiproibicionista no PDT em outros estados, criando uma articulação nacional para discussão da política de drogas sob a ótica trabalhista e nacionalista.

O problema é que a pauta antiproibicionista ainda é vista como piada, sem seriedade ou não pertencente ao mundo político, isso em qualquer partido. Ainda sofremos muita repressão e preconceito todas as vezes que tocamos no assunto. Sob a ótica de perpetuação no poder, os mandatários e dirigentes partidários tem medo de confrontar o eleitor evangélico com algo que eles ainda não entendem.

A função dos partidos políticos nessa pauta é tornar a legalização das drogas com potencial terapeutico em um assunto que precisa ser discutido na arena política. Cambiar o pensamento repressivo e punitivista para a inclusão de um novo mercado e tratar a adicção como problema de saúde pública e coletiva.

Ainda existe um tabu muito grande, seja pela esquerda com um confronto gigante com o moralismo velado. Seja pela direita com o moralismo escancarado.

Os coletivos tem uma missão gigante que é a de influenciar a população e congregar aqueles que se alinham. Ultimamente, somos um dos grupos minoritários sociais que mais sofrem repressão generalizada, seja pela nossas músicas, hábitos ou até mesmo pequenas reuniões.

Temos a função de transformar o ato de fumar maconha de resistência civil para uma hábito cotidiano (que pode ser danoso e sabemos disso). O que antes era contra-cultura e resistência está se transformando em convencional.

Além da função educadora temos a função representativa. Hj o movimento antiproibicionista é uma comunidade formada pelos mais diversos setores da sociedade. Não temos mais uma música, um público, uma ideologia ou uma região específica como já ocorreu. É preciso que os mais diferentes públicos, ideologias e segmentações se unam para que o objetivo de legalizar a maconha e outras drogas com potenciais terapeuticos seja realidade

O estilo desse texto é mais formal que o anterior. No primeiro parágrafo, o tipo predominante é o narrativo, mas no restante do texto predomina o tipo argumentativo. Esse tipo textual se caracteriza por apresentar informações e também argumentar sobre elas com o intuito de convencer. O gênero se aproxima de um panfleto ou nota informativa de um coletivo ou, nesse caso, de um núcleo de base. As sentenças são declarativas e possuem agentes definidos, que se alternam, são eles: o núcleo de base (primeira pessoa do plural), os maconheiros (primeira pessoa do plural) e outros agentes políticos (terceira pessoa do plural). Fairclough (2023) comenta que textos performam ações no mundo, sendo elas demandar ou oferecer informações ou bens/serviços. Os usos da terceira pessoa do plural funcionam nesse texto para tecer críticas (“os mandatários e dirigentes partidários tem medo de confrontar o eleitor evangélico”) ou chamar à ação (“A função

dos partidos políticos nessa pauta é”, “Os coletivos tem uma missão”), ou seja, oferecer uma informação e demandar um serviço, respectivamente. Está criado então um campo de ação política, que envolve agentes alheios (mandatários, dirigentes partidários, eleitor evangélico), que são criticados, e agentes afins (partidos, coletivos), que são chamados a colaborar.

Uma coisa interessante nesse último texto é a escolha do gênero, algo semelhante a um panfleto, que é um gênero que está desencaixado do seu contexto original, que seria a comunicação oficial de uma organização. No caso, essa foi uma mensagem postada no Whatsapp, e eu disse que seria uma entrevista. Características esperadas dos gêneros mensagem de Whatsapp, entrevista e panfleto foram misturados na confecção desse texto para atingir um objetivo: informar ao pesquisador sobre a atuação dos movimentos sociais, dos partidos políticos e do Núcleo de Base Nacional Legalidade & Soberania na Marcha da Maconha. O texto foi estruturado, escrito e revisado, com o objetivo de fornecer informações corretas e suficientes e de passar uma imagem específica sobre a organização em questão. Essa intenção de passar uma imagem específica sobre o que está sendo tratado está presente em todo tipo de enunciado, mesmo nos menos planejados e revisados, por isso foi importante eu perguntar tantas vezes, para tantas pessoas, em tantas ocasiões o que é a Marcha da Maconha, o que é maconheiro e o que é cultura canábica. As respostas sempre eram diferentes e coube a mim tentar combiná-las para formar uma definição coerente, a partir das minhas vivências e da teoria. Entendo a Marcha da Maconha como movimento social, evento, ato de desobediência civil, coletivo, pólo difusor de informação e pedaço. Mas, acima de tudo, vejo a Marcha da Maconha como a cara do movimento poribicionista, uma espécie de face visível dos movimentos, que articula a relação entre eles e a sociedade.

A desobediência civil que a Marcha proporciona consiste em celebrar a cultura canábica e fumar maconha coletivamente em público. Mas há outras formas de desobediência:

HEITOR: Em relação ao clube de cannabis, ele é uma associação. Ou seja, tem uma forma de constituição jurídica semelhante as das associações de cannabis medicinal. A diferença é que entendemos não haver razão para que seja exigido o acompanhamento médico ou a receita médica. A ideia é que haja um espaço seguro e com controle de qualidade para o acesso a cananabis.

Aqui está presente a ideia de espaço seguro, tal qual é a Marcha e os demais pedaços canábicos. Também está presente a desobediência à lei, no sentido de recusar a ideia de que apenas usuários de canábis medicinal podem plantar legalmente. Mais adiante:

HEITOR: Enquanto não houver autorização legal para o **pleno** funcionamento, a gente em tese não tá funcionando. Eu posso ter meu cultivo, tu pode ter o teu, ele pode ter o dele, mas, pelo clube **em si** a gente ainda não tem nada oficializado, entendeu? Então, na verdade é uma proposta, é uma ideia, que ainda tá no, mais no

papel do que na prática. Claro que se a gente internamente começa a fazer como clube e etc, a gente faz as nossas trocas de clone, faz nossa troca de muda, de semente, não sei o quê, ou até de.. né, ou eu colho um tanto meu na minha casa, tu colhe um no outro tanto hoje, a gente vai fazendo troca, é é a gente nas nossa relações. Né? O clube **em si** ainda não tá fazendo nada disso **oficialmente**. Né? Mas, nada impede das pessoas já estarem próximas, ligado a um contexto de clube, e.. já estar de certa forma fazendo, claro, nós tamo cada um com seus riscos, né. **Ainda**, porque a gente não tem nenhum tipo de autorização. Né. Mas é um forma de ir pincelando essa ideia e de ir forçando, né, um debate.. ou até mesmo uma.. quem sabe alcançar uma regulamentação, né, do jeito que a gente sonha. Então, é mais um **movimento** acontecendo, do que na prática um, algo **concreto** acontecendo né. Tá por aí.

No Clube de Cannabis há várias formas de desobediência civil, relacionadas a trocar experiências e insumos para o plantio de maconha, o que me remete ao Grow Room, que é justamente o fórum de cultivo que originou a Marcha no Brasil. A Marcha então surgiu de uma prática de desobediência e da reflexão sobre essa prática, no sentido de pensar por que o plantio é feito de forma clandestina e quais benefícios os cultivadores, os usuários e a sociedade poderiam ter da regulamentação do plantio, uma vez que ele quebra a cadeia de violência envolvida no comércio ilegal de maconha. Plantar é sustentabilidade e segurança para o usuário; organizar-se em um clube é uma prática sistemática de desobediência que se pauta na sustentabilidade e segurança de toda uma rede de usuários. Assim o usuário se torna maconheiro, ativista, *grower*. Assim a desobediência se torna insurgência.

As práticas isurgentes no contexto da Marcha da Maconha do Distrito Federal consistem em: fumar maconha, declarar-se maconheiro, organizar-se de maneira espontânea e informal, celebrar publicamente a cultura canábica, ser feliz numa sociedade que criminaliza a experimentação de si, praticar a solidariedade e o cuidado, lutar para que todas essas práticas continuem existindo. Isso é o mais próximo que pude observar de um projeto de sociedade, um devir liberto da criminalização e do preconceito. São práticas que podem ser ampliadas à medida que os maconheiros, usuários, mães e pacientes conheçam o antiproibicionismo, por meio da Marcha da Maconha, e se expressem por meio dela, lutando pelos seus direitos de forma organizada.

Antes de apresentar as minhas conclusões sobre as análises, achei relevante reservar uma última seção à reflexão e crítica sobre o meu próprio trabalho etnográfico.

5.4 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

O trabalho etnográfico envolve uma constante reflexão sobre a metodologia, de forma a avaliar e re-elaborar as práticas metodológicas em campo e também contribuir para a ciência da

Metodologia de Pesquisa Qualitativa de modo geral. No entanto, acabei não falando muito sobre isso ao longo do texto, por isso vou discorrer um pouco sobre a minha experiência aqui. O fato de eu ter feito minha primeira pesquisa de campo ocasionou vários percalços que podem ser coisas óbvias para pesquisadores mais experientes, mas que não deixam de ser reflexões importantes. Apesar de a maior parte das citações utilizadas nesta tese virem do grupo focal, todo o processo de observação participante *on-line* e *offline*, as notas de campo e as entrevistas foram utilizados para a compreensão das práticas, do Discurso, dos personagens envolvidos nesta pesquisa e das questões e objetivos. A análise de discurso envolveu toda essa apreensão do campo e a elaboração de conceitos e compreensões que me ajudaram a interpretar os dados. A observação em campo se deu ao mesmo tempo *on-line* e *off-line*, pois entendo que não existe na vida social uma separação entre o que é *on-line* e *off-line*, existe uma única experiência de interação com o grupo, que está presente o tempo todo, devido ao fato de o Whatsapp estar acontecendo todos os dias e o dia todo. Por isso mesmo nunca uso o termo “presencial”, pois toda experiência *on-line* ou *off-line* é presencial. E toda observação participante é ao mesmo tempo *on-line* e *offline*, a não ser quando o grupo em questão não tem acesso a Internet. No entanto, pouco utilizei do material extraído do Whatsapp, e também não me detive na análise própria da netnografia, que leva em conta os meios específicos utilizados para comunicar. O que há é uma diferença entre o texto escrito, que pode ser mais bem planejado e revisado, e o texto falado, que exige espontaneidade.

Os gêneros utilizados nesses textos são também um dado interessante, pois, se tratando de um movimento social, existe uma tendência dos participantes em dar respostas previamente planejadas no sentido de explicar os objetivos do movimento de uma maneira um tanto formal, semelhante à de um panfleto. No primeiro contato com cada participante, houve essa tentativa de dar boas respostas, usando jargões dos movimentos sociais e buscando passar uma imagem coerente e monolítica dos coletivos, como se se apresentasse eles para um público externo. Um exemplo:

ROSA: A RENFA é a Rede Feminista... a Rede nacional feminista antiproibicionista, né. Então é uma rede de associações e de ativistas, né. [...] É... e aí a gente... é... se auto-organiza, né, então tem um processo de organização horizontal em que a gente se auto-organiza [pausa] para conseguir tocar as pautas relacionadas ao feminismo antiproibicionista, né.

Apesar das hesitações, há um planejamento: primeiro falar o que significa a sigla, depois o que é a RENFA, então a forma de organização, daí as pautas etc. Os jargões estão muito presentes, como “rede”, “auto-organiza”, “organização horizontal”. Outro exemplo é o de Guilherme (citado no início da seção 2.1): quando mostrei para ele a transcrição de sua entrevista, ele fez alterações no texto, removendo as hesitações e fazendo escolhas de palavras mais efetivas. Não usei o texto

editado, mas esse episódio mostra como alguns participantes tentam se expressar de forma mais organizada, esperando que o texto seja publicado.

Com relação ao grupo focal, houve diferenças de gênero e estilo nas duas sessões. O estilo é pessoal, e o discurso é comum a todos os participante do GF, mas a estrutura genérica e o conteúdo temático foram um pouco diferentes nas duas ocasiões, por causa das expectativa de cada participantes sobre que tipo de evento era aquele. Na primeira sessão, disse que aquilo era um encontro para debater sobre a Marcha com mais profundidade, uma vez que ainda não tivéramos oportunidade para isso. Isso foi um erro, pois a minha intenção não era falar sobre a Marcha, e sim sobre as questões de pesquisa (cultura canábica, maconheiro e práticas insurgentes). O conteúdo foi focado inicialmente na organização da Marcha (depois eu fui guiando para as questões de pesquisa), e a estrutura textual se assemelhou a uma reunião ordinária do coletivo. Na segunda sessão, eu disse que era uma entrevista, então os participantes, a princípio, se portaram como se estivessem sendo entrevistados. O estilo era mais formal e contava com jargões acadêmicos e políticos, mas esse estilo é uma característica compartilhada pelos três participantes, que são todos egressos do Instituto de Ciência Política da UnB. A tomada de turnos se assemelhava a uma entrevista: uma pessoa fala sobre o tema proposto até esgotar o que quer falar, depois outra pessoa faz o mesmo, sem interrupções. Uma quebra na expectativa da prática social entrevista foi quando Pequi puxou as anotações da minha mão e começou a ler em voz alta. Isso quebrou a expectativa sobre esse tipo de interação e também quebrou a formalidade do rito. Com o tempo as pessoas começaram a conversar mais espontaneamente; acho que essa sessão foi até mais dialógica que a primeira, talvez por haver mais participantes. A dinâmica desses encontros se assemelha à dinâmica da minha interação com cada participante ao longo do tempo, pois, se há inicialmente uma expectativa sobre o tipo de resposta que se espera em uma pesquisa de doutorado, com o tempo as respostas ficavam mais espontâneas e informais. Eu também tinha minhas expectativas com relação a gêneros: queria que as respostas fossem informais (estilo); queria que as pessoas falassem sobre os temas que eu tinha em mente, os quais eu nem sempre verbalizava (conteúdo temático); queria que houvesse mais trocas de turno, interpelações, discordâncias (composição). Mas cada pessoa tem a sua própria expectativa sobre uma interação verbal, e a estrutura de uma conversa é negociada durante a interação (FAIRCLOUGH, 2003). A ideia de realizar um grupo focal partiu justamente da intenção de regular as formas de interação para que correspo-dessem melhor aos meus objetivos. A ideia de fazer observação participante no Whatsapp veio da intenção de observar interações mais espontâneas, fugindo um pouco do jargão, do monólogo e do tema organização da Marcha. Não acho que as interações no Whatsapp tenham sido muito frutíferas nesse sentido, pois os grupos na plataforma não favorecem tanto uma interação espontânea e continuada, mas comentários

individuais. Uma questão interessante para pesquisas futuras seria observar quais tipos de interação essa rede social, e as outras redes sociais, favorecem, mas decidi não elaborar muito sobre isso na tese. Outra questão seria investigar se os movimentos sociais realmente têm gêneros, discursos e estilos próprios, e como isso influencia ou não nas falas de seus integrantes. Por fim, notei nas minhas notas de campo uma excessiva ênfase nas minhas reflexões pessoais, em detrimento das falas dos participantes. Isso é um problema comum, apontado por Mason (2002), e se deve à minha falta de experiência e também à minha personalidade egocentrada. Essa questão foi contornada pelo acúmulo de material, sendo que os textos gerados pelos participantes foram mais do que suficientes para a minha análise.

CONCLUSÕES

Nesta tese pude descrever e explicar como acontece o processo de identificação social em circuitos canábicos, particularmente na Marcha da Maconha do Distrito Federal. Esse processo envolve a negociação dos papéis de usuário, maconheiro e ativista, que se entrecruzam de uma forma que não é muito evidente para os seus intérpretes. A minha escolha de usar a MMDF como amostra acabou por privilegiar práticas sociais envolvidas no ativismo antiproibicionismo e outras formas de ativismo, por isso decidi atacar o problema por outros ângulos, usando as entrevistas, o grupo focal e a interação cotidiana no Whatsapp, para além do ativismo e organização da Marcha em si. Essa associação de métodos permitiu uma visão totalizante da experiência de se tornar maconheiro e de se tornar ativista, que ocorrem simultaneamente. O maconheiro é uma identidade altamente politizada, por causa da proibição, mas não envolve necessariamente um projeto de transformação social. O ativista, por outro lado, é uma identidade que produz uma série de significados de contestação da ordem vigente, envolvendo posicionamentos com relação a questões de raça, classe, gênero, sexualidade e modo de produção. Apesar de os participantes da pesquisa se considerarem maconheiros, eles não se sentem plenamente pertencentes à cultura canábica por não entenderem que ela é um projeto de transformação social anticapitalista. Sentir-se maconheiro tem a ver com bem-estar, comunhão, solidariedade e diversão; tem a ver também com desobediência, contestação e consciência política, mas os participantes entendem que existe um “nós”, os ativistas, e um “eles”, os maconheiros que não são organizados politicamente.

A cultura canábica é uma rede de práticas sociais que envolvem usar maconha e falar sobre maconha. Ela está presente em ritos, representações sociais, sistemas de conhecimento e crença, formas de interação agônicas e antagônicas, discursos, gêneros e estilos. É uma cultura compartilhada por aqueles que se consideram maconheiros e que são considerados maconheiros por outras pessoas. Essa cultura está sim presente na MMDF e nas vidas pessoais dos seus ativistas, mas é multifacetada, compreendendo também práticas relacionadas ao consumo, empreendedorismo, mídias digitais, Saúde e religião. Os maconheiros são unidos em parte por essa cultura compartilhada, mas também pela marginalidade (eles estão fora da lei) e pelo ativismo. Com relação ao objetivo 1 - conceituar cultura canábica a partir dos tensionamentos do discurso entre papel social de maconheiro-ativista e a ordem social proibicionista – posso conceituar cultura canábica como a rede de práticas sociais que envolvem o uso de maconha, e que configuram uma ordem de discurso própria, que entende esse uso como estilo de vida e contracultura, fora dos estereótipos negativos do crime e da doença. Ela parte dos tensionamentos da ordem proibicionista

na medida em que ela é produto da proibição, sendo constituída como forma de autoproteção, de proteção mútua e de resistência às leis e ao preconceito. Ela é uma forma de re-existência, pois existe para preservar uma série de hábitos e de visões do mundo que são oprimidas pelo Estado e pelo senso comum.

A cultura canábica compreende também uma identidade social, que é o maconheiro. Mais do que um usuário de canábis, o maconheiro é aquela pessoa que conhece e pratica essa cultura, tendo passado por uma série de etapas na carreira desviante para ser reconhecido pelos pares. Uma identidade social conforma o desempenho de uma série de papéis sociais, como usuário, maconheiro e ativista. Esses papéis se interpenetram e podem ser performados pela mesma pessoa simultaneamente, mas o papel de usuário está mais ligado a uma legitimação, o papel de maconheiro a uma resistência, e o de ativista a um projeto. O fato de os participantes da MMDF não verem o maconheiro como uma identidade de projeto (e a Marcha como um projeto) explica porque eles, na sua ação social, se identificam mais como ativistas do que como maconheiros. Com relação ao objetivo 2 - analisar como o discurso de maconheiros-ativistas produz representações discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro a partir do tensionamento entre práticas emancipatórias e constrangimentos sociais do ser maconheiro – as representações da cultura canábica e do maconheiro são contraditórias, pois os participantes costumam associar essa cultura e essa identidade com estilo de vida e consumo, ao mesmo tempo que as vêem como transgressão. A transgressão, porém, só pode ser entendida como desobediência civil na medida em que é praticada coletivamente de forma organizada e com um projeto de sociedade em mente. Entendo então que maconheiro é uma identidade de resistência e ativista é uma identidade de projeto que possui um potencial de transformação social. Acredito que esse potencial é ampliado quando se associa as identidades de maconheiro e ativista. Uma pessoa que se entende como maconheiro e que faz uso regular de canábis dizer que luta pela justiça social e contra o racismo é um posicionamento incompleto, pois ela luta também para fumar seu baseado e para preservar sua cultura e suas práticas, plantando, fumando, compartilhando, celebrando, fazendo piada, ouvindo *reggae* etc. Concluo então que há uma identidade de maconheiro-ativista sendo criada na Marcha da Maconha, e que carece de um projeto de sociedade mais ou menos bem definido. Essa definição se dá na disputa de discursos dentro do movimento, elaborando questões identitárias do universo canábico e também posicionamentos com relação ao racismo, machismo, Capitalismo e vivências LGBTQIA+, periféricas, anticoloniais etc.

Os movimentos sociais contemporâneos se caracterizam por desenvolver práticas sociais não hegemônicas em seu seio, ainda que tais práticas não sejam plenamente vividas pelos seus participantes na vida cotidiana, como no trabalho, na família etc. Práticas anti-hegemônicas são

muitas vezes criminalizadas ou mal vistas, e, no caso do antiproibicionismo, há práticas ilegais como plantar, vender e compartilhar maconha, e também usar canábis de forma medicinal ou religiosa clandestinamente. A permanência dessas práticas é uma forma de re-existência, pois elas são feitas em pedaços específicos, às vezes sem nenhum constrangimento, ao mesmo tempo em que os seus participantes se organizam na luta social para tentar legitimar suas práticas nas leis e no senso comum. Falar sobre maconha hoje é mais naturalizado socialmente do que há alguns anos, uma prova disso é a redução da repressão à Marcha da Maconha, que chegou a ser formalmente proibida diversas vezes no passado. Os ativistas marcharam mesmo quando a proibição estava vigente, e fumaram seus baseados na Marcha, mesmo nas ocasiões em que foram presos por causa disso. A MM então comporta práticas regulares de desobediência civil, que são práticas insurgentes, devido ao fato de haver uma constante mobilização política no sentido de tentar transformar a sociedade para que tais práticas não sejam mais criminalizadas. Com relação ao objetivo 3 - descrever e explicar como práticas sociais emancipatórias dentro do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal reelaboram representações construídas socialmente sobre a maconha e seus usuários – posso citar uma série de práticas regulares que os maconheiros adotam na sua vida e na sua militância, como formar redes de solidariedade entre usuários, desobedecer coletivamente, fabricar seus próprios remédios, cultivar a maconha, construir o protagonismo feminino nas lutas sociais organizadas. Essas são práticas anti-hegemônicas, uma vez que o neoliberalismo nos move cada vez mais para uma postura individualista e competitiva, constrangendo também o Discurso para práticas de mercado e publicidade. O colonialismo também separa as pessoas em raças, classes, gêneros, culturas, de modo a categorizar e individualizar cada vez mais as formas de existir em sociedade, definindo também formas socialmente aceitas de cuidado (os remédios industrializados), espiritualidade, sociabilidade, identidade de gênero, sexualidade, modo de produção. Praticar a cultura canábica e o antiproibicionismo então é uma forma de também celebrar a diversidade, tensionando as formas socialmente aceitas de existir, no sentido de criar uma nova sociabilidade, pós-colonial, em que a maconha pode ser usufruída das mais diferentes formas e pelas mais diversas pessoas.

Por fim, com relação ao objetivo geral - analisar a construção de práticas discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro em interações situadas no âmbito do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal – posso concluir que as práticas discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro são construídas no movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal no sentido de se criar representações diversas sobre a maconha que apontem para um projeto de sociedade mais justo para as pessoas que fazem uso da maconha. A cultura canábica representa um espaço de re-existência, que conforma

sociabilidades baseadas na proteção mútua e cuidado, e que pode ser politizado no sentido de se criar as condições sociais para a emancipação do maconheiro e as diversas lutas sociais anticapitalistas.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Maria del Pilar T. Crítica insurgente e o discurso do lado de cá: por uma ADC desde e para a América Latina. In: RESENDE, Viviane M. (org.). **Decolonizar os Estudos Críticos do Discurso**. Campinas: Pontes, 2019.

ANMM - Articulação Nacional de Marchas da Maconha. *Carta de princípios da Articulação Nacional de Marchas da Maconha*. Disponível em: <https://docs.google.com/document/d/12dT2U7Ea15eayBOowBnT1au9JOBfQ0Ro359DQ-8PLOI/edit?usp=sharing>. Publicado em julho de 2022.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos feministas**, v. 8, n. 1. 2000.

BAKHTIN, Mikhail. [1952-1953]. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016.

BARBOUR, Rosaline. **Grupos focais**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

BASTOS, Francisco Inácio P. M. *et al.* **III Levantamento nacional sobre o uso de drogas pela população brasileira**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2017.

BECKER, Howard S. [1963]. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

BENWELL, Bethan; STOKOE, Elizabeth. **Discourse and identity**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

CAETANO, Carmem Jená M. *Medicina paliativa e Análise de Discurso Crítica*: identidade, ideologia e poder. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília: 2009.

CANCLINI, Néstor G. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais na globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

CARLINI, Elisaldo A. A história da maconha no Brasil. **J Bras Psiquiatr**, v. 55, n. 4, p. 314- 317, 2006.

CARNEIRO, Henrique. **Drogas**: a história do proibicionismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 2ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2007.

_____. **O poder da identidade**. 6ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CHOULIARAKI, Lilie; FAIRCLOUGH, Norman. **Discourse in late modernity**: rethinking Critical Discourse Analysis. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

CORTELETTI, Yuri B. F. *Da rua ao Congresso*: uma análise etnográfica da Marcha da Maconha DF e da política sobre o tema no Congresso Nacional. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Universidade de Brasília: Brasília, 2015.

DIAS, Caetano Costa. *O marketing na era digital: como a empresa Papelito utiliza a cultura da cannabis para se comunicar no instagram*. Monografia (Graduação). Universidade de Passo Fundo: Passo fundo, 2018.

FAIRCLOUGH, N. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. London; New York: Routledge, 2003.

_____. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UnB, 2016.

FIORE, Maurício. O lugar do Estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista e as alternativas. **Novos estudos CEBRAP**, nº 92, p. 9–21. Março de 2012.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3ª Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FORTES, Luiz Roberto Salinas [1988]. **Retrato calado**. [Edição eletrônica]. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: **A vontade de saber**. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 2001.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

FRANCISCO, Camila R.; MAYORGA, Claudia. Insurgências nas trajetórias em diáspora de universitárias haitianas em Belo Horizonte, Brasil. **Gênero**, v. 20, n. 2, p. 57-84, 2020.

GEERTZ, Clifford. [1973]. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. 2ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GOFFMAN, Erwin. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOULART, Sandra L. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique. **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: Editora UFBA, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALLIDAY, Michael A. K (1989). Context of situation. In HALLIDAY, Michael A. K.; HASAN, Ruqaiya. **Language, context and text: aspects of language in a social-semiotic perspective**. (2.ed). Oxford: Oxford University Press, 1989.

HALLIDAY, Michael A. K.; MATHIESSEN, Christian M. I. M. [1985]. **Halliday's introduction to functional grammar**. 4ª Ed. Abingdon: Routledge, 2014.

HEATH, Shirley B.; STREET, Brian V. **Ethnography: approaches to language and literacy research**. New York: Teachers College Press, 2008.

HOLSTON, James. Insurgent citizenship in an era of global urban peripheries. **City & Society**, v. 21, n. 2, p. 245-267, 2009.

LANÇAS, Vinicius Ramos. *Marcha da Maconha*: Transgressão e identidade em um movimento social contemporâneo. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2013.

_____. *De Usuário a Ativista*, o Movimento Anti Proibicionista através da Marcha da Maconha no Brasil. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2018.

MACRAE, Edward. Canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. In: MACRAE, Edward; ALVES, Wagner Coutinho (orgs.). **Fumo de Angola**: canabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: Editora UFBA, 2016.

MACRAE, Edward; SIMÕES, Júlio Assis. A subcultura da maconha, seus valores e rituais entre setores socialmente integrados. In: BAPTISTA, M. et al. **Drogas e Pós-modernidade**: faces de um tema proscrito. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2003. p. 95-107.

_____. **Rodas de fumo**: o uso da maconha entre camadas médias urbanas. Salvador: Editora UFBA, 2004.

MAGALHÃES, Izabel; MARTINS, André Ricardo; RESENDE, Viviane de Melo. **Análise de Discurso Crítica**: um método de pesquisa qualitativa. Brasília: Editora UnB, 2017.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C; TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). **Na metrópole**: textos de antropologia urbana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

_____. Os circuitos dos jovens urbanos. **Tempo Social**, v. 17, n. 2, p. 173-205, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. [1922]. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ubu, 2018.

MASON, Jennifer. **Qualitative researching**. 2ª Ed. London, Thousand Oaks, New Dehli: Sage, 2002.

_____. Mixing methods in a qualitative driven way. **Qualitative Research**, v. 6, n. 1, p. 9-25, 2006.

MBEMBE, Achile. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, 32, p. 123-151. 2016.

MEIHARDT, Yanaê M. *Nas trincheiras do proibicionismo*: a fabricação de masculinidades criminalizáveis. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Florianópolis: UFSC, 2020.

MELUCCI, Alberto. The Symbolic Challenge of Contemporary Movements. **Social Research**, v. 52, n. 4, p. 789-816, 1985.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Introdução. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; ASSIS,

Simone Gonçalves; SOUZA, Edinilsa Ramos de (org.). **Avaliação por triangulação de métodos**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

_____. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

OLIVEIRA, Isabela Lara; ALMEIDA, Ângela Maria O. A construção social da maconha: um estudo das representações sociais. In: SANTOS, Maria de Fátima S., ALÉSSIO, Renata Lira S., ALMEIDA, Ângela Maria O. (orgs.). **A perspectiva psicossocial no estudo das drogas**. Brasília: Tecnopolitik, 2016.

PAGANO, Adriana.; MAGALHÃES, Célia. Análise Crítica do Discurso e Teorias Culturais: hibridismo necessário. D.E.L.T.A., v. 21, n. especial, p. 21-43, 2005.

PANKE, Rafael. *“Passa a bola, dragão”*: regras de conduta e códigos morais em rodas de fumo de Curitiba. Monografia (Bacharelado em Ciência Sociais) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2006.

PECCIOLI, Marcelo R. *Micropolítica dos corpos*: as drogas como linhas de fugas. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC-SP, 2011.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. 2ª edição. Porto Alegre: Sulina, 2011.

REED, A. *“Não tenha vergonha, vem pra Marcha da Maconha”*: ação coletiva, política e identidade em um movimento social contemporâneo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2014.

RESENDE, Viviane de Melo. *Análise de discurso crítica e etnografia*: o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, sua crise e o protagonismo juvenil. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília: 2008.

ROCHA, João Victor P. D. Maconha e preconceito: representações sociais de uma droga. **Textos Graduados**, v. 2, n. 1, p. 70-88, 2016.

_____. *A construção de discursos sobre a maconha medicinal na mídia brasileira*. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília: 2019.

ROCHA, João Victor P. D.; SILVA, Francisca Cordelia O. Ideologias e discursos em textos sobre maconha medicinal na Folha de S. Paulo: uma análise linguística do proibicionismo no contexto da regulamentação do canabidiol no Brasil em 2014. In: *Jornada Internacional de Linguística Aplicada Crítica 2019* (Anais). Brasília: Finatec, 2019.

ROSA, Pablo Ornelas, ROSA, Mayara G. Políticas sobre cannabis: um estudo comparativo sobre os modelos da Espanha, Uruguai e Colorado/EUA. **Geographia Opportuno Tempore**, v. 4, n. 1, p. 38-64, 2018.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes emancipatórias**. 2ª Ed. Curitiba: Appris, 2018.

SILVA, Marcelo M. Insurgência e conservadorismo: considerações sobre o paradoxo da cidadania no Brasil. **Em pauta**, v. 15, n. 39, p. 70-84, 2017.

SAAD, Luísa. **Fumo de negro**: a criminalização da maconha no pós-abolição. Salvador: Editora UFBA, 2019.

SANTOS, Alanna Oliveira. *A cultura canábica numa rede social: uma autoetnografia no facebook*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira – BA: 2018.

SANTOS, Fabiano Cunha dos. *“Pode queimar, tá legalize!”*: Uma antropologia sobre o uso recreativo de drogas na cidade. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

SAPA JUSTA. Uma discussão sobre feminismo radical e transfobia. [podcast]. Entrevistadora: Letícia Martins. Entrevistadas: Jana Viscardi, Sald Coelho. 19/05/2023.

SOUZA, Wanderson Felício de, VALIENGO, Caio Besci, CEZAR, Irina Frare. Disputas simbólicas e movimentos sociais contemporâneos: o caso da Marcha da Maconha. **Anais do I Encontro Nacional de Ensino e Pesquisa do Campo De Públicas**: Brasília, dezembro 2015.

THOMAS, Jim. **Doing critical ethnography**. Newbury Park: Sage, 1993.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 6ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

VELHO, Gilberto. **Nobres & anjos**: um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1988.

VERÍSSIMO, Marcos. Saindo do armário: notas para um estudo sobre ativismos e demandas por direitos no Rio de Janeiro. **Revista interdisciplinar de Sociologia e Direito**, v. 18, n. 2, p. 70-92, 2016.

VIEIRA, Josenia A., ROCHA, João Victor P. D. Um estudo de Análise de Discurso Crítica: diferenciação racial de traficantes de drogas na mídia. **Discursos contemporâneos em estudo**, v. 3, n. 1, p. 47-62, 2018.

VOLÓCHINOV, Valentin. [1929]. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 2ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Vol. 1. Equador: Abya-Yala, 2017.

WHO - World Health Organization. **The health and social effects of nonmedical cannabis use**. Geneva: World Health Organization, 2016.

ZINBERG, Norman. **Drug, set and setting**: the basis for controlled intoxicant use. New Haven: Yale University Press, 1984.

APÊNDICE A – Termo de consentimento livre e esclarecido

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Você está sendo convidado a participar da pesquisa “A construção discursiva de identidades resistentes: redes de práticas em um movimento social contemporâneo”, de responsabilidade de João Victor Pacifico Damasceno Rocha, estudante de doutorado da Universidade de Brasília. O objetivo desta pesquisa é coletar depoimentos sobre a Marcha da Maconha e sobre a cultura canábica. Assim, gostaria de consultá-lo/a sobre seu interesse e disponibilidade de co-operar com a pesquisa.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome não será divulgado, sendo mantido o mais rigoroso sigilo mediante a omissão total de informações que permitam identificá-lo/a. Os dados provenientes de sua participação na pesquisa, tais como notas de campo, entrevistas, fotografias e gravações de áudio e de vídeo, ficarão sob a guarda do/da pesquisador/a responsável pela pesquisa.

A coleta de dados será realizada por meio de observação participante nas atividades presenciais e no grupo de *whatsapp* “Marcha da Maconha DF”, e será registrada em notas de campo, podendo-se eventualmente lançar mão de fotografias ou de gravações de áudio e de vídeo, desde que aprovado previamente pelos participantes. É para esses procedimentos que você está sendo convidado a participar. Sua participação na pesquisa não implica em nenhum risco à sua integridade física ou moral e à sua privacidade, sigilo ou anonimato.

Espera-se com esta pesquisa lançar luz sobre as visões de mundo, opiniões e anseios dos usuários, bem como sobre as demandas do movimento.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação a qualquer momento. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou perda de benefícios.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone 61 98141-6348 ou pelo e-mail joaovictorpd@gmail.com.

A equipe de pesquisa garante que os resultados do estudo serão devolvidos aos participantes por meio de apresentação e discussão dos resultados de pesquisa, podendo ser publicados posteriormente na comunidade científica.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP/CHS) da Universidade de Brasília. As informações com relação à assinatura do TCLE ou aos direitos do participante da pesquisa podem ser obtidas por meio do e-mail do CEP/CHS: cep_chs@unb.br ou pelo telefone: (61) 3107 1592.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o/a pesquisador/a responsável pela pesquisa e a outra com você.

Assinatura do/da participante

Assinatura do pesquisador

Brasília, ____ de _____ de _____

APÊNDICE B – Roteiro de grupo focal

ROTEIRO DE GRUPO FOCAL

Local: A combinar (não havendo disponibilidade para fazer o encontro presencialmente, poderá ser feito por videoconferência)

Período: agosto de 2024

Público alvo: militantes da Marcha da Maconha selecionados durante a fase de observação participante por relevância, regularidade e conveniência.

Questões	Objetivos
- Por que você milita? O que a Marcha da Maconha significa para você?	- analisar a construção de práticas discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro em interações situadas no âmbito do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal.
- Existe uma cultura canábica? O que é e como é essa cultura?	- conceituar cultura canábica a partir dos tensionamentos do discurso entre papel social de maconheiro-ativista e a ordem social proibicionista.
- O que é ser maconheiro para você? É possível falar em uma identidade que une todos vocês?	- analisar como o discurso de maconheiros-ativistas produz representações discursivo-identitárias sobre a cultura canábica e o papel de maconheiro a partir do tensionamento entre práticas emancipatórias e constrangimentos sociais do ser maconheiro.
- Você vê diferenças entre o senso comum sobre a maconha e os maconheiros e as suas vivências dentro e fora dos coletivos em que você atua? Como você fala sobre maconha no dia a dia e no coletivo?	- descrever e explicar como práticas sociais emancipatórias dentro do movimento social Marcha da Maconha do Distrito Federal reelaboram representações construídas socialmente sobre a maconha e seus usuários.

TEXTOS MOTIVADORES

Marcha da maconha é um movimento social difuso

Marcha da maconha é um evento

Marcha da maconha é desobediência civil

Marcha da maconha é o que canaliza o antiproibicionismo

Maconheiro unido é movimento social

APÊNDICE C – Roteiro de observação participante *off-line*

ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE (*off-line*)

Espaço

Local: Reuniões de organização da Marcha da Maconha (Brasília); evento Marcha da Maconha (Eixo Monumental)

Período: fevereiro de 2023 a maio de 2024 (reuniões); maio de 2023 e maio de 2024 (evento)

Público alvo: militantes da Marcha da Maconha

Amostragem

Buscar pessoas chaves que conduzam as reuniões e mobilizem as atividades; fazer um mapeamento dos contatos chaves e mobilizadores durante a fase de observação *on-line* (antes da observação *off-line*); buscar regularidades dentro do grupo e *outliers* dentro do grupo e fora dele (participantes que só vão ao evento).

Estratégias

- Fazer contatos chaves para inserção no campo;
- Apresentar a pesquisa e o pesquisador a todos os participantes no início de cada reunião;
- Ajustar os instrumentos de coleta e o cronograma de execução ao longo do trabalho de campo;
- Participar de todas as atividades do grupo como observador atento, mas intervindo quando julgar pertinente (em outras palavras, ser observador e ativista);
- Observar padrões de comportamento, relações interpessoais, hierarquia, procedimentos e rituais, pontos de conflito;
- Observar padrões de pensamento, crença, valores e significação da realidade;
- Identificar mecanismos linguísticos próprios do grupo, tais como gírias, símbolos, imagens, turnos de fala, jargões, memes, palavras de ordem, cartazes etc.

Objetivos

- Mapear mecanismos discursivos que promovem identidade de grupo;
- Mapear mecanismos discursivos que significam objetos de interesse (tais como maconha, ativismo, militância);
- Identificar contatos chaves para o grupo focal.

- Interpretar os dados a partir da matriz de significação própria do grupo.

Questões norteadoras

- Como os ativistas constroem suas identidades individuais e coletivas?
- Como os ativistas significam temas de interesse a partir de uma matriz de conhecimento própria do grupo?
- Quais recursos semióticos próprios do grupo são mobilizados? De que formas? Com quais objetivos?

APÊNDICE D – Roteiro de observação participante *on-line*

ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE (*on-line*)

Espaço

Local: Grupo de *whatsapp* da Marcha da Maconha DF

Período: fevereiro de 2023 a maio de 2024

Público alvo: ativistas da Marcha da Maconha

Amostragem

Buscar pessoas que participem mais ativamente do grupo e que provoquem a interação; que organizem ou mobilizem atividades *on-line* e *off-line*; que compartilhem experiências pessoais ou tragam temas não relacionados ao ativismo; que tragam temas transversais ao ativismo canábico, como raça, classe, gênero e sexualidade.

Estratégias

- Fazer contatos chave para inserção no campo;
- Apresentar a pesquisa e o pesquisador ao grupo no início do período de observação;
- Ajustar os instrumentos de coleta e o cronograma de execução ao longo do trabalho de campo;
- Observar as interações no grupo e fazer notas de campo;
- Identificar o grau de relação entre interactantes (amigos, conhecidos, desconhecidos);
- Atentar para discordâncias, debates, disputas;
- Observar temas recorrentes e as reações a esses temas (concordância, discordância, apoio, reações do *whatsapp* (carinha, coração etc.), apatia);
- Observar como se desenvolvem os turnos de fala;
- Compilar memes e figurinhas;
- Identificar mecanismos linguísticos próprios do grupo, tais como gírias, símbolos, imagens, turnos de fala, jargões, memes, palavras de ordem, cartazes etc.

Objetivos

- Mapear sociabilidades e afetos entre os participantes;
- Identificar temas recorrentes e a sua recepção;
- Identificar contatos chave para a observação *off-line* e grupo focal.

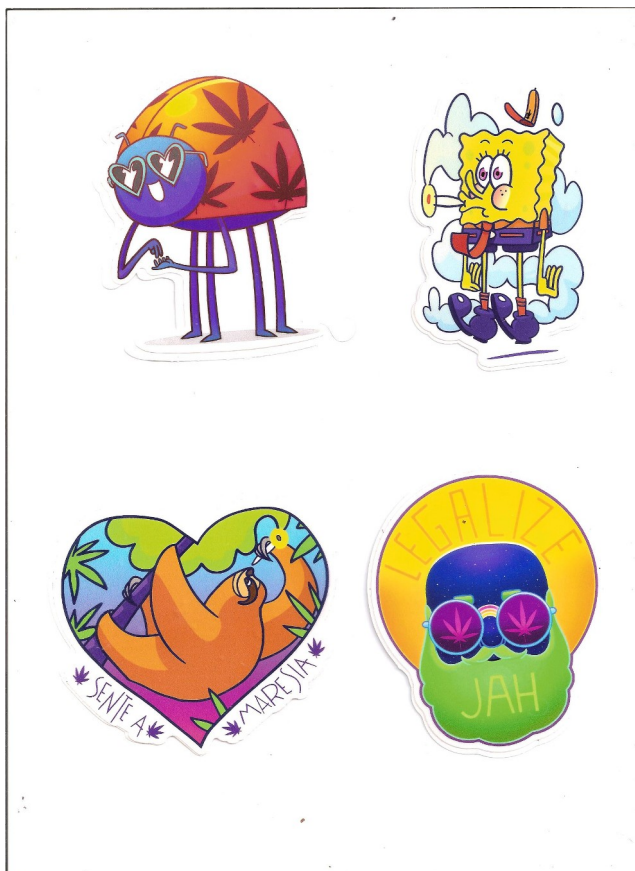
- Interpretar os dados a partir da matriz de significação própria do grupo.

Questões norteadoras

- Como os ativistas utilizam o grupo de *whatsapp*? Com quais objetivos?
- Como os ativistas constroem e mantêm sociabilidades por meio do *whatsapp*?
- Como os temas afetam os membros do grupo? Há temas polêmicos? Há temas que provocam maior reação?
- Quais recursos semióticos próprios do grupo são mobilizados? De que formas? Com quais objetivos?

ANEXO A – Figuras da cultura canábica

Figura 1 – adesivos da estamparia APPP.



Fonte: o autor.

Figura 2 – adesivos da estamparia APPP.



Fonte: o autor.



Figura 3 – Adesivo da tabacaria Fumaza. O mel é bastante usado em estampas e é uma das gírias para maconha.

Fonte: <https://www.instagram.com/p/B-NjKIRlFxE/>

ANEXO B – Parecer do comitê de ética CEP-CHS/UnB**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP****DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

Título da Pesquisa: A construção discursiva de identidades resistentes: redes de práticas em um movimento social contemporâneo

Pesquisador: JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA

ÁREA TEMÁTICA:

Versão: 2

CAAE: 66439022.7.0000.5540

Instituição Proponente: Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.153.278

APRESENTAÇÃO DO PROJETO:

O projeto de pesquisa intitulado “A construção discursiva de identidades resistentes: redes de práticas em um movimento social contemporâneo” do pesquisador João Victor Rocha, doutorando pela UnB, visa “analisar discursivamente a construção simbólica de representações identitárias que perpassam os movimentos sociais canábicos, identificando como os usuários ativistas criam identidades para si através de discursos contra-hegemônicos”. Para isso se utiliza de observação participantes virtual e presencial com grupos ativistas, além de prever grupo focal com integrantes do movimento. Na parte metodologia, aponta que “será feita Análise de Discurso Crítica, conforme Fairclough”. Com a pesquisa, o investigador aponta que, “espera-se com este estudo abordar a questão da maconha sob o ponto de vista dos usuários, visto que a literatura na área utiliza-se principalmente de discursos outros, como da grande mídia, da medicina, da polícia e das Ciências Biológicas”.

OBJETIVO DA PESQUISA:

Os objetivos da pesquisa, conforme o investigador descreve nas informações básicas do projeto é: “Analisar discursivamente a construção simbólica de representações identitárias que

perpassam os movimentos sociais canábicos”. Como objetivo secundário busca “Conceituar o que seja cultura canábica, analisando discursos próprios dos movimentos e dos usuários em contextos de interação”.

AVALIAÇÃO DOS RISCOS E BENEFÍCIOS:

Sobre os riscos o pesquisador aponta, nas informações básicas do projeto que "Descrição ou menção a condutas ilícitas por parte dos participantes ou relatadas pelos participantes". Ainda destaca que " Tais descrições poderão entrar na redação final da tese e demais produtos apenas se estritamente necessário e sob aprovação prévia dos participantes".

Como forma de minimizar os riscos destaca que "Além da confidencialidade, sigilo e anonimato, serão observados também: não descrição de lugares e pessoas envolvidos em conduta ilícita; não participação de menores de 18 anos na pesquisa; não divulgação de fotos dos participantes; não difamação dos participantes e do movimento social."

Como benefício aponta que "Fornecer meios de compreensão da realidade política e social sobre os usuários de drogas a partir do discurso dos próprios usuários. Divulgar os princípios e as demandas do movimento social Marcha da Maconha. Contribuir com a pesquisa social sobre drogas a partir da visão dos usuários. Aliar Análise de Discurso Crítica e Teoria dos Movimentos Sociais."

COMENTÁRIOS E CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

O projeto de pesquisa está adequado às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares.

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS TERMOS DE APRESENTAÇÃO OBRIGATÓRIA:

É solicitada a dispensa do Termo e Aceite Institucional, uma vez o evento onde será realizada a pesquisa não possui personalidade institucional, pessoa jurídica, dirigentes ou representantes.

Os demais Termos de apresentação obrigatórias estão de acordo com Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares.

CONCLUSÕES OU PENDÊNCIAS E LISTA DE INADEQUAÇÕES:

O projeto de pesquisa está adequado às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares. A pesquisadora forneceu, nesta rodada, todos os termos de apresentação obrigatória.

CONSIDERAÇÕES FINAIS A CRITÉRIO DO CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB INFORMAÇÕES BASICAS_DO_PROJETO_2046935.pdf	16/06/2023 14:09:35		Aceito
Outros	Carta.pdf	16/06/2023 14:08:12	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.pdf	16/06/2023 14:06:29	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	16/06/2023 14:05:25	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Cronograma	Cronograma.pdf	28/12/2022 19:24:55	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Outros	Curriculo_Cordelia.pdf	28/12/2022 14:24:53	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Outros	Curriculo_Joao_Victor.pdf	28/12/2022 14:22:27	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Justificativa_para_nao_apresentacao_de_Termo_de_Aceite_Institucional.pdf	28/12/2022 14:20:34	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Outros	Roteiro_observacao_participante_online.pdf	28/12/2022 14:18:56	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Outros	Roteiro_observacao_participante_offline.pdf	28/12/2022 14:18:36	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Outros	Roteiro_Grupo_focal.pdf	28/12/2022 14:16:39	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_rosto.pdf	28/12/2022 13:57:22	JOAO VICTOR PACIFICO	Aceito

INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB



Continuação do Parecer: 6.153.278

Folha de Rosto	Folha_de_rosto.pdf	28/12/2022 13:57:22	DAMASCENO ROCHA	Aceito
Outros	Carta_de_encaminhamento.pdf	28/12/2022 13:54:31	JOAO VICTOR PACIFICO DAMASCENO ROCHA	Aceito

SITUAÇÃO DO PARECER:

Aprovado

NECESSITA APRECIÇÃO DA CONEP:

Não

BRASILIA, 30 de Junho de 2023

ASSINADO POR:
MARCIO CAMARGO CUNHA FILHO
(COORDENADOR(A))

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.910-900
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br

INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB



Continuação do Parecer: 6.153.278

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.910-900
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br