

Da margem ao *feed*:
maconha e visibilidade no
contexto neoliberal



Universidade de Brasília
Faculdade de Comunicação
Programa de Pós-graduação

Da margem ao feed: maconha e visibilidade no contexto neoliberal

Lucas Pereira Guedes

Tese apresentada à Banca Examinadora,
como requisito parcial para obtenção do
grau de doutor em Comunicação. Linha
de pesquisa: Imagem, estética e cultura
contemporânea. Orientadora: Profa. Dra.
Cláudia Linhares Sanz

Brasília,
abril de 2026

LUCAS PEREIRA GUEDES

Da margem ao *feed*: maconha e visibilidade no contexto neoliberal

Tese apresentada à Banca Examinadora,
como requisito parcial para obtenção do
grau de doutor em Comunicação. Linha
de pesquisa: Imagem, estética e cultura
contemporânea. Orientadora: Profa. Dra.
Cláudia Linhares Sanz

Banca examinadora:

Profa. Dra. Cláudia Linhares Sanz (Orientadora)
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Felipe Polydoro
Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. Marianna Ferreira Jorge
Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ)

Prof. Dr. Messias Tadeu Capistrano dos Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro (EBA/UFRJ)

Profa. Dra. Priscila Monteiro Borges
Universidade de Brasília (UnB)

para Nena, Lusmar e África: é por vocês e pra vocês.

(1955 – 2025)

(1954 – 2025)

(2014 – 2023)

AGRADECIMENTOS

Mãe, pai e África, que chegaram tão perto de ver esse dia; agora veem com olhos de alma.

Cachorra e Chico (eu não ando só).

Cláudia, pela direção, parceria e entusiasmo.

Letícia, Talita, David, Italo, Alejandro, sempre perto.

Fabi e todo o GRITS.

André(s).

Adri, Vivo e Rapha.

À banca de examinadores.

Fabiana Faleiros, pela inspiração na tese dela que “começa assim”.

Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília (UnB).

À CAPES¹.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Por fim, ter uma experiência se torna idêntico a tirar dela uma foto, e participar de um evento público tende, cada vez mais, a equivaler um olhar para ele, em forma fotografada. Mallarmé, o mais lógico dos estetas do século XIX, disse que tudo no mundo existe para terminar num livro. Hoje, tudo existe para terminar numa foto.

Susan Sontag
Sobre Fotografia

No transe do haxixe as coisas passam-se de maneira diferente. Aí pode dar-se, como esta noite demonstrou, uma produção de imagens verdadeiramente avassaladoras, independentemente de qualquer outra fixação e orientação da nossa atenção. Enquanto num estado normal as imagens que emergem livremente, mas de que nós não nos apercebemos, se mantêm inconscientes, sob o efeito do haxixe as imagens, ao que parece, não precisam da nossa atenção para se apresentarem diante de nós.

Walter Benjamin
Imagens do pensamento/Sobre o haxixe e outras drogas

Resumo

Da margem ao *feed*: maconha e visibilidade no contexto neoliberal

A tese analisa de que modo a imagem da maconha participa e impulsiona um circuito contemporâneo de visibilidade que se converte em capital, passível de ser computado, mensurado, acumulado ou até perdido. Parte-se da premissa de que é necessário pensar o par visibilidade-maconha sem ignorar a materialidade dos poderes contemporâneos, compreendendo que tal articulação se insere em um deslocamento cultural, econômico e político mais amplo. A pesquisa busca examinar esse fenômeno como componente de dinâmicas culturais, econômicas, políticas e subjetivas, recusando sua redução a mero reflexo de determinações externas. Argumentamos que a relação entre maconha e visibilidade intervém de maneira própria e eficaz no campo social, engendrando formas específicas de sujeição ao mesmo tempo que participa da criação de possíveis linhas de fuga. A imagem da maconha é tomada como operador ambivalente, cuja circulação produz tanto processos de captura como de resistência. A investigação adota a genealogia como grade interpretativa, problematizando o estado de coisas a partir do qual as imagens da maconha se constituem como problema. Trata-se de analisar as condições de possibilidade que permitem que a maconha apareça, contemporaneamente, ora como droga ilícita, ora como medicamento, ora como símbolo político ou estilo de vida. A pesquisa foi complementada por uma revisão acadêmica sobre o tema e por um extenso trabalho empírico de observação de imagens, músicas, vídeos e interações em redes sociais, com ênfase no Instagram, onde foram acompanhados, desde 2022, cerca de 936 perfis. A dimensão empírica incluiu ainda participação direta em grupos de discussão, eventos jurídicos, médicos, científicos e mercadológicos, audiências públicas, cursos especializados e manifestações como as Marchas da Maconha. Esses procedimentos foram articulados a uma incursão teórica que abrange tanto a história da maconha no Brasil e os deslocamentos nos regimes legais quanto o aprofundamento conceitual das categorias de visibilidade, poder, resistência e subjetividades, permitindo compreender as contradições inscritas nessa articulação no cenário neoliberal.

Palavras-chave: visibilidade, maconha, neoliberalismo.

Abstract

From the margins to the feed: marijuana and visibility in the neoliberal context.

This thesis analyzes how the image of marijuana participates in and drives a contemporary circuit of visibility that becomes capital, capable of being computed, measured, accumulated, or even lost. It starts from the premise that it is necessary to consider the pair visibility-marijuana without ignoring the materiality of contemporary powers, understanding that such articulation is part of a broader cultural, economic, and political shift. The research seeks to examine this phenomenon as a component of cultural, economic, political, and subjective dynamics, rejecting its reduction to a mere reflection of external determinations. We argue that the relationship between marijuana and visibility intervenes in its own effective way in the social field, engendering specific forms of subjection while simultaneously participating in the creation of possible escape routes. The image of marijuana is taken as an ambivalent operator, whose circulation produces both processes of capture and resistance. The investigation adopts genealogy as an interpretative framework, problematizing the situation from which images of marijuana constitute themselves as a problem. This study analyzes the conditions that allow marijuana to appear, contemporarily, sometimes as an illicit drug, sometimes as medicine, sometimes as a political symbol or lifestyle. The research was complemented by an academic review on the topic and extensive empirical work observing images, music, videos, and interactions on social media, with an emphasis on Instagram, where approximately 936 profiles were monitored since 2022. The empirical dimension also included direct participation in discussion groups, legal, medical, scientific, and market events, public hearings, specialized courses, and demonstrations such as the Marijuana Marches. These procedures were articulated within a theoretical exploration that encompasses both the history of marijuana in Brazil and the shifts in legal regimes, as well as a conceptual deepening of the categories of visibility, power, resistance, and subjectivities, allowing for an understanding of the contradictions inherent in this articulation within the neoliberal context.

Keywords: visibility, marijuana, neoliberalism.

Lista De Figuras

Capa

Mulher fumando maconha. Revista Nós Contemporâneos, by Organismo Piknik & Toschen Ed. 2011.

Dichavar a discussão sobre maconha e visibilidade

Roda de diambistas. Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros. Serviço Nacional de Educação Sanitária, Oficinas Gráficas do IBGE: Rio de Janeiro. 1958.

Gatas Maconheiras. Print de página do Instagram: Maconheiras Gostosas. 2023.

Visibilidade da maconha no contexto neoliberal: capital e produção de valor

Prints diversos de Instagram: refúgios canábicos, cannabis na política, comédia canábica, curso de empreendedorismo. 2024.

Prints diversos de Instagram: aplicativo Who is Happy?, a hora certa de empreender, e-book “criptomoedas de cannabis”, aplicativo HiBnB, curso “Da planta ao mercado”. 2024.

Maconha, poder e resistência: controle e linhas de fuga

Mão segurando um baseado com bandeira da Palestina ao fundo. Marcha da Maconha. 2023.

Pessoa soprando fumaça na cara de um policial. Revista Nós Contemporâneos, by Organismo Piknik & Toschen Ed. 2011.

Considerações finais

Rita Lee com um baseado no canto da boca. Blog Tesouros do Mundo. 1970?

SUMÁRIO

1. Introduções. Bem antes de a semente perfurar o chão.....	11
1.1 Perguntas: de onde germinaram as ideias deste trabalho.....	13
1.2 Decisões teórico-metodológicas: genealogia como bússola	17
1.3 Procedimentos metodológicos.....	23
1.4 Sobre a tese-ensaio, breves considerações acerca da escrita	28
1.5 Percurso do texto	30
2. Dichavar a discussão sobre maconha e visibilidade.....	34
2.1 Do êxtase secreto às performances públicas: deslocamento e ambiguidades das imagens canábicas.....	42
2.2 O valor da maconha e as economias do proibicionismo	56
Desvio n.1: Foucault na boca de fumo.....	77
3. Visibilidade da maconha no contexto neoliberal: capital e produção de valor.....	78
3.1 Visibilidade como capital: maconha, racionalidade neoliberal e a monetização das subjetividades	82
3.2 Capitalismo canábico: servidão e cálculo no coração da governamentalidade	106
Desvio n2. “O bolinho de maconha de Alice B. Toklas”.....	124
4. Maconha, poder e resistência: controle e linhas de fuga.....	125
4.1 Da missa à marcha: a maconha entre o poder e a resistência.....	131
4.2 Estéticas da insubmissão e outras táticas de hackeamento: possíveis linhas de fuga.....	149
5. Considerações finais.....	171
Referências.....	183

1. Introduções

Bem antes de a semente perfurar o chão

Essa tese começa em 1998, na favela do Mata Porco, quase em frente a nossa casa, na zona leste de São Paulo. Era mais ou menos uma e meia da manhã quando ouvimos dezenas de tiros pela janela do meu quarto. Enquanto minha mãe, assustada, tentava nos proteger, meu pai dizia que eram apenas fogos de artifícios, algo bem comum naquela região periférica, ainda que não se tratasse de mais uma virada de ano novo, afinal, era mês de setembro. A prática de soltar esses fogos, na verdade, era realizada para avisar aos traficantes sobre uma possível aproximação da polícia por ali ou então para comemorar a chegada de novos carregamentos de drogas e armas, o que reestabeleceria o estoque de maconha e cocaína, deixando felizes os distribuidores e os consumidores dessas drogas naquela área; no termo popular da época, os *nóias*. Os chamados “fogueteiros”, essas pessoas que eram responsáveis por tal aviso, agiam estrategicamente na cadeia do tráfico trabalhando como informantes. Mas dessa vez não eram fogos de artifício. Minutos depois do barulho, não havia luzes coloridas no céu, nem fumaça. Também não houve gritos de alegria, nem som de copos brindando. Só no dia seguinte, pela televisão, soubemos o que havia acontecido: quatro rapazes e uma garota haviam sido assassinados pela polícia com cerca de sessenta tiros de metralhadora, pistolas semiautomáticas e calibre 12.²

Essa tese começa no Fórum Social Mundial de 2005, em Porto Alegre, um pouco antes do show do Gilberto Gil e do Manu Chao. Enquanto fumávamos maconha numa rodinha de recém-conhecidos, na beira do Guaíba, discutíamos estratégias para acabar com o projeto de criação da Área de Livre-Comércio das Américas (Alca), que viria a ser encerrado, de fato, meses depois, na 4ª Cúpula das Américas, em Mar del Plata. “ALCAralho com o FMI”, nós gritávamos, crentes de que era por meio de uma nova resistência coletiva a aquele neoliberalismo vigente, que poderíamos imaginar um outro mundo possível. O público brisou demais quando Manu Chao cantou seu maior sucesso até então, “Clandestino”, que fala,

² FIM-DE-SEMANA registra 5 chacinas em SP. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 7 set. 1998. Cotidiano. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff07099822.htm>. Acesso em: 1 dez. 2023.

entre outras coisas, de uma condição de imigrante em situação irregular “*Perdido en el corazón de la grande Babylon, Me dicen el clandestino, yo soy el quiebra ley*”³ e da ilegalidade da maconha “*Marihuana (ilegal)*”.⁴ Nunca tinha visto tanta neblina em um show como na apresentação do Gil e naquele dia ainda havia o sonho de que no futuro ainda iríamos rir de um tempo em que fumar maconha era crime, veja só. Mas foi só na edição de 2009 do Fórum, em Belém do Pará, a primeira vez que assisti a um grupo de pessoas reunidas falando sério sobre a maconha, escrevendo manifestos, estudando as leis e relatando momentos de repressão e glória com a planta. Ao contrário da experiência na zona leste de São Paulo, ali a maconha não era motivo de extermínio nem de vergonha, mas de luta. Ali, era simplesmente uma planta proibida que um grupo de maconheiros lutava para legalizar, dentro de um embate mais amplo, em que estavam incluídas pautas até mais generalistas como “forma de resistência” ao contexto neoliberal.⁵

Essa tese começa, por fim, em 2021, em Brasília. Ou melhor, em 2014, em Campinas, mais precisamente na casa de Hilda Hilst. Não faltava maconha na Casa do Sol. Era quase uma moradora, quase um dos infinitos cachorros, ou um dos sete quartos, um livro vivo que ela não escreveu. Tão sagrada como a relação de Hilda com Deus e os mortos, a maconha, a partir dali, já não era mais só resistência, tampouco luta. Ela passava então a ganhar, nessa experiência específica, um caráter mais elevado, quase transcendental, o status de uma planta de poder. Mais que espiritual, era algo ligado à palavra, algo que poderia potencializar a sensibilidade em um nível praticamente impossível de alcançar sem ela. Havia uma certa reverência à maconha, um ritual que envolvia cantos e meditações, logo, uma certa introspecção, ao passo em que a racionalização e a breve experiência da militância insistiam em trazer questões como acesso, tráfico, prisões, cultivo doméstico, leis. Passados todos esses anos e vivências, as imagens

³ “Perdido no coração da grande Babilônia, me chamam de clandestino, eu sou o fora da lei”.

⁴ “Maconha ilegal”.

⁵ O Comitê Organizador Brasileiro do Fórum levou à reunião da Cúpula Social, em Genebra (2000) um texto em que apresentava a proposta: “O Fórum Social Mundial será um novo espaço internacional para a reflexão e a organização de todos os que se contrapõem às políticas neoliberais e estão construindo alternativas para priorizar o desenvolvimento humano e a superação da dominação dos mercados em cada país e nas relações internacionais”. Disponível em https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2013/04/forum_social_mundial.pdf. Acesso em: 2 fev. 2026.

da maconha que foram se forjando continuam sempre em embates, contradições, zonas cinzas e disputas muito interessantes de observar, acrescentando agora mais um ponto nessa encruzilhada, o mercado. Afinal, como uma mesma erva pode, em determinados contextos históricos, tornar-se visível como planta de poder, saber e cura e, em outros, emergir como símbolo de luta e reivindicação? E como pode, ao mesmo tempo, ser enquadrada como caso de polícia, associada à repressão e a políticas de extermínio, da mesma forma que aparece agora como “ouro verde” no mercado canábico?

1.1 Perguntas: de onde germinaram as ideias deste trabalho

Essa tese caminha, agora sim, para Brasília, em 2021. Por conta de uma questão pessoal de saúde, em que medicamentos tradicionais tinham efeitos colaterais horríveis, por que não usar maconha para ter um pouco de alívio, sobretudo em meio à pandemia da Covid? Foi necessário buscar, então, informações sobre como proceder, onde adquirir o tal óleo, pesquisar preços, encontrar médicos prescritores, enfim, entender como funcionava toda a engrenagem do acesso ao que chamamos de “óleo de cannabis medicinal”. Curioso lembrar, agora, que a investigação se deu primeiro nas redes sociais; depois, nas pesquisas científicas. Nesse movimento de busca, esbarramos na primeira dificuldade, a de achar um profissional prescritor. Para se ter uma ideia do quanto as coisas (não) mudaram tanto de lá pra cá, o número de médicos prescritores de maconha não chegava a 0,5% dos profissionais no país em 2021.⁶ Em 2025, a estimativa ainda era baixa: menos de 1% dos médicos brasileiros prescrevia cannabis regularmente (Riscala, 2025). Entretanto, as redes sociais como o Instagram, já despontavam como fontes de acesso sobre o tema e foi por lá, em 2021, que conhecemos o VI Curso de Extensão sobre Cannabis Medicinal, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), em parceria com o Movimento pela Regulamentação da Cannabis Medicinal (MovReCam), que também conta com o

⁶ PRESCRIÇÃO médica de cannabis medicinal cresce 554% no Brasil. *Medicina S/A*, 25 nov. 2021. Disponível em: <https://medicinasa.com.br/prescricao-cannabis>. Acesso em: 2 fev. 2026

apoio da Sociedade Brasileira de Estudo da Cannabis Sativa (SBEC) e do Instituto Jurema.

Essa tese segue pelos corredores das redes sociais virtuais na internet, numa deriva entre perfis, relatos, comentários e outras imagens que se oferecem ao olhar em meio às lógicas algorítmicas das plataformas e redes. Foi num desses labirintos que encontrei um médico, que faria uma consulta online por 150 reais e prescreveria um óleo de CBD de 350 reais. Próximo passo, comprar o óleo. Ainda havia poucas associações de cannabis em Brasília, mas o que surpreendeu foi o “corre”, a chegada até o “medicamento”. As instruções eram claras: compareça ao endereço tal, avise na portaria que você vai na sala tal e, chegando lá, digite o código tal no interfone. A porta se abrirá. Código digitado, porta aberta e ninguém na sala. A próxima instrução dizia: procure pelo seu nome na estante e retire seu óleo. Na saída, era como se estivesse realmente buscando uma droga na boca de fumo. Só quem já foi em alguma boca vai saber exatamente do que se trata essa aventura. Me via então entre um poder médico, que calcularia a dose do óleo a ser tomado, estabeleceria protocolos de uso, os horários, a quantidade de canabinoides necessária para o tratamento e um poder jurídico, afinal o distribuidor não era autorizado, o que implicava, antes de tudo, na mesma coreografia do corre, aprender um código que ninguém escreveu, mas todo mundo conhece, uma espécie de pedagogia prática do risco.

Acontece que ao entrar nesse mundo da maconha na internet, passamos a ver que não são tão raros os usuários que expõem seu cotidiano como consumidores de maconha em seus perfis nas redes sociais. Em uma rápida busca no sistema Google com as palavras “Instagram” e “maconha”, encontramos 2,7 milhões de resultados. Embora esse número não reflita a totalidade de perfis que abordem a maconha, ainda assim impressiona. Se a busca for a partir do descritor “maconheiro”, o sistema aponta 41.600 resultados. Nessa rede social, há perfis pessoais, de ativistas, diários de cultivo, páginas educativas, científicas e de empresas especializadas em produtos à base de maconha. Há, de fato, uma variedade significativa de publicações ligadas ao tema, com motivações diversas e protagonismos distintos. Os perfis dos “maconheiros” e “maconheiras” declarados variam nos quesitos gênero, raça, classe, orientação sexual e até mesmo em

inclinações políticas – algumas vezes, tratando-se de perfis pessoais com pouca repercussão, outras, de propostas mais profissionais, além dos que se apresentam como “influenciadores digitais canábicos”, ou mesmo embaixadores de marcas relacionadas à maconha. Suas experiências de cultivo e fumo da maconha nas telas rendem *likes*, seguidores, visibilidade e, às vezes, dinheiro.

Os temas e as estratégias para angariar público são variados, oferecendo todo tipo de informação. “Dez contas que todo maconheiro deve seguir”, “Mulheres que falam sobre maconha”, “Como levar maconha no avião”, por exemplo. Mensagens engajadas na luta, contraculturais, transgressoras, comprometidas com a defesa da saúde pública, movidas por anseios espetacularizados, por cobiças mercadológicas e pelo simples prazer de poder, por meio da maconha, pertencer a uma comunidade. Seja como for, essas imagens parecem fazer parte de um fenômeno relativamente recente no Brasil, proveniente tanto dos avanços da luta em defesa da descriminalização e da legalização do uso da maconha quanto dos avanços de um desejo generalizado de imagem, desejo este que se relaciona, em muitos sentidos, a uma racionalidade tipicamente contemporânea.

Nas baforadas on-line, as preocupações parecem não ser as mesmas que costumavam aparecer nas rodinhas do consumo proibido ou em rituais religiosos, fosse em lugares privados ou em espaços públicos. O sujeito “chapado” publicamente na internet está envolvido em uma série de procedimentos técnicos que estão distantes daqueles que se voltavam para driblar a vigilância presencial ou para “entrar em contato com o cosmo” ou fazer uma imagem desconstruída de si, como tratou Zé Celso:

A maconha reativa a memória mais proustiana, o cérebro arcaico, pré-lógico, ela (des)civiliza. Porque a civilização recalca a memória, faz você selecionar a memória e fazer uma imagem de si extremamente construída. E a maconha desconstrói tudo. Você entra de novo em contato com o cosmos, em estado de quase de inocência, de virgindade. E redescobre tudo (Zé Celso apud Dias, 2011, [n.p.]).⁷

Diante dos smartphones, além de promover a experiência do fumo, tal sujeito precisa escolher bem seu cenário, a luz adequada, acertar o momento para disparar a câmera e a hora de parar a gravação, testar a edição, elaborar um dizer e, finalmente, postar. Uma cadeia de cuidados estéticos realizada pelos usuários

⁷ Entrevista concedida à revista Trip (Dias, 2011).

que fumam diante de uma tela: enquadramento e angulação da câmera, movimento da pose, efeito da fumaça, a escolha do som, a expressão de prazer. Confrontadas com as imagens de hoje, nos surpreendem. O que tradicionalmente estava ligado mais à intimidade dos amantes da “viagem” aparece agora também como um evento social mediado por uma infinidade de aparatos tecnológicos.

Nesse caminho, a tese cruza processos complexos de mudanças sociais, políticas, tecnológicas e, sobretudo, subjetivas, que parecem se relacionar com as imagens atuais em torno da maconha. Sintomas de prováveis mudanças no âmbito da própria experiência de seu consumo encarnam transformações naquilo que atualmente chamaríamos de construção identitária e que mobilizam debates acerca de temas como liberdade, individualidade, direitos e crime. Apesar de toda essa complexidade, o que nos interessa neste trabalho é investigar como as imagens da maconha assimilam as dinâmicas sociais vividas e publicadas na internet, participando da constituição de um regime do visível intrinsecamente vinculado ao que poderíamos chamar de uma economia capitalista das imagens. O que visamos, de certa forma, é lançar um olhar sobre o fenômeno da visibilidade contemporânea na internet a partir da constante exposição e da circulação pública de experiências que envolvem a maconha nas redes sociais.

Nas próximas páginas, vamos analisar de que modo a imagem da maconha participa e impulsiona o ciclo da visibilidade vertida em capital, podendo ser computada, mensurada, acumulada ou até perdida. Compreendendo que tal fenômeno faz parte de um deslocamento cultural, econômico e político mais amplo, também reconhecemos que emergem singularidades. Assim, buscamos examiná-lo enquanto componente de dinâmicas culturais, econômicas, políticas e subjetivas. Concomitantemente, interessa-nos discutir as contradições que essa articulação entre visibilidade e maconha produz nas formas contemporâneas de sujeição e resistência. Importa considerar, nesse contexto, que tal relação não parece se reduzir ao reflexo de determinações outras; ela intervém no campo social de modo próprio e eficaz, engendrando formas específicas de sujeição, ao mesmo tempo que participa da criação de possíveis linhas de fuga.

Assim, somos instigados a questionar se o contraste dos relatos do uso da maconha com que temos contato pela história da literatura, pela filosofia e pelas

narrativas médicas poderiam nos dar a amplitude das transformações históricas que temos vivido desde a modernidade. O que se teria passado entre as experiências do consumo às escondidas, da vivência proibida e marginalizada e aquelas que colorem as redes sociais, exibindo performances do fumo? Questionamos ainda se a publicação dessas experiências estaria relacionada a um ganho de liberdade ou se é apenas de um dos sinais de que a legalização do uso social da maconha é algo em andamento. Enfim, como a maconha integra as dinâmicas sociais vividas a partir das redes sociais, dinâmicas essas que se vinculam de maneira íntima à racionalidade neoliberal e às transformações subjetivas que ela supõe?

1.2 Decisões teórico-metodológicas: genealogia como bússola

Durante as perambulações pelos labirintos da internet, percebi que as imagens da maconha expressavam deslocamentos amplos: estava diante de um tema que se transformava e se alterava a todo instante. A análise das relações nômades entre a maconha e visibilidade produziu uma curiosidade retroativa que, em seguida, me fez ver as cores singulares do presente. Foi o próprio tema que exigiu uma forma genealógica de ver, um modo de encarar, diante do presente, a alteridade dos sentidos da maconha e, na história, diferentes lugares, outras experiências, outros convívios com o poder. Antes de descrevermos propriamente os procedimentos metodológicos, é necessário esclarecer que o olhar genealógico é uma espécie de pressuposto teórico (e político) das escolhas metodológicas realizadas. Embora não apareça de maneira tão explícita, a perspectiva genealógica é, na realidade, uma espécie de condição de possibilidade de existência do próprio trabalho. A genealogia como grade interpretativa é, aliás, um par de lentes: não apenas possibilita ver emergir o tema mas, com ele, aparece diante do pesquisador uma série de outros encontros com o mundo, uma espécie de guia sequência que nos leva a atravessar a pesquisa por certas rotas e desvios (Sanz, 2024).

Sendo a genealogia “um par de óculos”, como propôs Deleuze (2006), ela implica no modo de olharmos o real, o presente e o passado. Esse par de óculos, que também pode ser pensado como um par de lentes, de novos olhos, abre uma série

de encadeamentos e uma série de novas aberturas que geram novos procedimentos de pesquisa, que por sua vez geram aberturas. A primeira implicação desse aparelho óptico é que, ao olharmos as evidências sociais, duvidamos. Duvidamos que a maconha seja apenas alvo de repressão, que seja apenas moeda do capital, que seja apenas peça de insubmissões. Duvidamos que a visibilidade seja apenas consequência de liberações ou, ao contrário, de sujeições. Essa atitude crítica diante do presente parece assentada na recusa de se pensar a situação da maconha hoje como efeito natural de desenvolvimento histórico coerente, causal, um curso natural e evolutivo.

Uma teoria é exatamente como uma caixa de ferramentas (...) é preciso que isso sirva, é preciso que isso funcione. E não para si mesmo. (...). Proust, que o disse tão claramente: tratem meu livro como um par de óculos voltados para fora; pois bem, se eles não lhes caem bem, peguem outros, encontrem vocês mesmos seu aparelho que, forçosamente, é um aparelho de combate. A teoria não se totaliza, se multiplica e multiplica. É o poder que, por natureza, opera totalizações, e o senhor, o senhor disse exatamente: a teoria por natureza é contra o poder (Foucault, 2006, p. 39).

Trata-se, portanto, de instaurar uma distância crítica, desprender-se das certezas, operar gestos de exercício crítico do pensamento duvidando da ideia de uma pesquisa metódica da solução. Buscar colocar em suspeição as evidências aparentemente dadas, estranhar, questionar se a maconha estaria mesmo sempre associada à transgressão ou, por outro lado, supor que, caso não esteja, tivesse sido transformada, definitivamente, em submissão. A problematização não consiste em representar um objeto já existente, nem em criar discursivamente algo que não existia, mas, como define Revel (2005) ao comentar Foucault, consiste em um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que fazem algo entrar no jogo do verdadeiro e do falso, constituindo-o como objeto de pensamento, seja no campo moral, científico ou político.

Problematizar, nesse sentido, supõe o desligamento de uma visão *a priori*, um afastamento daquele conjunto de técnicas metodológicas cuja aplicação pretensamente hábil permitiria e asseguraria um resultado ótimo a partir do encontro com a verdade. Esta abertura ao trabalho do pensamento não é feita para se ajustar a técnicas analíticas concebidas antes da pesquisa. Ela é feita ao decorrer do mapeamento e do estabelecimento de relações, inclusive daquelas entre o pesquisador (ou sua época) e o problema que deseja pesquisar. Isso implica

problematizar o estado a partir do qual justamente as imagens da maconha se constituem como problema. Analisar as condições que tornam possível que a maconha apareça, no contemporâneo, ora como droga ilícita, ora como medicamento, ora como símbolo político ou estilo de vida.

A lente genealógica supõe primeiramente, portanto, que as certezas sejam suspendidas e problematizadas a partir da alteridade do presente. Enxergamos a problemática atual na perspectiva de sua história, entendendo, no entanto, que os sentidos das relações entre maconha e visibilidade não surgem por uma fatalidade, mas por forças e lutas, relações complexas entre configurações singulares de relações de poder, sentidos de práticas e subjetividades, tecnologias, máquinas. Isso significa que essas lentes implicam igualmente em ver a história como fenômeno descontínuo, os sentidos como efeitos fluidos (Ferraz, 2013) e constituídos a partir de uma gama de atravessamentos, agenciamentos entre máquinas, normas, leis que, embora se repitam no tempo, são abertos a infinitos e imprevisíveis caminhos e variações. Esse gesto nos permite lançar um olhar não somente para as relações que se estabelecem, por exemplo, entre o sujeito e os sentidos atribuídos ao uso espetacular da maconha na contemporaneidade, mas refletir sobre as possíveis rupturas que se entrecruzam a partir desses pontos e como tais rupturas são operacionalizadas pelo sujeito a partir da visibilidade nas redes sociais em um contexto neoliberal.

Trata-se de pensar o par visibilidade-maconha sem ignorar a materialidade dos poderes contemporâneos, das suas formas de assujeitar os indivíduos e, igualmente, sem ignorar as linhas de fuga que se insurgem contra eles. Além de supor um gesto problematizante, a mirada genealógica supõe, em consequência, uma analítica do poder a partir de suas disposições, manobras, táticas, técnicas e funcionamentos que se efetivam em redes de relações sempre tensas, sempre em atividade (Foucault, 1999). Como pensa Foucault, quando usamos o termo “poder” não estamos tratando de algo fixo, nem apenas repressivo. Antes, esse poder é produtivo, nasce de uma coisa diferente de si mesmo, se transforma e se exerce a partir de múltiplas formas e deslocamentos em uma encruzilhada repleta de vetores em disputa. De fato, as relações entre poder e maconha estão longe de serem apenas repressivas, como veremos no trabalho. Também as relações entre

visibilidade, poder e subjetividade são bastantes complexas, impossíveis de serem definidas apenas como efeitos de novas liberações dos jogos de poder.

A sugestão de Foucault é que deixemos de descrever os efeitos de poder sempre em termos negativos, como “ele exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, esconde” (Foucault, 1999, p. 218). Em vez disso, ele propõe que, “na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (Foucault, 1999, p. 218). Temos que admitir, ele diz, que “o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados” (Foucault, 1999, p. 30). O autor problematiza ainda: “Como o poder seria leve e fácil, sem dúvida, de dismantelar, se ele não fizesse senão vigiar, espreitar, surpreender, interditar e punir; mas ele incita, suscita, produz; ele não é simplesmente orelha e olho; ele faz agir e falar” (Foucault, 2006, p. 220). Aliás, como discutiremos no trabalho, o regime de visibilidade contemporâneo e as práticas discursivas que ele supõe se organizam como tecnologias que estruturam o governo da vida. Assim, desde pelo menos a modernidade, o problema da visibilidade foi colocado nos corações das tecnologias de poder.

As tecnologias modernas de poder inverteram, mostrou Foucault (2003, p. 114), os princípios das masmorras: “a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia”, orientando o projeto de uma sociedade transparente, legível e permanentemente visível. A “automatização” do poder se torna possível por meio de um sistema óptico organizado em torno de um olhar dominante. Bentham, como tratou Foucault, coloca o problema da visibilidade “organizada inteiramente em torno de um olhar dominador e vigilante. Ele faz funcionar o projeto de uma visibilidade universal, que agiria em proveito de um poder rigoroso e meticuloso” (Foucault, 2003, p. 215). Diferentemente desse modelo, porém, o cenário contemporâneo não se estrutura somente segundo a assimetria clássica das torres e celas benthamianas. Em seu lugar, configura-se um regime de múltiplas sobreposições. Grandes centros de vigilância, como o Estado, a polícia, o mercado da cannabis e as plataformas digitais, coexistem com

inúmeras pequenas torres minúsculas e dispersas (por onde olham os indivíduos) e pelas quais os próprios indivíduos também observam e são observados.

Em analogia, a questão da imagem da maconha no contemporâneo envolve simultaneamente a vigilância policial, a regulação de mercado e a vigilância digital dos consumidores, por exemplo, compondo um complexo de “alta torres” e microtorres de controle. Nesse sentido, a visibilidade da maconha envolve um campo no qual se realiza um trabalho cuidadoso de gestão do olhar e da atenção, processo que organiza as relações entre o que pode ser visto e o que permanece invisível, ao mesmo tempo que estabelece conexões e separações entre esses dois domínios. Nesse enquadramento, a visibilidade se configura como o efeito de práticas que articulam poder e saber, situando o próprio sujeito como dependente dessas condições e não como seu ponto de origem, não como o domínio das coisas ditas. É um princípio de conjunto e multiplicidades, uma economia de olhares que pode ser pensada como regime já que constrange a todos, um regime em que os efeitos do poder são circulantes, dispersos, “por canais cada vez mais sutis, chegando até os próprios indivíduos, seus corpos, seus gestos, cada um de seus desempenhos cotidianos” (Foucault, 2003, p. 214).

Esta analítica genealógica tem ainda outras implicações no caminho traçado pela tese. Suas coordenadas nos levaram a tomar as tecnologias contemporâneas, em especial os dispositivos das redes sociais, como expressões produtivas que, operando como efeito-instrumentos (Foucault, 2006), expressam a sociedade que lhes deu origem, mas também intensificam lógicas, produzem formas de experimentar o mundo, constituem processos de sujeição e subjetivação. Significa, nesse caso, não isolar o fenômeno da visibilidade da maconha na internet, não o considerar um objeto autônomo, uma simples decorrência da “evolução” tecnológica ou de uma suposta e progressiva liberação de seu uso. Nossa reflexão objetiva, antes, pensar as imagens da maconha a partir das transformações sociais, políticas e econômicas que flutuam no decorrer do tempo e que a ela atribuem acepções particulares, gerando, assim, a partir do fenômeno, um campo de problematização capaz de fazer refletir acerca de suas complexidades e contradições, em suas relações com deslocamentos mais abrangentes da sociedade contemporânea.

Do ponto de vista dos estudos no campo da comunicação, mais precisamente da linha de pesquisa Imagem, Estética e Cultura Contemporânea da Universidade de Brasília, trabalhar este tema a partir da perspectiva genealógica nos permite compreender como a visibilidade, tema fundamental para o campo, se tornou central para o funcionamento social, para as dinâmicas e para as experiências contemporâneas, a partir dos contrastes envolvendo os sentidos fluidos que se constroem em torno da circulação de textos e imagens na internet. Além disso, tal forma de indagar o presente pressupõe instituir – alinhar, criar, trabalhar – uma certa relação entre tecnologia, imagem e sujeito. Relação que não parece poder ser explicada apenas por lógicas de causa e efeito, como se as tecnologias das redes sociais tivessem sido responsáveis por fundar os sentidos das imagens da maconha. Como se as pessoas estivessem fumando em frente às telas unicamente porque os dispositivos requerem que os indivíduos alimentem as redes. Ou simplesmente porque todos agora sejamos capazes de, a partir das tecnologias de celulares, produzir filmes de qualidade quase cinematográfica.

Em vez de pensar a partir de uma lógica de causa e efeito, este trabalho pensa tanto as imagens como as tecnologias como máquinas sociais engendradas num contexto amplo de deslocamentos históricos. Queremos pensar como funciona essa rede heterogênea de elementos – discursos sobre eles, práticas de fumar, técnicas de filmar, técnicas de avaliar, normas de como aparecer nas redes, formas de vigiar – a partir de suas relações com configurações sociais amplas. “É fácil fazer corresponder a cada sociedade certos tipos de máquina, não porque as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las (Deleuze, 1992, p. 2).

Esses são os pressupostos teóricos-metodológicos que constituíram o solo onde foi construída a estrada que a tese percorreu e que forneceram insumos para pensar a maconha no âmbito de uma analítica da produtividade do poder. Os pressupostos permitiram problematizar os sentidos da relação entre maconha e visibilidade, analisando-os a partir das discontinuidades da sua história e visando compreender as continuidades e discontinuidades dessa história no presente e pensar essa relação sem ignorar as formas sociais, econômicas e políticas do contexto neoliberal.

Busca-se mapear um emaranhado de relações microfísicas que sustentam as formas pelas quais a maconha aparece nas imagens da internet, os sentidos que essas imagens adquirem e as contradições que emergem nelas e entre elas. Trata-se, ao mesmo tempo, de mapear os momentos em que linhas de fuga estriam as malhas do poder, reconhecendo que a análise de seus mecanismos não indica um funcionamento sempre anônimo e vencedor; às vezes são corrompidos, mesmo que de maneira precária. Desse modo, importa marcar posições e modos de ação, bem como as possibilidades de resistência e de contra-ataque, observando como determinadas questões se tornam “problemas” públicos e passam a mobilizar múltiplas instâncias de controle de forma descentralizada, contínua e sustentada pela adesão voluntária dos sujeitos.

1.3 Procedimentos metodológicos

Um passo importante no desenvolvimento do trabalho foi o de realizar uma revisão acerca do tema no âmbito acadêmico, fazendo uma análise dos dados disponíveis em plataformas como a Oasisbr,⁸ uma das maiores bases de dados acadêmicos em acesso aberto do Brasil. Entre os mais de 6 milhões de documentos indexados, apenas 1.597 tratam da maconha e só 205 fazem referência direta ao termo “maconha” no título ou no assunto entre os anos de 1961 e 2025 no idioma português.⁹ Para a busca do termo “cannabis”, com os mesmos valores e filtros de pesquisa, aparecem 483 resultados.¹⁰ Desses, a maior parte são artigos, dissertações, teses e trabalhos de conclusão de curso. A mero título de comparação,

⁸ A base reúne a produção científica e os dados de pesquisa em acesso aberto, publicados em revistas científicas, repositórios digitais de publicações científicas, repositórios digitais de dados de pesquisa e bibliotecas digitais de teses e dissertações. Disponível em: <https://oasisbr.ibict.br/vufind/>. Acesso em: 2 dez. 2025.

⁹ Dados coletados em dezembro de 2025 a partir dos descritores “maconha”, “cannabis”, “internet”, “cocaína”, “drogas”, “visibilidade”, “neoliberalismo” e “resistência”, entre os anos 1961 (quando aparece o primeiro trabalho com o descritor maconha nessa base de dados) e 2025, para trabalhos publicados somente no idioma português. Termo central de busca: maconha. Modelo repetido para todos os termos: “(Título: maconha E Assunto: maconha E Todos os campos: maconha)”, Filtros: Artigo OU Artigo (review) OU Artigo (working paper) OU Artigo de conferência OU Dissertação OU Tese OU Trabalho de conclusão de curso. Disponível em: <https://oasisbr.ibict.br/vufind/>. Acesso em: 2 dez. 2025.

¹⁰ Uma busca sem filtros apresenta o resultado de 1.898 trabalhos para o descritor “maconha”, números ainda muito baixos, incluindo livros, capítulos, patentes, relatórios, *preprints* e conjuntos de dados.

o termo “internet” aparece 62.532 nessa base. Cocaína, 2.021 vezes; drogas, 33.835. Já a expressão “visibilidade” soma 25.288 ocorrências; “neoliberalismo”, 20.388; “resistência”, 132.162. Em outra base, a do Google Acadêmico¹¹, “maconha” aparece em 590 resultados; “cannabis”, 1.260; “visibilidade”, 3.430. O Catálogo de Teses e Dissertações da Capes também foi consultado.¹² Ali aparecem 593 resultados para “maconha”, 521 para “cannabis” e 447 para “visibilidade”. No campo da Comunicação, esse número é drasticamente menor: apenas 4 trabalhos, sendo 2 teses de doutorado e 2 dissertações de mestrado abordam o termo maconha ou cannabis.¹³ Por que será então que essas palavras ainda não se cruzam tanto pelo caminho acadêmico?

Os resultados quantitativos dessa busca evidenciam que a presença do tema é ainda tímida, em especial na área de Comunicação. O fato de a maconha ser proibida por muitos anos deve ser um dos motivos do impedimento da realização de muitas pesquisas. Embora a discussão pública sobre seus usos terapêuticos, industriais, sociais e recreativos venham ganhando cada vez mais espaço, especialmente nos últimos anos, há indícios de que essa visibilidade ainda não se reflete, na mesma proporção, no campo acadêmico, em que predominam abordagens vinculadas às áreas da saúde, psicologia, direito, o que, embora importante, restringe a compreensão do fenômeno. Afinal, como veremos no

¹¹ Pesquisa no Google Acadêmico disponível em: https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&as_ylo=1985&as_yhi=2025&as_vis=1&q=allintitle%3A+cannabis&btnG=. Acesso em: 2 dez. 2025.

¹² Catálogo de teses e dissertações defendidas em programas de pós-graduação do Brasil, reunindo 458.657 resumos de trabalhos de pós-graduação até 2009. Em 2021 foram incluídos mais de 250 mil registros, totalizando mais de 750 mil resumos. “O catálogo é uma ferramenta de busca e consulta, com resumos relativos a teses e dissertações defendidas desde 1987. As informações são fornecidas diretamente à Capes pelos programas de pós-graduação, que se responsabilizam pela veracidade dos dados”. Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acesso em: 2 dez. 2025.

¹³ 1. COSTA JUNIOR, Achylles de Oliveira. Os Discursos Socioculturais na Internet sobre a Legalização da Cannabis Sativa. 2013. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013. 2. VIANNA, Antonio Carlos Ferreira. O monstro das cidades: a construção midiática do traficante e a legalização da maconha no Brasil. 2017. Dissertação (Mestrado em Mídia e Cotidiano) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. 3. CONCEIÇÃO, Evandro Luiz da. Por que esta Erva é Proibida? Diálogo sobre a legalização e descriminalização do uso da maconha. Bezerra da Silva, Planet Hemp e Marcelo D2. 2020. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. 4. ROCHA, Lygia Maria Silva. Sinal de fumaça: o discurso sobre a maconha no jornalismo científico brasileiro e sua relação com a causa antiproibicionista. 2021. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

decorrer deste trabalho, a maconha atua tanto como uma substância quanto como um marcador simbólico carregado de significados, identidades, desigualdades e práticas culturais.

Para pensar as relações entre visibilidade e maconha, a pesquisa buscou afastar-se de uma alternância comum entre trabalhos que são a favor ou contra o uso da maconha. Optamos pelo rumo de explorar a complexidade dessa articulação. Isso implicou reconhecer que tal análise estava longe de ser uma análise da história da maconha, seus usos, sua interdição, o tráfico, sua inserção na economia da criminalidade, dos movimentos de liberação ou de seu uso medicinal, nem pode ser reduzida a um embate entre o proibido e o permitido. Nesse sentido, a pesquisa precisou articular um campo teórico interdisciplinar e, em especial, conectar formatos variados de procedimentos metodológicos. Tratava-se de avaliar se essas imagens de fato circulavam na internet e, caso circulassem, analisar como circulavam. Para isso, mergulhamos de maneira exploratória nesse oceano internáutico em busca de pistas, peneirando imagens, escavando um território bastante denso e diverso.

Nos dedicamos a observar e selecionar nas imagens, músicas, vídeos, redes sociais, em especial no Instagram, imagens de dinâmicas variadas entre fotografias, vídeos, textos de publicações, comentários e “repercussões”. Nessa rede, foram acompanhadas, desde 2022, cerca de 936 perfis, compreendendo pessoas anônimas, influenciadores, artistas, associações de pacientes, lojas temáticas, mídia especializada, cultivadores, clubes canábicos e profissionais de diversas áreas que atuam no tema. Desses perfis, 36 são estrangeiros, o que nos ajudou na compreensão de outras realidades em que o uso da maconha é legalizado ou autorizado, de acordo com as especificidades de cada país. Os perfis citados diretamente são todos públicos, permitindo que qualquer pessoa cadastrada na plataforma em questão possa segui-los, ver os perfis que eles seguem e que os seguem, todas as suas publicações, verificar informações como foto de perfil, nome de usuário e biografia, compartilhar os links das publicações, entre outras possibilidades (Instagram, 2023). É uma coleta qualitativa de imagens que não objetiva dar conta nem de mensurações nem da totalidade das imagens acerca do tema. Diferentemente, visamos encontrar nelas – e a partir de seu entrelaçamento

com o pensamento teórico – possibilidades de reflexões acerca da alteridade das relações entre maconha e visibilidade.

Nesse movimento, houve ainda a participação direta em grupos de discussão on-line e presenciais, em grandes eventos relacionados à maconha nos âmbitos jurídicos, médicos, científicos, educacionais e mercadológicos, apresentação de trabalhos dentro e fora da academia, audiências públicas na Câmara dos Deputados e pequenas manifestações na porta do STF. Teve também os cursos de cultivo, de extração, de formação básica em redução de danos e até de “comunicação canábica” para jornalistas, com diploma e tudo. E claro, não poderia deixar de ir às Marchas da Maconha, em Brasília e em São Paulo. Na marcha de Brasília houve uma aproximação ainda maior, embora curtíssima, no Comitê de Comunicação do movimento. A visita naquela que foi a primeira edição da Expo Cannabis no Brasil foi surpreendente. Tinha muitos influencers, artistas, engravatados, muito *businnes*. Uma apresentação da pesquisa na Compós também marcou muito, por ser nossa primeira apresentação pública presencial do tema. Para acompanhar os perfis do Instagram, foi criada, em 2021, uma conta nessa plataforma exclusivamente para esse fim, a @comunicaçãocanábica.¹⁴ A partir de lá, tivemos a oportunidade de nos aproximar das imagens que suspeitávamos, até então, serem as que traríamos para essa discussão. Por ali também experimentamos diversas funções que as redes sociais nos possibilitam, desde poder publicar a cobertura de eventos, como expor uma selfie pessoal com fumaça cobrindo o rosto como na imagem-epígrafe de onde começa essa tese.

Por fim, esses procedimentos foram articulados à incursão teórica nos temas que gravitavam em torno das relações entre maconha e visibilidade, abrangendo desde a história da maconha no Brasil e os deslocamentos nos regimes legais que regulam seu uso, até o aprofundamento conceitual em torno de categorias como visibilidade, poder, resistência e subjetividades. Longe de constituírem esferas separadas, a experiência empírica, materializada na coleta de imagens, na participação em eventos e na vivência direta em contextos marcados pela presença da maconha, e o trabalho teórico se entrelaçam, produzindo um campo de

¹⁴ COMUNICAÇÃO CANÁBICA. @comunicaçãocanabica. Instagram. Disponível em: www.instagram.com/comunicaçãocanabica/. Acesso em: 2 fev. 2026

investigação necessariamente interdisciplinar. Essa articulação implicou reconhecer que as imagens analisadas não poderiam ser compreendidas isoladamente, mas apenas à luz de processos históricos mais amplos, de dispositivos jurídicos que regulam sua circulação e de relações de poder que constituem tanto sua visibilidade quanto sua invisibilização.

Como apoio analítico, cabe esclarecer ainda que a pesquisa incorpora a perspectiva dos “Estudos de Plataforma”¹⁵ para compreender a circulação de conteúdos sobre maconha nas redes. Esse enfoque desloca a análise de conteúdos isolados para as outras condições que organizam essas interações, permitindo examinar como as plataformas estruturam orientam a visibilidade desses conteúdos. Como aponta Carlos d’Andréa (2020, p. 16), “os modos de se estabelecer vínculos na web não podem ser vistos fora de uma lógica de sociabilidade programada proposta pelas plataformas”, o que implica reconhecer que perfis, seguidores e interações são continuamente orientados por arquiteturas que incentivam a produção de rastros e conexões. Ao observar perfis que abordam a maconha, não se trata de analisar cada postagem de forma isolada, como se fossem expressões autônomas, mas de compreender como essas manifestações são moduladas por um ambiente que “condiciona a emergência de um social” (d’Andréa, 2020, p. 17), organizando aquilo que pode aparecer, circular e ganhar relevância. As plataformas, portanto, além de meios possíveis de visibilidade são também instâncias ativas na produção de formas de sociabilidade, nas quais a exposição de si e o compartilhamento de experiências são mediados por interesses comerciais e lógicas de captura de dados.

Essa dinâmica se torna mais evidente quando se considera a centralidade da datificação e das mediações algorítmicas. Os dados produzidos por usuários por meio das curtidas, comentários, visualizações, tempo de permanência frente a tela são constantemente processados por algoritmos que transformam essas

¹⁵ Autores como d’Andréa tratam os Estudos de Plataforma como “um construto teórico e metodológico rígido e autossuficiente, mas sim como uma perspectiva analítica passível de ser incorporada e recriada a partir de diferentes olhares e campos do conhecimento” (d’ANDRÉA, 2020, p. 66). “Visando situar os Estudos de Plataforma, apresentamos como sua visada é fortemente influenciada pelos Estudos de Ciência e Tecnologia – ou STS, na sigla em inglês –, que se dedicam às análises dos regimes de poder, das práticas e das materialidades que constituem a produção científica e os artefatos tecnológicos” (p. 10).

informações em critérios de seleção, hierarquização e recomendação, instituindo réguas de visibilidade específicas. Ao interpretar dados para gerar mais dados, esses sistemas passam a organizar o fluxo informacional, identificando padrões e antecipando comportamentos, o que impacta, inclusive, a circulação de conteúdos relacionados à maconha. Ali os algoritmos agem a partir de aspectos como padrões de inclusão, avaliação de relevância e produção de públicos calculados, além de sustentarem uma “promessa de objetividade” que os posiciona como “estabilizadores de confiança” (d’Andréa, 2020, p. 28). No caso dos perfis canábicos em redes sociais, isso significa que sua visibilidade pode não depender somente da intenção de quem publica ou do interesse de quem consome, mas de um conjunto de mediações que selecionam e amplificam determinados conteúdos, e que podem também restringir outros. Investigar esse cenário, portanto, implica compreender como as plataformas produzem as condições de possibilidade para que certas narrativas sobre a maconha se tornem visíveis, enquanto outras permanecem marginais.

1.4 Sobre a tese-ensaio, breves considerações acerca da escrita

Para responder à exigência de duvidar da ideia universal de visibilidade, pensando-a em seus contornos atuais a partir de suas relações com as imagens da maconha, optamos, na escrita, pelo tom ensaístico. Se, como disse Larrosa (2003, p. 101), ao refletir sobre a escrita e a leitura acadêmica, o ensaio constitui um gênero híbrido, “ancorado num tempo e espaço claramente subjetivo e que parece opor-se, ponto a ponto, às regras de pureza e de objetividade que imperam na academia”, o que propomos é a escritura de um texto que parte dessa tensão sem, no entanto, abandoná-la no meio do caminho; mas, a partir dela, buscar conexões que façam sentido para o entendimento de problematizações aqui levantadas. A escolha pelo tom ensaístico, é bom lembrar, não implica na recusa do rigor analítico, mas se baseia na adoção de uma forma que permite acompanhar a complexidade dessa investigação em sua dimensão do processo. Diante de um fenômeno que envolve imagens da maconha, assim como experiências ligadas a ela, além de práticas cotidianas e regimes de visibilidade em constante transformação, a escrita ensaística se apresenta como estratégia capaz de articular reflexão teórica

e observação empírica sem reduzir o objeto a categorias fixas. Pretendemos, portanto, sustentar uma forma de escrita que reconhece a implicação do pesquisador e da pesquisa, que admite deslocamentos e aproximações, e que se constrói como percurso, mais do que como demonstração fechada, acompanhando o próprio movimento das questões que investiga e suas fronteiras. O que o ensaio faz, diz Larrosa (2003, p. 106), “é colocar as fronteiras em questão”.

Esse modo de escrita, afirma Adorno (2003), reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada. “O ensaísta abandona suas próprias e orgulhosas esperanças, que tantas vezes o fizeram crer estar próximo de algo definitivo” (Adorno, 2003, p. 25). A concepção de ensaio em Adorno nos traz uma chave decisiva para compreender a escolha por essa forma de escrita, na medida em que recusa a pretensão de um pensamento que se coloca fora das mediações históricas e conceituais que o constituem. Ao afirmar que “o ensaio denuncia silenciosamente a ilusão de que o pensamento possa escapar do âmbito da thesis”, Adorno (2003, p. 27) indica que toda reflexão está inevitavelmente implicada em posições, em recortes, em construções, afastando-se da suposição de um conhecimento neutro ou originário. O ensaio “abandona o cortejo real em direção às origens, que conduz apenas ao mais derivado”. É por isso que, “para o ensaio, todos os graus do mediado são imediatos, até que ele comece sua reflexão”, o que significa que a análise parte de configurações nas quais se entrelaçam história, linguagem e experiência. O ensaio, assim, afirma-se como forma que pensa a partir das superfícies, sem pretender superá-las em direção a uma verdade última, trabalhando ao lado de suas ambiguidades e possibilidades de sentido.

Nesta tese-ensaio, as imagens cruzam todo o trabalho. No início de cada capítulo, entretanto, optamos por abrir a discussão com uma espécie de fotografia-epígrafe, que não cumpre a função tradicional de ilustrar o texto, mas a de introduzir, inspirar e sugerir pistas sobre o tema que será desenvolvido. É uma antecipação do problema de uma maneira que apenas as imagens, com seus sentidos polifônicos e testemunhais da realidade, podem ser capazes de fazer, disparando reflexos a partir das cores, ângulos, enquadramentos. Ao longo dos capítulos, por sua vez, são as imagens textuais que operam como dispositivos de pensamento: elas exemplificam, mas trazem também peças do mundo para o

interior da problematização, figuras da vida da internet, que tensionam e dialogam com as análises e conceitos teóricos.

Ao serem incorporadas ao texto, o argumento vai sendo tecido a partir do confronto com as materialidades das imagens e dos textos sobre a maconha que circulam no ambiente digital. Desse modo, elas pretendem atuar como pontos de inflexão no raciocínio, capazes de condensar dinâmicas complexas e evidenciar modos de funcionamento que, por vezes, escapariam a uma abordagem puramente conceitual. Suas presenças no texto respondem a uma escolha ensaística: pensar as imagens com as imagens. Nesse movimento, as imagens escolhidas passam a se constituir como um eixo estruturante da análise, contribuindo decisivamente para a produção e a sustentação do argumento desenvolvido por aqui.

1.5 Percurso do texto

No primeiro capítulo, a tese se dedica a examinar as relações entre maconha, intimidade, privacidade e exposição, tomando como ponto de partida a circulação de imagens da erva na internet. A análise busca identificar, assim, como essas imagens se configuram no presente, em diálogo mas também em tensão com outras temporalidades, evidenciando descontinuidades e rupturas nos modos de ver e fazer ver a maconha. Esse percurso vai se chocar, inevitavelmente, com as análises das transformações jurídicas e políticas que incidem sobre a maconha, compreendidas como elementos decisivos na configuração desse regime de visibilidade. Ao mesmo tempo, os deslocamentos recentes no campo legal alimentam novas formas de exposição, marcadas por ambiguidades. A intimidade deixa de ocupar um espaço resguardado e passa a integrar circuitos de visibilidade nos quais a autoexposição se apresenta como prática recorrente, inserida em uma dinâmica social que pressiona indivíduos a se tornarem continuamente perceptíveis.

Nesse quadro, o capítulo articula contribuições que permitem “ver a visibilidade” como dimensão constitutiva das dinâmicas sociais contemporâneas. A partir de Axel Honneth e de Andrea Brighenti, a visibilidade é pensada como condição de reconhecimento e validação social, deslocando-se de um atributo secundário para um elemento central na constituição dos sujeitos. Essa perspectiva

se amplia com Joel Birman e Claudine Haroche, que falam de um imperativo de visibilidade. Com Paula Sibilia, exploramos o deslocamento de um eu interiorizado para um eu exibido, no qual a intimidade se converte em narrativa pública. A análise histórico-sensorial se instaura em Walter Benjamin, em suas reflexões sobre experiência e percepção com a maconha. Autores como Eduardo MacRae e Coutinho contribuem para situar a trajetória histórico-social da maconha, em um contraste com os registros proibicionistas, porém essenciais em nossa análise, de Rodrigues Dória, nos quais a planta aparece vinculada a práticas mais íntimas e restritas.

No segundo capítulo, a discussão se desloca para o coração da racionalidade neoliberal, buscando compreender como a imagem da maconha começa a operar como tendência mercadológica no contexto contemporâneo. A análise parte da hipótese de que a visibilidade, ao ser progressivamente associada à presença online, converte-se em recurso central na produção de valor e capital, reorganizando práticas, comportamentos e formas de reconhecimento. Aqui a maconha passa a se associar a sistemas de valorização simbólica e econômica, nos quais experiências, narrativas e estilos de vida são convertidos em ativos circuláveis. A internet, pelo que vimos, aparece como espaço privilegiado dessa transformação, ao instituir regimes contínuos de exposição.

O capítulo vai investigar como esses processos produzem formas específicas de subjetivação, marcadas pela internalização de lógicas de concorrência, risco, cálculo, avaliação e desempenho. A presença constante de métricas e dispositivos de mensuração induz à quantificação da visibilidade e à incorporação de parâmetros que orientam a ação, configurando o que se pode chamar de sujeito que calcula. Publicar e expor-se nas redes tornam-se decisões atravessadas por expectativas de retorno, em um campo de risco e otimização. Para dar conta desse movimento, o capítulo reflete a leitura de Michel Foucault sobre governamentalidade e racionalidade neoliberal, aprofundada por Santiago Castro-Gómez, no que diz respeito, sobretudo, à formação do sujeito que calcula. Com a dupla Pierre Dardot e Christian Laval discutimos o neoliberalismo como norma¹⁶

¹⁶ A ideia de racionalidade neoliberal para esses autores, como veremos mais adiante, está ligada a imposição da lógica do capital a todo o corpo social e ao próprio Estado, funcionando como uma

que cruza a existência, estruturando a relação com o risco e a concorrência. A reflexão de Nathalie Heinich é central ao pensar a visibilidade como valor mensurável e acumulável, enquanto Maria Cristina Ferraz contribui para a análise dos dispositivos de avaliação. Em diálogo com Paula Sibilia, a tensão entre autenticidade e publicação de si é retomada, e a noção de “capitalismo canábico”, proposta por Pereira, amplia nosso debate ao situar a maconha como elemento inserido em dinâmicas contemporâneas de acumulação.

No terceiro capítulo, a análise se volta para a relação entre as imagens da maconha, com as noções de resistência e poder, partindo do pressuposto de que a visibilidade constitui um campo de disputa simbólica e política. A presença pública de práticas associadas à maconha, especialmente em contextos marcados por estigmatização e criminalização, é examinada como possível fricção nas normas que “regulam” quem pode aparecer e sob quais condições. A investigação busca compreender por que e como determinados sujeitos insistem em permanecer visíveis, mesmo diante de riscos diversos e constantes. A resistência, portanto, é abordada como dimensão inseparável das relações de poder, perspectiva ancorada nas formulações de Michel Foucault, nas quais o resistir não fica para fora, mas no interior dessas relações. Em diálogo com Judith Butler, no que se refere às alianças performativas, e com Suely Rolnik, o capítulo tenta responder também como práticas coletivas e sensíveis produzem fissuras nos regimes normativos. A noção de desobediência civil, trabalhada por Lanças, nos provoca a pensar ações como as Marchas da Maconha, enquanto o coletivo Bash Back! ultraviolência *queer* (2020) questiona os limites da resistência de uma forma bem mais radical do que as Marchas, por exemplo. O debate acaba questionando a visibilidade como um espaço muito ambíguo, no qual práticas de contestação coexistem com processos de incorporação pelo próprio sistema que buscam enfrentar.

Entre um capítulo e outro, dois pequenos desvios. Eles existem como respiro, “fôlego infatigável, a mais autêntica forma de ser da contemplação”, como diria

“norma de conduta” para governos e indivíduos. Esse indivíduo tem, portanto, sua conduta normatizada pelo princípio da concorrência, que exige dele o máximo desempenho. “O neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida” (Dardot; Laval, 2016, p. 10).

Benjamin. Isso porque ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, “ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo” (Benjamin, 1984, p. 50). A representação como desvio “não teme, nessas interrupções, perder sua energia, assim como o mosaico, na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade” (p. 51). Assim, temos um desvio que narra o encontro-ficção de Foucault com Hélio Oiticica no Rio de Janeiro e outro que ensina a fazer uma espécie de bolinho de maconha, receita da Alice Toklas, companheira de Gertrude Stein.

Essa tese começou em muitos momentos porque também caminhou por uma série de situações dispersas que percorreram tanto a pesquisa quanto a vida cotidiana. Ela se constitui nas conversas informais com desconhecidos na rua, nos debates em espaços acadêmicos, nos atendimentos em farmácias, nas trocas em grupos de WhatsApp, nas interações nas redes sociais, nas tabacarias, no corre e no acompanhamento contínuo de notícias, decisões jurídicas e disputas públicas em torno da maconha. Também se alimenta das buscas por imagens e materiais que circulam nesse universo, compondo um repertório que incorpora práticas diversas. Ela se desenvolve como um processo marcado por encontros, mediações e decisões teórico-metodológicas. Esse percurso, no entanto, não se encerra na escrita, pois encontra continuidade quando o texto passa a circular.

Em outras palavras, essa tese começa quando você, leitor, começa a ler.



2. Dichavar a discussão sobre maconha e visibilidade



Centenas de cigarros de maconha eram distribuídos livremente durante a festa de aniversário do rapper branco Filipe Cavaleiro de Macedo da Silva Faria, mais conhecido como Filipe Ret, em uma casa de shows na zona sul do Rio de Janeiro, em junho de 2022. Quem circulava pela festa, retirava a maconha de dentro de um balde e oferecia aos convidados era o próprio aniversariante, no evento que ficou conhecido pelos fãs do cantor como *Open Beck*, em alusão às festas *Open Bar*, onde o acesso a bebidas é ilimitado ou incluso no valor de um convite, caso o evento seja pago. Nesse caso, o beck, assim como “Ret”, é um dos inúmeros termos atribuídos à maconha (Masur; Carlini, 1993), nome este que pode variar de acordo com o tempo histórico, a região geográfica, a classe social, mas que serve, ainda, para facilitar a comunicação e as transações de compra e venda.

Cigarrinho de artista, baseado, ganja, cone, erva, bagulho, fininho, marafa, chá, banza, marola, tacape, marijuana, dirijo, tauari, pango, diamba, maruamba, marigonga, atchi, birra, fumo brabo, fumo de caboclo, liamba, macumba. Não demorou nem uma hora até que as imagens da cena de Filipe com seu balde cheio de maconha, registradas tanto pelo rapper, como pelas outras pessoas que estavam na festa, tomassem conta das redes sociais na internet e, nos dias seguintes, da imprensa, ativando um ciclo de reprodução e compartilhamento muito rápido e comum a um regime de visibilidade contemporâneo que privilegia, entre outras questões, uma convocação à superexposição do indivíduo, mesmo em casos como estes, em que o uso da maconha no Brasil seja legalmente restrito, uma vez que é considerada pelo Estado como uma planta que contém substâncias ilícitas, na atual Política Nacional sobre Drogas (Brasil, 2021).

Passados alguns dias da festa de Ret, o rapper foi alvo de uma busca comandada pela Delegacia de Repressão a Entorpecentes e foi preso (Lopes; Araújo; Saleme, 2022). Toda a operação foi filmada por uma equipe de imprensa (Rapper..., 2022), inclusive a chegada dos oficiais na porta do quarto do hotel de luxo em Angra dos Reis, onde estava hospedado. Mais uma vez o caso repercutia nas redes sociais de forma a movimentar com intensidade não somente a cena canábica na internet, mas os principais programas de televisão e jornais. Em seguida, Ret postou um vídeo nos *stories* do Instagram, onde explicava aos seus 7.6 milhões de seguidores a situação a partir de seu ponto de vista e aproveitava o

aumento do engajamento e da audiência obtida após a repercussão do caso para divulgar o seu trabalho: “Aproveitando esse hype que me deram, quero anunciar meu novo single ‘Fudendo Fumando Maconha’, que será lançado semana que vem” (Filipe..., 2021).

Fora do circuito da fama, as redes sociais também têm se tornado cada vez mais um ambiente para que pessoas que fumam maconha compartilhem essa experiência em troca de visibilidade na internet. Rhaynara Didoff, a Highnara (Didoff, 2020), publica situações que envolvem o uso social da maconha com tom humorístico ao simular situações comuns nesse meio, como a tensão da espera por um traficante durante o corre, enquanto aguarda a chegada da droga. O motorista de frete Flavio Loureiro, o Paizãott (Loureiro, 2019), mostra seu cotidiano de maconheiro na favela, em bares, na barbearia ou em qualquer lugar que possa fumar, quase sempre com uma frase de motivação aos seus seguidores: “Não quero ser rico só não quero ter que me preocupar com o amanhã” (Loureiro, 2022). Os donos do perfil Casal Legalize (Casalegalize, 2020) optaram por uma narrativa que une maconha, sensualidade e casamento, aproveitando a rede social para expor imagens íntimas do casal juntos ou sozinhos e legendas como: “Foto da minha maconheira gostosa!!! Salve família. Eu, ela sempre legalizando por aí”.

O fenômeno que vincula o consumo da maconha, a internet e uma espécie de desejo de visibilidade em um contexto neoliberal aparece tanto nas redes brasileiras, como em outros países, ainda que funcionando a partir de dinâmicas bem diferentes entre si. O Canadá, que já tem um mercado canábico mais estruturado, tem diversos perfis públicos associados à cultura, ao estilo de vida e ao ativismo em cannabis, como no caso da influenciadora Meaghan Dawn (@cloud_9_baby), que se exhibe fumando maconha em diferentes situações. Já no Uruguai, primeiro país do mundo a legalizar a produção, distribuição e consumo de cannabis em 2013, esse fenômeno de fumar frente ao celular parece ser mais naturalizado, mesmo que as contas canábicas mais relevantes sejam as de lojas de insumos para cultivo. O perfil “Eu, a Maconha e uma Câmera!” (@euamaconhaeumacamera), criado em 2015, que aborda “informação e cultura cannabica, vista pelos olhos de um brasileiro que mudou de país para viver a regulamentação da Cannabis no Uruguay”, é um desses. Mesmo assim, há uma

tensão à medida que o consumo da planta é permitido por uma lei local, por exemplo, para consumo adulto ou cultivo pessoal, podendo, ainda assim, haver penalização pela plataforma, com base nas diretrizes da Meta¹⁷, não na lei. Para análise desse vínculo no Brasil, é preciso levar em conta que a maconha ainda não está legalizada, embora exista um processo de descriminalização em andamento, pelo menos em teoria. Na realidade, as dinâmicas que articulam imagem e maconha na internet nos possibilitam questionar amplos deslocamentos políticos, econômicos, culturais e, sobretudo, históricos, já que são significativamente contrastantes com as imagens tradicionais do “maconheiro”.

As experiências de pessoas fumando maconha, compartilhadas todos os dias nas redes sociais da internet, parecem ser bem diferentes do que observamos nos relatos do livro *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros* (1958). Embora a obra seja considerada uma das bases do movimento proibicionista (Saad, 2019), a coleção de artigos publicados desde 1915 nos interessa porque mostra como o consumo da maconha estava vinculado a um espaço mais privado, solitário ou então restrito às rodas de fumadores, os chamados clubes de diambistas e a práticas espirituais: “É fumada nos quarteis, nas prisões, onde penetra às escondidas; em agrupamentos ocasionais ou em reuniões apropriadas e nos bordéis. Muitos fumam isoladamente à semelhança do uso do tabaco” (Saad, 2019, p. 18). Se, por um lado, o uso privado da maconha foi historicamente condicionado pelas medidas repressoras e pelas narrativas discriminatórias que sustentavam e legitimavam a proibição, por outro, essas condições políticas e legais acabam por estar atreladas a experiências e imagens particulares, decorrentes de um uso “às escondidas”. Tais medidas, amplamente divulgadas nos meios de comunicação disponíveis à época, acabavam por espalhar um suposto sistema de ideias de combate à maconha (Cardoso, 1994) com base em diferentes discursos que relacionavam o hábito de fumar à violência, loucura, promiscuidade. Cabe indagar se o contemporâneo de fato estabelece relações inéditas entre visibilidade e

¹⁷ POLÍTICA do Instagram sobre vendas de maconha. *Facebook*. Disponível em: https://www.facebook.com/help/instagram/789164081427334?locale=pt_BR. Acesso em: 20 nov. 2025.

maconha e se essas relações, caso existam, são apenas decorrência do afrouxamento das interdições do seu uso.

No âmbito desses deslocamentos históricos é fundamental compreender os novos estatutos que o conceito de visibilidade vem adquirindo atualmente. Ele se tornou um termo popular, presente nos mais diversos discursos, das propagandas ao movimento social, mostrando que se tornou, por exemplo, uma reivindicação efetiva dos movimentos populares que almejam sair de uma certa invisibilidade. Para Sanz e Palatucci (2024), no pensamento acadêmico contemporâneo, o termo visibilidade tem sido utilizado em acepções variadas. Segundo as autoras, a expressão “invisibilidade social”, sobretudo nos campos da sociologia, antropologia, psicologia social, ciência política e ética, tem sido utilizada para abordar a experiência de inexistência social — coletiva, individual, moral ou psicológica — produzida por processos de alienação e pelo ocultamento de determinadas realidades e grupos. Não por acaso, o sociólogo Axel Honneth (2009) incorpora o tema da invisibilidade em sua reflexão sobre o reconhecimento social. Para ele, a invisibilização de certos grupos funciona como um método de cisão e segregação social, operando como tática política aplicada a corpos e subjetividades.

A metonímia da invisibilidade (Sanz; Palatucci, 2024), inicialmente formulada no campo acadêmico, expandiu-se para além dele e, desde os anos 1980, passou a ser amplamente utilizada por movimentos sociais para descrever as dinâmicas que afetam grupos situados à margem da sociedade. Nesses discursos, o termo refere-se a omissões de direitos, ausência de normas, ineficácia de políticas públicas, privação de bens materiais e simbólicos e à acessibilidade negada em múltiplas esferas da vida, frequentemente associada ao seu sentido mais literal: à falta de imagens. No entanto, a valorização da visibilidade como forma de reconhecimento social ultrapassa esses grupos historicamente relegados à penumbra, adquirindo novas camadas de significado e convertendo-se em uma espécie de imposição na vida contemporânea – uma moeda negociável como capital, investida e barganhada em nome de uma existência considerada mais autêntica. A visibilidade passa, assim, a operar como uma competência – ou incompetência, quando não é alcançada – necessária à sobrevivência social, tornando-se “um tipo de senha, metafórica ou explícita, tanto para a vida pautada nas lógicas

mercadológicas quanto para conquistas no campo das lutas sociais, adquirindo não raros significados divergentes e contraditórios” (Sanz; Palatucci, 2024, p. 264).

Para o psicanalista Joel Birman (2013), a centralidade atribuída à visibilidade como condição para a existência do sujeito é, aliás, indicador de que um outro deslocamento teórico ocorreu na contemporaneidade. “De fato, atualmente nos deslocamos do registro teórico do discurso para o da imagem” (Birman, 2013, p. 50). O perigo desse desvio, para o autor, tem a ver com a construção especular do ego, em que o olhar do outro captura a individualidade do sujeito, fazendo com que ele perca sua autonomia subjetiva. A visibilidade deixa de ser uma forma de exibição e opera como injunção, moeda simbólica, regulando pertencimento, valor social e identidade. Tal dinâmica torna-se ainda mais evidente quando observamos fenômenos culturais, como a imagem da maconha na atualidade, cuja circulação simbólica tenta ultrapassar cada vez mais o campo jurídico ou médico e se desdobra em contradições estéticas, como as dos discursos de resistência, vinculados a práticas de consumo neoliberais. Assim, a passagem da modernidade para a contemporaneidade desloca o conceito de visibilidade do âmbito da palavra para o regime imagético e performativo das redes e intensifica uma lógica de julgamento e reconhecimento instantâneo, própria deste regime atual.

Os indivíduos serão doravante vistos, às vezes percebidos, através de um meio técnico – a tela – nas tecnologias contemporâneas e não mais através das mediações anteriores em sua dimensão corporal, física, concreta, das mediações ligadas aos códigos de civilidades, das maneiras aprendidas e transmitidas pela tradição, pela educação, enfim, transmitidas pelo *savoir-vivre*. A visibilidade passa a estar no centro do processo de produção, que se tornou, em grande parte, de consumo, a ponto de a injunção da visibilidade, a obrigação permanente de oferecer, de mostrar imagens de si, em suma, a visibilidade de si, atualmente ser imposta ao indivíduo. O indivíduo deve se mostrar, quando não se exhibir, para poder existir o máximo possível, tem o dever de, no limite, existir de forma contínua, aos olhos da maioria (Haroche, 2013, p. 93-94).

Haroche (2013) aborda a relação entre visibilidade e as pressões da sociedade contemporânea, marcada por formas de individualismo e narcisismo, focando em como a visibilidade é transformada em um imperativo e um fator crucial para a existência, o valor e a dominação. Na análise da autora, a sociedade contemporânea está estruturada sob o que ela denomina injunção incessante à visibilidade, uma exigência permanente de exposição de si como condição para a

existência social: “a injunção à visibilidade contínua de si mesma é contrária ao olhar, ela evidencia processos paradoxais de individualização e de massificação” (Haroche, 2013 p. 360). A visibilidade, nesse contexto, não é um atributo, mas um imperativo de legitimação e valor. Ser visto passa a equivaler a ser reconhecido, útil e, sobretudo, a “existir” dentro da lógica do mercado e da comunicação digital. Essa imposição, porém, suprime o espaço da interioridade e do olhar reflexivo. O indivíduo é compelido a se mostrar continuamente, não em fragmentos, mas em uma revelação total de si, transformando a experiência do eu em espetáculo constante. O apagamento dessa intimidade, antes espaço da reserva, é resultado do modo como o neoliberalismo captura a subjetividade, transformando a exposição em moeda simbólica e requisito de pertencimento. A visibilidade, antes uma possibilidade de expressão, converte-se, assim, em norma, e a invisibilidade, em sinônimo de irrelevância ou inexistência social.

Essa visibilidade compulsória, segundo Haroche (2013), traduz novas formas de poder e dominação que operam sob a aparência da liberdade e da autoexpressão. Inspirando-se em Christopher Lasch, a autora observa que o êxito profissional e social passa a depender menos de competências concretas e mais da capacidade de gerenciar a própria imagem, o que alinha o sujeito às dinâmicas de mercado e às exigências de performatividade do capitalismo contemporâneo. É um poder difuso, internalizado, que impõe ao indivíduo o dever de se autopromover, monitorar e justificar continuamente a própria presença. Segundo a autora, esse processo acarreta um alto custo psicológico e existencial em que o sujeito é exaurido pela necessidade de representar-se ininterruptamente, vivendo sob o peso das “tirantias da visibilidade”. O resultado é um paradoxo: a promessa de autonomia e reconhecimento produz, concomitantemente, submissão, isolamento e humilhação, pois a visibilidade, em vez de emancipar, domestica e captura o eu, convertendo-o em vitrine permanente de sua própria sobrevivência simbólica.

Como veremos neste trabalho, o imperativo da visibilidade atualiza, sob outras lógicas, os mecanismos do exame discutidos por Foucault (1999). Se o exame estabelecia uma visibilidade hierárquica capaz de qualificar e punir, hoje as plataformas digitais operam um exame contínuo, difuso e automatizado, no qual cada gesto, imagem ou enunciação é imediatamente avaliado. A visibilidade, tal

como Foucault (1999, p. 302) descreve, é menos uma transparência inocente e mais uma armadilha, que produz sujeitos ao mesmo tempo expostos e objetivados, identificados por métricas e algoritmos que funcionam como sistemas contemporâneos de notação e classificação. Desse modo, o regime de visibilidade atual reinscreve, por assim dizer, a sujeição analisada por Foucault (1999), transformando o alcance e o engajamento em formas atualizadas de exame, nas quais a circulação da imagem atesta presença, mas também delimita valor.

Este é o debate apresentado neste capítulo, construído a partir de dois movimentos: o primeiro pretende identificar as imagens da maconha que surgem na internet, problematizando o que nelas se apresenta como continuidade ou descontinuidade histórica e percebendo suas relações com o sentido que a própria ideia de visibilidade adquire na contemporaneidade. Examinamos a circulação imagética da maconha na internet, buscando identificar como a planta aparecia na modernidade e como aparece agora no contemporâneo, mapear sua aparição e estudá-la tanto a partir dos contrastes com imagens de outros momentos históricos quanto a partir de articulações com deslocamentos econômicos, políticos e subjetivos. O segundo movimento vem no sentido de apresentar as transformações na esfera das regulações jurídicas, assim como os avanços e as contradições, e avaliar como alimentam as lógicas desse regime de visibilidade. Investigamos, portanto, o cenário da proibição da maconha, compreendendo como ela produz efeitos sobre essas imagens atuais e como os próprios deslocamentos legais também são afetados pelas novas formas de visibilidade que emergem, muitas vezes dando origem a sentidos inesperados. Pretende-se perceber esse fenômeno cultural como peça de um movimento mais amplo, sem deixar, no entanto, de compreender as singularidades dos processos que acontecem na relação entre maconha e visibilidade.

2.1 Do êxtase secreto às performances públicas: deslocamento e ambiguidades das imagens canábicas

Escondida no banheiro de sua casa, uma mulher idosa assiste a um tutorial em vídeo no celular, em que um influenciador canábico ensina como enrolar um cigarro de maconha. Ela é uma senhora rica, casada, mãe de um jovem empreendedor e sócio do Empório Maria Joana, uma loja que vende maconha num bairro de classe alta em São Paulo. Sentada, com o smartphone apoiado nos joelhos e a maconha e a seda nas mãos, ela não perde nenhum movimento de seu instrutor na tela do celular, ao mesmo tempo que tenta confeccionar o que, segundo seu filho, iria fazê-la sentir-se melhor em relação aos efeitos colaterais de sua quimioterapia. “Agora vou fumar”, diz a personagem com o cigarro já pronto, ainda que bem diferente do resultado estético descrito pelo influenciador, que termina o vídeo desejando aos espectadores uma “boa viagem”. De pé, dentro do box do banheiro, o som do isqueiro com que ela acende o cigarro coincide com o início de uma música psicodélica lançada no início dos anos 1970.¹⁸

Ela tosse, tal qual uma pessoa que experimenta, sem prática, um cigarro qualquer pela primeira vez. Em seguida ri, volta a tossir e fuma, repetindo o ato diversas vezes, enquanto seu semblante exprime uma imagem de puro prazer e felicidade, como se um simples trago fosse capaz de devolver o bem-estar roubado pelo câncer. Ao mesmo tempo, à medida que o som da trilha sonora vai aumentando de volume, o cenário do banheiro esfumaçado é intercalado com a imagem de seu filho comemorando com os sócios a recuperação de um montante considerável de erva que havia sido confiscada injustamente por um fiscal corrupto. Eles cantam e gritam juntos: “Maconha! Maconha! Maconha!”.

A cena descrita faz parte de um episódio da série ficcional brasileira *Pico da neblina* (2019), que apresenta as tensões de uma São Paulo em que a legalização do uso da maconha é uma realidade. Em meio à utopia cinematográfica da erva, alguns elementos parecem pontuar a presença do real na ficção, introduzindo

¹⁸ “As turbinas estão ligadas... vamos decolar para um estranho paraíso onde é preciso fugir da realidade para ver com mais certeza que, na verdade, a vida é bela e tem tudo nela. É primavera. Falo nessa canção em nome de uma nova geração sem preconceito de classe ou de raça, onde o amor é o forte e ao ódio afasta e viver em colorido é o que basta”. Música de Marville Froes, “As Turbinas estão ligadas”, interpretada por Ely Barra.

simultaneamente diferenças importantes. Por um lado, a história da proibição é o que torna a narrativa inusitada, sendo materializada na cena pela timidez da personagem, por seu impulso de fumar às escondidas, confinada no banheiro. Por outro, a São Paulo “liberada” sinaliza essa espécie de projeto de futuro em andamento, assim como suas dinâmicas atuais da rede, encarnadas no desembaraço do influencer ao ensinar “bolar um baseado”. Mesmo que haja como diferença o contexto de ilegalidade em que se multiplicam as performances do fumo realizadas pelos “reais” influenciadores e as visualizações de seus seguidores, ambos, a ficção futurística e a realidade atual, parecem compartilhar a prática de fazer da rede um espaço de experiência do fumo, tecendo elos entre o uso da erva e os gestos de exposição, contrastando de maneira significativa com as relações que tradicionalmente se vinculavam à experiência canábica.

Curiosamente, entretanto, o influenciador que aparece ensinando a senhora bolar um baseado sem nenhum embaraço em *Pico da Neblina*, intervém como marca do real na ficção, apresentando comportamento semelhante de vários influenciadores que produzem e compartilham conteúdos ligados à erva, mesmo que, na ficção, a legalização seja realidade, e, na realidade, seu uso seja ainda ilegal. O risco de suas contas serem excluídas, monitoradas por esquemas de escaneamento do conteúdo ou até presos por apologia às drogas não constrange, aliás, pelo menos de maneira definitiva, as performances que circulam fora das telas do cinema. Também não parecem enfraquecer significativamente o acúmulo das milhares de visualizações na internet, nas plataformas criadas especificamente para o compartilhamento de vídeos, como o YouTube, e em redes sociais, como o Instagram.

Em 2010, após testes e aprimoramentos, surge o aplicativo Instagram, na época exclusivo para clientes da Apple, e que se tornaria rapidamente a maior rede social de compartilhamento de fotos no mundo, adquirida posteriormente pelo Facebook. O título do aplicativo faz alusão às câmeras fotográficas instantâneas criadas em 1948 pela Polaroid Corporation, em que é possível ver o resultado da foto em poucos segundos após o clique. Assim como as polaroides, o “Insta” tornou-se objeto de desejo de amadores, amantes da fotografia, artistas, profissionais em geral, que buscavam tanto a instantaneidade do processo fotográfico quanto uma

nova estética da imagem a partir dos diferentes filtros disponíveis, que alteram o resultado da foto. Provocou os ânimos da indústria, movimentou o mercado, gerou muito dinheiro e virou um fenômeno social e cultural.

Por um lado, as performances do fumo testemunham a intimidade de um usuário da maconha, exibindo fragmentos da relação individual que cada um estabelece com a substância. Por outro, tais vídeos e fotografias, testemunham o quanto há de coletivo nessa relação, exibindo padrões estéticos que se repetem de maneira evidente nos enquadramentos que acompanham o trago demorado no cigarro, a baforada diante da lente, a fumaça invadindo o quadro, os olhos levemente cerrados e, finalmente, a depender da genética da planta, a expressão de relaxamento. Sejam fotográficas ou em vídeos, essas experiências mantêm uma espécie de padrão, geralmente mostrando, em primeiro plano, o cigarro da maconha entre os dedos do usuário, a fumaça saindo pela boca, além da música que acompanha a maior parte dessas “ondas” compartilhadas, principalmente do estilo *reggae*.

Voltando drasticamente no tempo, encontramos um consumo que, durante séculos, esteve ligado a rituais religiosos, utilizado para fins transcendentais e coletivos, dispositivos de obtenção de conhecimento, elevação espiritual e busca da imortalidade (Saad, 2019). Como analisa o clássico texto do médico francês Dupouy (1912), a utilização dos entorpecentes remonta a tempos remotos. A etimologia da palavra maconha é elucidativa nesse sentido: origina-se no quimbundo, língua da família banta, falada em Angola pelo grupo étnico ambundo, e deriva das palavras *ma'kana*, que significa “erva ou planta sagrada” (Cunha, 2019). No Brasil, durante muito tempo também foi considerada uma planta enteógena, substância visionária usada para alcançar transes místicos em rituais religiosos, como indica o artigo higienista do médico Rodrigues Dória (1928). O cultivo da “planta da felicidade”, afirmava o cientista, que causa “delícias dos que a fumam pelo êxtase em que entram” é acompanhado

de práticas fetichistas, que bem fazem lembrar a celebrada mandrágora da antigüidade. Os mysterios que cercam os cuidados com a planta concorrem para lhe dar mais valor, exaltar as suas virtudes, excitando a imaginação dos ignorantes [...] empregadas pelos “feiticeiros”, em geral pretos africanos ou velhos cablocos. Nos “camdomblés” – festas religiosas dos africanos, ou dos pretos creoulos, delles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a

fé, é empregada para produzir allucinações e excitar os movimentos nas dansas selvagens dessas reuniões barulhentas. Em Pernambuco a herva é fumada nos “catimós” – lugares onde se fazem os feitiços, e são frequentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade (Dória, 1928, p. 5).

Durante seu processo de dessacralização, em que a maconha irá ser criminalizada, a planta passa a integrar ainda mais as narrativas médicas, jurídicas e policiais, amplamente divulgadas nos meios de comunicação da época, sendo frequentemente vinculada à violência, loucura e promiscuidade (Cardoso, 1994). Nessa transição, certo mistério parece ter permanecido, seja pelo caráter místico, seja por sua proibição. Como se sabe, a maconha nunca foi, de fato, banida da sociedade brasileira, permanecendo confinada a certos espaços e grupos sociais. O proibicionismo esteve, aliás, relacionado diretamente ao racismo e ao enclausuramento de pessoas pobres e negras, sobretudo as recém-saídas do processo de escravização. Nesse processo, o fumador passou a ser um sujeito à margem, como identificou o agrônomo Iglésias, em artigo originalmente publicado em 1918: “o diambista esconde seu vício, vai fumar às escondidas, não quer que saiba, nega-o sempre que é interpelado” (Iglésias, 1986, p. 48).

Nessas literaturas higienistas do início do século XX, base do movimento proibicionista, aparecem várias referências a esse fumador solitário, restrito a rodas e pequenos círculos dos chamados Clubes de Diambistas (Saad, 2019, p. 18). Articulam-se aí a história ritualística e a memória do sagrado com as medidas repressoras, reduzindo o uso da maconha a esferas mais íntimas e a práticas privadas. Algo que aconteceu também na Europa, nos diversos clubes formados por literatos e intelectuais. Na França do século XIX, por exemplo, um grupo comandado pelo psiquiatra Jacques-Joseph Moreau se reunia no antigo Hotel Pimodan, em Paris, para criar seu próprio clube da diamba, o Clube do Haxixe. Esse “laboratório”, que contava com a participação de intelectuais como Baudelaire e Dumas, seria um dos movimentos que marcaram a disseminação da maconha na Europa. Como descreveu Gautier (1987, p. 2), também integrante do grupo, os encontros do clube obedeciam a “uma convocatória misteriosa, redigida em termos enigmáticos compreendidos por iniciados, mas ininteligíveis para outros”. Tratava-se de um tipo de experiência envolta em mistério, como descreve:

cheguei a um bairro distante [...] Era numa velha casa da ilha de Saint-Louis, o Hotel Pimodan, que o bizarro clube de que eu era membro

realizava recentemente as suas sessões mensais, às quais eu ia assistir pela primeira vez [...] Toquei a campainha, a porta foi aberta com as precauções habituais e encontrei-me numa sala ampla, iluminada numa das extremidades por alguns candeeiros. Entrar nesta sala foi como recuar dois séculos [...] Dirigi-me para a parte iluminada da sala, onde várias formas humanas se agitavam à volta de uma mesa [...] O rosto do médico brilhava de entusiasmo; os seus olhos brilhavam, as maçãs do rosto coravam, as veias das têmporas saltavam, as narinas dilatadas aspiravam o ar com força [...] “Isto será descontado da tua porção do paraíso”, disse ele (o médico), entregando-me a dose a que tinha direito (Gautier, 1987, p. 2-3).

A citação nos serve aqui para compreender que, embora não fosse totalmente secreto, havia algo nesse uso que dependia de discrição, de sua excepcionalidade e de certo recuo do espaço público. O encontro, invisível para a maioria, funcionava como rito burguês, esfumaçado por uma aura de mistério e agitação. Não por acaso, para Baudelaire (2003, p. 111), o haxixe seria “impróprio à ação” e “na medida do possível” seria preciso “estar em um belo apartamento ou uma bela paisagem”. Um “espírito livre e desimpedido e alguns cúmplices cujo talento intelectual se aproxime do seu; um pouco de música, também, se possível”. Diferentemente do caso brasileiro, essa elite de pensadores e eruditos brancos não se reunia nos fundos de suas casas. Suas experiências e alterações de comportamento, longe de serem motivos de prisão, tinham fins científicos, sociais, artísticos e até existenciais, vindo a ser, para muitos, o principal tema de seus futuros textos literários e estudos teóricos. Para eles, a droga, explica Baudelaire (2003, p. 23), qualificava seus cérebros para uma “efervescência da imaginação”, “maturação do sonho”, “parto poético”. Era uma espécie de “verniz mágico” que colore a vida, “colore-a com a solenidade e aclara-lhe toda a profundidade” (p. 31), e os capacitava a “meditar sem cessar em meio ao turbilhão da grande cidade” (p. 93). Uma abertura perceptiva, tal qual Walter Benjamin (2006) testemunhou. Adepto de seu uso para fins filosóficos, dizia que, sob seu efeito, entravam em ação gênios de natureza diversa: “um gênio da profunda melancolia” e “outro da espiritualidade alada” (Benjamin, 2006, p. 394, J67a, 6). Nas descrições de Benjamin, o sonho e o êxtase provocados pelo haxixe tinham em comum a manifestação de um “mundo de singulares afinidades secretas” (Tiedemann, 2006, p. 18). Abertura que, para o pensador alemão, deveria ser mantida, sempre que possível, em segredo, “trancada no seio da família”, como solicitou em carta para seu amigo Scholem (Benjamin, 2006, p. 144-145).

As imagens do consumo solitário e íntimo, partilhado com cúmplices de grupos segregados, mostram uma espécie de contraste histórico quando colocadas diante das imagens atuais, submetidas às regras das redes sociais, compartilhadas com público potencialmente infinito e, algumas vezes, anônimo. Discrepância que aparece também quando pensamos acerca dos sentidos das práticas íntimas do fumo, de seus procedimentos de invisibilidade para escapar das “armadilhas do poder”, de seus vínculos com vivências transcendentais, da perspectiva de que seu uso movimentava atenções experienciais da realidade. Esses sentidos da prática e as narrativas engendradas em torno do hábito secular parecem se contrapor ao vínculo contemporâneo que se efetiva na internet entre o fumo e os procedimentos exigidos por uma exposição controlada e performática. Deslocamento provavelmente capaz de atribuir, inclusive, qualidades inéditas à prática de fumar diante de olhos alheios. Mais do que isso, de introduzir a esfera da visibilidade como parte importante, quem sabe fundamental, da experiência canábica.

A modernidade, com sua ênfase na interioridade e na constituição de um eu autêntico, engendrou um tipo de subjetividade que se forjou na intimidade, um espaço de reflexão e construção de si. No entanto, como observa Paula Sibilia (2008), essa estrutura subjetiva sofreu mutações profundas com o advento da cultura midiática e das tecnologias digitais. O “eu moderno”, centrado na interioridade, cederia lugar a um “eu exibido”, cuja existência se realiza no ato de se tornar visível. A intimidade, que tradicionalmente ocupava um espaço protegido e silencioso, se reconfigura ao tornar-se matéria de exibição. Assim como na lógica da exposição digital analisada por Sibilia, os sujeitos contemporâneos descritos nas imagens deste trabalho se constroem a partir de uma visibilidade estratégica, em que o íntimo é estetizado e projetado nas redes sociais como narrativa pública. A experiência da visibilidade a partir da performatividade cotidiana em torno da maconha é entendida, então, como dispositivo de “visibilização do eu” e de negociação identitária no espaço público.

O cerne da transformação, para essa autora, é o deslocamento do eixo da subjetividade (Sibilia, 2008, p. 95), marcado pelo colapso das fronteiras entre o público e o privado e pela conversão do eu em espetáculo. A partir do início do século XXI, as “personalidades” são convocadas a se mostrar. “A privatização dos

espaços públicos é a outra face de uma crescente publicização do privado, um solavanco capaz de fazer tremer aquela diferenciação outrora fundamental” (Sibilia, 2008, p. 23). Sob o impacto da globalização dos mercados e da hegemonia de uma cultura midiaticizada que exalta a visibilidade e a lógica celebratória, assiste-se, conforme a autora, ao deslocamento da subjetividade moderna, ancorada na interioridade, em direção a novas formas de fabricação do eu, estruturadas pelo aparecimento público e pela estetização da existência. Havia, portanto, uma separação mais clara entre o público e o privado, entre o que poderia ser exposto e o que devia ser guardado em mistério, como por exemplo os interiores das casas. O lar burguês era um território de autenticidade e verdade, um refúgio onde o eu se sentia resguardado dos perigos do meio público. “Nesses ambientes privados, guarneceidos pelas paredes do lar, os sujeitos modernos podiam retirar suas máscaras. Uma vez desmascarados, suas mais íntimas verdades eram desnudadas no papel” (Sibilia, 2008, p. 97).

O conceito de intimidade sofreu modificações cruciais na história ocidental, especialmente a partir do século XIX. Em períodos anteriores ao advento da moral burguesa, a preocupação com a necessidade de ter lugares íntimos ou apartados inexistia (Silva, 2016). Falar de intimidade, para esse autor, é explicar acerca de um comportamento que se consolida nos últimos duzentos anos “e que parece ser cada vez mais *démodé* no período hodierno. Trata-se do sentimento de interioridade, a partir do qual determinada subjetividade fora construída” (Silva, 2016, p. 154). Nesse período, há também um avanço do pudor e da higiene corporal e íntima, considerando o banho como algo íntimo, extinguindo a presença de outros. Entretanto, no cenário contemporâneo, essa intimidade burguesa típica da modernidade, associada ao segredo e ao recato, parece esvaziar-se de sua aura moderna, alterando-se para um regime no qual o privado e o público deixam de ser esferas claramente demarcadas. Como observa Silva (2016, p. 160), o crescimento vertiginoso das tecnologias digitais reconfigura as relações com o mundo ao instaurar um convite permanente à visibilidade, sugerindo que novas formas de sociabilidade começam a se delinear nas frestas do presente. Nesse contexto, a intimidade já não se limita ao resguardo da vida privada. Ela se reorganiza, se

desloca e se expõe, redefinindo inclusive o significado da própria casa, que deixa de ser refúgio e passa a funcionar como cenário e interface de exibição do eu.

As *trends* do Instagram que exibem casas, diários de reforma, “tour pela casa nova”, “*daily cleaning routines*”, “organização da despensa”, “arrume a casa comigo”, entre outras, constituem exemplos emblemáticos da crescente dissolução das fronteiras entre público e privado e a transformação da intimidade em matéria de apresentação. Se, na modernidade burguesa descrita por Silva (2016), a casa representava o núcleo máximo da interioridade, refúgio, separação, silêncio, segredo, hoje ela se converte em um dos principais cenários da exterioridade midiaticizada. Essa transformação coincide com o que Silva (2016) descreve como um crescimento vertiginoso das tecnologias, que convida o sujeito, segundo o autor, a se expor e reorganiza sociabilidades. A casa, filmada e editada, não é mais uma pura experiência vivida e passa a existir como produto imagético, onde o privado se converte em cena e o íntimo em conteúdo.

Margareth Rago (2014) aborda a intimidade primariamente no contexto do projeto de utopia disciplinar e da colonização do lar operário, contrastando a idealização burguesa da vida doméstica com a realidade da classe trabalhadora e as estratégias de controle social. Para ela, o pobre era considerado o outro da burguesia, simbolizando tudo que ela rejeita em seu universo (Rago, 2014, p. 229). A figura do lar enquanto modelo de espaço privado, portanto íntimo, é resguardado à burguesia, enquanto à classe trabalhadora são dadas as periferias, em que as casas são dispostas em torno da fábrica, ou, ao contrário, são circundadas pelas instalações das fábricas. Em ambos os casos, a autora identifica uma visão panóptica, “maneira pela qual a arquitetura, a partir dos princípios de Bentham, pôde resolver o problema de permitir a um só olhar vigiar e controlar o comportamento de muitos” (Rago, 2014, p. 245). Essa visão disciplinar, entretanto, não era uma questão urbanística do início da década de 1900, mas se insinuava por meio da ação da burocracia impessoal, em que o saber sobre a questão da habitação estava presente na fala dos higienistas e médicos (p. 246). O pobre, portanto, em vez de lar, ele tem uma moradia.

Não à toa, as anotações do médico Pedro Rosado (1958) acerca do uso da maconha no norte do Brasil afirmavam que o vício já havia se instalado nos

subúrbios e nas áreas das fábricas de Belém. “Segundo o depoimento insuspeito dos nossos observados, principia a invadir os quartéis, as fábricas, a cadeia e até mesmo entre os infelizes leprosos, os desumanos fraudadores da lei pretenderam propagar a referida toxicose” (Rosado, 1958, p. 85). Assim como os outros textos da coletânea de Dória (1958), escritos com base em experiências médicas que datam entre 1867 e 1931, o texto de Rosado aborda um momento em que o consumo de maconha, chamada no texto de liamba, diamba, dirijo, fumo de Angola, aparece diretamente vinculado às classes mais pobres, trabalhadores rurais, pescadores, estivadores, operários e detentos. Essa associação não é casual, ela constitui um dos pilares da formação da imagem pública do maconheiro no Brasil. Antes de ser uma substância, a maconha foi tratada (e ainda é hoje) como um marcador social.

Os relatos apresentam trabalhadores como os principais viciados. “Os nossos observados pertenciam em sua totalidade às classes pobres” (Rosado, 1958, p. 86). Isso indica uma visibilidade assimétrica, em que a maconha só aparece publicamente colada aos corpos já visíveis como pobres. Mas essa mesma visibilidade mostra como a classe trabalhadora foi produzida como um corpo quase sem interioridade, privado do direito moderno à intimidade e exposto ao escrutínio público sempre que fosse preciso. Diferentemente da subjetividade burguesa, fundada na separação entre público e privado e no cultivo de um “eu interior” resguardado no âmbito familiar, esses trabalhadores aparecem apenas como corpos visíveis, prontos para serem observados, classificados e moralizados. Já naquela época, o consumo de drogas como prática privada era tida como privacidade nas classes mais elevadas, enquanto nas populações periféricas era visto como indício de degenerescência, revelado na anamnese hospitalar, no cotidiano das prisões, nos mercados populares ou nas ruas de Belém, espaços em que o corpo pobre era continuamente observado. A imagem do maconheiro, nesse contexto, é reforçada enquanto lugar de marginalidade em que a intimidade do pobre é negada e sua visibilidade é quase sempre criminalizante.

Entre essas formas de visibilidade, a do corpo pobre exposto ao escrutínio e a do sujeito burguês que se reconhece na intimidade e na autodeterminação, abre-se uma fissura que ajuda a compreender a desigual distribuição social das drogas e de seus sentidos. Enquanto as classes populares aparecem como objetos de

observação e medicalização, as classes burguesas participam da constituição de uma subjetividade moderna fundada na interioridade e na legitimação pública de certos hábitos químicos. Isso evidencia que, além de substâncias distintas, são modos distintos de torná-las visíveis. Essa assimetria possibilita compreender como a modernidade regulou quem podia ou não consumir, mas também produziu, por meio das drogas, diferentes regimes de existência e aparição no espaço público.

Ao passo que a produção química da subjetividade se inscreveu como um motor da modernidade (Carneiro, 2019, p. 13), houve uma expansão global de certas drogas, “incorporando os excitantes às exigências de desempenho fabril e militar, mas também às demandas de uma cultura burguesa da estimulação intelectual” (p. 13). Substâncias como o café, que se transformaram em *commodities* centrais do capitalismo mundial, criaram hábitos e territórios de sociabilidade e de visibilidade pública. Os cafés, assim como as tavernas, foram espaços de formação de classes e de troca simbólica, lugares onde o sujeito moderno aprendia a se apresentar, um treinamento para a esfera pública. Na formulação do autor, a circulação de “produtos luxuosos” como açúcar, café, tabaco, chá e ópio animava a economia na consolidação do capitalismo europeu e a própria constituição sensorial e afetiva das populações. Esses estimulantes sustentavam o ritmo da revolução industrial e, junto a ele, uma nova economia da presença e do desempenho, ou seja, soldados mais alertas, trabalhadores mais dispostos, intelectuais mais excitados (p.14). A subjetividade moderna, assim, configurava-se como uma subjetividade estimulada, um eu que se reconhecia na produtividade, na energia e, talvez, na visibilidade social proporcionada por esses estados químicos de animação.

No século XIX, o isolamento dos princípios ativos, como morfina, cocaína, cafeína, efedrina, nicotina, mescalina e tantos outros, intensificou essa tendência ao oferecer moléculas puras, de dosificação precisa e potência máxima. Esse refinamento químico do “eu” produziu novas formas de sensibilidade e novas maneiras de gerir a si mesmo, inaugurando uma subjetividade modulada quimicamente e voltada ao controle e ao aprimoramento de suas capacidades. A psicofarmacologia contemporânea e as neurociências levariam esse processo adiante, tornando a produção química de si uma verdadeira “arte da modulação”,

seja nos circuitos lícitos das indústrias, seja nos circuitos clandestinos das experimentações psiconáuticas. Desse modo, as drogas psicoativas não podem ser compreendidas apenas como moléculas específicas, facilmente classificáveis. Seus efeitos, segundo Carneiro (2019), emergem sempre da síntese entre substância, corpo, cultura e regime de subjetividade. Elas participam da fabricação do eu, moldam sensibilidades e, sobretudo, inscrevem-se em formas de aparição social. A droga, em geral, é considerada uma tecnologia química e uma tecnologia de visibilidade, na medida em que orienta modos de estar no mundo e modos de performar a própria experiência. Ao invés de funcionarem como agentes fisiológicos, essas substâncias tornam-se dispositivos que articulam materialidade e sentido, modulando tanto o que se sente quanto o que se mostra. As drogas são, assim, operadores de subjetivação e, simultaneamente, operadores de presença, iluminando a estreita relação entre estados químicos do corpo e modos sociais de aparecer.

Benjamin (2006), em seus escritos sobre o haxixe, oferece uma descrição minuciosa da experiência sensorial e psíquica associada à substância. Seu relato está ancorado em uma tradição estética que valoriza o transe como abertura a estados alterados de consciência, muitas vezes próximos da inspiração mística ou artística. A brisa, em Benjamin, aparece como uma oscilação entre o sonho e a vigília, em que a percepção se expande e se reorganiza (Benjamin, 2006, p. 254). O foco não está na substância como um problema social ou moral, mas na forma como ela remodela a experiência subjetiva. O que se observa ali é uma visibilidade da maconha mediada pela linguagem filosófica, legitimada por um discurso intelectual que permite tratar a substância como um objeto de investigação criativa.

Um dos primeiros sinais da atuação do haxixe descritos por Benjamin é uma vaga sensação de premonição e angústia, como se algo estranho e inevitável se aproximasse. O consumidor é surpreendido por tudo o que acontece ao seu redor, inclusive por suas próprias palavras e ações, que o atingem como eventos vindos de fora. Há uma inversão da relação entre sujeito e mundo, na qual a consciência perde o domínio sobre a experiência imediata e passa a ser afetada por ela de modo quase alucinatório. Entre os efeitos mais gerais observados, Benjamin (2006, p.

254) destaca um profundo prazer e uma sensação de humor expansivo: “o consumidor de haxixe durante minutos não consegue fazer mais nada a não ser rir...”. O sujeito é tomado por uma benevolência ilimitada, e os complexos de angústia neurótica parecem dissolver-se. O riso surge como acontecimento externo e contagioso, de modo que tudo à volta parece oferecer pretextos para rir. A realidade se torna, assim, uma espécie de “arranjo” ou “experiência” cômica. Ao mesmo tempo, há momentos de iluminação e inspiração, nos quais o pensamento se apresenta com clareza incomum, e as lembranças desses instantes de êxtase permanecem surpreendentemente nítidas.

Ele observa também uma profunda transformação na percepção do espaço e do tempo. O fumante de haxixe faz exigências “absolutamente régias” de duração e de ambiente: “Para quem tomou haxixe, Versalhes ainda é pequeno, e a eternidade não lhe basta” (Benjamin, 2006, p. 256). Essa dilatação das dimensões instala um humor sereno e uma percepção ampliada da realidade. O espaço pode expandir-se e o chão parecer inclinar-se; há uma sensação de grande abertura horizontal, como se a casa ou o ambiente se desdobrassem infinitamente. As coisas tornam-se mais estranhas “a cada século que passa”, produzindo uma percepção histórica e sensorial simultaneamente expandida. Nesse estado alterado, Benjamin formula uma de suas intuições mais célebres, a da aura. Sob o efeito do haxixe, ele percebe que cada coisa possui uma presença envolvente, uma espécie de halo sensível que se transforma com o movimento e o olhar. A aura seria, então, um envoltório ornamental no qual o ser ou o objeto estão imersos, como se repousassem dentro de um estojo. A experiência o conduz à exploração da superfície oculta dos ornamentos, permitindo-lhe “penetrar” na materialidade sensível das formas. As cores tornam-se mais claras e luminosas, e os objetos, por vezes, mais belos; outras vezes, revelam-se toscos ou ameaçadores. Benjamin descreve ainda um episódio de *audition colorée* (Benjamin, 2006, p. 213), uma sinestesia em que as palavras se transformavam em fragmentos vibrantes de cores metálicas, que se organizavam em padrões e ritmos visuais. As coisas, nesse estado, parecem resistir ao olhar, adquirindo uma autonomia quase mágica.

As visões arquitetônicas também marcaram a experiência. Em um dos transes, Benjamin relata ter visto “caramanchões com janelas de ogiva” (Benjamin,

2006, p. 281); em outro momento, diz: “vejo Veneza, mas parece a parte de cima da Kurfürstenstraße” (p. 281). Essas imagens misturam o sublime e o banal, o real e o imaginário. Ele descreve ainda palmeiras que formavam uma espécie de padrão de malha (as palmeiras de malha) e uma longa galeria de armaduras sem cabeças, das quais saíam apenas chamas pelo pescoço. Essas visões mostram o poder sensorial do haxixe, mas, nesse caso, também mostram o modo como Benjamin experimentava o mundo como um campo de aparições, uma dimensão estética em que a percepção, libertada de suas coerções racionais, se tornava fonte de pensamento filosófico. “Seguimos os mesmos caminhos do pensamento que seguíamos antes. Mas agora eles estão juncados de rosas” (Benjamin, 2006, p. 165).

Enquanto Benjamin, na Europa dos anos 1920, experimentava o haxixe como uma abertura para novas formas de percepção, uma espécie de “técnica do êxtase” que ampliava a consciência e dissolvia fronteiras entre o eu e o mundo, o Brasil vivia um processo inverso, com a consolidação de um regime de visibilidade pautado na vigilância e na criminalização dos corpos associados à maconha. A mesma erva que, nas anotações de Benjamin, gerava riso, iluminação e dilatação do tempo, aqui era convertida em signo de degeneração moral e racial. Em 1927, ao passo que o filósofo escrevia suas impressões sobre o haxixe, o imaginário brasileiro já associava o uso da planta a negros, indígenas, trabalhadores pobres e desviantes, figuras cuja visibilidade pública era vigiada e punida. Assim, a experiência que para Benjamin se traduzia em ampliação da percepção, no Brasil tornava-se campo de confinamento da sensibilidade, onde ver e ser visto sob o efeito da maconha significava ocupar o lugar do criminoso.

Esse contraste apresenta pelo menos duas políticas modernas de visibilidade em torno da mesma substância. Benjamin podia tornar público o relato de suas experiências com o haxixe sem que isso ameaçasse sua legitimidade como intelectual, e sua visibilidade era protegida por um campo simbólico de privilégio. Já no Brasil, o olhar proibicionista produzia o oposto, uma vez que tornava visível para punir. O corpo que fuma, aqui, é o corpo suspeito, racializado, periférico, e a visibilidade deixa de ser um espaço de enunciação para tornar-se um instrumento de controle. O uso da maconha por aqui nem podia ousar ser performance de pensamento, era muito mais uma prova de desvio. O olhar benjaminiano via na

substância um portal para o pensamento, o olhar colonial via nela uma ameaça à ordem. Entre a experiência estética e a experiência proibicionista, o que se opõe são dois modos de ver, um que ilumina, outro que apaga, invisibiliza.

Cabe enfatizar uma distinção sutil, mas fundamental, entre proibição e proibicionismo. No contexto das drogas, enquanto a proibição é tida como a lei ou a interdição de uma substância, o proibicionismo é um sistema mais amplo com regras implícitas muito bem estabelecidas e questões que ultrapassam o bojo legal. Esse sistema abrangente, segundo Carneiro (2019, p. 72), atua como um regime político-econômico, uma ideologia de controle e disciplina que utiliza a lei para gerar lucros e exercer o que ele chama de controle biopolítico. Especialmente nesse período atual, em que o Brasil discute a legalização da maconha a partir de um viés muito mais ligado a um potencial econômico do que a uma questão de conquista de direitos para uso pessoal, a formulação de Carneiro propõe que o valor agregado da droga, no capitalismo contemporâneo, é diretamente moldado pelo regime de proibição. A proibição, enquanto uma medida do proibicionismo, pode até restringir o mercado, mas vai acabar criando um tipo de escassez politicamente produzida, elevando os preços e gerando um setor econômico paralelo altamente lucrativo. Nessa lógica, o proibicionismo funciona como uma grande tecnologia de gestão do valor ao ilegalizar determinados produtos e autorizar outros, como o cigarro ou a bebida alcóolica. O preço da maconha incorpora, portanto, o custo da substância, que vem associado ao risco, à violência, à repressão, à corrupção e a toda a cadeia de “externalidades” ligada ao seu comércio; elementos que, possivelmente, não existiriam da mesma forma em um regime regulado.

De fato, dificilmente poderíamos pensar os vínculos contemporâneos entre maconha, imagem, internet e os sentidos atuais da visibilidade sem pensar as transformações nas dimensões jurídicas e políticas da maconha. Isso porque o proibicionismo é um processo que vai atravessar vários momentos da história do uso maconha no Brasil, mas também vai mostrar qual o lugar da visibilidade nesse contexto, na medida em que é por meio dela que vemos, literalmente, quem pode aparecer e quem deve ser apagado, quem é reconhecido como sujeito e quem é projetado como ameaça, consolidando o estereótipo do maconheiro como figura marginal. Para ampliar o escopo de nossa análise, percorreremos agora as linhas

de um novo complexo entre luta e valor da visibilidade, criando as bases analíticas para os dois capítulos seguintes.

2.2 O valor da maconha e as economias do proibicionismo

Quando o deputado estadual Eduardo Suplicy assume publicamente o uso medicinal da maconha em suas redes sociais, ativa-se um ciclo de reprodução e compartilhamento de imagens bastante sincrônico a esse regime cíclico do qual estamos tratando. Embora suas narrativas tenham importante dimensão política para a legalização da maconha, e suas pautas sejam ligadas aos direitos humanos, sua imagem de usuário de cannabis parece ser incorporada ao movimento endógeno e autogeracional da visibilidade, acontecendo na rede primeiramente, mas transbordando para fora dela. A visibilidade, atrelada à defesa da erva no seu tratamento da doença de Parkinson, integra um movimento de ações e reações, sejam daqueles que endossam a luta do deputado, sejam de quem a denuncia, que transborda da esfera política e adentra outras economias. Não importa exatamente o teor político dos comentários, importa que façam aumentar o volume da repercussão. Assim, as mensagens de apoio, como “guerreiro” ou “sua experiência vai ajudar muita gente” e aquelas que o chamam de “ridículo”, trabalham juntas na manutenção do círculo ilimitado das visibilidades. Círculo que ultrapassa e atinge rapidamente, no caso dele de homem público, a imprensa tradicional: “Suplicy revela diagnóstico de parkinson e tratamento com cannabis medicinal” (Sóter, 2023) ou “Preciso de paz, diz Eduardo Suplicy sobre parkinson e cannabis” (Mathias, 2023). Além da repercussão na imprensa, seu perfil no Instagram, com quase 900 mil seguidores, passa também a ser inflamado por essas questões, fazendo com que esse ciclo se mantenha sempre em movimento, gerando acúmulos de visibilidade ou, usando atuais chavões, produzindo e mantendo cada vez mais “engajamento” e “impacto”.

Um post de julho de 2023, em que o deputado estadual Eduardo Suplicy aborda a regulamentação do cultivo de cannabis, recebeu menos de cinquenta comentários. Já a publicação de uma nota da imprensa em que assume o uso medicinal da maconha, de 19 de setembro, atingiu quase setecentas mensagens. No dia seguinte, o vídeo que o deputado publicou ao lado de sua família, em que

fala sobre o apoio que vem recebendo em seu tratamento, recebeu quase 1.400 comentários. Suplicy passa, então, a publicar diversas fotos e vídeos em visitas a plantações até que sua conta recebe um aviso de restrição de alcance devido ao conteúdo sobre a planta, o chamado *shadowban*, uma espécie de advertência que restringe a entrega dos posts e limita a visibilidade do conteúdo. Ao publicar os prints da advertência, o deputado obteve mais de 2.200 comentários.

Esse ciclo, bastante democrático, não é privilégio de pessoas públicas. Famosos ou não, todos são socialmente pressionados a alimentá-lo em caráter permanente, já que da mesma maneira que está sujeito a crescimentos, está suscetível a quedas virtuosas, como no mercado de ações da bolsa de valores. Os quinze minutos de fama prometidos a todos por Andy Warhol tornam-se assim mais voláteis e instáveis. A visibilidade, defende Peter Szendy (2017), é sempre já, sempre mais, infinitamente oscilante. Indissociável dos mercados de personalidades (Petters, 2018, p. 81), vive das dissimetrias de “repercussão”, seguidores, *know-how*, latitude da exposição da vida íntima etc. É uma economia que intensifica deslocamentos importantes na tradição social e cultural e nos modos de configuração da subjetividade, instituindo a injunção da “visibilidade” como peça fundamental para as relações contemporâneas do sujeito com ele mesmo. Como identifica Birman (2013, p. 49), reformulando a tese cartesiana no quadro da cultura contemporânea, o código de existência fundado na ideia de reconhecimento como valor essencial está sendo submetido, cada vez mais, a vários outros códigos, articulados em torno da visibilidade. Segundo sua perspectiva, vivemos uma descontinuidade decisiva que leva o cogito “eu existo” a se fundar no registro da imagem, fazendo com que a visibilidade passe a ser um “critério definitivo de existência para o sujeito” (Birman, 2013, p. 53).

Na análise de Aubert e Haroche (2013), a injunção à visibilidade também é cotada como elemento produtor de novas economias psíquicas. Essa exigência, sincrônica ao desenvolvimento das mídias e tecnologias onipresentes, vincula a sensação de reconhecimento social a um tipo de avaliação medida quantitativamente em termos de “repercussão”, “retorno” e “engajamento” (Sanz; Palatucci, 2024), tema que discutiremos mais a fundo no próximo capítulo. A visibilidade, nesse sentido, não designa somente o ato de aparecer. Ela está inscrita

em um regime de exposição que converte a presença pública em critério de valor subjetivo. Diz respeito a um dispositivo que define o quanto o sujeito existe a partir da intensidade com que sua imagem circula, mensurável em métricas, algoritmos e índices de alcance. Não por acaso, tanto a criatividade quanto a vitalidade dos indivíduos são convocadas permanentemente com o objetivo de ampliar esse valioso objeto de desejo, o “alcance”, cuja expansão promete pertencimento e validação social.

A questão do reconhecimento como validação social aparece em Brighenti (2008) quando especifica a existência de diferentes tipos de reconhecimento não com base nas esferas ou nos cenários em que é exercido, mas partindo da dimensão cognitiva da construção interacional de reconhecimento. Ao propor que a visibilidade tenha um significado “literal”, pertencente à esfera sensorial imediata, e um “metafórico”, que pertence ao conjunto de significados simbólicos ligados a fenômenos particulares comunicados por meio da mídia, o autor compreende a visibilidade menos como qualidade geral e uniformemente inerente ao social, e mais ligada às configurações, conexões, forças, mecanismos, associações, regimes, estratégias, práticas, processos que podem ser direcionados para os mais diversos objetivos, como atenção, respeito, afirmação de hierarquias e de resistências, por exemplo. Por meio das configurações de visibilidade (Brighenti, 2008), relacionamentos são estabilizados e os efeitos de potência são determinados, ainda que a visibilidade possa conferir poder, também pode tirá-lo, atuando como fonte de empoderamento e desempoderamento.

Bastante criativa, a “influenciadora canábica” Melissa Said¹⁹ respondeu o seguinte aos seus mais de 300 mil seguidores no Instagram quando questionada sobre seu signo: “Meu signo é maconheira com ascendente em lombra e lua em larica. Mas eu sou leonina também”. A frase bem-humorada é síntese da autorrepresentação dessa influenciadora e corrobora o vocabulário afetivo e cultural que permeia pelo menos uma parcela da cena canábica contemporânea. No léxico do uso social da maconha, “lombra” refere-se aos efeitos sensoriais da maconha, ou seja, o “barato”, o estado levemente alterado da mente, associado ao

¹⁹ SAID, Melissa. @melissasaid. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/melissasaid/>. Acesso em: 2 fev. 2026.

relaxamento, à introspecção, à ampliação perceptiva dessa mente “emacanhada”. Já “larica” seria a fome, o aumento do apetite depois de “fumar um”, celebrado também com ironia nas redes como parte do ritual coletivo de consumo. Ambas as expressões funcionam como marcadores que operam como gesto de reconhecimento mútuo entre usuários, algo que produz até uma sensação de pertencimento. Ao empregar essas expressões, Melissa se afirma dentro de uma comunidade que vai além do ato de fumar e se manifesta como cultura, a cultura canábica.

Em outro post, ao responder aos seguidores se tinha religião, Melissa usa uma sequência de trocadilhos que amplificam essa estratégia de humor identitário: “Então galera, não sou muito ligada nisso não, mas respeito todas, claro. Galera *ervangélica*, *maconhólita*... Eu não curto muito o pessoal *pótestante*, acho muito frenéticos”. Ela segue: “Aqui na Bahia tem *candombeck*, *umganja*, tem a galera das testemunhas de um chá. Eu acho que sou *ervoaferiva*, acendo várias velas por dia para orar”. O comentário, à primeira vista uma brincadeira irreverente, evidencia como a influenciadora articula sua identidade canábica a partir de referências religiosas, transformando a religião em campo semântico para a cannabis. Assim, “ervangélica” ironiza evangélica; “maconhólita” remete ao universo católico; “candombeck” e “umganja” reconfiguram candomblé e umbanda; e “testemunha de um chá” brinca com os Testemunhas de Jeová. O único grupo rechaçado são os “pótestantes”, trocadilho que, além de remeter aos protestantes, marca oposição entre usuários de maconha e consumidores de cocaína, recriando hierarquias internas no campo das drogas, ao mesmo tempo que reforça um estereótipo de que maconha é droga do bem e o pó é droga do mal. Essa operação produz quase que uma “cosmologia canábica”, na qual a maconha é uma chave de leitura do mundo, um idioma capaz de reorganizar instituições e crenças, aproximando-se daquilo que Sibilia (2008) descreve como a estetização da vida cotidiana no regime midiático do eu:

Quanto mais a vida cotidiana é ficcionalizada e estetizada com recursos midiáticos, mais avidamente se procura uma experiência autêntica ou verdadeira. Busca-se o realmente real, algo não encenado — ou, pelo menos, que assim pareça. Uma das manifestações dessa fome de veracidade na cultura contemporânea é o anseio por consumir lampejos da intimidade alheia. Em meio ao sucesso dos *reality shows*, o espetáculo da realidade faz sucesso: tudo vende mais se for real, mesmo que se trate de versões dramatizadas de uma realidade qualquer. Como duas caras da mesma moeda, o excesso de espetacularização que impregna nosso

ambiente tão midiaticizado anda de mãos dadas com as diferentes formas de “realismo sujo” hoje em voga. A internet é um palco privilegiado deste movimento, com sua proliferação de confissões reveladas por um eu que insiste em se mostrar sempre ambigualmente real, mas o fenômeno é bem mais amplo e atinge diversas modalidades de expressão e comunicação (Sibilia, 2008, p. 195).

Acontece que nem sua forma leve e divertida de falar, nem o uso de *trends*, tampouco o tom confessional de seus posts e muito menos o número de seguidores impediram sua prisão, em outubro de 2025, no âmbito da Operação Erva Afetiva,²⁰ conduzida pela Polícia Civil da Bahia. O feito reacendeu debates sobre os limites entre liberdade de expressão, ativismo canábico, apologia e tráfico, desnudando a complexidade de certas práticas culturais que circulam nas margens e ganham centralidade nas plataformas algorítmicas. Segundo uma das reportagens, Melissa foi acusada de apologia ao uso de drogas, além de tráfico, associação para o tráfico e lavagem de dinheiro.²¹ As autoridades sustentaram que, além de promover a maconha como estilo de vida, ela teria distribuído “kits maconha” e articulado um esquema de fornecimento interestadual. Já sua defesa afirmou que a influenciadora foi alvo de perseguição. A cena de sua chegada à polícia, espalhada rapidamente pela mídia nacional e internacional foi icônica dentro e fora da cena canábica.

Ao ser abordada pelos repórteres sobre as acusações de tráfico, enquanto é conduzida ao Departamento Especializado de Investigação e Repressão ao Narcotráfico (Denarc), algemada, Melissa crava: “Já passou da hora de usuário ser confundido com traficante, né? É uma vergonha. Ninguém no mundo deveria ser preso por fumar maconha, mas vamo lá”. Independentemente da procedência das acusações criminais, o que interessa nesta imagem é compreender o que torna a situação possível, e mesmo exemplar, no atual regime de visibilidade. A espetacularização do caso, que só arrefeceu um pouco após a soltura de Melissa,

²⁰ ENTENDA as acusações contra Melissa Said, influenciadora 'ervoafetiva' investigada por tráfico de drogas na Bahia. *G1 Bahia*, 25 out. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2025/10/25/entenda-as-acusacoes-contrainfluenciadora-investigada-por-trafico-de-drogas-na-bahia.ghtml>. Acesso em: 30 nov. 2025.

²¹ QUEM é Melissa Said, influenciadora alvo de operação contra tráfico interestadual de drogas. *Gaúcha Zero Hora*, 22 out. 2025. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/viral/noticia/2025/10/quem-e-melissa-said-influenciadora-alvo-de-operacao-contratrafico-interestadual-de-drogas-e-lavagem-de-dinheiro-cmh21u9r400zs015gikjelolg.html>. Acesso em: 30 jan. 2026.

quinze dias depois de sua prisão temporária, reacendeu uma série de debates sobre questões proibicionistas e sobre os termos usados pela mídia ao tratá-la, por exemplo, como influenciadora e não como traficante. Além disso, o modo como conduzia seu conteúdo era visto, até mesmo dentro da cultura canábica, como um estilo de vida baseado na ostentação de uma vida até certo ponto luxuosa, aspecto muito comum nas redes sociais. Contudo, esse mesmo aspecto, voluntariamente exposto, teria sido usado pela polícia nas investigações que levaram à sua prisão. Nas redes, a fronteira entre performance simbólica e prática material é porosa. Imagens, *stories*, *posts* e *lives* tornam-se elementos de autorrepresentação, ao mesmo tempo que podem ser consideradas potenciais provas jurídicas. A própria denominação da operação policial, “Erva Afetiva”, demonstra isso, ecoando sua autoidentidade na mesma medida em que sua imagem digital se tornou parte da narrativa repressiva. Para a mídia tradicional, uma reafirmação moralizante dos limites da lei, que reforça a associação histórica entre maconha e desvio. Para Melissa, embora presa, um ganho: 80 mil novos seguidores no Instagram em um só dia.

Com Debord (1997), é possível discorrer que esse tipo de episódio configura uma apropriação do espetáculo para reconfigurar o valor da própria imagem. “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (Debord, 1997, p. 8). Ao mesmo tempo que a prisão se torna um evento de massa, veiculado nacionalmente, ela não é só mais uma sanção jurídica, mas também performance, deixando de ser um ato punitivo e se tornando um conteúdo, uma cena cuja circulação gera consumo e reforça a economia das aparências. Nesse sentido, o crescimento abrupto de seguidores após a prisão é um efeito esperado, assim como parte de um processo mais longo de construção de uma imagem pública que já vinha sendo cuidadosamente elaborada pela influenciadora, uma marca pessoal que se beneficia da lógica da exposição e da controvérsia. A prisão, em vez de interromper esse percurso, acrescenta um novo capítulo, intensificando sua notoriedade e sua autenticidade performativa.

Quando o mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como o sentido privilegiado da pessoa

humana – o que em outras épocas fora o tato; o sentido mais abstrato, e mais sujeito à mistificação, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual. Mas o espetáculo não pode ser identificado pelo simples olhar, mesmo que este esteja acoplado à escuta. Ele escapa à atividade do homem, à reconsideração e à correção de sua obra. É o contrário do diálogo (Debord, 1997, p. 15).

Como observa Paula Sibilia (2008, p. 235), o capitalismo contemporâneo impulsionou a passagem do caráter para a personalidade, estimulando o desenvolvimento de habilidades de autovendagem e a criação de verdadeiros mercados de personalidades, nos quais a imagem pessoal se torna o principal valor de troca. O episódio da prisão alimenta essa economia da visibilidade e potencializa a marca que a influenciadora já vinha consolidando, transformando o estigma jurídico em recurso narrativo. No entanto, o caso da influenciadora Melissa traz também uma discussão sobre os limites, ainda esfumados, do que é ou não permitido quando falamos de maconha na internet. Liberada quinze dias após a prisão preventiva, a partir de uma decisão judicial que concedeu sua liberdade provisória,²² chama atenção a especificidade da penalidade. Além de ter de comparecer à Justiça a cada dois meses, não poder frequentar locais associados ao tráfico nem deixar a cidade onde reside por mais de dez dias. Foi vedado à influenciadora o uso de redes sociais e a criação de novos perfis online por um ano, bem como a utilização de aplicativos de mensagens para divulgar conteúdos relacionados a drogas ilícitas. Embora essa penalidade, bem recente, seja uma prática comum para punir crimes digitais, como promoção de plataformas de jogos de azar,²³ e constitua uma forma de impedir a continuidade de alguma prática criminosa, as apurações da polícia concluíram, até o momento, que Melissa usava suas redes para incentivar o transporte e o consumo de entorpecentes, além de ensinar seus seguidores a despistar ações policiais de busca por drogas durante viagens e não para promover “a Palavra da maconha”.

Mais um fato curioso deste caso é que, mesmo que a influenciadora tenha sido presa, suas redes sociais permaneceram intactas e seu conteúdo mantido. Ao

²² TÍSSIA, Camila. Influenciadora ervoafetiva é solta após prisão por tráfico em Salvador. CNN Brasil, Salvador, 8 nov. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/nordeste/ba/influenciadora-ervoafetiva-e-solta-apos-prisao-por-trafico-em-salvador/>. Acesso em: 30 jan. 2026

²³ SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. Informativo de Jurisprudência n. 864, 30 set. 2025. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetPDFINFJ?edicao=0864>. Acesso em: 30 jan. 2026.

contrário, por exemplo, de cerca de 50 perfis brasileiros ligados à maconha que foram derrubados pelo Instagram, segundo relatos da Agência Pública (Maxx, 2025) e de coletivos antiproibicionistas. Entre as contas atingidas estavam associações de pacientes de cannabis, ativistas, páginas informativas, coletivos culturais, perfis dedicados à advocacia, educação e redução de danos. As remoções ocorreram sem aviso prévio ou justificativas claras para os proprietários das contas. Embora tais perfis estejam, segundo Maxx (2025), amparados pela Constituição Federal e por decisões do Supremo Tribunal Federal que garantem a legitimidade de manifestações em favor da legalização da maconha, sua permanência nas plataformas digitais depende do enquadramento realizado pelas políticas internas de moderação e pelos sistemas automatizados da empresa. A suspensão dos perfis, efetuada sem justificativas claras, é fruto das tensões entre normas jurídicas estatais e critérios de moderação corporativa, frequentemente mediados por algoritmos cuja lógica operacional permanece em grande medida opaca.

A resposta inicial da Meta, atual detentora do Instagram, ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, conforme relatado na reportagem, sugere que as remoções podem ter sido resultado de comportamentos automatizados não previstos ou erros de classificação. Ainda assim, o processo de suspensão descrito pelos entrevistados, marcado pela ausência de comunicação prévia, pela dificuldade de contestação e pela dependência de revisões manuais posteriores, ratifica como as plataformas exercem um controle direto sobre a visibilidade dos conteúdos, com efeitos imediatos para a circulação de informações sobre maconha. Assim, a visibilidade digital depende de um conjunto de mediações técnicas e administrativas que definem o que pode ser visto, por quem e em quais condições. De acordo com as diretrizes da Meta, “é permitido educar, defender ou fazer anúncios de serviço público a respeito de Cannabis e Produtos Derivados de Cannabis, desde que seus anúncios não promovam ou coloquem à venda produtos proibidos”.²⁴ A plataforma ainda diz que remove conteúdos que tenham por

²⁴ SOBRE a Política de Publicidade da Meta para cannabis e produtos derivados de cannabis. *Meta*. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/business/help/5356017181162381>. Acesso em: 30 jan. 2026

finalidade “doar, presentear, requisitar, trocar ou coordenar a troca de drogas não medicinais, bem como conteúdos que admitam o uso pessoal ou coordenem ou promovam o uso de drogas não medicinais”,²⁵ configurando apenas uma entre várias outras zonas cinzentas existentes na relação entre as legislações nacionais e os limites ainda pouco definidos sobre o uso adequado das redes sociais.

Esse quadro de definições regulatórias, manifestadas tanto nas políticas internas das plataformas quanto nas ambiguidades jurídicas relativas ao tema, parecem confundir a disputa em torno da visibilidade da maconha, sobretudo quando não se limita ao ambiente digital contemporâneo, por estar enraizada em processos históricos de classificação cultural e política da planta. As zonas cinzentas que atravessam a moderação algorítmica das redes nos parecem a continuidade de um movimento de enquadramentos e desenquadramentos da maconha, que variou na história de acordo com contextos sociais específicos. Consideramos pertinente observar, neste momento, como outras formas de uso e significação da maconha, anteriores e externas ao regime midiático atual, foram representadas em registros culturais do século XX, como no curta-metragem *Dirijo: A Maconha Antes da Proibição* (2008),²⁶ que registra os relatos de anciãos do povo indígena Mura sobre o uso tradicional da maconha.

Embora o filme tenha sido produzido no século XXI, as memórias evocadas pelos entrevistados remetem a décadas anteriores, especialmente entre os anos 1940 e 1960. Nesse período, o uso da cannabis, conhecida entre eles como “dirijo”, “dega” ou “meri’i”, era parte da vida cotidiana, associada a práticas coletivas de relaxamento, sociabilidade e alívio físico. Os anciãos narram noites em que a comunidade se reunia em roda para fumar, conversar e descansar, sem medo, repressão ou estigma. A planta era percebida como aliada do bem-estar e da convivência, algo natural e respeitado. Não havia a percepção de que se tratava de uma “droga”, e tampouco sua utilização era motivo de julgamento moral. Essa memória desvenda um tempo em que o dirijo era integrado à cultura e à

²⁵ DIRETRIZES da Comunidade. *Facebook*. Disponível em: https://www.facebook.com/help/instagram/477434105621119?locale=pt_BR. Acesso em: 30 jan. 2026.

²⁶ DIRIJO. Direção: Organização dos Professores Indígenas Mura e Raoni Valle. Brasil, 2008. Documentário, 12 minutos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QgMIbL_NZXI. Acesso em: 24 nov. 2025.

organização comunitária. No caso dos povos indígenas mostrados no filme, a maconha aparece como parte de uma ecologia de saberes que inclui o manejo de plantas psicoativas, práticas de cura, modos de relaxamento e articulações coletivas do corpo e da espiritualidade. Entretanto, esse uso não se estruturava a partir de uma consciência transgressora. Ao contrário, era atravessado por uma lógica de normalidade cultural, na qual a maconha não ocupava uma posição moralmente marcada, tampouco carregava o peso de categorias como o perigo ou a criminalidade.

Segundo MacRae e Alves (2016) e Saad (2019), as limitações legais ao uso da maconha identificam uma postura municipal de 1830 como uma das primeiras menções oficiais à proibição da planta no Brasil. Nessas leituras, é possível compreender que o início do proibicionismo canábico no país não foi só uma questão de saúde pública ou de regulação de substâncias. Desde o início, ele esteve profundamente ligado a mecanismos de controle social e disciplinamento de corpos, inseridas nas lógicas mais amplas da modernidade colonial brasileira. A tal postura da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, datada de 4 de outubro de 1830, interditava o uso e a venda do chamado “Pito do Pango” e evidencia de maneira clara que a primeira preocupação do poder público não recaía sobre a substância em si, mas sobre quem a consumia. A lei já nasce, inclusive, marcada pela distinção entre “vendedores e escravos” e “mais pessoas que dele usarem” (MacRae; Alves, 2016), deixando explícita a assimetria na aplicação da norma. Enquanto os vendedores recebiam multa, os usuários recebiam prisão. A penalização corporal aplicada aos consumidores reforçava a função da proibição como instrumento de sujeição racial e disciplinamento da força de trabalho. O uso da maconha, nesse contexto, aparece como um problema sanitário e como um suposto indício de indisciplina e ameaça à ordem, projetando sobre certos grupos a imagem do crime.

Ao chamar a maconha de “Pito do Pango”, expressão de origem africana, o texto higienista já citado de Dória (1958) recupera o caráter explicitamente racializado da prática que se buscava reprimir. A criminalização precoce se inscreve, portanto, na continuidade de uma série de medidas destinadas a controlar práticas culturais de africanos escravizados e de populações negras livres ou libertas, sistematicamente associadas à periculosidade, ao ócio e à

insubordinação. Essa primeira interdição do século XIX também revela o ambiente político do período, em que câmaras municipais e autoridades locais detinham amplos poderes para ditar normas morais e regular a vida cotidiana. Ao proibir uma prática associada aos escravizados, os legisladores reforçavam as hierarquias sociais e raciais vigentes, transformando a maconha em símbolo de incivilidade. A pena de três dias de cadeia imposta aos usuários exemplifica, por meio daquela imagem, uma pedagogia do medo destinada a consolidar a autoridade dos senhores e do poder público. Mais do que o surgimento de uma regulação sobre drogas, o início da proibição da maconha no Brasil é também parte de uma tecnologia voltada à produção de corpos obedientes e à restrição de práticas culturais, sobretudo negras e indígenas.

A repressão da maconha, capturada pelo Estado como categoria moral e racial, participa de um movimento maior de construção da figura do viciado, do indisciplinado e, posteriormente, do maconheiro, um tipo social criado discursivamente para organizar e legitimar a vigilância sobre populações marginalizadas. Nesse sentido, o proibicionismo canábico nasce como dispositivo colonial moderno, profundamente entrelaçado à escravidão, à hierarquia racial e às estratégias de dominação que estruturaram a sociedade brasileira. Já no século XX, a criminalização da maconha ganha um marco formal no início dos anos 1930 (Saad, 2019), intensificando-se com o Decreto-Lei de 1938, que proibia o cultivo e o uso da planta. No entanto, essas proibições demoraram a atingir de forma concreta as comunidades indígenas da Amazônia, que continuaram utilizando a cannabis segundo seus próprios termos culturais. Apenas nas décadas de 1960 e 1970, com a expansão das instituições estatais, das igrejas evangélicas e da repressão militar, o proibicionismo se impôs de maneira mais agressiva sobre esses territórios. O filme mostra que, com a chegada dessas forças externas, o uso da maconha foi, em alguma medida, interrompido, dando lugar ao consumo crescente de cachaça, substância não ritualística e mais nociva, que substituiu a função “comunitária” da cannabis e impactou negativamente formas de convívio antes harmoniosas.

Alguns depoimentos dos participantes do documentário *Dirijo* (2008) mostram que o proibicionismo não só interditou o uso de uma substância, mas produziu uma ruptura na vida coletiva dos Mura:

“Dia de sábado pra domingo, muito velho no terreiro fazia aquela roda e ia fumar. Passava a noite todinha fumando. Era a alegria deles, não via bagunça coisa nenhuma, era só risada deles e só fumando dirijo a noite todinha” (Dirijo, 2008).

A maconha, que era integrada a rituais, ao trabalho e à saúde, passou a ser vista como algo perigoso e vergonhoso, apagando seu valor simbólico e medicinal. Essa mudança na imagem da maconha não decorre de uma transformação interna das comunidades, mas de uma imposição legal que reorganiza seus modos de viver e de significar suas práticas. O filme, nesse sentido, funciona como instrumento de resistência epistemológica, quando restaura a memória da maconha como parte de um saber indígena desautorizado pela perspectiva ocidental, recolocando em circulação narrativas que haviam sido silenciadas pelas políticas proibicionistas. Ao transformar a maconha em imagem de perigo, instituiu-se uma visibilidade que apagou práticas comunitárias e cosmologias indígenas, substituindo-as por narrativas moralizantes que legitimaram o controle dos corpos e daqueles territórios. A proibição atuou como uma medida de invisibilização, produzindo um silenciamento duplo. Primeiro, o das plantas e, depois, o dos povos que as cultivavam e compartilhavam saberes. O que se criminalizou, portanto, não foi a substância, mas um modo de aparecer no mundo, uma forma de sociabilidade e de relação com a natureza que escapava, em certa medida, às lógicas coloniais e capitalistas. *“Naquele tempo, nós cansemos de plantar, mas a gente plantava não era pra vender como vende agora (...) A gente vendia pra comprar peixe”*. A partir do resgate dessas memórias, o filme Dirijo devolve visibilidade a práticas apagadas pelo discurso proibicionista. Mostra ainda que a “guerra às drogas” é uma guerra das imagens, uma disputa pelo direito de ver e de ser visto, de narrar e de existir fora dos enquadramentos da visibilidade.

Nos anos 90, outro episódio reafirma o lugar das imagens da maconha nesta história. Uma reportagem do Jornal Nacional, até então o programa com maior audiência da TV, torna pública a apreensão de maconha no município de Cruzeta, no Rio Grande do Norte. Além de serem encontradas em quintais de pessoas idosas, a polícia havia descoberto que havia maconha na praça principal e até no cemitério. *“Já tomei dois e vou tomar mais três que é pra renovar, uai”*, diz Seu Matias, um dos entrevistados que usava a erva em forma de chá. Dona Marta, que tinha cinco

plantas no quintal, disse que era para o tratamento de dores e de soluço. Da polícia, apenas uma sentença: “*os moradores podem ser presos*”. Com um tom que mescla um certo drama jornalístico e denúncia, a repórter explica: “*O delegado percebeu que algumas plantinhas no jardim da praça pareciam pés de maconha. O teste confirmou a suspeita e a agitação foi geral. Todo mundo queria conhecer a tal de maconha*”.

O caso de Cruzeta expõe como o proibicionismo se materializa como dispositivo de visibilidade, isto é, como forma de enquadrar e espetacularizar determinadas práticas sociais. A cobertura televisiva, ao transformar o uso cotidiano e medicinal da maconha em espetáculo de escândalo, produziu uma imagem pública de desvio e anormalidade, reforçando a associação entre a planta e a criminalidade. Nesse processo, as figuras de Seu Matias e Dona Marta, pessoas idosas, de camadas populares e situadas fora dos grandes centros urbanos, foram convertidas em personagens de uma narrativa midiática que opera pela exposição controlada do outro, tornando-os visíveis apenas sob o signo do ridículo ou da ilegalidade. A visibilidade, nesse caso, não representa reconhecimento, mas dominação simbólica, à medida que captura corpos e práticas dentro de uma lógica de vigilância e ridicularização pública.

Quase dez anos depois desse episódio, era lançado o YouTube, maior canal de vídeos do mundo, onde o caso inusitado de Cruzeta voltava a ser assunto, dessa vez na rede mundial de computadores. Só na plataforma, o vídeo²⁷ ultrapassa mais de 700 mil visualizações em diferentes canais e pode ser considerado quase um dos primeiros memes da internet brasileiros com essa temática. Pouco antes disso, o vídeo já circulava no extinto Orkut, que abrigava comunidades como “Todo mundo fuma maconha” e “Legalize Marijuana”, onde os membros curiosos ou usuários trocavam informações, imagens e experiências sobre a planta, antes restritas a fóruns de discussão específicos, como o Growroom,²⁸ site pioneiro criado em 2002,

²⁷ CIDADE Pacata do Brasil consumia Maconha Medicinal sem saber da ilegalidade. *YouTube*, 16 ago. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oBgU1fYhZRC>. Acesso em: 30 nov. 2025.

²⁸ GROWROOM. Fórum. Disponível em: <https://cannabis.forumeiros.com/c3-growroom>. Acesso em: 11 mar. 2024.

em que era possível conversar sobre cultivo, mercado, culinária, uso medicinal e adulto, entre outros assuntos.

Na avaliação dessas mutações históricas, cabe considerar a existência de fatores complexos, mas contraditórios. Compete observar a luta pela legalização da erva, além das conquistas contra racismo, preconceitos e estereótipos, capazes de provocar eventos de ampliação das condições do uso, como a decisão do Supremo Tribunal Federal (Richter, 2024), que, em junho de 2024, descriminalizou o porte de maconha para consumo pessoal no Brasil, a depender da quantidade da substância. Deve-se igualmente levar em conta o quanto os movimentos de luta por direitos humanos contribuíram para a visibilidade do tema, quando passaram a incluir em suas pautas aspectos relacionados à legalização da maconha, compreendendo o vínculo de sua proibição à constante violação de direitos, ao aumento das mortes relacionadas à ação policial e ao encarceramento em massa, sobretudo de corpos negros. Assim, é possível perceber como a colocação do debate na esfera pública responde à urgência de transformar estruturas sociais, instituindo-se como contraponto à forma de controle social essencialmente racista que vem sendo realizada em nome da “guerra às drogas” e que faz com que 68% dos réus processados por tráfico sejam ainda pessoas negras, como mostram dados recentes (IPEA, 2023).

A conclusão do julgamento do STF em 2024 definiu que o porte de até 40 gramas de cannabis sativa para uso pessoal deixa de configurar crime penal e passa a ser tratado como infração administrativa, ou seja, quem portar essa quantia não pode ser preso nem ter antecedentes criminais, embora o porte continue formalmente proibido. A Corte fixou tal limite, 40 gramas ou seis plantas fêmeas em caso de cultivo, como critério objetivo para diferenciar usuário e traficante, embora mantenha a possibilidade de o porte ser considerado tráfico se houver indícios de comercialização, como balança, anotações ou evidência de venda.²⁹ Nos meses seguintes, o STJ avançou ao autorizar, em novembro de 2024, a importação de sementes e o cultivo de variedades de cannabis de baixo teor de

²⁹ MUNIZ, M. Entenda a decisão do STF que descriminalizou o porte de maconha. *O Globo*, 25 jun. 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/06/25/entenda-a-decisao-do-stf-que-descriminalizou-o-porte-de-maconha.ghtml?utm>. Acesso em: 25 jun. 2024.

THC, especialmente o cânhamo, para fins medicinais, farmacêuticos e industriais, determinando que a União e a Anvisa regulamentassem o plantio em até seis meses.³⁰ Essa determinação, entretanto, não foi plenamente cumprida pelo Executivo, que em 2025 solicitou prorrogação de prazo, indicando as dificuldades políticas e técnicas para estabelecer um marco regulatório abrangente. Paralelamente, a Anvisa abriu consulta pública para revisar as normas relativas a produtos derivados de cannabis e, em novembro de 2025, autorizou a Embrapa a conduzir pesquisas de cultivo da planta,³¹ com foco no melhoramento genético, na caracterização de variedades e no desenvolvimento de aplicações medicinais e industriais. Assim, o período posterior à decisão do STF é marcado por um conjunto de avanços jurídicos e científicos que apontam para a construção de um novo regime regulatório, embora ainda permeado por indefinições e tensões entre os marcos judiciais, a capacidade regulatória do Estado e a pressão social por políticas mais claras e efetivas.

Também em 2025, foi realizado 1º Mutirão Processual Penal do Pena Justa,³² pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) em parceria com 33 tribunais e apoio técnico do programa Fazendo Justiça, que representa um marco na revisão de condenações relacionadas à Lei de Drogas após a decisão do STF sobre o porte de maconha para uso pessoal. O esforço analisou processos dos últimos oito anos envolvendo até 40 gramas de *Cannabis sativa* ou o cultivo de até seis plantas fêmeas, critérios alinhados ao entendimento firmado pelo Supremo. No total, 86 mil processos foram revisados, dos quais 44.561 passaram por algum tipo de ajuste ou saneamento. Especificamente sobre maconha, 29.725 casos foram reavaliados, resultando na revisão de 3.813 condenações, enquanto outros 7.434 foram encaminhados para manifestação da defesa e do Ministério Público, e 2.151

³⁰ FALCÃO, M. STJ autoriza cultivo de cannabis medicinal e dá 6 meses para Anvisa regulamentar o tema. *G1*, Brasília, 13 nov. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/11/13/stj-autoriza-cultivo-de-cannabis-medicinal-e-da-6-meses-para-anvisa-regulamentar-o-tema.ghtml>. Acesso em: 13 nov. 2024.

³¹ ANVISA atende pedido da Embrapa e autoriza pesquisa de cultivo de Cannabis pela instituição. Agência Nacional de Vigilância Sanitária - Anvisa, 19 nov. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/noticias-anvisa/2025/anvisa-atende-pedido-da-embrapa-e-autoriza-pesquisa-de-cultivo-de-cannabis-pela-instituicao>. Acesso em: 28 maio 2026.

³² CNJ divulga resultados do Mutirão Processual Penal 2025. Agência CNJ de Notícias, 19 nov. 2025. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cnj-divulga-resultados-do-mutirao-processual-penal-2025/>. Acesso em: 28 maio 2026.

permaneceram pendentes de decisão – indicando que os efeitos do mutirão continuam a se desdobrar mesmo após seu encerramento formal. Ao menos 9 mil pessoas foram soltas ou tiveram suas penas alteradas, revelando o impacto estrutural da revisão. Entre os processos envolvendo maconha, 12,4% tiveram a condenação revista, ao passo que 54,9% foram mantidas. O mutirão, portanto, foi uma forma de atualizar decisões judiciais à luz do novo entendimento constitucional, mas acabou expondo o alcance da criminalização de pequenos portes no sistema penal brasileiro, além de abrir caminhos para uma aplicação mais proporcional e menos punitivista da política de drogas.

Vale perceber a complexidade desses movimentos expressos no aumento significativo de perfis ligados à maconha sem deixar de considerar a convivência de fatores diversos, por vezes díspares, numa ambiguidade como a que encontramos em séries ficcionais como Pico da neblina, mas também em imagens que circulam nas redes, como as publicadas por Livia Oliveira, a Transcanábica (2023). Como em geral fazem as performances do fumo, Livia repete o modelo. Em um dos posts de seu perfil, ela dá um trago no cigarro de maconha, soltando em seguida farta baforada na lente do celular, tudo isso enquanto anda pela rua, maquiada com blush marcado, sobrancelhas bem delineadas, sem deixar de fixar seu olhar na câmera: *“não tenho vergonha, não tenho vergonha, sou a travesti que gosta de fumar maconha”* é o refrão da música do seu post. Na segunda tragada, prende o cigarro na boca de maneira delicada e mexe no cabelo deixando à mostra suas unhas tratadas. Mantendo o passo, solta novamente a fumaça, sem deixar de olhar fixamente a câmera, segurando o celular com a outra mão, sempre em ângulo de cima para baixo, para que seu rosto não seja distorcido. Ao fundo, um pedestre passa sem perceber sua presença.

Chamam atenção as ambiguidades da imagem veiculada pela “primeira consultora canábica trans negra”. No quadro, a legenda: “já fumaram maconha em público hoje?” (Transcanábica, 2023). O verbo em terceira pessoa do plural indica que o chamado para desafiar a lei é coletivo. “Vocês” é a pessoa que aparece subentendida no questionamento. A essa audiência, o letreiro solicita “engajamento” – para usar termo de que o mundo empresarial se apropriou e colocou em voga na internet. Curiosamente, entretanto, a imagem da

Transcanábica é apenas autorretrato, e, apesar de o gesto desobediente ser realizado em plena rua, à luz do dia, ele não endereça sua convocatória à exposição na esfera urbana ou no espaço público. A Transcanábica, aliás, não interage com a cidade, não há “nós” nem “vocês” ali, na urbe, apenas no post. Ao passar por duas pessoas que não parecem perceber a subversão, ela também as ignora. Há, entretanto, “nós” e “vocês” na rede, encontro que acontecerá, legitimado pela transmissão (*in loco*), no espaço privado do aplicativo. Talvez por isso seu olhar esteja fixo na câmera de seu celular, que ela leva até “eles” – ponte para “seu público” e, simultaneamente, espelho por onde vê só a si mesma. Através dele verifica seu rebolar, estuda seu gesto, organiza sua conduta (ou sua contraconduta). Olha e se olha, sempre através da tela. Controla a cena. Tudo parece ser como se o jogo das imagens autorizasse a transgressão, mas a submetesse às regras da visibilidade, em que nem os jogadores são exatamente aqueles que estão na rua ao lado de Lívia, nem os regulamentos organizadores são os que ela infringe.

Conforme veremos em todo o decorrer deste trabalho, a visibilidade na contemporaneidade é um imperativo que parece trabalhar para subordinar tais dinâmicas sociais, espécie de novo solo moral “que instaura de maneira generalizada a premissa de que se ninguém vê alguma coisa é bem provável que essa coisa não exista” (Sibilia, 2008, p. 111). Assim, o ato de desobediência civil³³ que defende a Transcanábica e que reafirma tanto sua luta identitária quanto sua luta pela legalização existe na imagem, fruto de um desejo de subversão sendo, simultaneamente, desejo de adesão e integração na economia da visibilidade. Enquanto desafia a proibição, endossa a ideia de que nada deve ficar invisível nos dias de hoje. Ao mesmo tempo que convoca aliados para sua luta, avaliza sua transgressão aos mecanismos de engajamento da rede. Enquanto viola normativas, intensifica a “ética” da exposição e os dispositivos da visibilidade.

³³ A noção de desobediência civil de Lanças (2023) mobilizada aqui, ancora-se em autores clássicos como Bedau, Rawls, e Arendt para compreender determinadas práticas de violação da lei como ações moral e politicamente motivadas. Segundo essa perspectiva, a teoria política contemporânea aborda a violação legal a partir de duas categorias centrais: a objeção de consciência e a desobediência civil, ambas caracterizadas pelo caráter pacífico de suas ações. Nesse contexto, embora o consumo da maconha permaneça criminalizado em grande parte do mundo, ele pode assumir a forma de objeção de consciência quando o indivíduo entende que a proibição carece de legitimidade moral e política.

A trilha sonora do post escolhido por Transcanábica, “Travesti Maconheira”,³⁴ interpretada pelo projeto musical Baile Da Cuceta, de Isma Almeida, amplia esse campo de visibilidade quando insere a maconha na interseção entre performance de gênero e sexualidade dissidente. Ao passo que a música enfatiza versos como “eu sou a travesti que gosta de fumar maconha” e, logo em seguida, “bolando uma estratégia pra legalizar a maconha”, há uma construção de presença que inscreve o uso da substância como parte de uma identidade afirmada publicamente. A maconha aparece em outras faixas gravadas por Isma Almeida, desta vez com sua dupla Vita Pereira, como em “Medley do Submundo” e “Queimando Ice”, das Irmãs de Pau. Nessas músicas, o uso da maconha desponta junto a práticas do fumo mas também a práticas de sexualidade explícita e de desejo de confrontação de normas. A experiência com a maconha é, portanto, enunciada e performada, muitas vezes de forma escancarada e naturalizada, como maneira de reivindicar um lugar discursivo. A visibilidade, nesse caso, é buscada como estratégia de enfrentamento à marginalização de corpos dissidentes.

Na equação maconha e travestilidade, a dupla realiza uma torção crítica sobre a lógica neoliberal da visibilidade. Se, como propõe Haroche (2013), o sujeito contemporâneo é compelido à exposição incessante de si como condição para existir, a performance travesti e periférica da dupla dá um nó nessa imposição. Em vez de se ajustar às normas de representação aceitáveis, higienizadas, comerciais, heteronormativas, elas subvertem, principalmente pela forma, o imperativo de mostrar-se ao transformar o corpo e o prazer em território de afirmação política. Dificilmente, o gesto de cantar “eu sou a travesti que gosta de fumar maconha” vai buscar legitimação dentro das regras do mercado da imagem. Pelo contrário, vai produzir uma presença desobediente, que resiste tanto ao apagamento histórico quanto à captura pela lógica empresarial. A exposição deixa de ser instrumento de autopromoção e passa a ser ato de confronto, como veremos de forma mais aprofundada no terceiro capítulo deste trabalho.

³⁴ TRAVESTI maconheira. Baile da Cuceta, 2021. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/22XRJLPxbdPksCrz5evYqb?si=f21719d082a8454b>. Acesso em: 28 maio 2026.

Ao tensionar o limite entre visibilidade e marginalidade, as Irmãs de Pau mostram o quanto os regimes de imagem contemporâneos tentam domesticar o dissenso por meio da estetização da diferença. Suas performances recusam essa domesticação, gritando que a visibilidade não é e nunca foi neutra. Antes, ela é um campo de disputa onde atuam forças de poder, resistência, reconhecimento, cancelamento. Nesse sentido, toda a narrativa de Transcanábica, ao sucumbir às estratégias das redes sociais, incluindo aí a música-tema de um *story* temporário de Instagram, reforça as contradições de um sistema que exige a exposição do corpo enquanto, simultaneamente, o criminaliza e o erotiza. A maconha, aqui, torna-se signo dessa experiência, uma substância marginal que, ao ser afirmada publicamente por travestis negras, desloca os parâmetros do que pode ser visto nas redes.

Não por acaso, trechos de músicas como “Comprei uma paranga e paguei com uma mamada/Vou fumando um verdinho com gosto da sua vara” fazem tanto sucesso em cortes de vídeos de seus shows nas redes sociais. A força desse tipo de verso reside em sua capacidade de condensar prazer e transgressão na mesma performance, erotizando o uso da maconha e associando a uma experiência muito particular da travesti periférica. As Irmãs de Pau tentam romper com os regimes tradicionais do que pode ser cantado e mostrado, acionando uma estética que desafia o moralismo e atrai o olhar, de modo que o escândalo funciona como dispositivo de visibilidade, já que quanto mais um conteúdo perturba a norma, mais ele circula. Essa circulação, porém, se dá sobretudo sob a lógica da economia da atenção, na qual o algoritmo recompensa o choque e o desejo, de modo que o verso que subverte a moral sexual e o proibicionismo se insere nas engrenagens da visibilidade neoliberal, onde até a dissidência pode ser transformada em produto.

Isso quer dizer que a potência política dessa visibilidade dissidente se vê constantemente marcada pelas dinâmicas de captura das plataformas digitais. A visibilidade, nesse regime, tem seu valor simbólico reabsorvido pelos algoritmos que recompensam o engajamento, mas neutralizam a subversão. Mesmo performances mais radicais como as das Irmãs de Pau, ao circularem em ambientes regidos por métricas de popularidade e consumo, enfrentam o risco de serem reconfiguradas como conteúdo vendável. Essa apropriação automatizada converte

a desobediência em ativo visual, domesticando-a dentro da lógica da atenção; o campo da visibilidade digital, longe de ser plenamente emancipador, funciona como um espaço de disputa assimétrica, em que a insurgência pode ser vista até como um espetáculo politicamente robusto, mas constantemente ameaçado pela captura neoliberal do olhar.

Esses deslocamentos históricos dizem respeito à instituição de uma nova normativa da sociedade neoliberal, que para Dardot e Laval (2016) é o resultado de um processo histórico de construção e estratégia, no qual a lógica da concorrência e do mercado se torna o princípio organizador fundamental da vida social e individual da sociedade. Em vez de uma ideologia ou um tipo de política econômica, o neoliberalismo configura uma racionalidade política global, um sistema normativo que aplica sua influência no mundo político e estende a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida, transformando profundamente as sociedades. Como iremos analisar no segundo capítulo, esse sistema vai funcionar como se o “eu” se tornasse um projeto de investimento, e o perfil nas redes sociais virasse o seu portfólio, como alguém cuja visibilidade é um ativo que precisa ser continuamente cultivado. A intimidade passa a existir para ser vista, para gerar engajamento, para fortalecer a “marca pessoal”.

Desvio n.1: Foucault na boca de fumo

Diz que Foucault encontrou Hélios Oiticica no Rio de Janeiro. Prazer, eu sou o Michel. Eu o Hélios, já te conheço, prazer. Diz que o Michel estava fascinado com o ensaio de carnaval na quadra da Mangueira. Tentou acender um cigarro, mas não achava seus fósforos. Tem fogo, Hélios? Aqui. Hélios foi ao banheiro ver se alguém tinha pó e voltou com um baseadinho aceso. Quer, Michel? Aqui.

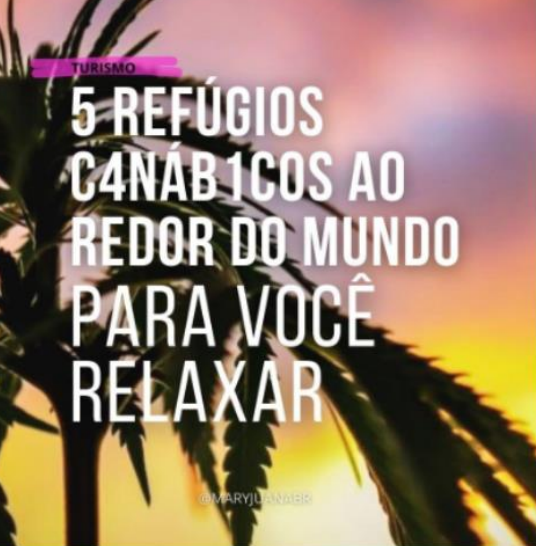
Michel elogiou o cheiro da maconha e perguntou de onde era. Das latas. Latas? Você não ficou sabendo não, espertão? Ah, sim, das latas. No mar. As bichas saem juntas e Hélios pergunta se Michel quer ir junto. Onde? Lá no morro, pegar mais erva. Vamos. No trajeto, conversaram sobre arte, praia, música, favela.

Michel provavelmente se interessaria pelos parangolés do Hélios, mas enquanto Hélios falava, Michel refletia sobre liberdade dos corpos, sobre como a censura trabalhava nas práticas artísticas lá no Rio, sobre o que ele ia falar na aula da semana que vem em Paris.

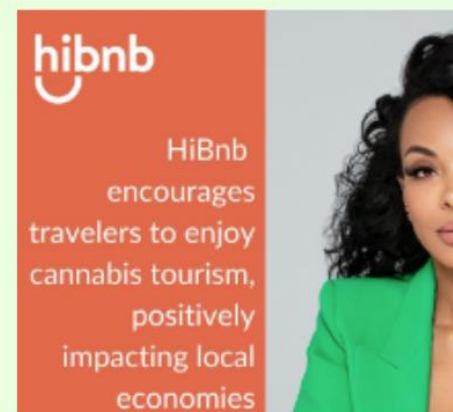
Hélios falava de expressão e Michel pensava que qualquer tipo de expressão já nascia atravessada por dispositivos de poder, etc. Chegaram, enfim, na favela. Subiram até um ponto onde era possível ver, de longe, as praias mais bonitas. Hélios tirou até uma foto do Michel naquele quase mirante.

No bar, o traficante já chega abraçando o Hélios. E aí viado, falei que tu ia querer pegar mais. Ele olha para o Michel e grita: Carai, o Foucault na boca de fumo! Michel, assustado, não fala, mas pensa consigo: por que eu me surpreendi em saber que um traficante favelado no Brasil me conhece? De onde? Michel, então, resolve perguntar: De onde você me conhece? Eu assisti tua palestra lá na PUC, viado. Michel pergunta se pode pagar a maconha com dólar. Porra Michel, não fode, disse o Hélios.

Mal sabia o Hélios que Michel queria mesmo era phoder.



3. Visibilidade da maconha no contexto neoliberal: capital e produção de valor



Tanto na Internet quanto fora dela, hoje a capacidade de criação é sistematicamente capturada pelos tentáculos do mercado, que atacam como nunca essas forças vitais e, ao mesmo tempo, não cessam de transformá-las em mercadorias. Assim, o seu potencial de invenção costuma ser desativado, pois a criatividade tem se convertido no combustível de luxo do capitalismo contemporâneo: seu protoplasma, como diria Suely Rolnik (Sibilia, 2008, p.10).

Este capítulo tem como objetivo investigar a emergência de um novo mercado ampliado, no qual comportamentos e traços de personalidade passam a ser ativos circuláveis no interior da racionalidade neoliberal. Parte-se da hipótese de que a maconha, quando exposta e narrada nas redes sociais, pode funcionar como dispositivo de visibilidade no mercado contemporâneo das subjetividades, articulando-se às dinâmicas de empreendedorismo de si, que caracterizam a governamentalidade atual. Interessa compreender de que modo a internet, ao estruturar regimes permanentes de avaliação e mensuração, transforma práticas situadas na esfera do privado em performances públicas balizadas por algoritmos e expectativas de engajamento. Nesse cenário, a visibilidade associada ao uso da maconha deixa de se limitar apenas à dimensão contracultural ou identitária e passa a integrar também circuitos de valorização simbólica e econômica.

O texto busca, assim, analisar como tais práticas assujeitam indivíduos às lógicas de competição, nas quais colaboração, avaliação, risco, cálculo e concorrência coexistem sob a pressão da constante otimização do desempenho. Pergunta-se ainda, nesse contexto, se há uma concorrência específica entre perfis que se apresentam como influenciadores canábicos, disputando atenção. Ao mapear essas disputas, queremos evidenciar como a maconha se inscreve em uma economia moral e imagética que produz distinções e hierarquias. Pretende-se examinar como os termos visibilidade e reconhecimento se entrelaçam na produção de sujeitos que se governam a si mesmos enquanto se expõem, convertendo práticas cotidianas em estratégias de permanência e diferenciação no mercado digital das imagens. O capítulo, portanto, propõe investigar como essas dinâmicas econômicas da imagem configuram modos específicos de subjetivação e sociabilidade, em que resistência e captura, emancipação e consumo, coexistem e se retroalimentam na lógica paradoxal da visibilidade neoliberal.

Essas práticas podem ser observadas nos vídeos publicados no canal BolandoUmPapo (2023),³⁵ que se organizam em torno de um conjunto relativamente estável de temas que articulam, por sua vez, experiências pessoais, cultura canábica e comentários sobre questões sociais mais amplas. A maconha aparece frequentemente como eixo narrativo, seja em relatos sobre o consumo, discussões sobre cultivo e legalização ou reflexões sobre o estigma associado ao usuário. Ao mesmo tempo, o criador do canal mobiliza episódios de sua própria trajetória, histórias familiares, dificuldades da vida cotidiana, trabalho e relações sociais como matéria discursiva que sustenta a proximidade com o público. Essa dimensão autobiográfica convive com comentários sobre política, desigualdade social, racismo, cultura urbana e debates sobre liberdade individual, compondo um repertório que alterna entre desabafo, opinião e conversa informal. Em muitos vídeos, a maconha não ocupa necessariamente o centro da discussão. Ela funciona como elemento que organiza a cena enunciativa e marca a identidade do canal, conferindo autenticidade à performance diante da câmera. O resultado é uma espécie de crônica digital do cotidiano, na qual o gesto de fumar e narrar a própria experiência estrutura um espaço de interação com os espectadores e de produção contínua de visibilidade.

Em um devaneio publicado em seu canal, gravado enquanto o dono do perfil, homem negro, fuma um baseado, ele fala sobre o pai, da dificuldade da vida e do próprio canal. A maconha, nesse vídeo, não é a única protagonista, já que integra o gesto cotidiano na mesma medida em que parece ser peça fundamental para a “autenticidade da performance” diante da lente de seu celular. Embora compartilhe fatos de sua vida, não revela seu nome nem se, de fato, ganha dinheiro com os vídeos que publica, deixando evidente que se trata também de “ganhar” outras coisas, como, além de retorno financeiro, manter cumplicidade com seu público, capturar “engajamento” dos que apoiam sua causa, enfim, manter sua “visibilidade”. A cena se constrói, assim, como espaço híbrido entre intimidade e publicidade, no qual a fala, aparentemente espontânea, é provocada pela consciência de estar sendo vista e registrada:

³⁵ BOLANDOUMPAPPO. Canal voltado ao conteúdo canábico. *YouTube*. Disponível em: <https://www.youtube.com/@bolandoumpapo/videos>. Acesso em: 28 maio. 2026.

Para os haters que aí ficam reclamando [...] vou deixar meu pix na descrição [...] Para reclamar da divulgação que eu faço aqui, você tem que, no mínimo, me dar a renda que essa divulgação está me dando [...] porque realmente desanima, você fala, pô, tô criando conteúdo aqui pros caras e como? Não ganho porra nenhuma no canal, esse é o papo. Nenhum centavo. O canal não é monetizado. O que eu faço aqui é porque eu gosto, tá ligado? Porque as pessoas gostam, porque as pessoas falam que ajudam elas, meus vídeos. Por isso que eu faço. Se não, eu não faria, porque não estou ganhando nada com isso aqui. Tem um monte de plataforma, um monte de bagulho, de vídeo que eu posso fazer que vai viralizar, que vai me dar mais retorno, que vai me dar mais dinheiro do que falar de maconha. Eu estou lutando por uma causa [...] (BolandoUmPapo, 2023)

O interior do carro onde ele se grava funciona como cenário que sugere autonomia e mobilidade, compondo uma ambiência que reforça a narrativa de autenticidade (a vida como ela é). A presença da maconha funciona menos como tema central e mais como dispositivo de enunciação, compondo uma cena em que intimidade e exposição se entrelaçam sob as lógicas predeterminadas pelas plataformas. Esse ato de fumar, reiterado diante da câmera, inscreve o corpo do enunciador em um regime de visibilidade que transforma práticas ordinárias em signos circuláveis, passíveis de curadoria algorítmica e reconhecimento social. Ao mesmo tempo, é uma visibilidade ambígua, como temos insistido, pois aquilo que historicamente era marcado pelo estigma reaparece como elemento de autenticidade e distinção, deixando a ver as fronteiras entre marginalidade e capital simbólico. A escolha por não revelar o nome próprio intensifica essa ambivalência, pois conjuga anonimato e exposição em uma mesma operação performativa, evidenciando que a visibilidade contemporânea não exige transparência total e sim uma gestão estratégica do que se mostra e do que se oculta. Assim, a maconha integra uma economia moral e imagética na qual o valor reside no conteúdo declarado do discurso e age na cena construída, na afetividade mobilizada, na capacidade de sustentar, ao longo do tempo, um “lugar reconhecível” no fluxo das imagens digitais. Além dos posts do BolandoUmPapo serem, portanto, ferramentas de expressão, eles são formas complementares de “ganhar a vida”, naturalizando lógicas empresariais ao integrá-las aos conteúdos cotidianos.

Esse capítulo está estruturado em duas partes complementares que procuram problematizar a relação entre maconha e visibilidade no contexto das

transformações contemporâneas do neoliberalismo. Na primeira parte, a análise situa essa relação no interior das dinâmicas da racionalidade neoliberal, sobretudo em relação ao capital, destacando como a visibilidade se converte em recurso estratégico dentro de um ambiente marcado pela generalização da forma “empresa” e pela expansão de lógicas concorrenciais para além do campo econômico estrito. Busca-se compreender de que modo práticas aparentemente ordinárias, como narrar experiências confessionais e relatos autobiográficos com a maconha nas redes sociais, podem ser interpretadas como inseridas em um regime no qual subjetividades viram ativos que circulam e acumulam valor simbólico. Nesse contexto, a publicação de relatos autobiográficos e fragmentos de intimidade passa a integrar performances cuidadosamente moduladas diante de audiências e métricas de engajamento. A visibilidade opera, portanto, como uma espécie de moeda que visa ao reconhecimento, ao mesmo tempo que a própria experiência vivida é convertida em capital narrativo capaz de sustentar trajetórias públicas e posicionamentos no mercado contemporâneo das subjetividades.

A segunda parte transfere o foco para as condições concretas nas quais essa visibilidade é produzida e administrada nas plataformas digitais, sobretudo por empresas, observando como a exposição se articula a uma economia da imagem e da atenção. Partindo do conceito de governamentalidade, vamos analisar como tais práticas se inserem em um campo estratégico de cálculo e de avaliação no qual os indivíduos aprendem a prever riscos, oportunidades e efeitos potenciais de sua própria exposição, ao mesmo tempo que esses termos se relacionam com sujeição e servidão dentro do chamado “capitalismo canábico”. A figura do “empreendedor canábico” pode, assim, ser pensada como expressão de um sujeito que calcula, que dirige a si mesmo e que administra sua visibilidade dentro de um jogo neoliberal mais amplo, marcado por formas sutis de governamentalidade.

3.1 Visibilidade como capital: maconha, racionalidade neoliberal e a monetização das subjetividades

O instagram e redes sociais no geral, são mercado de trabalho muito liberal, onde nós autônomos, não temos nenhuma segurança, estamos totalmente vulneráveis a perder nossos produtos/conteúdos a qualquer momento por razões hipócritas. Então, se eu perco tanto: maternidade e trabalho, qual motivo de eu estar aqui? Não consigo pagar minhas contas, ter visibilidade, alcance, etc. (Castanheiro, 2022a).

O perfil da escritora e mãeconheira Maíra Castanheiro no Instagram tinha quase 11 mil seguidores quando foi derrubado após uma série de denúncias devido ao conteúdo de seus posts, em que abordava, explicitamente, seu cotidiano de mãe e usuária de substâncias como LSD e maconha (Castanheiro, 2022a). Ela também havia perdido o emprego como professora numa escola alternativa por conta da repercussão dos seus textos. Antes disso, três escolas estaduais a denunciaram na Secretaria de Educação de Santa Catarina, o que não provocou seu afastamento de imediato, mas causou constrangimento e humilhação, principalmente nas reuniões entre direção e famílias das escolas por conta do seu blog ‘Diário de uma Mãeconheira’, também publicado em formato impresso (Daltro; Castanheiro, 2014). Em 2019, o pai da sua filha conseguiu sua guarda provisória, anexando ao processo prints dos textos do diário online. Em seguida, desempregada e sem a filha, foi contratada por uma escola particular apenas sob a condição de excluir o blog, o que aceitou, até que foi demitida e passou a se dedicar mais aos seus projetos de escrita, os quais chama de “escrita de si, escrita criativa-curativa”, que desenvolve desde 2015.

Sem emprego, sem a presença da filha e sem Instagram, Maíra reinaugura, então, uma nova conta, onde usa uma foto quase nua para ilustrar seu primeiro post. Maíra desabafa em tom de diário: “Eu tô bem desanimada. Perder minha conta com 10,5k é muito chato. Me sinto perdendo minha loja com todos meus produtos e clientes. Isso aqui pra mim tem sido muito mais um local de trabalho e ativismo”. Para ela, assim como para a maioria dos influenciadores digitais, o Instagram deixa de ser só um aplicativo para compartilhamento de imagens e vira a vitrine onde sua presença, seu comportamento, suas experiências e suas ideias são objetos de consumo ao lado de seus livros, onde recebe diversas mães que enviam mensagens pedindo apoio e orientações. O post diz assim:

Bundinha terráqueos. Instagram, deixa de ser chato careta hipócrita e foca no meu bumbum. E vai tomar no cool. Eu tô bem desanimada. Essas são as razões de eu estar aqui. Mas eu estar aqui falando que as mães também usam drogas e trepam tem um custo: a minha maternidade, a minha profissão como professora. Por conta de eu expor todo esse debate nas redes sociais, tenho a minha maternidade totalmente limitada, assim como não consigo mais dar aula, ou seja, eu perco muita coisa comprando este debate e agora perdi o meu espaço de trabalho e todo o meu conteúdo produzido. E ainda tô devendo dois alugueis. Mal consigo espaço pra vender meu peixe

nesta rede. [...] Se eu não conseguir recuperar minha conta, não sei se fico aqui. Não tô encontrando motivos. Mas, eu vou seguir escrevendo pq eu sou VICIADA EM ESCREVER. Hoje mesmo vou escrever. E quem quiser seguir em conexão comigo, vem comigo para o apoia.se/mãeconheira. Link na bio. Lá é uma rede brasileira e aberta. Vão lá me ler e vamos conversar. Agora, foca no meu bumbum (Castanheiro, 2022a).

A publicação de Maíra apresenta traços de uma narrativa que revela a atuação de um indivíduo que não pode parar diante das adversidades e que deve assumir riscos e sacrifícios, uma vez que é o único responsável pelo seu destino, devendo mostrar constantemente o seu valor para merecer as condições de sua existência (Dardot; Laval, 2016). Para recuperar a incumbência do seu bem-estar, ela recorre ao que parece ser a alternativa mais válida naquele momento, aproveitando-se de suas habilidades de escritora, historiadora, professora, intelectual e ativista, analisados aqui como marcadores essenciais na constituição do capital humano, e sua presença constante na cena da maconha na internet para “vender seu peixe nessa rede”, como diz, e para vender seus textos a quem “quiser seguir em conexão com ela”. Mais que textos, vende também sua imagem como mãe que fala abertamente sobre drogas, ainda que isso custe o exercício pleno de sua maternidade e sua profissão como professora. Ao assumir esse risco, aceita submeter-se à uma lógica sacrificial em nome de uma visibilidade que parece ser validada pela imagem e a um sistema que vigia, controla e censura sua atuação no mercado de trabalho “onde nós autônomos, não temos nenhuma segurança, estamos totalmente vulneráveis a perder nossos produtos/conteúdos a qualquer momento por razões hipócritas”. Este risco, entretanto, parece valer a pena uma vez que, em troca dessas perdas, ganha-se visibilidade, ainda que ela precise assumir inteira responsabilidade por eventuais fracassos (Dardot; Laval, 2016).

O risco aparece como uma espécie de “ambiência própria do empreendedorismo e da resiliência”, necessária para que a empresa, como modo de subjetividade, seja reativada permanentemente, conforme propõem Sanz e Pessoa (2020, p. 269: “Se a otimização não se faz de modo autônomo, já que ela é sempre relacional (sempre ótima em um *ranking* de outros “ótimos”), ela também não se faz fora de um gerenciamento temporal”. Nessa formulação, o risco deixa de ser um evento excepcional e passa a constituir o próprio meio no qual os sujeitos devem operar, antecipando cenários, calculando perdas e ganhos e ajustando

continuamente suas condutas para permanecerem minimamente viáveis dentro de um ambiente competitivo. Viver torna-se inseparável de gerir incertezas, como se cada decisão cotidiana fosse também uma aposta sobre o futuro, cuja responsabilidade recai integralmente sobre o indivíduo. O que se vê é que o risco, no contemporâneo, organiza uma forma específica de subjetivação em que o indivíduo deve internalizar a instabilidade como regra e agir continuamente em sua própria adaptação a esse sistema.

Por que será, então, que o risco, sendo também uma forma de controle, um dispositivo de governamentalidade, não impediu que Maíra continuasse a publicar? Talvez porque o risco, mais que um efeito colateral, seja condição estrutural da própria possibilidade de fala, portanto, de visibilidade. Sua insistência em continuar escrevendo, mesmo diante de tantas perdas, aponta para a dimensão paradoxal desse cenário em que o risco deixa de ser ameaça, e passa a sustentar a própria produção de subjetividade, funcionando como motor de expressão e existência pública. Sanz e Pessoa (2020, p. 268) vão dizer: “Não basta ‘ler’ o futuro; é necessário ser resiliente diante das ameaças e dos riscos”. Nesse arranjo, o risco é algo a ser incorporado e, em certa medida, performado, especialmente em ambientes como as redes sociais, onde visibilidade e vulnerabilidade caminham lado a lado. Isso significa, para as autoras, que os desastres, as mudanças e o sofrimento implicado nas crises deixam de atuar apenas como entraves e passam a ser reinterpretados como oportunidades de desenvolvimento, como momentos privilegiados de reinvenção de si. Como observa Christian Dunker (2016), o sofrimento deixa de ser apenas algo a ser eliminado e passa a funcionar como uma espécie de força produtiva, um núcleo psicológico do neoliberalismo, no qual a dor e a perda são reabsorvidas como combustível para a autorregulação e a permanência no jogo.

O neoliberalismo inventa um sofrimento produtivo, inventa uma inculcação de que cada empresa e cada indivíduo que se subjetiva como uma empresa tem que gerir o seu sofrimento de forma a torná-lo o mais produtivo possível. Ou seja, mesmo patológico, mesmo aquilo que seria mais desviante, mesmo aquilo que deveria nos indignar é tornado, por esse sistema, uma espécie de motor impulsionador para aquilo que seria assim no espírito do capitalismo (Dunker, 2016).

Antes mesmo de o neoliberalismo ganhar a dimensão que tem nos dias de hoje, essa questão já havia sido tratada por Foucault (2008), ao identificar que

relações não mercantis estavam sendo analisadas, cada vez mais, a partir de grades de interpretação próprias da economia de mercado. A generalização da forma “empresa” no interior do tecido social, observou o autor, faz com que ele “possa se repartir, se dividir, se desdobrar, não segundo o grão dos indivíduos, mas segundo o grão da empresa” (Foucault, 2008, p. 331). Assim, não estaríamos diante somente de uma mudança de objetos da análise econômica, mas da implementação generalizada de grades de inteligibilidade estritamente econômicas nos mais diversos campos sociais, vertendo também as formas de interpretar o indivíduo, que passa, então, a ser pensado como partícula empresarial. Nesta direção, o autor propõe que o neoliberalismo não é apenas uma doutrina econômica ou o “retorno do *laissez-faire*”, mas é o cenário de uma racionalidade governamental, ou seja, a governamentalidade, entendida como um “conjunto constituído por instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer esta forma muito específica, embora complexa, de poder que tem por alvo principal a população”. Em outras palavras, “a maneira como se conduz a conduta dos homens” (Foucault, 2008, p. 258).

Esse modo de conduzir condutas, intimamente relacionado à questão do poder, também estaria ligado ao risco, à medida que este passa a trabalhar como um princípio organizador das possibilidades de ação dos sujeitos. Se, como propõe Michel Foucault (2009), governar é estruturar o campo de ações, então o risco funciona como uma tecnologia privilegiada dessa condução, orientando comportamentos que se dão menos por proibição direta e mais pela modulação das escolhas, dos cálculos e das antecipações. Em vez de impedir ações, o risco as reorganiza, fazendo com que os indivíduos internalizem a necessidade de prever consequências e ajustar suas práticas em função de cenários futuros. O termo “conduta”, para o autor, talvez seja um dos que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder (Foucault, 2009, p. 11). A conduta designa, simultaneamente, o ato de conduzir os outros – por meio de mecanismos de coerção mais ou menos rigorosos – e a maneira pela qual os indivíduos se comportam em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. Assim, o exercício do poder consiste justamente em “conduzir condutas” e em ordenar probabilidades. Nesse sentido, o poder não vai ser aquilo que se define prioritariamente como confronto

entre adversários ou como vínculo direto entre sujeitos, mas vai funcionar como a peça de uma forma de “governo”. Foucault recupera, então, o sentido mais amplo desse termo, tal como empregado no século XVI, quando não se restringia à gestão estatal ou às estruturas políticas. Naquele século, abrangia a condução das condutas em múltiplos níveis: das crianças, das almas, das comunidades, das famílias e dos doentes. Assim, o governo englobaria modos de ação diversos, mais ou menos refletidos e calculados, todos voltados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos e não se limitaria a formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica.

Como Dardot e Laval (2016) já diagnosticaram, o neoliberalismo é uma normatividade homogeneizante que atua em níveis da existência individual e coletiva – sistema de regras de ação que, realizado por processos de ligações cruzadas, múltiplas instituições e relações sociais, dobra os sujeitos a seu funcionamento, levando-os a adotar essa normatividade como sua própria norma subjetiva. Apesar da “impostura” dos discursos da maconha, da rebeldia de agir fora das regras sociais tradicionais, essas atitudes se integram, simultaneamente, às normatividades de um mercado que se instaura como política de governo de corpos e de subjetividades. Assim, por mais estranho que pareça, algumas das imagens ligadas à maconha que circulam na internet não são totalmente diferentes das lógicas hegemônicas das quais trataram Foucault (2008) e Dardot e Laval (2016). Nesse princípio existencial da concorrência, todos os elementos são passíveis de ser integrados, e não só a visibilidade, que, gerando mais visibilidade, atua em diferenciais na formação do capital humano: a maconha também pode se submeter à norma, sendo vertida em moeda e acrescentando valor à visibilidade?

Importante lembrar que, para Dardot e Laval, o neoliberalismo é muito mais do que uma mera ideologia ou um tipo de política econômica. Em vez disso, ele configura uma racionalidade política global, um sistema normativo que aplica sua influência no mundo político e estende a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida, transformando profundamente as sociedades (Dardot; Laval, 2016, p. 11). Essa racionalidade não se restringe ao domínio estritamente econômico e converte-se em uma verdadeira “nova razão do mundo”, capaz de orientar tanto a conduta dos governantes quanto a dos governados. Seu princípio

estruturante é, portanto, a generalização da concorrência, compreendida não como dado natural, mas como projeto político que demanda a intervenção ativa do Estado para instaurar a lógica competitiva em todos os níveis, inclusive transformando o próprio Estado em agente concorrencial. Nesse quadro, o modelo da empresa torna-se forma paradigmática da organização social, promovendo uma racionalização da existência em que instituições públicas e indivíduos passam a ser geridos, e a gerir a si mesmos, segundo critérios empresariais. O desdobramento desse processo é a produção de um novo tipo de sujeito, o chamado “sujeito neoliberal”, instado a compreender-se como capital humano permanentemente valorizável, submetido a dinâmicas de autovigilância, otimização e desempenho. Percebe-se, então, uma modalidade específica de governamentalidade que se impõe por meio de técnicas de gestão, avaliação e auditoria, moldando condutas sob a aparência de ampliação da liberdade de escolha, ao mesmo tempo que redefine os limites e as formas dessa própria liberdade.

Nesse sentido, a junção de elementos como a ousadia de expor o hábito de fumar maconha, o *know-how* de conhecer a erva e a qualidade da performance do fumo, aliada à performance do dia a dia exibida nas redes, faz-se moeda de diferenciação, incrementando a visibilidade, alimentando a formação e a melhoria incessante de si como capital. Tais elementos atualizam os papéis sociais elaborados pelas teorias econômicas da Escola de Chicago (Balbinotto Neto, 2023), coadunados ao conceito de capital humano, expressando de maneira exemplar a incursão da análise econômica em campos não econômicos (Foucault, 2008). Vistos pela perspectiva da inteligibilidade “estritamente econômica”, os indivíduos tornam-se, eles mesmos, espécie de agregados de investimentos, grãos-empresa, competências-máquina dependentes da incorporação, todo o tempo, de novas habilidades e quesitos para nutrir a dívida infinita que ser capital supõe. Não por acaso, se veem diante da exigência existencial de criar estratégias visando “agregar” valores adicionais para alimentar sua dívida impagável, inventar formas de aparição que os façam levantar (mesmo que como imagem) do fluxo indiferenciado no qual o circuito saturante de informações e consumo coloca todos.

Como trata o “Pequeno glossário marxiano” (Leite, 2021), de maneira simplificada podemos dizer que, na perspectiva de Marx, “a forma de circulação que transforma o dinheiro em capital se diferencia da circulação simples de mercadorias, ou seja, “vender uma mercadoria por dinheiro e, com este dinheiro, comprar outra mercadoria (...) não acumula capital”. Porém, para quem tem dinheiro e pode valorizá-lo com uma operação dinheiro-mercadoria-dinheiro (D-M-D) no setor financeiro, esse trajeto é abreviado: dinheiro gera dinheiro (D-D), sem o intermédio de outra mercadoria. Esse valor que se automovimenta para se valorizar, criado a partir da cinesia das formas, via D-M-D ou D-D, é o que Marx chama de capital. Nessa lógica, a visibilidade não circula simplesmente como mercadoria; ela transita aprofundando e acumulando seu valor em um movimento intrínseco (Marx, 2013). Como observa Heinich (2012), a visibilidade é um valor “endógeno” ou autoengendrado, uma vez que os próprios meios técnicos de visibilização são responsáveis por criar e sustentar seu capital, em um movimento circular ou, mais precisamente, espiralado. Segundo a autora, as relações atuais entre imagens e regimes informacionais exigem que a visibilidade seja pensada como capital no sentido clássico (econômico) do termo: já que “constitui de fato recurso mensurável, acumulável, transmissível, que gera juros e conversível” (Heinich, 2012, p. 43-46, tradução nossa). A grandeza desse “capital”, argumenta Heinich (2012, 2021), é a de tipo singular, possuindo, ao mesmo tempo, valor moral, já que se institui como necessidade fundamental, supondo a invisibilidade como antivalor e ofensa ética, e valor de troca metrificável por meio de visualizações, seguidores, hashtags. Possível de ser computada em números, a visibilidade é passível de ser investida, transferida para parentes, filhos, amigos; conversível, podendo passar, por exemplo, do esporte à música, da política à indústria da beleza, da luta pela legalização da maconha à defesa dos animais; acumulada e possivelmente geradora de privilégios; capital que, segundo a autora, “quanto mais é gasto, mais aumenta”.

Essas práticas de autoexposição e circulação imagética permitem pensar a maconha e até o próprio indivíduo influenciador como moedas de visibilidade dentro de uma economia neoliberal da imagem. A visibilidade, nesse contexto, deixa de ser uma forma de reconhecimento político para tornar-se também recurso

produtivo, um modo de participar do jogo competitivo que regula as subjetividades contemporâneas. Assim, o sujeito que publica conteúdos sobre o uso de maconha pode tanto desafiar normas morais e jurídicas quanto reproduzir mecanismos de valorização e distinção próprios do mercado digital. O hábito de fumar maconha diante da câmera, reiterado e incorporado à estética do perfil, converte-se em signo distintivo que agrega autenticidade, diferenciação e potencial de engajamento,³⁶ operando como ativo simbólico em plataformas orientadas por métricas. A exposição desse consumo, longe de ser mero registro do cotidiano, passa a integrar uma estratégia de posicionamento, na qual o risco moral e jurídico é reconfigurado como capital narrativo. Nesse arranjo, a imagem do corpo que fuma circula, é compartilhada, comentada e indexada, transformando-se em dado e em performance simultaneamente. A maconha, então, deixa de ser mera substância e assume a função de marcador identitário que sustenta a permanência do sujeito no fluxo competitivo das imagens. Configura-se, assim, uma economia na qual a visibilidade se acumula por repetição e reconhecimento, e na qual o gesto de fumar, ao ser publicizado, converte-se em operador de valor no interior de uma racionalidade que transforma experiências em ativos circuláveis.

Não por acaso, questionamentos como os de BolandoUmPapo e de Maíra são frequentes: “então, se eu perco tanto: maternidade e trabalho, qual motivo de estar aqui? Não consigo pagar minhas contas, ter visibilidade, alcance...” (Castanheiro, 2022a). Se Maíra não consegue pagar suas contas, significa também que seu alcance e visibilidade estão sendo perdidos. Nessa cadeia, a visibilidade, fundamental para a causa e para a sobrevivência econômica, vincula-se a uma presença no mundo que se dá, fundamentalmente, pela imagem, por sua marca, por suas hashtags, pelos likes, como marcador de avaliação, que distribui e ganha, pela quantidade de pessoas que atestam sua existência e seu valor. É um regime

³⁶ O uso comercial do termo engajamento para tratar das relações entre audiência e público, de um “alinhamento” entre pessoas e empresas é bastante emblemático das formas pelas quais a racionalidade empresarial esvazia o sentido político de termos e práticas, importando-os de outras esferas sociais para reutilizá-los, ressignificando-os a partir de lógicas econômicas – ou, como indica Pablo Bastos (2020), segundo o espírito do capitalismo. Nesses contextos, o termo engajamento transita em enunciados de marcas, instituições e pessoas, aparecendo como sinônimo de performance metrificada, tornando-se uma espécie de jargão difundido até nas análises acadêmicas, mostrando a “efetividade histórica” dessa corrente de pensamento dominante (Gramsci *apud* Bastos, 2020).

do visível engendrado ao que podemos chamar de economia capitalista da visibilidade – forma de funcionamento, gerência, organização, distribuição, circulação, troca, regulação, práxis e “governo” entre elementos variados (Foucault, 2008, p. 126). Economia essa que, incluindo as imagens, trabalha incessantemente para que a visibilidade se dê sempre da melhor maneira possível, ou, dito de outro modo, de forma estável e cíclica, com vistas a mantê-la como valor móvel e variável.

Para Ferraz (2018), a avaliação funciona como dispositivo central do funcionamento contemporâneo. “São os dispositivos de avaliação em tempo real que se coadunam com modos de vida adequados à determinada sociedade. Ao mesmo tempo, eles os favorecem e intensificam”. Com efeito, analisa Ferraz, a avaliação contínua alimenta os mecanismos de funcionamento do jogo excludente incrementado pela expansão do capital financeirizado, que prescinde da necessidade de anexar a totalidade ou a maioria dos corpos a seus sistemas de acúmulo e consumo. Entre tecnologias e vida social, trata-se, portanto, de vínculos de compatibilidade ou de adequação, e não de causalidade direta, já que os dispositivos não refletem somente as práticas sociais, mas se ajustam a elas enquanto as modulam. Mecanismos de avaliação estão evidentemente presentes em redes sociais como o Facebook, onde se naturaliza o hábito de curtir ou não uma postagem, um perfil, induzindo à quantificação da visibilidade, à mensuração do reconhecimento e à internalização de parâmetros de sucesso e fracasso. O mesmo ocorre em serviços como o Uber, nos quais usuários e trabalhadores são continuamente avaliados por meio de sistemas de pontuação, incorporando à vida cotidiana uma lógica classificatória permanente. Nesse cenário, como sugere Ferraz, a avaliação atua como instrumento de medição, como uma certa normatividade, como tecnologia de governo que orienta condutas e que, assim como o risco, ajusta comportamentos a partir de índices, notas e rankings, tornando cada vez mais difusa a fronteira entre viver e ser avaliado.

José Gil (2009), em sua busca pela subjetividade portuguesa “perdida”, destaca a submissão do ser singular como efeito da avaliação, que age por meio da comparação, da qualificação e da quantificação das competências. Mais que isso, a captura das forças por essa lógica reorganiza as relações de poder, fazendo valer mais aquele que tem seu desempenho mais bem avaliado. É nessa perspectiva que

a credibilidade, como aponta Ferraz (2018), é importante na aposta da avaliação. A autora sugere ainda considerar a avaliação em termos amplos, tal como vem se generalizando nas sociedades contemporâneas o estatuto do “homem avaliado”. Para essa autora, a avaliação deixa de se restringir ao campo educacional e passa a ocupar o conjunto da vida social, produzindo efeitos múltiplos e produzindo um tipo específico de subjetividade. Ao mesmo tempo, a avaliação codifica, por meio de normas restritas, relações que tradicionalmente escapavam a tais enquadramentos, como as interações humanas dentro e fora do trabalho. Gil insiste:

O ser avaliado não adquire só um estatuto social: ele próprio, por inteiro, compõe um espaço de avaliações; não é já um ser singular que, entre outras relações, entretém com os outros a de ser avaliado, é a avaliação que molda todo o seu ser, público e privado, pessoal e social. Porque a avaliação tende a aplicar-se a todo o tipo de atividade, estende-se da esfera da sexualidade e da saúde mental a do esporte, da cidadania e da integração social. Em todos os campos avaliados, o ser homem mede-se pela sua posição nas escalas das performances a que incessantemente é submetido (Gil, 2009, p. 52).

Nas redes sociais, o processo se repete. Quem se faz mais visível consegue ocupar mais espaços e alavancar cada vez mais retorno, alcance e engajamento. Ferraz (2018) vai dizer ainda que, nessas redes, o processo de avaliar se naturaliza a ponto de induzir a contabilização do sucesso e a sensação de ter obtido êxito. Além disso, passamos a medir taxas de credibilidade ou índices de fracasso que acabam se integrando às atividades cotidianas. De certa forma, essa integração pode parecer imperceptível, mas, ao aderir ao mercado de visibilidades, o indivíduo é coagido a se mostrar perante os outros para poder existir o máximo possível; e não só isso, precisa existir de forma contínua, transformando-se ele mesmo na própria imagem a ser mostrada (Haroche, 2013). Nessa coação, a visibilidade ultrapassa seu sentido imperativo e ganha caráter monetário na medida em que sua existência depende justamente de sua imagem e das avaliações que recebe em relação ao que se mostra.

À essa economia da imagem está intrinsecamente integrada a noção de concorrência, pilar importante da racionalidade neoliberal. Dardot e Laval (2016, p. 7) vão falar que “para pôr os indivíduos em concorrência, para empurrá-los ao máximo desempenho, é preciso pôr um preço sobre o que eles fazem e mesmo sobre o que eles são”. No neoliberalismo, o capitalismo cresce também de outra maneira,

a qual, mesmo sendo quase sempre esquecida, não é menos poderosa: a da difusão social de um sistema de regras de ação. Esse sistema de normas ultrapassa aquele da empresa para abraçar, por meio de um processo de ligações cruzadas, múltiplas instituições e relações sociais. Segundo os autores, avaliar significa atribuir valor àquilo que, uma vez inserido nas condições específicas de um mercado, poderia assumir a forma de um preço. Nessa perspectiva, a construção de um quase-mercado implica necessariamente a instituição de uma quase-moeda, isto é, de um princípio de equivalência capaz de tornar comparáveis práticas, desempenhos e condutas que, em princípio, não se organizariam segundo critérios estritamente mercantis. Para os autores, a avaliação quantitativa desempenha a função de instrumento por meio do qual se orienta a conduta dos indivíduos, compelindo-os ao autocontrole e convertendo-os em “sujeitos do cálculo”. Esse mecanismo os leva a perseguir metas que lhes foram previamente atribuídas como se tais objetivos emanassem de sua própria vontade. O regime avaliativo constitui, assim, uma engrenagem central na edificação de um mercado, ao instaurar critérios de mensuração e comparação que organizam comportamentos segundo a lógica da performance e do rendimento.

A exigência de dispor desse sistema análogo ao sistema de preços encontra, nas plataformas digitais, sua forma mais acabada. Alcance, likes, comentários, monetização e engajamento funcionam como equivalentes gerais que informam ao sujeito quanto vale sua presença. A plataformização e seus impactos na vida cotidiana, como discute Pelliccione (2023, p. 10), “implicam ambiguidades que marcam o seu próprio modelo de acumulação capitalista baseado na apropriação de trabalho informacional de usuários e prestadores de serviço das grandes plataformas”. Ao mesmo tempo que ampliou os mecanismos de vigilância sobre os cidadãos e intensificou formas de exploração do trabalho, esse modelo também passou a oferecer possibilidades que, até pouco tempo, pareceriam improváveis, beneficiando milhões de usuários com uma ampla variedade de canais para interação, circulação de informações, acesso a entretenimento, consumo de produtos e contratação de serviços no ambiente digital. Essa ambivalência da plataformização não se limita a casos pontuais, mas se consolida como uma característica recorrente, atravessando tanto práticas cotidianas como a própria

forma que as plataformas se articulam com o ecossistema mais amplo da internet e do universo digital.

É nesse ambiente que aparece o “sujeito do cálculo”, aquele que internaliza indicadores e passa a orientar suas escolhas segundo parâmetros de visibilidade e rendimento. A avaliação quantitativa não aparece como um monstro da coerção externa evidente. Mais que isso, ela vai se inscrever como gramática ordinária da ação, produzindo um regime no qual criar, publicar e posicionar-se tornam-se decisões influenciadas por expectativas de retorno. O dispositivo concorrencial não precisa impor diretamente o comportamento; basta oferecer números, rankings e possibilidades de monetização para que o próprio indivíduo se conduza conforme tais balizas. No caso do BolandoUmPapo, que trouxemos na introdução do capítulo, a fala sobre não ganhar “nenhum centavo”, a menção ao pix e a comparação com conteúdos que poderiam “viralizar” evidenciam esse cálculo incorporado. Ainda que reivindique fazer vídeos “porque gosta” e “porque ajuda as pessoas”, o influenciador demonstra plena consciência das alternativas mais rentáveis e do diferencial econômico que a pauta da maconha não lhe proporciona. A referência a plataformas que dariam “mais retorno” revela que sua prática está permanentemente situada em um horizonte comparativo, no qual cada escolha temática pode ser medida em termos de potencial de circulação e remuneração. Mesmo quando afirma lutar por uma causa, o faz num campo estruturado por métricas e possibilidades de ganho, mostrando como o engajamento político convive com a racionalidade do desempenho. O sujeito que se diz desanimado pela ausência de retorno já está, de algum modo, inscrito na lógica que transforma visibilidade em quase-moeda.

Algo semelhante ocorre com a mãeconheira Maíra ao descrever as redes como “mercado de trabalho muito liberal”, marcado por vulnerabilidade e ausência de garantias. Ao perguntar qual o motivo de permanecer se não consegue “pagar as contas” nem ampliar “visibilidade” e “alcance”, explicita a condição de trabalhadora submetida a um sistema de avaliação permanente. Sua identidade de “mãeconheira” circula como afirmação política ou comunitária e como posição em um mercado que exige constância produtiva e adaptação às regras implícitas das plataformas. A ameaça de perder conteúdos e perfis a qualquer momento reforça a necessidade de autogestão estratégica, intensificando o autocontrole e a

atenção. Nesse contexto, tanto o influenciador quanto a influenciadora aparecem como sujeitos que calculam quando ponderam riscos, retornos, causas e rendimentos, ajustando suas condutas a um ambiente em que a visibilidade, mensurada e comparável, organiza a própria possibilidade de existir publicamente.

Percebemos então que a intensa circulação de imagens nas redes sociais da internet promove um ambiente favorável para a atuação de um sujeito contemporâneo sempre conectado, que espetaculariza seu cotidiano e alterna sua posição entre consumidor e produtor de conteúdo de acordo com as diversas tendências do mercado, mesmo que não receba dinheiro por isso. Não se trata de afirmar que as tecnologias transformaram completamente os modos de ser no mundo, mas que exercem, sobretudo após o início do século XXI, uma influência marcante nas formas de comunicação contemporâneas, que, por sua vez, são essenciais para refletirmos a respeito dos regimes de visibilidade atuais. Ao que parece, é a presença online por meio de imagens e legendas que tem alimentado as redes sociais digitais – ao mesmo tempo que deixa o indivíduo com mais fome – e faz com que as pessoas vejam e sejam vistas o tempo todo, mesmo que pela tela de um dispositivo conectado à internet. Talvez seja possível pensar que, neste cenário de infinitas questões decorrentes dos processos neoliberais na vida das pessoas, a internet e as tecnologias de forma geral têm sido extremamente utilizadas na transformação de processos e experiências contemporâneas, instaurando novos hábitos e práticas (Sibilia, 2008). Nesse caso, tanto a televisão como as mídias digitais de hoje acabam sendo espaços em que os processos de visibilidade adquirem valores diferentes a partir de aspectos como talento e carisma, mas também esse valor pode ser agregado quando, por exemplo, a visibilidade de certo indivíduo acontece em decorrência de um acaso qualquer.

Conforme tratado no capítulo anterior, Nathalie Heinich (2021) diz que a visibilidade pode assumir diferentes estatutos históricos e sociais. A autora identifica, em primeiro lugar, a visibilidade como valor agregado ao nascimento, característica de soberanos e membros de famílias reais; em seguida, como valor associado ao desempenho, no caso de políticos e esportistas; posteriormente, como valor vinculado ao talento, atribuído a pensadores e criadores. Heinich aponta ainda formas híbridas, como a visibilidade que combina talento e valor,

exemplificada por cantores, atores e modelos, bem como aquela que articula carisma e valor endógeno, presente nas personalidades da televisão, sejam elas profissionais ou amadoras. Por fim, destaca a visibilidade como valor acidental, observável nos heróis ou anti-heróis que aparecem circunstancialmente nas notícias. Mas e os influenciadores? Se, como propõe Heinich, a visibilidade assume formas distintas conforme o princípio que a legitima, cabe indagar onde se situariam os influenciadores canábicos nesse arranjo. Não se trata de visibilidade por nascimento, tampouco apenas por desempenho institucionalizado ou talento reconhecido por instâncias consagradoras. A figura do influenciador parece condensar dimensões diversas: há um componente endógeno, pois a própria exposição reiterada gera valor; há também traços de carisma e autenticidade performada, que sustentam a adesão do público. No caso específico dos produtores de conteúdo sobre maconha, soma-se ainda o elemento do estigma ressignificado, convertido em diferencial narrativo e identitário. A visibilidade, aqui, nasce da capacidade de transformar experiência pessoal, militância e cotidiano em presença constante no fluxo digital.

Paula Sibilia (2008) observa que o exibicionismo deixou de configurar exceção extravagante ou desvio episódico para converter-se em estratégia ordinária de existência. A exposição de si torna-se prática cotidiana e quase mandatória, reorganizando os critérios pelos quais os sujeitos constroem valor social. Segundo Sibilia, o contemporâneo articula ideias de autenticidade e performance que, tradicionalmente, tinham significados distintos e até opostos. Se o sentido histórico de performance parecia enfatizar a encenação, a autenticidade reivindicaria algo em relação a uma verdade fincada nas profundezas do self. Para a autora, essa oposição está sendo relativizada, posto que a autenticidade parece não se assentar numa verdade própria da interioridade; em vez disso, essa “verdade” se constrói no plano do visível e no desempenho da performance.

Nesta cultura das aparências, do espetáculo e da visibilidade, já não parece haver motivos para mergulhar naquelas sondagens em busca dos sentidos abissais perdidos dentro de si mesmo. Em lugar disso, tendências exibicionistas e performáticas alimentam a procura de um efeito: o reconhecimento nos olhos alheios e, sobretudo, o cobiçado troféu de ser visto. Cada vez mais, é preciso aparecer para ser. Pois tudo aquilo que permanecer oculto, fora do campo da visibilidade – seja dentro de si,

trancado no lar ou no interior do quarto próprio – corre o triste risco de não ser interceptado por olho algum (Sibilia, 2008, p. 111).

Nesse movimento, a própria noção de autenticidade sofre inflexão decisiva. Aquilo que na modernidade se opunha à performance, entendido como expressão espontânea de uma interioridade verdadeira, passa a coincidir com ela. Ser autêntico não significa mais escapar à encenação, mas performá-la de modo convincente e reconhecível. Quando um influenciador fala de maconha nas redes sociais e mobiliza elementos de sua vida privada como prova de legitimidade, não está simplesmente revelando um “eu” anterior à cena, mas produzindo autenticidade no interior da própria lógica performativa que sustenta sua visibilidade. Nas palavras de Sibilia, os modos de vida e os valores privilegiados pelo capitalismo em auge ao concluir a primeira metade do século XX foram cruciais nessa transição do caráter interiorizado para a personalidade sempre exposta ao olhar alheio. Com a consolidação desse regime de visibilidade, o desempenho observável e a imagem pessoal tornam-se critérios centrais de valoração, exigindo dos indivíduos competências de autopromoção e gestão estratégica da própria aparência. A autenticidade, assim reconfigurada, já não é o oposto da cena, mas um de seus efeitos mais eficazes, à medida que ela emerge como atributo performativamente construído, calibrado segundo expectativas de público e dinâmicas de mercado.

Mas essa posição não é isolada nem estável. Inseridos em plataformas estruturadas por métricas comparativas, os influenciadores inevitavelmente concorrem entre si por atenção, alcance, engajamento, aprovação. A disputa se dá por número de seguidores, mas também por autoridade simbólica, por quem é mais “autêntico”, quem é mais “informado”, quem representa melhor determinada causa ou estilo de vida. Ainda que frequentemente mobilizem discursos de comunidade e de apoio mútuo, atuam em um ambiente que classifica e hierarquiza performances. A cooperação e a competição coexistem, organizadas por indicadores que funcionam como equivalentes gerais de valor, estabelecendo diferenças mensuráveis entre perfis que, em princípio, compartilham pautas semelhantes.

É nesse ponto que a formulação de Dardot e Laval (2016) se torna elucidativa na medida em que os autores afirmam que se introduzem constantemente novas pontuações e novos objetivos, governando os indivíduos ao

apelar a seus interesses pessoais e inserindo-os em uma lógica contábil de metas quantificáveis e sanções correlatas (p. 11). O ambiente digital materializa essa dinâmica. Curtidas, visualizações, monetização, bloqueios e desmonetizações funcionam como pontuações que orientam condutas. O “influenciador canábico” é, assim, interpelado a ajustar seu trabalho à rede, ou seja, sua produção, frequência, posicionamento e seu conteúdo, segundo metas implícitas e explícitas, internalizando critérios de avaliação que passam a parecer expressão de sua própria escolha. A governança se realiza então menos pela proibição direta de algo e mais pela indução ao cálculo, transformando a visibilidade em unidade de medida e a identidade em ativo a ser administrado.

Esse constante estado de visibilidade no qual o sujeito contemporâneo é praticamente coagido a habitar diz respeito tanto ao modo como ele produz, ainda que inconscientemente, a imagem que pretende apresentar de si mesmo como aos sentidos que atribui ao seu cotidiano exposto no intuito de causar no outro alguma reação, qualquer que seja. Aqui não importa tanto se o que é mostrado é real ou não, verdadeiro ou não, tampouco se há um processo de vigilância e controle, desde que haja visibilidade. As selfies, por exemplo, como um relato autobiográfico visual, permitem a exposição do cotidiano a partir de um registro diário (Torezani, 2022), que não se sustenta somente como documento a ser guardado. Ele exige do sujeito a exibição do presente a todo momento enquanto a autoimagem busca uma intenção sobre a aparência pela forma como o corpo se apresenta.

Na constante publicação de si, o indivíduo cria uma espécie de autobiografia, narrando experiências diversas, buscando, entre outras coisas, autoafirmação e seu “merecido” reconhecimento. Mais que isso, independentemente do resultado que uma autoimagem performática possa gerar, o estímulo para que o sujeito esteja sempre visível acaba transformando, em maior ou menor grau, suas formas de ser e estar no mundo. Nas redes sociais da internet, o que vemos são esses processos ainda mais intensificados à medida que novos artefatos e aparelhos tecnológicos proporcionam maior facilidade de exposição, por meio dos computadores, tablets e smartphones, que, aliados a aplicativos como o Instagram, por exemplo, promovem e encorajam a exposição voluntária do corpo, muitas vezes

sob a premissa da liberdade de expressão, justificativa essa também usada, curiosamente, na disseminação de ódio na internet.

Ao contrário de diários pessoais e restritos, os textos publicados em blogs como o ‘Diário de uma mãeconheira’ são relatos confessionais autobiográficos e cotidianos, que diferem dos textos de antigos diários pela sua natureza, uma vez que só fazem sentido como instrumento de comunicação e de difusão de experiências subjetivas voltados para publicação e leitura pública. Quase como um espaço de crônica pessoal, com o passar do tempo, o sentido de manter um diário online foi ampliado porque o próprio blog adquiriu uma linguagem fundamentada no poder veloz de propagação de texto e imagens pessoais a partir de mecanismos de compartilhamento. A ideia central da confissão em Paula Sibilia (2008) é que ela funciona como uma tecnologia de poder voltada à extração de uma “verdade” íntima dos sujeitos. Ao longo da história, essa prática se muda do campo religioso para o jurídico, depois para o médico e as ciências humanas, sempre com a função de investigar e revelar o interior do indivíduo, especialmente em relação à norma e ao desvio. Após seu nascimento medieval no âmbito eclesiástico e seu rendimento posterior no campo jurídico, “essa técnica foi apropriada pelas práticas médicas e pelas ciências humanas do século XIX. E durante boa parte do século XX, sobretudo, pela psicanálise” (Sibilia, 2008, p. 108). No contemporâneo, essa lógica não desaparece, mas se transforma: a confissão se torna midiática, migrando para a televisão, a internet e outros meios, onde passa a operar por meio da exposição pública da intimidade, mantendo sua função de produção de verdade, agora integrada às dinâmicas de visibilidade e comunicação. Rapidamente essa linguagem autobiográfica foi adaptada às redes sociais como Facebook e Twitter e, mais recentemente, ao Instagram. Sobre os relatos de si na modernidade, diz Sibilia:

Assim, a partir da matéria caótica e fragmentária que constitui toda e qualquer vida, nos relatos de si era preciso construir uma narrativa vital coerente e um eu igualmente coeso. Essa operação se fez especialmente crucial no peculiar contexto da Modernidade, um mundo que de repente se tornara tão caótico e fragmentário. Era preciso buscar e conceder um sentido, tanto à minha vida como a seu protagonista: eu. Na solidão do quarto próprio — ou, para os menos afortunados e afortunadas, onde quer que encontrassem a tão prezada solidão —, o sujeito moderno podia mergulhar na própria opacidade interior, a fim de delinear no papel os resultados de tais sondagens e, assim, criar-se (Sibilia, 2008, p. 103).

A possibilidade de conviver em um ambiente virtual, onde era possível passar o dia inteiro percorrendo uma *timeline* repleta de imagens cotidianas e textos autobiográficos de conhecidos e desconhecidos, foi um dos motivos pelos quais as redes sociais passaram a fazer parte da vida das pessoas. Tão interessante como assistir a esse show da vida cotidiana é integrar-se a ela, transitando de um papel de espectador para diretor de si, acionando o “eu narrador”, o “eu” que Paula Sibilia (2008) vai chamar de tríplice: é ao mesmo tempo autor, narrador e personagem. Esse eu tríplice ganha, atualmente, contornos ainda mais complexos, como se, além de autor, narrador e personagem, fosse acoplada a noção de gerente-produtor ou até mesmo de dono, de quem se espera um desempenho que vai além do simples relato, afinal, considerando a amplitude de uma rede social na internet, o relato é apenas mais um entre tantos. Ou talvez nem se trate da inclusão dessa noção ao longo da transformação das tecnologias digitais, mas de ela ter ganhado mais destaque, saindo de um papel de bastidor para ser protagonista.

Quando escrevo o diário, exerço a escrita de si, escrita criativa curativa, ou seja, eu simplesmente deixo as palavras virem, tento ao máximo lidar com minha verdade, meus sentimentos e pensamentos. E tornar público este exercício ganha outro sentido. Quando publicamos nossas histórias e temos o retorno quase que imediato do público (a internet nos proporciona muito isso) cria-se um diálogo e pontes. Muitas pessoas, com contextos e histórias completamente distintas, se reconhecem nos textos e trazem suas reflexões que por sua vez me fazem refletir. Este debate público foi tecendo minha escrita. Foi tecendo minha estética. Foi tecendo minha política. E quanto mais o diário crescia e aparecia, mais rebelde ele era e mais incomodava. (Castanheiro, 2022b).

Embora seja um fenômeno mais comum da internet na contemporaneidade, a “influência digital” tem modificado o posicionamento das marcas que buscam, em sua estratégia de vendas, uma proximidade maior com o “público real” e, por isso, os contratam (ou propõe parcerias – para usar o termo que este mercado usa), entre outros motivos, para que o sujeito comum, que se identifica mais facilmente com tais “pessoas reais”, identifique-se, conseqüentemente, com a marca. Há diversos outros tipos de influenciadores com perfis distintos e nichos muito específicos, mas com algumas semelhanças na forma e no discurso, independentemente do nicho ao qual se dedicam. Os que têm entre 100 mil e 1 milhão de seguidores, por exemplo, fazem parte do que é comumente chamado de macroinfluenciadores. Há ainda os megainfluenciadores (com mais de 1 milhão de seguidores), os microinfluenciadores (entre 10 mil e 100 mil seguidores) e os nanoinfluenciadores

(algo entre mil e 10 mil seguidores). Indo de encontro ao funcionamento da publicidade na grande mídia, estes últimos, os nanoinfluenciadores, têm sido os mais relevantes, por exemplo, para empresas de produtos de beleza, que escolhem “pessoas reais” para usar e demonstrar determinado item. Pessoas reais, para as marcas, são aquelas que não necessariamente têm o corpo padrão historicamente incentivado pelas mídias mais antigas, como revistas impressas ou novelas de televisão. Na maioria das vezes os perfis escolhidos para essas campanhas são pessoas gordas, negras, homossexuais, que já produziam algum tipo de conteúdo online e passam a ser vitrine dessas marcas, que querem, deliberadamente, alcançar cada vez mais público com discursos diversos e inclusivos.

Entre diversos influenciadores digitais que produzem conteúdo canábico, Natália Noffke (2013), conhecida como Nah Brisa, é considerada a primeira youtuber/blogueira canábica do Brasil (com mais de 206 mil inscritos no canal no YouTube e 92 mil seguidores no Instagram), atuante na internet desde 2011, quando publicou seu primeiro vídeo. Em um de seus vídeos (Acende..., 2011), Natália basicamente ensina como fazer um cigarro de maconha, enquanto levanta questões sobre o proibicionismo e estabelece relações entre drogas lícitas e ilícitas. Se, no início de seu canal, os vídeos se dedicavam mais a abordar, às vezes de forma cômica, questões cotidianas sobre o uso social da maconha (“Como não queimar o dedo com a ponta”, “Maconha deixa brocha?”, “Velhinhos maconheiros”), com o tempo os conteúdos passaram a ter também enfoques políticos, com discussões mais profundas sobre legalização e uso responsável. Aqui vale pensar que, no caso da trajetória de dez anos de atuação do canal de Natália, que inclui sua prisão, gravada e transmitida pela internet, coincide com um período de pré-legalização da erva, justamente quando há também um aumento significativo de canais de comunicação especializados no tema, que, por sua vez, têm seu conteúdo replicado nas redes sociais.

Uma outra postagem (Noffke, 2021) mostra Natália feliz com seu cigarro de maconha, enquanto a legenda diz: “Palosa quem?”, usando um termo comum da cultura canábica que é “dar pala”, ou seja, evidenciar, sem querer, alguma coisa que desejaria ocultar. Em seguida, a influenciadora diz que todos os acessórios exibidos na imagem estão à venda em sua loja. Em outro vídeo (Noffke, 2020), ela

aparece sendo presa e a legenda diz: “3 motos, 1 viatura e 5 policiais para algemar uma menina de 1,65m que portava pouco menos de 2 gramas de maconha. Quanto dinheiro desperdiçado numa ação inútil, burra e autoritária? Quantos crimes estão sendo cometidos enquanto todo esse aparato se deslocava para deter essa perigosa meliante que vos fala? Quem saiu ganhando com isso? A cidade está mais segura porque meu baseado bolado foi apreendido?”. A influenciadora ainda traz exemplos estrangeiros: “Tantos países legalizados e lucrando bilhões com essa planta e nossos guardas exibindo orgulhosos uma apreensão medíocre”. Em seguida, reconhece seu privilégio enquanto “mulher branca em um bairro nobre”, faz denúncias de assédio e constrangimento e finaliza: “Eles podem até tentar, mas jamais irão nos calar”, no plural. “Se a intenção era me parar, saibam que só me deram mais vontade de lutar”. Esses são alguns dos exemplos que mostram como a cultura canábica pode ser diversa e ao mesmo tempo complexa, quando a influenciadora traz, em uma só imagem, questões sobre ativismo, gênero, raça, negócios, lucro, legalização e assédio.

Os vínculos que se estabelecem nessas transações nos prendem a um projeto facilmente identificável do capitalismo atual (Sibilia, 2008), um regime histórico que precisa de certos tipos de sujeitos para alimentar seus circuitos integrados. É possível que a mãeconheira, que expõe seu corpo na internet ao mesmo tempo que questiona o motivo de estar numa rede social, ainda que perca maternidade e trabalho, seja um exemplo desse sujeito. Considerando como trabalho a sua profissão perdida como professora, aquele que seria seu papel utilitário no mundo, seu capital humano, seu sustento principal, o qual foi alcançado a partir de investimento de tempo, dinheiro e energia, ela encontra no Instagram uma forma efetiva para vender seus textos e se sustentar com o dinheiro, mas também uma maneira de se manter visível. “E quem quiser seguir em conexão comigo, vem para o apoia.se/mãeconheira. Link na bio. Lá é uma rede brasileira e aberta. Vão lá me ler e vamos conversar. Agora, foca no meu bumbum”.

As forças socioculturais, políticas e econômicas que se descarregam sobre os sujeitos contemporâneos, conforme propõe Paula Sibilia (2015, p. 354), “apontam a consumir uma exigência primordial naquilo que se considera uma boa performance existencial: ser feliz”. É necessário, portanto, que essa felicidade seja

visível e que os outros possam verificá-la com o poder legitimador de seus olhares. Tomando de empréstimo o termo “culto da performance”, de Alain Ehrenberg (2010), a autora apresenta tais forças também como um treino constante a este culto. Para Pedro Bendassolli (2000), esse é um lugar a ser alcançado independentemente da hierarquia social, fazendo com o que o sujeito seja impulsionado a ocupar uma posição que torne visível sua única subjetividade, ou melhor, o que torna cada um, simultaneamente, único e semelhante. Nesse sentido o autor supõe que o governo de si, as atividades em nome de si mesmo tornam crível, para qualquer pessoa, a possibilidade de chegar sempre em primeiro lugar, desde que seja capaz de se governar sem a necessidade da presença de uma autoridade que lhe mostre ou indique o caminho certo (Bendassolli, 2000, p. 212).

Antes mesmo das selfies de Instagram, em *A Câmara Clara*, Barthes (1984, p. 27) cita quatro imaginários que se cruzam, se afrontam e se deformam na foto-retrato: “Diante da objetiva, sou ao mesmo tempo: aquele que eu me julgo, aquele que eu gostaria que me julgassem, aquele que o fotógrafo me julga e aquele de que ele se serve para exibir sua arte”. Mesmo em relação à imagem analógica, como apresenta Barthes (1984, p. 14), a reação mais comum quando nos é apresentada uma imagem é a de falarmos de nós: “Mostre suas fotos a alguém; essa pessoa logo mostrará as dela: Olhe, este é meu irmão; aqui sou eu criança”. E também: “a leitura das fotografias públicas é sempre, no fundo, uma leitura privada” (Barthes, 1981, p. 145).

Em se tratando de um perfil ou um avatar, a princípio não há grandes questões éticas em viver ou expressar no Instagram, ou em outra rede, um modo de vida diferente do habitual, salvo os casos em que essa ação constitua crime, ou seja, falsidade ideológica ou criação de perfis falsos para disseminar ódio e preconceito. A selfie não depende do Instagram para existir. Bem antes dos celulares com câmeras, elas já eram feitas, e talvez seja a expressão mais criticada do aplicativo, uma vez que frequentemente provoca no outro a impressão de um viés narcisista, e o narcisismo é visto como de forma negativa na sociedade, despertando a sensação de criação de uma realidade que não existe. Sennett (1998) aponta o narcisismo como uma busca da gratificação do eu que, ao mesmo tempo, evita que tal gratificação ocorra. É uma possibilidade de caráter para qualquer ser

humano, mas pode-se encorajar o narcisismo através de desenvolvimentos culturais, que poderá então variar de expressão de uma época para outra, de modo que em algumas circunstâncias pode parecer cansativo, em outras, patético, ou em outras, ainda, uma aflição compartilhada em comum (Sennett, 1998, p. 272).

Perez (2016) propõe compreender a realidade como um espaço bidimensional em que o sujeito se insere e pelo qual atravessa produzindo, nesta intersecção, o que se entende como verdade. O sujeito, portanto, mais que um mero espectador do real, vira agente implicado na própria construção da realidade que o constitui. Essa leitura ganha novas camadas quando observada sob a lógica da visibilidade neoliberal, em que a exposição de si se converte em forma de valor e de pertencimento. Nesse regime, como observa Baudrillard (1981, p. 9), a fronteira entre o real e sua representação se dissolve nas práticas de “dissimulação” e “simulação”: “dissimular é fingir não ter o que se tem; simular é fingir ter o que não se tem”, instaurando um mundo em que as aparências não encobrem o real, mas o substituem. As *selfies*, os *stories* e outras práticas de autoexposição digital operam, assim, como tecnologias de visibilidade que atualizam o imperativo neoliberal da performance e da autopromoção. Nelas, o “eu” se torna mercadoria e medida de valor simbólico, e a autenticidade é continuamente negociada no mercado de olhares e curtidas. A crítica à inautenticidade, portanto, revela menos uma oposição entre o verdadeiro e o falso, e mais o modo como a visibilidade neoliberal governa os sujeitos, regulando o que é passível de visibilidade.

Conforme a influenciadora explica em entrevista, o termo “mãeconheira” começa a ser elaborado em 2012, quando fica grávida, mas só em 2015, após separar-se do pai de sua filha, começa a escrever o Diário de uma Mãeconheira. No depoimento publicado no site Smokebuddies, ela explica: “Eu estava brincando com o fato de eu ser muito maconheira e de repente, mãe. Começou na gestação. Logo veio a gestação: eu já muito maconheira me via agora mãeconheira” (Castanheiro, 2022b). A partir de então, a palavra começou a ganhar novos sentidos, incluindo nessa categoria as mães que, historicamente, têm enfrentado o problema do acesso à maconha para fins medicinais como auxiliar no tratamento de suas doenças, mas principalmente para seus filhos. Também chamadas de jardineiras, essas mães são muito mais facilmente bem recebidas nos debates sobre maconha e muito disso se

deve ao fato da construção da imagem de uma mãe que luta pela saúde de sua família, ao contrário das mãeconheiras, que fumam maconha. “Eu não queria parar de fumar. (...) Não havia nas redes sociais quase nada sobre maconha e maternidade, sobre drogas e maternidade”. Enquanto as mães jardineiras ganhavam um status de protetoras, cuidadoras, boas mães, a imagem da mãe que fuma maconha, como Maíra, era exatamente o contrário. “Sempre que havia algum papo sobre drogas e maternidade, era carregado de estigmas, cujas mães eram dependentes químicas, uma relação não saudável, no lugar de vítima, de derrota, de depressão, de autodestruição”.

Quando Maíra finaliza o texto pedindo foco em seu corpo é porque ela sabe que essa imagem objetificada atende, embora podendo reduzir-se a meramente à mais uma entre tantas na internet, a um público que compra seus livros, mesmo que esse modo de exposição exija dela um sacrifício e seja um dos motivos que pode causar a suspensão de contas no Instagram. Entretanto, na junção de texto e fotografia acaba transparecendo um discurso que ultrapassa a questão puramente estética e comercial, apropriando-se do corpo seminu (um corpo-debate) enquanto enfrentamento a uma homogeneidade patriarcal dominante que limita sua experiência enquanto mãeconheira: “por expor todo esse debate nas redes sociais, tenho a minha maternidade totalmente limitada”; e como professora: “assim como não consigo mais dar aula, eu perco muita coisa comprando este debate e agora perdi o meu espaço de trabalho e todo o meu conteúdo produzido”.

Por mais que o diário de Maíra seja um espaço político de desabafo, uma ferramenta para sua “emancipação, autonomia e autoconhecimento” que, em suas palavras, a “auxilia no enfrentamento de todo um sistema capitalista e do machismo”, seu discurso se enquadra dentro de um sistema em que o capitalismo, a fim de alcançar novos mercados, se baseia na capacidade de capturar também identidades sempre novas (Bash..., 2020) e em constante atualização, inclusive do ponto de vista identitário. “A gente sabe que dói e há vergonha e culpa por tanta merda que a gente passa por nascer com vagina. Mas, quando a gente revela nossa história, a gente devolve a culpa e a vergonha aos donos”. Entretanto, até mesmo o poder do discurso nas redes sociais, que, aparentemente, detém um caráter mais libertário e libertador, ainda está subjugado às lógicas capitalistas à medida que o

“commodity identitário” passa a ser determinante na produção do valor da moeda de visibilidade na internet.

No atual regime de visibilidade, a violência da positividade, a avaliação, o ranqueamento, o mercado são elementos que estão diretamente ligados à performance digital que alimenta as redes sociais digitais, que promove a interação e que faz com que as pessoas vejam e sejam vistas o tempo todo, mesmo que pela tela de um dispositivo conectado à internet. No entanto, como ressalta Ferraz (2018) esse regime onipresente de avaliação não é efeito das redes sociais tecnologicamente mediadas. Se, de um lado, as relações virtuais podem denotar frieza pela falta de contato físico e “olho no olho”; de outro, esfacela a distância, à medida que a interação mediada por dispositivos eletrônicos pode gerar afinidades até mais complexas do ponto de vista social, alterando as formas de se comunicar. Mais do que entregue à sua própria sorte, o indivíduo está sujeito à lógica da avaliação, do cálculo e do risco, que se mistura aos memes, ao ativismo de classes, mas também à autopromoção, assim como ao debate político. E o esquema de avaliação online de pessoas ou serviços por pontos ou estrelas está disponível, tanto para classificar como para ser classificado.

3.2 Capitalismo canábico: servidão e cálculo no coração da governamentalidade

Na Rocket Med nós unimos conhecimento do setor com marketing de alta performance. Trabalhamos com quem quer construir uma marca sólida, escalar vendas e comunicar com segurança. Somos mais que uma agência, somos um parceiro de crescimento para o setor canábico. Nosso trabalho é gerar vendas, *visibilidade* e reputação para marcas que querem se destacar. Já ajudamos associações a se posicionarem com autoridade e sempre com foco em resultados reais. Se você quer crescer com consistência e segurança nesse setor, a Rocket Med está pronta para te ajudar! (Rocket Med, 2025).³⁷

A recorrência do verbo “ajudar” nos perfis de influenciadores e empreendedores digitais não é trivial. “Eu ajudo você a perder peso”, “eu ajudo você a ficar milionário”, “eu ajudo você a escrever sua tese”. A fórmula segue a lógica da proximidade, generosidade, afetividade e uma disposição, até certo ponto, altruísta. No entanto, esse “ajudar” raramente se realiza fora de uma transação financeira. O auxílio prometido está atrelado a cursos, mentorias, consultorias,

³⁷ ROCKET MED. @rocket_med. Agência de performance para o setor canábico. *Instagram*, 8 abr. 2025. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DIM_JHLA-hk/. Acesso em: 29 maio 2026.

treinamentos, programas pagos, e o verbo suaviza a assimetria econômica da relação e desloca o foco do contrato para a intenção benevolente. Ajuda-se, mas mediante pagamento; orienta-se, mas sob assinatura; apoia-se, mas com boleto. Assim, o léxico da solidariedade reveste práticas inseridas em mercados altamente competitivos. A apresentação institucional da Rocket Med, empresa de “marketing canábico”, explicita esse movimento com clareza exemplar ao afirmar que “somos mais que uma agência, somos um parceiro de crescimento” e que já “ajudamos associações a se posicionarem com autoridade”. É um serviço especializado, orientado por “marketing de alta performance”, cujo objetivo é gerar “vendas, visibilidade, reconhecimento e reputação”. Ainda assim, a ênfase recai em “ajudar”, como se o núcleo da relação fosse cooperação desinteressada e não a prestação de serviço inserida em um setor regulado por metas e resultados. O verbo funciona, então, como dispositivo de legitimação afetiva de uma prática orientada por desempenho.

Questionar o verbo significa, portanto, interrogar a gramática moral que encobre a atual racionalidade econômica. Ao converter serviços em promessas de auxílio, constrói-se uma narrativa em que o cliente aparece como alguém a ser conduzido sempre ao sucesso, enquanto o prestador se apresenta como mediador quase vocacional desse percurso, que se torna, nos termos empresariais, sua missão. A ajuda converte-se em marca discursiva que humaniza, de forma sutil, a transação comercial, e a integra a uma cultura do empreendedorismo de si, na qual cada sujeito busca orientação para otimizar seu próprio capital. É o que acontece, em certa medida, com a diversidade de serviços de empreendedores oferecidos nas redes sociais e que fazem parte de um sistema em que o sujeito neoliberal é “resultado de constantes e amplas mutações no mundo do trabalho e em relação ao sofrimento, ao bem-estar e outros resultados práticos relacionados a psicodinâmica do trabalho” (Oliveira, 2019, p. 7).

A atuação da Rocket Med, quando se oferece como “parceiro de crescimento” e o fato de prometer geração de vendas, visibilidade e reputação, exemplifica aquilo que Oliveira (2019) chama de uma “nova morfologia do trabalho”, na qual as fronteiras entre vida privada e atividade produtiva tornam-se cada vez mais porosas. Esse aspecto se torna mais nítido quando falamos dos influenciadores que

trazemos para discutir neste texto, especialmente os que articulam maconha, identidade e presença digital como eixo de sua atuação. Nesses casos, experiências íntimas, como o tratamento de uma doença, a maternidade, o ritual de fumar, as conversas cotidianas, são convertidas em conteúdo, integram uma cadeia de produção simbólica que exige constância e engajamento. A vida privada é tematizada, quase roteirizada, mas, ainda assim, é mobilizada como matéria-prima de uma economia da atenção, na qual cada relato pode ampliar alcance ou reforçar pertencimento comunitário. Esse embaralhamento entre existência e trabalho insere tais sujeitos em um jogo neoliberal estruturado por concorrência e avaliação permanentes. Métricas funcionam como dispositivos de reconhecimento e hierarquização, produzindo distinções entre perfis que disputam legitimidade e centralidade no campo canábico digital. O lucro, nesse cenário, não se restringe à remuneração direta, assumindo, assim, uma forma de capital simbólico, expansão de rede, fortalecimento de marca pessoal ou consolidação de tal autoridade. Ainda que nem sempre se traduza imediatamente em dinheiro, esse ganho, acumulável e conversível, opera como espécie de moeda que organiza condutas e decisões. Assim, a governamentalidade atual se realiza por uma certa imposição de regras externas e pela indução ao cálculo contínuo sobre o que expor, como narrar, com que frequência publicar, como engajar, de modo a maximizar visibilidade e aprovação. O resultado é uma forma de trabalho em que viver e como comunicar tornam-se dimensões inseparáveis de uma atividade produtiva orientada por desempenho.

No caso da empresa de marketing, o objetivo de vender um serviço está bem nítido, mas há nele uma constante vontade de intervir na gestão contínua da imagem e da identidade institucional de seus clientes, o que exige disponibilidade permanente e investimento comercial e afetivo na própria marca. A lógica da performance cruza, portanto, o cotidiano, quando converte trajetórias pessoais e posicionamentos públicos em dimensões estratégicas de trabalho. Essa configuração mostra um traço central da forma social contemporânea, a incorporação da subjetividade como força produtiva e a ampliação dos espaços de exploração para além do local físico de emprego. A servidão que daí decorre não assume necessariamente a forma clássica da coerção direta, mas se manifesta como aderência voluntária às exigências de visibilidade e crescimento contínuo. Como

observa Oliveira (2019), a objetividade da intensificação do trabalho é também a intensificação do processo de produção da subjetividade do trabalhador, dentro e fora do espaço de produção, que, flexibilizado, abrange diferentes áreas, escalas e dimensões materiais e imateriais, “estendendo-se e modificando fundamentalmente as relações sociais como um todo, mediante às exigências de excelência, resolutividade, polivalência e outras ‘virtudes’ e vicissitudes do trabalhador do século XXI” (Oliveira, 2019, p. 6).

O agenciamento “empresa”, para Lazzarato (2010), se prolonga, se combina e pressupõe outros agenciamentos (os equipamentos coletivos estatais e paraestatais do Estado—providência, os sistemas de mass—mídia, os dispositivos culturais, os sistemas de formação etc.), de modo que todos funcionam se associando e compelindo à individualização extrema (a sujeição) e à desindividualização (a servidão). Assim, para manter a acumulação, a eficiência, a produção e o consumo, o agenciamento, através de uma nova sujeição social, reterritorializa, instituindo outros papéis e novos possíveis, criando, desta maneira, novos desejos: é contra essa possibilidade, diz o autor, “que a sujeição trabalha, assegurando a reterritorialização e a recomposição dos componentes subjetivos ‘liberados’ pela servidão maquínica sobre o sujeito individuado, carregando-o assim de culpabilidade, de medo e de responsabilidade” (Lazzarato, 2010, p. 177). O autor fala da televisão como máquina a que somos sujeitados enquanto usuários e consumidores, que se reportam às emissões, às palavras, às imagens e às narrativas como um sujeito, com sua consciência e suas representações. Da mesma forma, guardadas as proporções e dessemelhanças, foi o que aconteceu com as redes sociais, por meio dos smartphones. Esse breve diagnóstico sobre a televisão descreve um regime de servidão no qual o espectador deixa de ser receptor para se tornar parte funcional da própria máquina. Nesse modelo, a televisão organiza uma subjetividade relativamente passiva, ainda que capturada, marcada por uma lógica de emissão centralizada e de recepção massificada, na qual o feedback existe de forma mais difusa. O telespectador pertence ao agenciamento porque sua atenção e sua resposta são incorporadas ao funcionamento do sistema, mas ele ainda ocupa uma posição relativamente estável

quando assiste, reage, comenta em circuitos paralelos, sem interferir diretamente na engrenagem produtiva do conteúdo.

Quando se altera essa análise para as redes sociais acessadas via celular, a situação se intensifica. Mais que um componente, o usuário é operador contínuo da máquina, alimentando-a todos os dias com dados, imagens, narrativas e afetos em tempo real. Se na televisão o espectador já era integrado ao sistema, aqui ele é permanentemente convocado a produzir e modular conteúdos, transformando-se em um nó ativo de uma rede que depende dessa participação incessante de visibilidade para existir. O feedback deixa de ser residual e passa a ser o motor do agenciamento a partir das curtidas, compartilhamentos, comentários, número de visualizações, relatórios, métricas, que funcionam como mecanismos de regulação imediata, ajustando visibilidade e relevância de forma contínua. A servidão, portanto, se torna mais íntima, mais distribuída e mais difícil de localizar, porque se confunde com a própria ação do sujeito.

Na interpretação de Lazzarato, do ponto de vista semiótico, a servidão maquínica e a sujeição social implicam regimes de signos distintos. “A sujeição social mobiliza semióticas significantes, em especial a linguagem, que se dirige à consciência e às representações com vistas a constituir um sujeito individuado (o capital humano)”. Na servidão maquínica ela “funciona a partir de semióticas assignificantes (os índices da bolsa, a moeda, as equações, os diagramas, a linguagem de computador, etc.) que não passam pela consciência e pelas representações e não têm como referente o sujeito” (Lazzarato, 2010, p. 175). Note que, nesse esquema, tanto os usuários das redes como os produtores de conteúdo estão submetidos à sujeição maquínica. Para escapar dessas sujeições coletivas e individuais, o autor recorre à dessubjetivação: “Aproveitar a dessubjetivação para produzir outra coisa que não um individualismo paranoico, e sair da falsa alternativa de ser condenado a funcionar como uma peça entre outras de uma maquinaria social” (p. 176).

A incorporação da subjetividade como força produtiva e a expansão dos espaços de exploração para além do local físico de emprego até podem ser compreendidas apenas como transformações econômicas. Ainda assim, elas exigem uma chave analítica capaz de apreender como condutas são orientadas e

moduladas em escala social. É nesse ponto que a noção de governamentalidade se torna decisiva. Conforme argumenta Castro-Gómez (2010) ao interpretar Foucault, a governamentalidade introduz uma nova “grade de inteligibilidade” para a análise do poder, deslocando o foco da soberania ou do confronto direto para o governo entendido como “jogo de ações sobre ações”, isto é, como tentativa de estruturar o campo de ação possível dos outros e guiá-los de maneira eficaz (Castro-Gómez, 2010, p. 27). Ao definir a governamentalidade também como zona de contato entre tecnologias de dominação e tecnologias do eu (p. 39), o autor denuncia como a exploração ampliada da vida não depende apenas de coerções externas, mas da internalização de critérios de desempenho e produtividade. Assim, a expansão do trabalho para o âmbito da intimidade e da autoexpressão encontra seu correlato em um sistema que regula ações ao induzir sujeitos a governarem a si mesmos segundo parâmetros compatíveis com a racionalidade neoliberal.

Ao comentar as tecnologias de governo, Castro-Gómez (2010) enfatiza que elas não apenas produzem e objetivam riscos, mas modelam modos específicos de conduta diante deles, configurando verdadeiras tecnologias de subjetivação. É a tal fabricação de um sujeito que antecipa o futuro, poupa, calcula probabilidades e assume a responsabilidade por sua própria segurança e pela de sua família, recusando deixar seu destino ao acaso. Esse “sujeito que calcula” avalia acontecimentos, administra incertezas, transforma a própria existência em campo de investimento e gestão contínua (Castro-Gómez, 2010, p. 235). O ponto decisivo é que, nesse processo, a vida dos trabalhadores passa a ser capitalizada, adquirindo preço e tornando-se objeto de valorização. A racionalidade que orienta tal conduta não se impõe somente de fora, ela é interiorizada como prudência, planejamento e cuidado de si, mostrando como a governamentalidade neoliberal se articula ao transformar prevenção e responsabilidade individual em imperativos estruturantes da ação.

Se a governamentalidade, conforme interpretada por Foucault e Castro-Gómez, descreve o modo como as condutas são orientadas por meio da articulação entre dispositivos externos e autocondução, é na racionalidade neoliberal que essa engrenagem encontra sua forma histórica mais específica. Ao afirmar que o neoliberalismo propõe sujeitos voltados à própria realização, capazes de escolher

racionalmente os meios adequados, gerir riscos e calcular as consequências futuras de suas ações (Castro-Gómez, 2010, p. 171), o autor fala da centralidade do sujeito que calcula como figura paradigmática desse regime. A regulação deixa de se apresentar prioritariamente como coerção policial e passa a operar como autorregulação. Os indivíduos tornam-se “especialistas de si mesmos”, responsáveis por administrar competências, potencialidades e vulnerabilidades. Nesse ponto, governamentalidade e racionalidade neoliberal se entrelaçam, pois a primeira oferece a matriz analítica do governo das condutas, enquanto a segunda especifica o conteúdo normativo desse governo, orientado pela gestão de si, pela maximização de capacidades, pela responsabilização e pela internalização da lógica empresarial. É justamente nessa convergência que se abre a possibilidade de interrogar práticas de governo e de poder, mas também práticas aparentemente espontâneas, como a exposição cotidiana de pessoas fumando maconha nas redes sociais como formas de trabalho difuso, nas quais o autogerenciamento e a busca por realização pessoal se articulam às dinâmicas econômicas das plataformas.

Marcamos o espaço público como o domínio da metrópole – o espaço onde o controle social está mais amplificado e abrangente. Biopoder é o nome que damos à força que governa não somente nossos corpos, mas o espaço entre nossos corpos. A lógica do que é público é aquela da alienação. Uma síntese disjuntiva que rastreia átomos através dos fluxos do capital. Milhões de órgãos produzem uma coesão abismal, mesmo assim, as quarenta pessoas no ônibus nem sonham em fazer contato visual. O ritmo mais bunda-mole dita o que é público. Essa merda é a fábrica. “Não ligo pro que esses viados fazem, só não quero ter que ver.” O público é dessexualizado – um deserto de corpos estéreis. “O que se faz na privacidade do quarto de cada pessoa é problema dela.” A conclusão disso é que nossos eus públicos ficam à disposição de agentes do biopoder (Bash, 2020, p. 118).

Esse entrelaçamento encontra sua densidade no campo do biopoder, tal como formulado por Foucault, na medida em que não se trata apenas de conduzir comportamentos, mas de gerir a própria vida em suas dimensões mais elementares, integrando-a a estratégias mais amplas de regulação. A vida, nesse contexto, passa a ser continuamente exposta pelos próprios sujeitos, que incorporam as exigências de gestão como parte de sua existência cotidiana. É nesse horizonte que a noção de biopolítica se torna central, indicando o processo pelo qual a vida e seus mecanismos passam a integrar o domínio dos cálculos explícitos do poder, fazendo do indivíduo um ser cuja própria existência biológica se inscreve na política. Como apontam Sanz e Pessoa (2020), esse tipo de poder que Foucault

chamou de biopoder é produtivo também em termos de temporalidade, uma vez que ele pressupõe certo ritmo temporal, institui certa experiência de cálculo e de previsão e, sobretudo, trabalha instaurando o risco como elemento crucial dos modos de governar que se instalaram desde a modernidade e que, já há algum tempo, adquirem lógicas neoliberais. O ponto decisivo, contudo, está na dimensão temporal e “calculadora” desse poder na medida em que o biopoder, além de regular a vida, institui formas específicas de antecipação, previsão e gerenciamento do futuro, tornando o cálculo uma experiência cotidiana típica dessa governamentalidade.

O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”. Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e *calculados*, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros (Foucault, 2009, p. 12).

O cálculo parece ser um elemento central da governamentalidade porque ele não se limita ao nível da gestão populacional. Ele atravessa os indivíduos de ponta a ponta, porque eles passam a se compreender e a se conduzir como unidades calculáveis, internalizando a lógica econômica. Assim, a exposição pública de experiências ligadas à maconha nas redes sociais pode ser compreendida à luz da figura do sujeito que calcula. Se, fora das redes, a racionalidade neoliberal produz indivíduos que orientam suas condutas por avaliações contínuas de custo e benefício, transformando a própria vida em campo de gestão estratégica, no ambiente digital, contudo, esse cálculo passa a ocorrer em interação constante com dispositivos técnicos mediados por algoritmos que classificam e modulam a visibilidade. O sujeito que calcula opera segundo critérios internos ou econômicos clássicos, mas sempre em diálogo permanente com indicadores de alcance. É claro que internet amplia as possibilidades de exposição, mas ao mesmo tempo ela participa ativamente da produção de novas formas de subjetivação, nas quais narrar a própria experiência, assumir publicamente identidades maconheiras, administrar a própria imagem, mesmo com riscos, tornam-se decisões amparadas

por avaliações estratégicas sobre os potenciais de visibilidade. Nesse terreno, a passagem da esfera privada para a cena digital ganha densidade à medida que as narrativas pessoais associadas à maconha deixam de ser expressão identitária e passam a integrar um campo mais amplo de cálculo e governo das condutas.

Essas questões não fogem ao tema da imagem da maconha como tendência mercadológica. Não é à toa que termos como “turismo canábico”, “consultoria canábica”, “educação canábica”, “comunicação canábica”, “gastronomia canábica” e, sobretudo, “mercado canábico” e “empreendedorismo canábico” deixam de ser simples curiosidades alternativas nas redes sociais e tornam-se expressões de mercados em expansão, muitas vezes ignorando questões de reparação social, focando sobretudo no potencial de lucro e nos direitos individuais de mercado. Para além do interesse individual, o chamado turismo canábico já é apontado como nova rota econômica global. De acordo com análises de especialistas, estima-se que esse setor tenha atingido cifras bilionárias – só nos EUA o turismo ligado à cannabis movimentou cerca de US\$ 17 bilhões recentemente, como vemos na matéria que destaca viajantes que começaram há décadas a visitar Amsterdã pelos *coffee shops* e já perguntam se a cannabis “vale a viagem” (Krepp, 2022). O turismo canábico internacional, de fato, é vendido como um “enoturismo” do século XXI, e há ideias de explorar destinos (como cidades liberais ou spas especiais) para atender a essa demanda. Em Bangkok, o Eden Dispensary³⁸ faz parte de um ecossistema de dispensários e marcas de cannabis, que atuam numa mistura de varejo, branding e pedagogia do consumo. “Não estamos falando só de vender maconha, mas de construir um universo simbólico em torno dela”. Esse tipo de perfil costuma funcionar como extensão direta do negócio físico ou da marca, promovendo produtos, estilos de vida, bem-estar, relaxamento e até “cura”, ainda que isso seja sempre cuidadosamente enquadrado por limites legais de cada país.

Também relacionado à viagem, em todos os sentidos, o HiBnB,³⁹ plataforma de turismo canábico fundada em 2021, funciona como um “Airbnb alternativo para

³⁸ EDEN DISPENSARY. @eden.dispensary. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/eden.dispensary/>. Acesso em: 11 dez 2025.

³⁹ POMARES, A. Que viagem... Conheça o “Airbnb da maconha”. *Cannalize*, 7 fev. 2022. Disponível em: <https://cannalize.com.br/conheca-o-hibnb-plataforma-de-viagem-voltada-para-o-publico-canabico-que-esta-fazendo-sucesso-no-canada-e-estados-unidos/>. Acesso em: 29 maio 2026.

a comunidade da cannabis”, conectando viajantes a acomodações e atividades permissivas ao uso de cannabis, inicialmente no Canadá (onde está sediada) e com planos de expansão para os EUA. O modelo de negócios envolve comissões sobre hospedagens e experiências, além de receita de publicidade para marcas de cannabis, iniciativa que exemplifica a ideologia do empreendedorismo canábico quando promove rentabilização de experiências ligadas à planta. Funciona em estilo semelhante ao Airbnb: dona de casa, proprietários e empresários listam locais (casas, chalés, salas de eventos) onde o uso de cannabis é bem-vindo. O anúncio original descreve estadias com piscina, jacuzzi, estúdio de luxo, “bunkies” e até aulas de “yoga canábico”.⁴⁰ O material de marketing do HiBnB foca no ganho pessoal e na lógica de mercado. Por exemplo, a cofundadora Elizabeth Becker afirma estar “orgulhosa de poder oferecer uma forma para o público geral ganhar dinheiro – especialmente diante da dificuldade que enfrentaremos pós-Covid”. Isso posiciona o HiBnB como uma oportunidade econômica para indivíduos, um típico apelo ao “espírito empreendedor”. Embora o discurso enfatize valores de comunidade e pertencimento (“camaradagem”, “aceitação sem julgamentos”), da mesma forma isso serve para valorizar uma economia de plataformas que conecta oferta e demanda, incentivando o consumo de cannabis.

No Brasil, apesar da atual ilegalidade, termos como mercado canábico ou indústria canábica aparecem frequentemente em debates sobre regulamentação. Ele englobaria a cadeia produtiva recém-emergente: produção de flores, óleos, alimentos e cosméticos com cannabis, assim como varejistas e farmacêuticas envolvidas. Esse uso massivo do termo aponta para o plantio comercial em larga escala, litígios econômicos e oportunidades de exportação (por exemplo, indústria do cânhamo para moda e saúde). Cunhados também no contexto brasileiro, conceitos como empreendedorismo canábico (o “heempreendedorismo”) aparecem em figuras como Luna Vargas, educadora canábica e fundadora de um curso profissionalizante para formação de consultores canábicos, o qual chega a denominar como “primeira pós-graduação para trabalhadores e empreendedores

⁴⁰ “HiBnB” Airbnb With Cannabis - Canadian Startup Disrupts The Offering Canadians Canna Friendly Accommodations. *Cannabis Prospect Magazine*, 6 abr. 2021. Disponível em: <https://cannabisproonline.com/news/hibnb-airbnb-with-cannabis-canadian-startup-disrupts-the-offering-canadians-canna-friendly-accommodations/>. Acesso em: 29 maio 2026.

do mercado”. Tanto em seus posts nas redes sociais como em entrevistas, Luna destaca que “o brasileiro é muito empreendedor” no setor e que “quem entra primeiro está na frente”, referindo-se às oportunidades no mercado de cannabis.⁴¹ “Desenvolvi a metodologia *Da Planta ao Mercado*, pois para trabalhar neste mercado você precisa conhecer a planta, os benefícios e o que acontece no nosso corpo. Também a sequência da cadeia produtiva para você ter noção de qualidade e segurança”.

O cultivador e ativista Jean Silva, fundador da Plantando Bem⁴² – com mais de 326 mil seguidores no canal do YouTube e mais de 256 mil no Instagram, promete ensinar “o método mais avançado para você ser um grower dedo verde e plantar flores lindas, cheirosas e resinadas”. Periodicamente, o cultivador lança campanhas de marketing por e-mail com projetos do tipo “Maratona da Liberdade do Prensado” ou “Imersão Plantando Bem”, termos que reforçam o discurso de que a cannabis é um novo nicho econômico no qual vale a pena investir e empreender – um claro componente do “capitalismo canábico”, descrito por Pereira (2025a), cuja ideia central é a da transição da proibição ao processo de mercantilização da maconha. Nesse processo, a planta deixa de ser vista como um objeto de controle criminal e passa a ser tratada como ativo rentável global sob a lógica neoliberal, mantendo, contudo, as mesmas estruturas de poder que antes a criminalizavam. Pereira (2025a, p. 28) afirma que “o capitalismo canábico – e seu pressuposto de que a cannabis é uma mercadoria cuja função é gerar lucro – pode ser considerado uma nova hegemonia emergente no âmbito do controle das drogas”. Essa reconfiguração do uso da cannabis ocorre sem ruptura com lógicas proibicionistas originais, mas incorporando discurso de segurança, qualidade farmacêutica e inovação para justificar o domínio corporativo.

A análise de Pereira (2025a), sob as lentes de Lemke (2002), sugere uma compreensão sobre a possível reconfiguração contemporânea da maconha no interior de um regime de governamentalidade que articula, como temos discutido neste capítulo, dimensões econômicas, políticas e epistêmicas. Segundo o autor,

⁴¹ TAMER, D. Conheça a INFLORE: formação de consultor canábico. *Cannabis & Saúde*, 21 set. 2022. Disponível em: <https://www.cannabisesaude.com.br/inflore/>. Acesso em: 30 maio 2026.

⁴² PLANTANDO BEM. Plantando para um mundo melhor. Disponível em: <https://plantandobem.com.br/>. Acesso em: 30 maio 2026.

observa-se a emergência de relações de poder que combinam “estados de dominação”, caracterizados por relações assimétricas, com “técnicas de governo”, entendidas como uma regulação de condutas, orientadas por uma racionalidade que busca redefinir a “verdade” sobre a planta, promovendo-a “não como uma substância sujeita à proibição, mas como um objeto econômico e terapêutico” (Pereira, 2025a, p. 122). Nesse processo, a liberdade individual é continuamente mobilizada como princípio regulador, um traço característico do neoliberalismo, ao mesmo tempo que se inscreve em campos de ação previamente estruturados pela lógica de acumulação, de modo que essa liberdade se revela “relativa”, pois está condicionada pelos interesses do mercado. Pereira ressalta ainda que não se trata de uma simples substituição entre regimes mais ou menos racionais, mas de uma inflexão na finalidade do controle, que passa a visar determinados efeitos, especialmente a viabilização da acumulação de capital. Assim, o chamado capitalismo canábico pode ser entendido como um processo intrínseco à realidade econômica, mas também como projeto político que opera por meio da produção de “políticas da verdade”, forjando saberes, discursos e práticas que legitimam essa nova forma de governo e que são sustentados por uma rede heterogênea de atores que ultrapassa o próprio Estado.

As campanhas de publicidade da Blis,⁴³ plataforma digital de saúde que “facilita a jornada de acesso a tratamentos de saúde e conecta pacientes a médicos” usam influenciadoras para vender seu serviço no Instagram. “Cinco anos de tarja preta ou três semanas de cannabis medicinal?”, pergunta uma das influenciadas, prestes a começar a narrar sua suposta experiência com a cannabis. “Eu dormia mal há anos. Acordava destruída e não conseguia ser a mãe que eu queria ser. O meu marido perguntava se eu tava bem e eu fingia que sim”, aqui trazendo para a discussão seu papel dentro de uma família funcional, cujo efeito da cannabis seria inofensivo. Mas o melhor vem agora: “Aí uma blogueira famosa que eu sigo postou um *stories* falando super bem de cannabis medicinal. Ela disse que dava pra ter acesso por um aplicativo chamado Blis”. Em seguida, conta que baixou o aplicativo e fez uma consulta direto por ele. “O médico me tratou super bem, entendeu o meu caso e tirou todas as minhas dúvidas, a consulta foi ótima”. Ela conta que até ficou

⁴³ BLIS. Disponível em: <https://appblis.com.br/>. Acesso em: 30 maio 2026.

surpresa porque paga dois mil reais em seu plano de saúde e os médicos de lá nem olham na cara dela. “Mas nessa consulta da Blis eu paguei 65 reais e o médico foi maravilhoso, ele me passou um tratamento com CBD e THC para melhorar meu sono tudo com as doses certas para mim, com receita, tudo certinho”. O melhor, segundo ela, foi que comprou os produtos direto da fábrica, tudo no aplicativo da Blis. Para finalizar, “Você vai amar. A consulta é rápida, você nem precisa agendar, o protocolo é personalizado para você e os produtos chegam em casa em poucos dias. Clica no link, baixa o aplicativo e depois me conta”.

Tal mediação promovida por aplicativos que conectam médicos prescritores a pacientes interessados no uso medicinal da cannabis pode estar relacionada, à luz de Pereira (2025a), como expressão das formas contemporâneas de governamentalidade que articulam responsabilização e liberdade no interior do capitalismo canábico. Como diz o autor, “a ideia de responsabilização e liberdade ganha relevância também nas ‘relações estratégicas’ de poder” (p. 121), na medida em que tais dispositivos, além de ampliar o acesso à prescrição, acabam moldando as decisões individuais sobre o consumo, orientando práticas, expectativas e condutas. Ao mesmo tempo que promovem a “autonomia” do paciente, esses arranjos estimulam o empreendedorismo e a proliferação de iniciativas de mercado, como *startups* e plataformas digitais, inserindo a experiência terapêutica em circuitos de valorização econômica. Contudo, essa liberdade se apresenta como “relativa”, uma vez que se exerce em campos de ação previamente estruturados pela lógica de acumulação capitalista, nos quais a escolha individual é condicionada por interesses e oportunidades definidos pelo mercado. Não se trata de um avanço técnico ou de uma racionalização do cuidado, mas de uma reconfiguração da finalidade do controle, que passa a operar na produção de certos efeitos – entre eles, a viabilização da acumulação –, construindo, concomitantemente, um campo discursivo no qual essas práticas são percebidas como legítimas e “racionais”.

Esse controle se dá, inclusive, pela coleta e armazenamento de dados importantíssimos nesse esquema de governamentalidade no contemporâneo. A matéria “Startup Está Transformando Mercado de Cannabis no Brasil”, da *Revista*

*Forbes*⁴⁴ destacou que é provável que a Blis seja o maior banco de dados de pacientes de cannabis da América Latina, chegando ao número de 1 milhão de downloads. “O que buscamos é mais do que dinheiro. É conhecimento regulatório, visão clínica e capacidade de escalar com responsabilidade”, disse o CEO da plataforma. Se, por um lado, a coleta massiva de dados promovida por plataformas como a Blis pode ser apresentada como contribuição relevante para a formulação de políticas públicas no campo da cannabis medicinal, por outro, ela também revela sua inserção em circuitos mais amplos de valorização econômica, nos quais a informação se converte em ativo estratégico.

O levantamento realizado em 2025, baseado em mais de 30 mil registros clínicos voluntários distribuídos por cerca de 1.900 municípios brasileiros, permite identificar tendências importantes, como o deslocamento da cannabis de “último recurso” para alternativa voltada ao equilíbrio emocional e à qualidade de vida, bem como o perfil predominante de usuários, majoritariamente homens na faixa dos 40 anos, economicamente ativos, com alta carga de estresse e histórico de tratamentos convencionais malsucedidos. Esses dados, incluindo o expressivo número de 15 mil participantes que relatam estresse crônico, oferecem subsídios valiosos, em termos financeiros, para políticas de saúde mais informadas e contextualizadas. No entanto, a mesma base de dados que pode orientar decisões públicas também alimenta lógicas mercantis, ao permitir a segmentação de públicos, o desenvolvimento de produtos direcionados e a antecipação de demandas de mercado pela indústria farmacêutica. A “doação” voluntária dessas informações, portanto, não se esgota em um gesto de contribuição coletiva, mas em uma economia na qual dados clínicos e experiências subjetivas são continuamente capturados, processados, compartilhados e reinseridos como valor, evidenciando a relação entre interesse público e exploração econômica que atravessa o “capitalismo canábico”.

⁴⁴ HASSE, J. Startup Está Transformando Mercado de Cannabis no Brasil. *Forbes*, 6 jul. 2025. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-money/2025/07/startup-esta-transformando-mercado-de-cannabis-no-brasil/>. Acesso em: 30 maio 2026.

Enquanto toma umas gotinhas de óleo de cannabis em frente à câmera do celular, o Leo do Taxi⁴⁵ fala aos seus 729 mil seguidores sobre o serviço de outro app, o da Click Cannabis:⁴⁶ “Preço de consulta popular, rapaziada, 50 reais, você acredita? É, meu parceiro! Se você falar que é seguidor do Léo do Táxi você ainda ganha esses 50 reais de *cashback* na compra do seu produto”. Então ele explica, da mesma maneira que a influenciadora da Blis, como funciona o processo, esclarece que as “gotinhas mágicas” não deixam chapado e que a vida dele mudou depois do uso. “Trouxe uma qualidade de vida que eu nunca tive e pode mudar a sua também. Mas depende de quem? De mim ou de você?”. Em todos esses casos, vimos que a exibição de imagens associadas à maconha pode ser compreendida como gesto de resistência, mas ela também se insere em um regime de visibilidade regido por lógicas neoliberais. Nesse regime, a imagem circula como valor de troca, transformando-se em ativo simbólico. A exposição de corpos, estilos de vida e objetos vinculados à essa cultura canábica passa, assim, a operar nos mesmos termos da economia da atenção, na qual o reconhecimento social é convertido em capital midiático. Desse ponto de vista, as publicações sobre maconha na internet se articulam dentro das dinâmicas do mercado, integrando a lógica foucaultiana de governo das condutas, em que os sujeitos interiorizam a norma e produzem a si mesmos como empreendedores de sua própria imagem (Foucault, 2008; Dardot; Laval, 2016).

A principal mutação na identidade em nosso contexto neoliberal reside, para Sibilia (2015), na transição da figura do cidadão para a do consumidor. Enquanto na era industrial os sujeitos eram moldados como membros de uma população nacional, a governamentalidade atual segmenta os indivíduos em termos estritamente mercadológicos e cada vez mais específicos. “Produzir sujeitos consumidores, eis o interesse primordial do novo capitalismo pós-industrial de alcance globalizado (Sibilia, 2015, p. 192)”. Com o declínio das instituições de confinamento, como a fábrica e a escola tradicionais, o modelo da empresa torna-se onipresente, agindo na construção dos corpos e dos modos de ser, e a identidade

⁴⁵ LÉO DO TAXI. @leodotaxirj. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/leodotaxirj/>. Acesso em: 30 maio 2026.

⁴⁶ CLICK CANNABIS. @clickcannabis. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/clickcannabis/>. Acesso em: 30 maio 2026.

valorizada no mercado de trabalho contemporâneo não é mais a do corpo adestrado para o trabalho braçal, mas sim subjetividades equipadas com qualidades voláteis: criatividade, familiaridade com novas tecnologias, capacidade de adaptação à velocidade e habilidades comunicativas. Assim, até mesmo a maconha, que historicamente ocupou posições marginais e subversivas, é domesticada pela lógica neoliberal da visibilidade, tornando-se produto de distinção, estilo de vida e marca identitária. As “técnicas de consumo”, modos de fumar, filmar, editar e publicar, tornam-se também técnicas de subjetivação, por meio das quais os sujeitos performam sua adequação a um mercado que transforma a experiência e o prazer em moeda de circulação simbólica.

No que diz respeito ao que há por vir, o diagnóstico de Pereira (2025a) sobre o capitalismo canábico ainda é incerto. Só com base em uma visão mais complexa, ele diz, é que “podemos refletir criticamente sobre orientações regulatórias antiproibicionistas, como as pró-lucro, estruturadas para responder aos interesses capitalistas e lideradas por corporações”. A lógica de expansão, para o autor, “tende a gerar problemas variados de saúde pública em moldes parecidos com os que já observamos em relação ao álcool e ao tabaco”. O maior perigo, no entanto, reside na “despolitização das regulações da cannabis, transformando-as em uma questão de arquitetura de mercado pretensamente neutra e técnica, guiada por interesses privados”. Para ele, isso seria o equivalente “a entregar a responsabilidade pelas regulações a empreendedores ávidos por instrumentalizar essa planta especial, enquanto mercadoria, para seu benefício pessoal”. Se, como tipos ideais, é possível distinguir entre aqueles mais voltados às dimensões privadas e econômicas e outros mais comprometidos com questões sociais e de direitos, tal separação rapidamente se mostra insuficiente diante da complexidade dos interesses em jogo.

Note que nenhuma das propagandas sobre os aplicativos que citamos acima usa o termo maconha, e sim cannabis. Essa estratégia não é nova, mas é necessário refletir sobre a diferenciação desses termos quando o uso é “social” ou quando é “medicinal”, pois eles nos mostram o grande abismo que separa diferentes nomes para a mesma substância. Essas nomeações, ao que nos parece, não são meras coincidências. Antes, são marcadores que separam, também, o maconheiro do paciente de cannabis medicinal, mostrando aí uma tensão entre ilegalidade,

desobediência civil, visibilidade, mercado, acesso, cálculo, risco... No entanto, é justamente nas brechas desses dispositivos que vislumbramos possíveis linhas de fuga, expressas em experiências contra-hegemônicas ao chamado capitalismo canábico, capazes de tensionar seus pressupostos e abrir outras possibilidades de organização. O que temos percebido é que muitas das experiências relacionadas à maconha passam, de certa forma, a operar de mesmo modo como funciona a lógica capitalista, com a incorporação do empreendedorismo de si ao modo como os sujeitos constroem e administram suas presenças digitais.

Nêgo Bispo, conhecido por sua vivência na luta e na construção de uma sociedade anticolonial e ancestral, defendeu abertamente o uso do termo maconha, assim, com todas as letras. Em uma palestra,⁴⁷ o pensador contou que na roça do quilombo em que vivia, tinha alguns jovens que gostavam de maconha. Esses jovens haviam dito que iam fazer um serviço em sua roça porque ele estava em São Paulo e com o dinheiro do cachê dessa palestra, Bispo ia passar um dinheirinho pra eles comprarem maconha lá na feira. Antes da palestra, uma menina negra o questionou sobre o que ele achava sobre maconha como planta medicinal. “(Para) ser quilombola, aquilombar-se é preciso dizer que todo mundo tem o direito de plantar maconha em sua casa para usar da forma que quiser e chamar de maconha!”. E finaliza dizendo que “eles” disseram que era errado e que foram proibidos de plantar: “Aí eles estão plantando e chamando de quê? ‘Canabidiol’. Canabidiol é a cara de vocês! O nome é maconha ou diamba, como chamam no Maranhão! Vamos plantar, vamos fazer chá e vamos ser felizes!”

A inscrição pública de uma experiência ligada ao cultivo, ao uso terapêutico e social ou até mesmo à “militância canábica” passa a envolver decisões sobre o que mostrar, como mostrar, como narrar a experiência, a que público dirigir-se, quais riscos o sujeito pode assumir, compondo uma racionalidade que aproxima identidade e gestão de si. Mesmo quando permeada por uma dimensão de luta, o que poderíamos chamar de “performance identitária” é medida por indicadores, exigindo do sujeito uma avaliação constante dos possíveis riscos, das consequências

⁴⁷ BISPO, Nego. Defender a alegria, organizar a raiva, com Nêgo Bispo e Jerá Guarani. *YouTube*, 15 mar. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/shorts/qs_8-FkrJs4. Acesso em: 30 maio 2026.

de seus atos e das oportunidades abertas ou fechadas por cada postagem na internet. Isso porque o cálculo, como dissemos, é a base de um tipo de poder que atua de forma racional, continua e estratégica, buscando maximizar a utilidade dos corpos para regular a vida das populações. Mas o cálculo contemporâneo parece ter particularidades. Ele não é acessório, é estrutural, está no coração da governamentalidade. Ele orienta desde políticas públicas até gestos cotidianos, fazendo com que os sujeitos passem a se relacionar consigo mesmos a partir de métricas e avaliações permanentes. Resistir não parece significar simplesmente negar o capitalismo canábico, já que ele constitui o próprio terreno onde a vida se organiza. Será que o ideal seria deslocá-lo, ou melhor, habitá-lo de maneira estratégica? Afinal, como resistir quando o próprio ato de existir já se encontra capturado por essas lógicas? Como criar espaços de fuga, de opacidade ou de desvio em um contexto em que tudo tende a ser incrivelmente ótimo? É sobre isso que vamos falar no próximo capítulo.

Desvio n2. “O bolinho de maconha de Alice B. Toklas”⁴⁸

Fudge de Haxixe

(que qualquer um pode fazer num dia de chuva)

Essa é a comida do Paraíso – dos Paraísos Artificiais de Baudelaire; pode constituir uma merenda interessante em reuniões do Clube de Bridge de Senhoras ou num encontro do DAR (instituição de caridade). Em Marrocos, é tido como eficaz para evitar resfriado durante o inverno úmido e funcionaria mais se tomado com grande quantidade de chá de hortelã quente. Euforia e brilhantes cascatas de risos; devaneios extáticos e extensões de personalidade em vários planos simultâneos devem ser esperados com complacência. Praticamente qualquer coisa que santa Teresa fez, você pode fazer melhor, se puder ser arrebatado por “*un evanouissement reveille*”.

Tome de 1 colher (chá) de pimenta-do-reino preta, 1 noz moscada inteira, 4 paus de canela médios, 1 colher (chá) de coentro. Esses deverão ser todos pulverizados num pilão. Cerca de 1 punhado de cada, de tâmaras sem caroços, figos secos, amêndoas descascadas e amendoins: pique e misture-os. Um maço de Cannabis sativa pode ser pulverizado. Isso e as especiarias devem ser polvilhados em cima das frutas secas e nozes e trabalhados juntos. Cerca de 1 xícara de açúcar dissolvido em uma rodela de manteiga. Aberto como para um bolo e cortado em pedaços ou enrolados em bolas do tamanho de uma noz, deve ser comido com cuidado. Dois pedaços são mais que suficientes.

Obter a Cannabis pode apresentar algumas dificuldades, mas a variedade conhecida como Cannabis sativa cresce como mato, frequentemente sem ser reconhecida, por toda parte na Europa, Ásia e partes da África; além de ser cultivada para a manufatura de cordas. Na América, se bem que desencorajada, sua prima, chamada Cannabis indica, tem sido observada até em floreiras de janelas urbanas. Deve ser colhida e seca assim que der sementes e enquanto a planta ainda estiver verde.

⁴⁸ Trecho do Livro de receitas de Alice B. Toklas (1954) publicado por Cynara Menezes (2013). Disponível em: <https://www.socialistamorena.com.br/o-bolinho-de-maconha-de-alice-b-toklas/>. Acesso em: 11 jan. 2026.



4. Maconha, poder e resistência: controle e linhas de fuga



Em meio à multidão, a mão se ergue e sustenta um cigarro que parece ser de maconha. Ao fundo, parcialmente desfocada, tremula uma bandeira da Palestina, compondo o enquadramento geral da cena. A cena da primeira imagem-epígrafe deste capítulo, registrada durante a Marcha da Maconha realizada em São Paulo em 2023,⁴⁹ condensa diferentes dimensões de contestação política e simbólica ao articular, em um mesmo plano, o gesto e o signo visual no contexto de um protesto coletivo. Acender um baseado em espaço público, em um país como o Brasil, onde o consumo de maconha ainda permanece juridicamente ambíguo e socialmente disputado, é um gesto que confronta dispositivos normativos que regulam os corpos e as condutas no interior da chamada guerra às drogas. A imagem, portanto, pode ser compreendida, numa primeira análise, como um artefato político cuja potência estética e simbólica reflete formas contemporâneas de resistência e produção de visibilidade. Afinal, o corpo, do qual na cena vemos apenas a mão, transforma-se em suporte de enunciação diante de processos históricos de criminalização e invisibilização.

No decorrer do capítulo anterior vimos que, ao ser exibida e construída discursivamente nas redes sociais, a maconha opera como um mecanismo de visibilização inserido no atual mercado de produção de subjetividades, conectando-se às lógicas de autogestão e autoempreendedorismo que estruturam as formas contemporâneas de governamentalidade. Embora esse seja um viés de leitura possível, reduzir essa visibilidade à lógica de capital simbólico e performatividade individual seria ignorar a sua dimensão política mais incisiva, na medida em que a mesma exposição que pode servir à construção de uma imagem de si, pode operar como prática de contestação e deslocamento das normas proibicionistas. Em outras palavras, a visibilidade da maconha pode até circular como armadilha do poder, mas não deixa de ser vetor de resistência, sobretudo quando se articula a formas coletivas de militância e reivindicação de direitos. É nesse ponto que vemos as práticas que tensionam diretamente os regimes de controle, como as mobilizações

⁴⁹ “WEED’S MARCH” ou “Marcha da Maconha”, um ato brasileiro para apoiar a legalização e protestar contra a criminalização do consumo de cannabis. *Reddit*, jun. 2024. https://www.reddit.com/r/trees/comments/1di0jnv/weeds_march_or_marcha_da_maconha_a_brazilian_act/. Acesso em: 30 maio 2026.

públicas conhecidas como Marchas da Maconha, nas quais a exposição do consumo e da defesa da legalização deixa de ser um gesto individual e passa a constituir um ato político compartilhado, coletivo, capaz de reconfigurar os limites do debate público.

De modo semelhante, as associações de pacientes voltadas ao uso medicinal da maconha instauram uma outra gramática de legitimidade, baseada tanto na urgência do cuidado, na compaixão e na produção de saberes alternativos que desafia o poder biomédico e jurídico sobre a planta, sem deixar de lado seu caráter transgressor. Nesse contexto, ganham centralidade as trajetórias de mães e familiares de crianças com deficiência que, diante da ineficácia ou inacessibilidade de tratamentos convencionais, recorrem ao cultivo e ao uso da cannabis, muitas vezes à margem da autorização estatal, mobilizadas por uma ética do cuidado que reconfigura o próprio sentido da legalidade. Essas experiências nos chamam atenção para o fato de que a visibilidade da maconha pode assumir uma função ambivalente, pois ela se insere nas dinâmicas de valorização subjetiva próprias do neoliberalismo, mas abre brechas para a emergência de formas de resistência ancoradas na coletividade e na solidariedade. Ao tornar públicas práticas relegadas à clandestinidade, esses sujeitos produzem novas sensibilidades sociais em torno da cannabis, deslocando seu enquadramento exclusivo como problema criminal para um campo mais amplo de debates sobre autonomia e justiça.

Nesse movimento, reforçamos, a visibilidade deixa de ser somente um recurso de inserção no mercado simbólico e passa a constituir uma estratégia de enfrentamento que dialoga com as estruturas de poder existentes, mas também contribui para sua transformação gradual. A visibilidade não constitui, portanto, somente um dado espontâneo da vida pública, mas um terreno cruzado por disputas acerca de quem pode aparecer e sob quais condições o pode. Quem pode existir em público sem ser punido? Assim, aquele gesto de erguer um cigarro de maconha em meio a uma manifestação pública é radical em sua simplicidade, pois o corpo que realiza esse movimento afirma sua presença como crítica às normas sociais e legais. Judith Butler (2018) descreve essa ação como parte de uma aliança performativa, em que corpos em público constituem resistência. Esse gesto é especialmente interessante no Brasil, onde a política de drogas opera como

tecnologia de controle seletivo, sobretudo sobre corpos negros e periféricos, um regime que Achille Mbembe (2018) descreve como necropolítico: um governo que decide quem pode viver e quem deve morrer, inclusive por meio da regulação dos prazeres. Ao tornar-se visível, esse corpo desafia a economia da invisibilidade imposta pelo proibicionismo. Fumar em público, nesse sentido, torna-se ato de desobediência e reinvenção política.

Como temos observado ao longo do texto, a visibilidade constitui-se também como uma ferramenta estratégica de luta política coletiva. Jacques Rancière (2009) argumenta que a política envolve uma reorganização do sensível, ou seja, um rompimento com o que é socialmente considerado legítimo de ser visto. O autor denomina de partilha do sensível esse “sistema de evidências sensíveis que faz ver ao mesmo tempo a existência de um comum e os recortes que aí definem os lugares e as partes respectivas” (Rancière, 2009, p. 15). Nesse sentido, a política pode ser compreendida como o ato de redistribuir o sensível, transformando o regime que determina o que pode ser percebido, dito, pensado, e rompendo, portanto, com as hierarquias que definem o que é visível ou audível. Como afirma o próprio autor, “acima de tudo, a política é uma intervenção no visível e no dizível” (p. 37). O pensamento político de Jacques Rancière, como discutem Marques e Prado (2022), destaca o modo como os sujeitos aparecem ou deixam de aparecer em um espaço de interlocução crítica, chamando atenção para o fato de que aparecer não significa simplesmente tornar-se visível. Antes, implica reconfigurar as relações entre o visível, o enunciável e o pensável que estruturam o espaço em que as coisas são nomeadas, os discursos são produzidos e as ações são desempenhadas.

Assim, o aparecer redefine os enquadramentos e dispositivos de visibilidade que permitem ou impedem o reconhecimento dos sujeitos como partes legítimas dos processos democráticos. A imagem de um baseado aceso em público, por exemplo, inscreve o dissenso no espaço visual e, ao circular nas redes sociais, intervém nas formas dominantes de percepção, remodelando os modos pelos quais determinados corpos e práticas são percebidos e julgados. Ao inscrever o controverso no espaço público, a atitude de mostrar um baseado em meio a uma manifestação, ainda que se trate um evento canábico, desafia as normas do visível

e introduz uma dimensão estética fundamental da resistência: uma espécie de deboche, uma afronta, um tapa na cara da sociedade.

Este capítulo, portanto, parte do pressuposto de que a visibilidade também constitui um campo de disputa simbólica, política e até existencial. Em contextos nos quais determinadas práticas são socialmente estigmatizadas ou criminalizadas para certos grupos, como o consumo da maconha, ocupar territórios midiáticos torna-se um ato político que ultrapassa as fronteiras entre o permitido e o proibido, o legítimo e o marginal. Ao analisar como sujeitos que se identificam como maconheiros se mantêm visíveis em plataformas como o Instagram, queremos compreender de que modo essa exposição reconfigura os regimes do sensível, instaurando novas formas de pertencimento e de resistência. Assim, o texto procura responder à questão: de que maneira vale a pena insistir em permanecer visível em espaços que constantemente impõem o risco da invisibilização, da censura, do estigma?

Ao mesmo tempo, interessa-nos observar como algumas imagens da maconha tornam-se exemplos privilegiados para pensar como as lutas por reconhecimento se articulam a práticas de resistência e liberdade. O capítulo, portanto, propõe investigar como tais performances de visibilidade dialogam com as noções de poder e resistência, e concomitantemente desafiam as normas morais e discursivas que sustentam a marginalização. Nesse percurso, compreender a exposição como estratégia política se torna central para pensar a visibilidade não apenas como representação, mas como prática de emancipação. Diante de todas as imagens apresentadas neste percurso investigativo até aqui, questionamos ainda como certas práticas contemporâneas de resistência produzem, se é que produzem, de fato, ranhuras na racionalidade neoliberal, em que a vida permanece funcionando na lógica do capital, lógica essa que mercantiliza as subjetividades, necessidades e experiências humanas.

Essas questões nos levam a pensar sobre os problemas capitais da existência social e individual na contemporaneidade, como liberdade, luta social, resistência às sujeições a que estamos expostos e suas relações com a comunicação. Assim, o capítulo se propõe a indagar, a partir de figuras em torno da maconha, se é possível introduzir disrupturas nesse centro de gravidade econômico, social e político que

se tornaram as tecnologias comunicacionais e informacionais. Até que ponto se justificam as fricções entre a luta por direitos, ou seja, a incorporação do indivíduo dentro de um sistema regido por leis as quais deve obedecer e, do outro lado, a desobediência civil? Enfim, queremos explorar essas dinâmicas entre o que resiste e o que se sujeita no contemporâneo a partir de imagens relacionadas à maconha e de outras figuras emblemáticas, refletindo a questão da resistência como instrumento que busca visibilizar demandas sociais e políticas, mas também identitárias.

Mesmo considerando que as resistências não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (Foucault, 2006), adiantamos, porém, que não se trata aqui de definirmos que isso é resistência e aquilo outro não é. A partir das imagens que recortamos e apresentamos nesta tese, a ideia é ampliar a noção do termo sob a perspectiva de que, ainda que os indivíduos sofram certos tipos assujeitamento, existe também a potencialidade de transgredir e inventar novas formas de relação consigo e com os outros. Pretendemos pensar com as imagens aqui apresentadas para, a partir delas, elaborar quais são os efeitos dessas práticas de resistência na manutenção ou subversão das normas sociais e políticas que ora intensificam os processos de subjetivação, ora podem gerar mudanças reais do ponto de vista sociopolítico e cultural.

Na primeira parte do capítulo, partimos do pressuposto de que a resistência não é externa ao poder, mas parte essencial de sua dinâmica. Nesse sentido, abordaremos um ponto de tensão desta pesquisa, que é a articulação da resistência com discursos e práticas aparentemente opostos: a religiosidade e o ativismo canábico. Na tentativa de juntar missa religiosa e maconha no mesmo campo analítico, essa aproximação parece ser um ponto de tensão produtiva que mostra justamente o caráter multifacetado da resistência. Colocando lado a lado essas práticas, tentamos evidenciar como discursos aparentemente inconciliáveis podem convergir quando atravessados pela experiência concreta do sofrimento, da compaixão, do cuidado e da busca por dignidade. Essa inflexão vai nos permitir pensar que a resistência não se dá contra as estruturas externas, mas sim no interior delas. A prática pastoral, nesse cenário, em vez de negá-lo, se reinscreve em outro registro, no qual a maconha passa a ser compreendida menos como desvio

moral e mais como resposta possível a formas contemporâneas de sofrimento, problemas reais que podem afetar qualquer pessoa, independentemente se ela é ou não maconheira.

Na segunda parte vamos questionar se há, nos processos de visibilidade da maconha, uma espécie de estética da insubmissão comum que pode ser pensada tanto como estratégia de visibilização de uma luta carregada de um caráter transgressor, como possibilidade de desenhar uma linha de fuga da estética neoliberal. Para tal feito, convocamos de empréstimo outras imagens para além da maconha, como as da questão *queer*, intimamente ligadas com a luta pela legalização da planta no mundo, mas também imagens do teatro, da música e da literatura ligadas à resistência de sua maneira mais exuberante, no sentido de reconhecer que resistir é um verbo amplo, que não se esgota em uma definição única, assumindo tanto dimensões individuais quanto coletivas, ora silenciosas, ora espetaculares. Talvez seja justamente essa plasticidade uma das variáveis que torna produtiva a aproximação da resistência com o universo da maconha, na medida em que planta figura simultaneamente como gesto de protesto, prática militante, enfrentamento de riscos e como instrumento de cuidado.

4.1 Da missa à marcha: a maconha entre o poder e a resistência

O filósofo camaronês Achiles Mbembe (2019) discute as formas contemporâneas de resistência à necropolítica e à necroeconomia. A África do Sul, segundo o filósofo, passou por um momento de descolonização simbólica que operava como uma convocação a destruir as estátuas do colonialismo, ao mesmo tempo que lutava para transformar as formas de produção do saber a partir da reativação da memória, ou seja, resistindo ao esquecimento. Essas resistências, que envolviam a reabilitação da voz, assim como as expressões artísticas e simbólicas, desafiavam a tentativa de silenciar as vozes que o poder não desejava ouvir, criando a condição de existência de um ciclo de lutas que ele chamou de políticas da visceralidade. Considerando que uma das formas de violência do capitalismo contemporâneo consiste em brutalizar o sistema nervoso, ele diz que essas lutas funcionam como espécie de pequenas insurreições que ganham forma visceral como resposta a essa brutalização do sistema nervoso, típica do

capitalismo contemporâneo. Emergem, então, novas formas de resistência, ligadas à reabilitação dos afetos, emoções e paixões. Ocupar espaços onde a presença do corpo é indesejada, seria, portanto, um modo de resistir e afirmar o direito à existência a partir dessa visibilidade, subvertendo a lógica de exclusão.

Eu estou extremamente interessado no modo como naquele país as resistências se organizam a partir da ocupação dos espaços, numa busca da visibilidade justo onde o poder quer nos relegar e nos afastar. As formas de resistência que se estão produzindo lá têm a ver com a luta dos corpos por se tornarem presentes (corporal, física, visivelmente) diante da produção de ausência e silêncio pelo poder. São formas exemplares de resistência, pois o poder hoje funciona produzindo ausência: invisibilidade, silêncio, esquecimento (Mbembe, 2019, p. 16-17).

De certo modo, como já discutimos, as experiências contemporâneas precisam ser visíveis para serem reconhecidas. Não por acaso, a visibilidade é um dos pontos centrais visados pelos movimentos políticos, sociais e culturais, como as Marchas da Maconha, movimento que parece atuar constantemente como forma de materializar os interesses em comum de usuários como estratégia fundamental de resistência na luta contra o proibicionismo, geralmente vinculada à percepção de que a invisibilidade naturaliza desigualdades e invalida direitos. Essa invisibilidade impede que suas experiências e necessidades sejam reconhecidas, à medida que o “não ver” (Sanz; Palatucci, 2024, p. 263) se dá em um campo de relações de poder “capaz de criar áreas de sombras, desumanizando aqueles cuja existência é colocada em dúvida pela autoridade da visão de classes e grupos hegemônicos”. Embora esses deslocamentos se desdobrem por outras vias, algumas delas se cruzam em determinados pontos que dizem respeito aos aspectos que coexistem sob um regime de visibilidade que, ao mesmo tempo que convoca o sujeito a uma constante e superficial superexposição da vida, projeta sua luz a procedimentos que incitam a resistência.

Por mais que a defesa do uso da maconha sob a justificativa do livre arbítrio integrasse as pautas dos movimentos pela liberdade, no Brasil dos anos 1960, bem antes do surgimento das Marchas da Maconha como as conhecemos hoje, é a partir da materialização dessas manifestações coletivas enquanto movimento organizado que a planta começa a ganhar uma visibilidade menos negativa aos olhos da sociedade. Essa abertura também era característica de uma transformação no

estilo do uso das drogas, que passava da ideia de um projeto utópico e existencial de seu consumo com vistas à expansão da mente, pelo menos entre as elites intelectuais ocidentais, para uma utilização mais cotidiana, tanto para que o sujeito pudesse suportar as agruras do mundo presente (Birman, 2016) como para evidenciar a transgressão de modo a visibilizar, por exemplo, o ato de fumar em público como representação de uma forma de desobediência civil, evidenciando a incapacidade do Estado em lidar com o problema do tráfico e da guerra às drogas. Ainda que as trajetórias das Marchas estejam repletas de interdições, a voz que o poder não desejava ouvir, como diria Mbembe (2019), aos poucos foi passando a ser escutada para além das páginas policiais, dando a ver, inclusive, como as relações entre resistência e poder foram se articulando ao longo de sua história.

Ao destacar que a resistência é um elemento intrínseco ao poder, Foucault sugere que o poder é um campo dinâmico de relações em que a resistência é parte essencial e não um fenômeno unidimensional e completamente opressivo. Essa perspectiva implica que “lá onde há poder, há resistência” (Foucault, 1988, p. 105) e que as correlações de poder não deveriam existir “senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” (p. 106). Esse entendimento vai contra uma visão tradicional que separa poder e resistência e reconhece que a luta contra qualquer tipo de opressão é constitutiva do próprio exercício do poder, trazendo à superfície uma interação que molda e remolda, constantemente, as estruturas sociais numa luta contínua por autonomia e redefinição de normas. Pensando com Foucault, poderíamos argumentar que manifestações como as Marchas são práticas que revelam as dinâmicas de poder em jogo. Essas dinâmicas operam, concomitantemente, como oportunidades de ocupação do espaço público, oferecendo novas possibilidades de pensar e agir em relação ao poder, e ressaltando a atuação a partir do discurso, sob os quais os sujeitos maconheiros reivindicam novos direitos. Diz Foucault:

Veja que se não há resistência, não há relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. A partir do momento que o indivíduo está em uma situação de não fazer o que quer, ele deve utilizar as relações de poder. A resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo “resistência” é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica (Foucault, 2004, p. 268).

Castro-Gómez (2010) sublinha a importância de reconhecer as várias formas de resistência que surgem nas margens de sistemas dominantes, o que inclui práticas cotidianas, culturais e intelectuais que desafiam as normas. Ao discorrer sobre os estudos de Foucault na busca da compreensão das práticas de liberdade como parte de uma tecnologia que orienta as condutas em um contexto neoliberal, o colombiano vai dizer que a relação entre poder e liberdade, sobre a qual Foucault tinha refletido, não se limitava pela ação do domínio por meio da força, mas no direcionamento das condutas de forma eficaz e com o consentimento dos governados, pressupondo, deste modo, a liberdade dos indivíduos, ideia central do neoliberalismo. Quando fala dos ataques que Foucault vinha recebendo dos franceses por conta de suas reportagens escritas durante sua viagem ao Irã em meio a uma revolta que envolvia a disputa de poder religioso contra o governo, Castro-Gómez (2010, p. 21) pondera: “Se tudo é poder, se as lutas estão todas enquadradas na mesma lógica estratégica, se o poder não tem centro e está distribuído por todo o tecido social, o que então legitima as revoltas e a resistência?”. Aqui ele estava falando sobre supostas contradições nas análises de Foucault sobre o poder que, naquele momento, segundo a crítica intelectual francesa, poderia estar se reduzindo ao manejo de um esquema rígido e dualista do poder enquanto dominação-resistência.

Em seu discurso proferido em função do Colóquio Internacional sobre Toxicomania, promovido pelo Pontifício Conselho para a Pastoral no Campo da Saúde, o papa João Paulo II (1997) disse que o uso de drogas por parte dos jovens acontecia nos momentos delicados do crescimento e que “a toxicomania deve considerar-se como sintoma de um mal existencial, de uma dificuldade em encontrar o próprio lugar na sociedade, de um medo do futuro e de uma fuga na vida ilusória e fictícia”. Segundo o Papa, os jovens que cultivassem uma personalidade fundamentada na fé e na virtude, desenvolvendo uma formação espiritual e moral sólida, e que mantivessem relações harmoniosas e confiantes com seus semelhantes e com os adultos, estariam mais preparados para resistir às tentações daqueles que promovem o uso de drogas. Embora as drogas às quais se referia o Papa, neste contexto, não se resumiam apenas à maconha, a ideia ali era

recomendar às autoridades, aos responsáveis pela economia, às famílias, à comunidade cristã e aos profissionais de educação e saúde, a trabalharem de forma vigilante pela prevenção ao uso de substâncias que poderiam desviar os jovens do caminho reto que leva à salvação. Até aí, nada de novo: é papel da Igreja manter sob constante controle a alma e o corpo de seus fiéis e protegê-los de qualquer distração, pecado ou tentação que deixem turvas as lentes pelas quais se pode ver e alcançar a justiça e as recompensas divinas.

O texto do Papa prega que as drogas podem levar a comportamentos de dependência, o que causaria a perda da liberdade e da consciência do indivíduo. Mais de uma vez, o discurso trata a luta contra a toxicomania como uma questão coletiva que envolve responsabilidades individuais e sociais, em que cada pessoa deve contribuir de acordo com seu papel na sociedade. Como forma de exortação, é enfatizada a importância de casais cultivarem relacionamentos conjugais e familiares felizes e estáveis, alicerçados em um amor duradouro, o que cria um ambiente propício para uma vida familiar serena e, portanto, longe das drogas. Nesse ambiente, os filhos recebem a segurança afetiva necessária para o desenvolvimento de sua autoestima e confiança, fundamentais para seu crescimento espiritual e psicológico. Além disso, ressalta a responsabilidade primordial dos pais e da comunidade adulta na educação da juventude, convocando todos os educadores a intensificarem seus esforços para ajudar os jovens a formarem sua consciência crítica e desenvolverem relações saudáveis. Essa formação, sustentada por diálogos construtivos e interações positivas, seria essencial, segundo o Papa, para que os jovens se tornassem agentes autônomos e responsáveis de suas próprias vidas. Assim, aqueles que possuísem uma base sólida de formação moral e humana, aliada a relações harmoniosas, estariam mais bem equipados para resistir às pressões do uso de drogas e às tentações associadas à toxicomania.

Chamam atenção, no entanto, pelo menos duas referências que nos interessam no texto do Papa. A primeira diz respeito ao direcionamento do discurso aos responsáveis pela economia, com a justificativa de que, na maioria das vezes, o poder econômico vinculado à produção e à comercialização desses produtos escapa à lei e à justiça. A segunda é ligada ao mal existencial dos jovens, que não seriam

encorajados a lutar por uma existência “reta e bela”, e tenderiam a fechar-se “em si mesmos”. O acesso à droga, de certa forma, sendo ela própria um “fenômeno de mercado” (Foucault, 2008), estaria diretamente ligado a processos de fabricação, armazenamento, distribuição, venda e consumo. O tráfico gera uma economia subterrânea ao criar empregos informais e movimentar as dinâmicas econômicas no tratamento e recuperação de dependentes, nos custos operacionais de sistemas de justiça e segurança pública. Provocar o meio econômico, como fez o Papa, seria uma forma de a Igreja sensibilizar esse setor e atuar de forma conjunta a alertar para os possíveis prejuízos que a toxicomania poderia causar aos países.

Assim como na saúde, na educação, na arte, o neoliberalismo transformou em mercadoria não só a droga, mas suas práticas de uso. O usuário, por sua vez, tornou-se um consumidor que pesquisa preços, negocia quantidades, compara o custo/benefício, busca avaliações sobre os efeitos daquela substância. Do outro lado, o traficante está atento à oferta e à demanda, tenta maximizar seus ganhos, contrata, demite, empreende, investe, entrega, compra equipamentos, ou seja, assume a forma empresa em prol de uma rentabilidade que mantém vivo o ciclo de vida desses bens econômicos que são as drogas, sempre em busca de novos consumidores. Em sua aula sobre a utilização da economia de mercado pelos neoliberais norte-americanos para decifrar as relações não-mercantis, Foucault (2008) usa o exemplo do comércio de drogas para dizer que há toda uma política que se traduziu por uma atitude que não procurava se diferenciar entre as chamadas drogas leves e pesadas, mas distinguia dois tipos de consumo: o consumo elástico, que é o daqueles que não podem pagar qualquer preço e devem, portanto, renunciar a um consumo que lhes é prometido como fonte de muitos prazeres; e o consumo inelástico, ou seja, o dos que, de qualquer modo e qualquer que seja o preço, vão comprar. E a partir daí, diz Foucault:

há toda uma política de enforço da lei voltada para os novos consumidores, para os consumidores potenciais, para os pequenos traficantes, para esse pequeno comércio que se faz nas esquinas; política de enforço da lei que obedecesse a uma racionalidade econômica que era a racionalidade de um mercado, com esses elementos diferenciados de que eu lhes falava (Foucault, 2008, p. 353).

A preocupação do Papa em exortar os responsáveis pela economia, ao mesmo tempo que pretendia tornar os jovens equipados para não cair no pecado de

consumir a droga pela primeira vez e resistir, assim, à tentação, evitando uma possível toxicomania, estaria influenciada por uma lógica de controle e responsabilização individual típica do neoliberalismo (Dardot; Laval, 2016), da qual tratamos no capítulo anterior, como num jogo de tabuleiro onde cada jogador tem liberdade para se mover, mas suas regras definem claramente quais movimentos são aceitáveis. Nessa lógica, em que a sociedade é um mercado e o cidadão um consumidor (Birman, 2016), a utilização da droga perde um pouco a qualidade de projeto existencial de transformação do mundo que havia sido carimbada na primeira metade do século XIX e retomada a partir de 1950 e passa a ser traçada pelo desencantamento do mundo, traço que, segundo Weber (1966 apud Birman, 2016) marcaria a modernidade. Ao diagnosticar essa transição, Birman supõe que o que está em pauta na atualidade não é mais unicamente o projeto utópico de forjar outros mundos possíveis, tampouco apenas uma resposta à desilusão diante da vida, como alertou o Papa ao dizer que se tratava de uma fuga na vida ilusória e fictícia. Agora, era o imperativo da performance que delineava a nova gramática do uso de drogas no Ocidente a partir dos anos 1980 e 90 (Birman, 2016, p. 26).

Também religioso, mas com uma abordagem muito mais próxima de uma Teologia da Libertação, o Padre Ticão, em ato de resistência, contrabandeava sementes de maconha para as famílias da Igreja que liderava, na Zona Leste de São Paulo, no intuito de incentivar as pessoas que tinham algum problema de saúde a plantarem o próprio remédio. Com base na Palavra de Deus e em resultados de pesquisas científicas que comprovavam a eficácia da planta, o pároco desobedecia às leis dos homens e as orientações do Vaticano ao defender a necessidade de uma Igreja aliada dos pobres e oprimidos. Atuando na distribuição de sementes como uma forma de apoiar pessoas doentes que buscavam alívio para seus sintomas por meio do uso da planta, o “trator de Deus”, como era conhecido o padre, acreditava que a maconha poderia oferecer benefícios terapêuticos e promover a autonomia dos pacientes, ainda que isso questionasse diretamente as políticas restritivas sobre drogas, que marginalizavam usuários e os tratavam com punições em vez de compaixão e acolhimento.

Em uma de suas últimas celebrações antes de sua morte, em dezembro de 2020, Ticão (2022) conclamou os fiéis a serem desobedientes. “A partir do dia 4 de julho do ano que vem, se a cannabis não for aprovada no Brasil, nós vamos começar a fazer uma desobediência civil. Nós vamos plantar em todos os lugares”. O evento ecumênico, que ficou conhecido como a Missa da Maconha, combinava elementos religiosos com uma abordagem crítica às políticas de drogas, mais especificamente relacionada à cannabis, buscando desestigmatizar o uso da planta e promover sua aceitação, especialmente para fins medicinais. Em meio a cânticos, leituras de versículos e testemunhos, as propostas de provocação do padre eram bem claras: “Que possamos estar plantando a cannabis nas praças, nas estradas, na frente da delegacia, na frente do Fórum”. Entre os depoimentos, o de dona Cleuza: “Eu sou evangélica e no evangelismo também existe gente desobediente. Eu sou uma delas”. Ao buscar na internet, respostas que poderiam ajudá-la no tratamento do filho, ela diz que aplicou um alerta e encontrou diversas soluções que apontavam para o uso da cannabis. “Mas gente, eu fui criada pela minha mãe para fugir da maconha, fugir do maconheiro, como é que eu vou dar um remédio à base de maconha para o meu filho?”. Em seguida, relata as melhoras no quadro de saúde do garoto e diz que, mesmo tendo sido presa, “era muito bom”.

Para o padre, tanto o mal existencial dos jovens, que o Papa julgava ser um dos motivos da busca pelas drogas, como a suavização de dores musculares em doenças crônicas e até a redução de danos causados por substâncias consideradas mais pesadas, podiam ser tratados de forma a “terem o seu sofrimento aliviado usando a cannabis medicinal” (Ticão, 2022). Os testemunhos não o deixavam mentir: “Passei mais de treze anos no uso de drogas como o crack, o óxy e a cocaína. Eu posso dizer que eu recebi a cura da dependência química num ritual religioso e desde então eu não faço mais uso graças a santa cannabis”, disse outro fiel. Após mais de duas horas de reunião, o padre finaliza: “Que cada um, diante de sua fé, possa assumir um compromisso com a cannabis”. Esperançoso, deseja: “Que nesse novo ano tenhamos toda a coragem e entusiasmo para que essa planta chegue às famílias que precisam muito e nem conhecem”. Em menos de um mês após essa missa, o padre morreu, sem ter a oportunidade de ver os pequenos, mas importantes avanços em relação àquilo que pregava.

Parece que as drogas legais e ilegais na contemporaneidade, assim como a religião, a alta performance no esporte, a dedicação ao trabalho ou a psicanálise, seriam pontos de fuga de uma vida de sofrimento, desamparo e mal-estar, mas não só isso. Como diz Birman (2016), há, na atualidade, uma busca preferencial das pessoas, em estado de sofrimento, pela salvação no campo da religião, além da crença nas promessas aliviadoras propiciadas pelos psicofármacos e pelo “êxtase das drogas pesadas”. Se, na modernidade, a religião e as ideologias procuraram oferecer uma certa prevenção ao mal-estar, na medida em que realizavam a promessa de uma saída para o desamparo, nas décadas finais do século XX, houve um deslocamento para o ceticismo religioso, com essa saída para o desencanto passando a se dar também a partir de lutas por um mundo melhor. Já a atualidade projeta uma complexa fusão em busca da harmonia. Birman (2016, p. 253) vai dizer ainda que o ideal de felicidade “enunciado pelo Iluminismo, pelo qual o homem dominaria a natureza e constituiria uma sociedade igualitária pelo domínio da razão científica, já não provoca mais as certezas de outrora”. Não é por acaso, segundo esse autor, que assistimos a um vigoroso processo de reevangelização do mundo, através do qual se retorna à religião como busca de proteção face ao desamparo. “Busca-se, assim, uma visão de mundo reasseguradora que possibilite proteção ao sujeito frente ao medo do indeterminado e do acaso”.

Postas frente a frente, as imagens de como podem ser produzidas as narrativas da religião católica em relação às drogas – no discurso do Papa e no caso do Padre Ticão – escancaram as contradições entre essas forças narrativas em oposição, em que uma está ancorada no preceito do acesso à droga como algo a ser combatido e outra está baseada na liberdade para plantar um medicamento capaz de trazer paz ao coração. Ainda assim, essa justaposição das imagens nos coloca perante dois polos possíveis de resistência, igualmente munidos de argumentos de defesa pelo viés da saúde, da lei, de amparo técnico-científico e da palavra de Deus, não por acaso alguns dos principais pilares que baseiam ideias proibicionistas e antiproibicionistas. É nesse sentido que o poder atribuído à Igreja Católica ao longo dos séculos contribuiu para uma espécie de “catequização” das leis não só ao desconsiderar, por exemplo, o uso sagrado da maconha por religiões de matrizes africanas, mas por demonizá-la, tornando a imagem do maconheiro a própria face

do mal. No entanto, nas últimas décadas, essa postura tem sido revisitada em alguns círculos religiosos, especialmente à luz de debates sobre o uso da maconha com base, sobretudo, em seus potenciais benefícios medicinais.

O argumento de que a planta pode servir como tratamento para diversas condições de saúde tem levado, inclusive, a uma reflexão mais ampla sobre a dignidade humana e o direito ao cuidado integral do corpo. Desobedecer a lei para conquistar esse direito, como vemos no Padre Ticão, era uma brecha no cumprimento de normas com a justificativa de que esse desvio jurídico salvaria vidas. “Toda lei injusta, toda lei desumana, não precisa ser seguida”. Esse chamado à desobediência civil, portanto, por mais que pudesse ocasionar punições, como de fato causou, era válido à medida que a manutenção da vida seria mais importante do que seguir as regras do jogo. “Essa lei não deve ser obedecida”, enfatiza o padre (Ticão, 2022). Embora sua militância priorizasse os resultados medicinais, ao ser a favor da legalização, ele ressaltava a importância de uma abordagem que não criminalizasse o usuário, defendendo a ideia de que a maconha poderia ser vista como uma questão tanto de saúde pública como uma questão moral. Lutar pela descriminalização do consumo medicinal e social da “santa erva”, como mais um passo rumo à promoção de políticas para a garantia de liberdades individuais, seria, portanto, sua forma de exercer sua missão, ainda que desobedecendo.

A desobediência civil, segundo Lanças (2018), pode ser lida como uma premissa dos movimentos sociais contemporâneos, sobretudo quando as ações desses movimentos estão ligadas a procedimentos até então considerados ilegais, como é o caso do consumo da maconha. Materializar esse desejo de consumo, de forma a protestar publicamente em favor de uma liberação coletiva, seja ela para uso medicinal ou não, configuraria, por exemplo, a realização de eventos como as Marchas da Maconha no Brasil. Ainda que a descriminalização da maconha tenha acontecido no país apenas em junho de 2024, após cerca de nove anos de idas e vindas, as marchas realizadas antes desse período tinham em sua gênese o interesse comum de visibilizar uma luta pelo acesso à planta, mas também de ir contra as raízes que estruturam socialmente a aplicação da “Lei de Drogas”, que o padre Ticão insistia em desobedecer. Agora, com essa decisão, não é considerada criminosa aquela pessoa que adquirir, guardar, ter em depósito, transportar ou

portar até 40 gramas de maconha para uso pessoal. Deixaria então de existir um motivo para lutar pelo acesso?

Um pouco antes da decisão, em abril de 2024, o Senado Federal tinha aprovado a proposta de emenda à Constituição que previa a criminalização do porte e da posse de substâncias ilícitas entorpecentes, entre elas, a maconha. A votação buscava inserir no art. 5º da Constituição a proposição de que seria crime a posse ou porte de qualquer quantidade de droga ou entorpecente sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar (Senado, 2024). No dia seguinte, a manchete “Senado aprova racismo e chacina em votação relâmpago da PEC das Drogas”, publicada como artigo de opinião no site UOL (Sakamoto, 2024), foi uma das respostas, ainda que de forma irônica, aos discursos proibicionistas em relação ao uso daquela substância, e uma provocação à chamada “guerra às drogas”, que pune o usuário de maconha levando em conta fatores que hierarquizam a raça, priorizando o encarceramento de pessoas negras e aumentando o índice de encarceramento dessa população, quando não de seu extermínio. Nas redes sociais, o que aconteceu diante dessa decisão foi uma série de outras reações da militância em prol da maconha, muitas delas utilizando-se do mesmo recurso figurativo da ironia e do deboche do artigo da UOL, como no caso de memes com os dizeres “Parabéns às drogas que, por mais um ano consecutivo, venceu a guerra às drogas”. Houve ainda cartas abertas de associações e grupos organizados e vídeos de caráter combativo criados por influenciadores, pacientes, usuários e especialistas na discussão de leis relacionadas às drogas. Para não perder o fio das decisões no âmbito judiciário, até mesmo durante a discussão do Senado, houve transmissões ao vivo no YouTube para acompanhar e discutir os pontos abordados na votação, com análises em tempo real dos tópicos, críticas ao texto da lei de drogas e também à atuação dos votantes.

No caso das Marchas da Maconha no Brasil, ainda que estejam pulverizadas por todo o país, há uma articulação nacional que baliza os desejos dessa comunidade em seu sentido mais amplo, embora não estabeleça normas para que seu funcionamento siga as mesmas diretrizes em todos os lugares nos quais ocorre. Mesmo sem exercer, em teoria, um papel de liderança, essa articulação nacional antiproibicionista atua, conforme propõe Lanças (2018, p. 212), por meio de “uma

luta por visibilidade e disputa de valores e modos de vida na esfera pública brasileira, sobretudo no que tange a romper com a marginalização que o público usuário sofre”. Seria como dizer que essa vontade de ser visível também no coletivo, essa necessidade de pertencer a um grupo com ideais de liberdade compartilhados, mesmo que haja sofrimento ou riscos, que tudo isso vale a pena. Ou valerá, um dia. Quer dizer, essa gana por resistir a partir da aglomeração, da assembleia, do direito à manifestação pública, da visibilidade e da noção de novos modos de vida que esse encontro provoca, independentemente das consequências, vai agregar algum valor lá na frente, seja uma autorização para uso medicinal, seja a legalização em âmbito nacional, seja o direito de poder plantar maconha no quintal.

As pessoas que participam das Marchas da Maconha espalhadas pelo Brasil costumam ousar em suas manifestações públicas anuais, que atraem centenas de milhares de maconheiros e simpatizantes. As motivações, embora distintas do ponto de vista da finalidade do uso da erva, variam entre a pura defesa de suas potencialidades medicinais à luta pela total legalização. Em meio às reivindicações que focam na criação de políticas de drogas mais justas e eficazes que priorizem a saúde pública em vez da punição e às denúncias dos resultados desproporcionais que a criminalização provoca nas populações mais marginalizadas, é comum ouvir gritos de “Ei, polícia, maconha é uma delícia!” e “Ei, maconha, polícia é uma vergonha”, ou ainda cartazes com os dizeres “Sou contra a maconha, só fumo para acabar com ela”. Esse exercício de criatividade em meio à luta, que frequentemente surge como uma forma de afirmar também a subjetividade diante de estruturas sociais opressivas, permite que indivíduos e coletivos contestem normas estabelecidas e articulem novas possibilidades de existência. Ao serem expressas de maneira criativa, as experiências coletivas e individuais que moldam a subjetividade parecem desafiar as narrativas dominantes, fortalecendo a luta por mudanças e evidenciando o potencial de transformação da expressão criativa e artística em face à opressão.

Embora a maioria das notícias relacionadas à maconha na imprensa nos últimos anos tratam de seu uso a partir de um discurso criminal, as discussões políticas em torno da maconha nos meios de comunicação ganharam certo destaque

positivo nas velhas e novas mídias a partir da decisão da descriminalização, assim como nos casos de sucesso em relação, por exemplo, aos pedidos de autorização aos órgãos de fiscalização para seu uso medicinal e do autocultivo da planta, quando comprovada a ineficácia de drogas legalizadas em certos tratamentos de saúde. Ainda que por um viés particular, em que cada paciente deve lutar pelo seu direito ao uso e, portanto, buscar suas próprias armas para exercer esse direito, é nas táticas coletivas de agrupamento dos movimentos antiproibicionistas, como as Marchas da Maconha, que percebemos uma extrapolação do nível de visibilidade das imagens da cannabis para além dos circuitos restritos à cena canábica, como sites especializados ou perfis nas redes sociais de associações, influenciadores e profissionais que, de alguma forma trabalham com a temática.

Realizadas pela primeira vez no Brasil em 2002, no Rio de Janeiro, inspiradas na “Global Marijuana March” ou “Million Marijuana March” (MacRae; Alves, 2016), que desde 1998 atuava nos Estados Unidos, as Marchas da Maconha, enquanto um conceito de movimento social descentralizado, foram um dos principais motores que colaboraram na pressão pela mudança na lei. Por reunir ativistas e usuários, as marchas promoveram um espaço de diálogo e reflexão sobre a política de drogas, mobilizando diversas vozes em prol de direitos individuais e da saúde pública. Esse importante instrumento de visibilidade, que atraiu a atenção da mídia e da sociedade para a questão da criminalização do uso pessoal e da necessidade de uma abordagem mais humanizada em relação às drogas, fomentou debates em âmbitos legislativos, médicos e acadêmicos, promovendo subsídios que sustentaram a defesa da descriminalização. O movimento também incentivou a formação de redes de apoio e solidariedade entre usuários, promovendo um ambiente seguro para a discussão de experiências e desafios. Unindo forças com outras causas sociais, esses eventos ajudaram a ampliar a compreensão da maconha como uma questão de saúde e direitos humanos. Em sua carta de princípios, a Articulação Nacional das Marchas da Maconha assim se descreve:

A Marcha da Maconha é um conceito de manifestação que é replicado em diversas cidades do Brasil e do mundo. As Marchas da Maconha são, portanto, manifestações políticas pela mudança da lei de drogas, eventos múltiplos e diversos, congregando-se como um movimento social que se organiza de forma descentralizada nos territórios, em organizações locais

autônomas. Não existe uma “Marcha da Maconha do Brasil”, ou uma “Marcha da Maconha Nacional”, somos muitas marchas, muitos sotaques, muitas cores, uma diversidade de iniciativas locais, autônomas, que não necessariamente participam ou se fazem presentes nessa articulação. A articulação não pretende falar pelo movimento social e todas as cidades que realizam Marchas da Maconha no Brasil. As organizações de Marchas da Maconha locais ou os coletivos antiproibicionistas que organizam Marchas da Maconha locais e participam da Articulação somos apenas esses que assinamos abaixo e endossamos esta carta de princípios. Não temos representantes, líderes, coordenadores, caciques, presidentes, não somos um “comitê central” (Carta de Princípios, Articulação Nacional de Marchas da Maconha, 2022).

Dado o seu caráter antiproibicionista, as Marchas operam como um espaço onde se manifestam dinâmicas complexas entre controle social e resistência. Para a articulação, a proibição serve como um instrumento do capital que mantém os territórios dos trabalhadores oprimidos, ao mesmo tempo que gera lucros bilionários para a indústria de armas e para os bancos. Isso fica evidente, segundo a carta de princípios do movimento, na forma desigual com que o aparato jurídico e policial atua na repressão, penalizando a classe trabalhadora com muito mais violência do que os privilegiados pelo sistema capitalista. Isso quer dizer que, na visão da articulação, a polícia, os bancos, a indústria armamentista e as leis proibitivas não servem a outra coisa senão ao seu maior inimigo, o capitalismo. Essa visão, que projeta sua força na luta contra a opressão, mostra, mais uma vez, que a proibição da maconha e a criminalização de seus usuários são formas de exercer poder na medida em que esses aspectos moldam comportamentos e identidades por meio de normas e discursos estabelecidos que eles querem combater.

A repressão que a Articulação Nacional das Marchas da Maconha visa combater não é nova. Saad (2019) diz que o primeiro documento conhecido que restringe o uso da maconha no Brasil data de 1830, uma decisão da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, “que penalizava a venda e o uso do ‘pito do pango’, sendo o vendedor [multado] em 20\$000, e os escravos, e mais pessoas que dêle usarem, em 3 dias de cadeia” (Saad, 2019, p. 16). Uma legislação proibitiva de caráter nacional sobre a maconha, segundo a autora, só apareceria mais de cem anos depois, com a inclusão da planta na lista de substâncias proscritas em 1932. Embora a pena já denote uma clara separação racial que se estende até hoje, as posturas tinham um ordenamento curiosamente inverso ao atual, ao prever

punições “mais severas para as condutas de uso do que para as condutas de tráfico” (Vidal, 2009, p. 65). Essas posturas, segundo o autor, sugerem que desde aquela época a intenção de usar as leis antidrogas como forma de controlar as populações que faziam uso já existia. Restrito, de certa forma, às populações indígenas e escravizadas, foi somente no início do século XX, com a intensificação do processo de urbanização, que o hábito ganhou maior visibilidade entre os habitantes das zonas urbanas, passando a ser considerado um problema e a figurar entre as preocupações do Estado (Vidal, 2009).

A luta antiproibicionista das Marchas da Maconha poderia ser vista, então, como uma peça, uma parte de dinâmicas mais amplas de poder e resistência presentes na sociedade. A partir da ocupação do espaço público, essas marchas agem como dispositivos de visibilidade, retirando da clandestinidade práticas historicamente silenciadas e transformando a presença coletiva em afirmação política num cenário em que a desobediência civil deixa de ser exceção para se afirmar como prática cotidiana, seja no ato de marchar, seja na decisão de plantar, cultivar e compartilhar a maconha à revelia da legislação, especialmente quando permeada por demandas de cuidado e sobrevivência. Essa dimensão prática da resistência desloca o debate do campo da lei para o terreno concreto das vidas que insistem em existir apesar dela. É nesse ponto que vozes como a do Padre Ticão ganham importância, ao reposicionar a desobediência como função ética frente à injustiça para articular a fé como ação direta em defesa da legalização, fazendo com que a maconha seja vista não tanto como objeto passível de regulação e mais como elemento ativo em disputas que envolvem autonomia, dignidade, direitos, formas plurais de cuidado e compaixão.

Compaixão esta não necessariamente ligada à religiosidade, para deixar bem claro. No Canadá, um movimento amplo surge no final dos anos 1980, em meio à crise do HIV/AIDS, com a criação dos chamados Clubes de Compaixão, quando pacientes e ativistas passaram a organizar formas alternativas de acesso à maconha para fins medicinais diante da ausência de respostas institucionais. Inspirados por essas experiências iniciais, especialmente aquelas desenvolvidas na Califórnia, onde a flexibilização do uso medicinal impulsionou a expansão desses espaços, os clubes de compaixão começaram a surgir também naquele território

como iniciativas comunitárias voltadas a garantir acesso seguro e contínuo à substância (Lucas, 2008). Esses clubes consolidaram-se como redes organizadas que articulam cuidado e ativismo, frequentemente operando em zonas de ambiguidade legal, mas mantendo como princípio central o atendimento a pessoas que não encontravam suporte no sistema formal de saúde. Em resumo, trata-se basicamente de clubes que distribuíam maconha para pacientes, mesmo que operando à margem da lei.

Um estudo analisa dois marcos regulatórios, nos Estados Unidos e no Brasil, que surgem em contextos de crise sanitária e revelam uma inflexão na racionalidade médica, quando esta passa a admitir o uso terapêutico da maconha diante da insuficiência dos tratamentos convencionais (Policarpo, 2019). No caso estadunidense, o *Compassionate Use Act*, aprovado em 1996 na Califórnia, está diretamente relacionado à epidemia de HIV/AIDS e às experiências de pacientes que encontravam na maconha uma forma de aliviar sintomas e melhorar a qualidade de vida. Já no Brasil a regulamentação aparece vinculada ao tratamento de epilepsias de difícil controle, mobilizando igualmente a noção de compaixão como justificativa para o uso da substância. Em ambos os casos, o elemento comum é a emergência do cuidado como alternativa à medicina tradicional. O texto enfatiza o papel decisivo do ativismo nesse processo, especialmente na trajetória de Dennis Peron, personagem também abordado em vídeos da Transcanábica, cuja atuação foi central para a regulamentação da cannabis na Califórnia. Ativista pela causa gay e inserido no contexto da crise da AIDS em São Francisco, Peron vivenciou diretamente os efeitos da doença ao cuidar de seu parceiro, percebendo os benefícios da maconha no alívio dos sintomas. A partir dessa experiência, articulou-se com médicos e outros ativistas, contribuindo para inserir a pauta da “maconha medicinal” no debate público e para a construção das bases que levariam à sua regulamentação. É nesse deslocamento que a resistência se torna visível como prática que reorganiza prioridades, colocando o cuidado acima da norma.

Esse tipo de cuidado é também uma bandeira das associações de pacientes, entidades que funcionam como redes de cuidado que articulam cultivo, produção e distribuição de derivados da cannabis, geralmente amparadas por decisões judiciais que autorizam o plantio coletivo e buscam proteger seus membros de

sanções penais. O debate sobre associativismo e direitos no Brasil ganha contornos específicos ao se concentrar nas associações de pacientes que utilizam cannabis para fins terapêuticos, inserindo-se em um contexto mais amplo de luta por reconhecimento e acesso a direitos (Pereira, 2025b). Em teoria, essas associações desempenham um papel quase pedagógico, fundamental na difusão de informações, na orientação de novos pacientes (sócios), na interlocução com profissionais da medicina, pesquisadores e o com próprio Estado, o que de certa maneira tem contribuído para a construção de legitimidade social e científica em torno do uso terapêutico da maconha. Ao mesmo tempo, essas entidades sobrevivem, em sua grande maioria, por meio de parcerias, doações e pagamentos das taxas anuais associativas, vivendo em um lugar de constante imprecisão, já que sua existência depende de brechas legais e de disputas judiciais contínuas, o que as coloca entre a formalização institucional e a vulnerabilidade jurídica. Nesse arranjo, essa forma de associativismo tenta preencher lacunas deixadas de lado muitas vezes pelas políticas públicas e reorganizar as formas de acesso à saúde, enquanto desloca o eixo do cuidado para práticas coletivas baseadas na solidariedade, na troca de saberes, na insistência em transformar uma demanda individual em direito compartilhado.

Só em janeiro de 2026 foi que a Anvisa (2026) publicou as três principais regras para produção de cannabis para uso medicinal, em resposta à decisão do Superior Tribunal de Justiça, de 2024, que reconheceu a legalidade da produção de maconha, embora com implementação prevista apenas após seis meses. A primeira estabelece regras rigorosas para produção, exigindo autorização especial, apenas para pessoas jurídicas, com inspeção sanitária prévia e controle de rastreabilidade e segurança, incluindo possibilidade de suspensão imediata em caso de irregularidades. A segunda regula a pesquisa, impondo critérios técnicos e exigindo, por exemplo, que produtos com maior concentração de THC sejam importados com autorização e seguindo normas internacionais. No caso das associações, a regra cria um instrumento específico para organizações sem fins lucrativos, permitindo sua atuação sob condições estritas de controle e monitoramento, mas sem autorizar comercialização. A terceira e última atualiza a regulamentação anterior ao ampliar o acesso ao uso medicinal, incluindo pacientes

com doenças graves como fibromialgia e lúpus, além de diversificar as formas de administração dos produtos. Apesar de sinalizar avanços, como a possibilidade futura de manipulação em farmácias, o conjunto das normas deixa claro que a expansão do acesso vem acompanhada de um modelo altamente regulado, no qual o Estado reconhece a legitimidade do uso medicinal, mas mantém forte controle sobre sua produção.

Essa espécie de “institucionalização do cuidado”, com regras importantes, mas ainda longe dos ideais, é ambígua na medida em que, além de algumas associações serem críticas aos limites de THC (tetrahydrocannabinol) que a Anvisa impõe, ela paga uma dívida que as associações cobravam há mais de uma década, envolvendo repressão policial, destruição de plantas e pessoas presas durante todos esses anos (Vargas, 2026). Mais que isso, acaba por transformar, inclusive, a potência do afeto que se dá a partir das relações estabelecidas entre pacientes e associações. Pelbart (2023), no prefácio de *A ofensiva sensível*, lembra que, quando autoras como Judith Butler, Silvia Federici e bell hooks apontam o cuidado como historicamente marcado por violência, elas estão desmontando a ideia ingênua de que cuidar é sempre algo puro, espontâneo ou fora das relações de poder (Pelbart, 2023, p. 11). O cuidado, ao longo da história, foi distribuído de forma desigual, imposto a certos corpos e invisibilizado enquanto trabalho. Quando o texto fala, por exemplo, do “barramento das fronteiras”, ele abre espaço para pensar o cuidado também como potência política, especialmente quando mobilizado por sujeitos vulnerabilizados, como mães, pacientes e coletivos que se organizam em torno da maconha. As associações surgem como práticas de cuidado que escapavam, inicialmente, às formas institucionais clássicas, operando na urgência, na solidariedade e na experiência direta com o sofrimento.

A partir da noção foucaultiana de biopolítica, Pelbart (2023) fala que o cuidado deixa de ser uma resposta ao sofrimento e vira também uma forma de gestão da vida. A questão da “institucionalização do cuidado”, então, se encaixa nesse contexto quando as associações canábicas começam a ser reguladas, normatizadas, fiscalizadas. Acontece que, por outro ângulo, elas entram nesse circuito onde cuidar também significa controlar, vigiar, monitorar, padronizar, datificar. Aquilo que era prática insurgente, baseada na necessidade e na

compaixão, agora é traduzida em protocolos, relatórios, indicadores, exigências sanitárias. Não é que o cuidado desapareça, ele muda de forma, começa a circular dentro de uma lógica que exige maior previsibilidade e rastreabilidade. A institucionalização, simultaneamente, reinscreve essas práticas dentro de um campo de poder que redefine o que conta como cuidado legítimo que continua existindo e agora precisa negociar constantemente com as formas que o poder impõe para que ele seja reconhecido como legítimo.

Dito isso, fica difícil não concordar com Foucault quando ele apresenta a ideia de que o poder está em toda a parte porque nos ajuda a entender como a própria imagem da maconha foi sendo constituída na história. Não foi só a proibição que moldou esse cenário, mas os discursos médicos, jurídicos e científicos que passaram a definir estrategicamente o que é uso legítimo, quem pode acessar, em quais condições usar e sob quais critérios usar. O “paciente canábico” surge como figura de resistência ao mesmo tempo que é efeito dessas redes de poder que se organizam nesse campo mais amplo. Perguntamos, com Pelbart, ainda no texto acima citado: quais modalidades de revide, antagonismo, escape ou deserção se exercem e se inventam com base no campo do sensível, se o poder se exerce nesse mesmo campo? Que outras táticas vão surgindo?

4.2 Estéticas da insubmissão e outras táticas de hackeamento: possíveis linhas de fuga

O deboche, tanto quanto o mistério, era um dos traços mais marcantes na figura da escritora Hilda Hilst, sobretudo na segunda metade de sua vida, refugiada com seus cães na Casa do Sol, onde recebia amigos vivos e mortos com vinho, whisky e cigarro. Longe, mas nem tanto, do frisson literário urbano e higienizado de uma elite intelectual majoritariamente masculina, HH estava cansada de lutar pelo reconhecimento de sua obra, sempre interpelado pela sua aparente beleza. Nem mesmo o fato de ter sido uma das únicas mulheres a ingressar no curso de direito da USP, ainda no fim dos anos 1940, faria com que a sociedade da época e, principalmente, o mercado editorial a tratassem da mesma forma como eram tratados os cânones, quase sempre homens, cujas fotografias aristocráticas estampam e renovam, a cada ano, as paredes das academias de

letras. Quando questionada, numa entrevista, se *O Caderno Rosa de Lory Lamby* (1990) era um ato de rebeldia, ela responde: “É um ato de agressão. Não é um livro, é uma banana que estou dando ao mercado editorial. Durante 40 anos, trabalhei a sério, tive um excesso de seriedade e de lucidez e não aconteceu absolutamente nada” (1990). Embora esse “nada” inclua mais de trinta obras, alguns prêmios e muitos leitores-discípulos, o êxito de sua imagem para um público maior viria, de fato, apenas a partir da distribuição de seus livros pela editora Globo, em 2001, e consolidado na homenagem póstuma da Festa Literária de Paraty, em 2018, confirmando uma de suas muitas previsões: “Daqui há 50 anos vai ser ótimo, eu na cova, acho que vai ser lindo eu famosa”.

Numa concepção mais recente, a palavra deboche, do francês *débauche*, está associada diretamente à libertinagem e à devassidão, mas, como recurso estilístico, se aproxima muito mais do sarcasmo e da ironia. Hilda se apropria de todos os significados. É algo como a banana de HH para o mercado editorial que distribuía mal seus livros, uma expressão de desprezo ao status quo que ela criticava, e cujo ingresso era demasiadamente cansativo pelas vias do puro talento artístico, sobrando então o deboche como forma de evitar o ostracismo e resistir ao juízo empregado a ela e à sua obra, considerada difícil e rebuscada demais para uma mulher. Em *Fico besta quando me entendem* (2013), coletânea de entrevistas com HH, fica evidente sua falta de perspectiva em relação à compreensão de seus argumentos e de sua poética, importando a ela que, pelo menos, fosse lida. Ainda que a questão de gênero não fosse apropriada de forma latente pela escritora como uma causa a ser defendida, havia, durante suas falas, traços de um discurso que procurava subverter uma tendência social em que os papéis desempenhados por mulheres e homens eram ainda mais demarcados do que hoje em dia.

Mas esse deboche um pouco mais sofisticado do qual estamos falando não era apenas um artifício de linguagem que permeava a escrita e as entrevistas de HH. Mais que isso, era uma forma de proceder diante de provocações, algo como uma prática alternativa de subversão no intuito de se contrapor às normas mercadológicas dominantes e às estruturas de poder estabelecidas, utilizando estratégias muitas vezes irônicas e engraçadas, manuseadas também por grupos políticos militantes cujas ideias de luta e resistência passaram a transbordar o

discurso meramente combativo e tantas vezes inacessível ao povo, às periferias, ao chão de fábrica. Abraçar o deboche como uma das possibilidades de sobreviver em meio ao mercado editorial, ou seja, de tentar resistir, por meio da arte, ao *establishment* cultural de sua época, foi justamente sua escolha, assumindo o tom que qualificaria o próprio deboche, em sua obra, também como elemento de luta (Vilalva; Silva, 2018), manifestando assim um caráter evidente de denúncia social.

Seria muito pouco, portanto, dizer que Hilda resistia enquanto escritora apenas por ser debochada. Embora abordasse temas considerados tabus até mesmo mais de vinte anos após sua morte e o mundo tenha percebido sua ousadia e autenticidade como qualidades que a tornaram uma figura singular na literatura brasileira, sua escrita única parece exaltar dilemas existenciais calcadas nos encontros entre fragilidade e força; vulnerabilidade e coragem; obsceno e sagrado; numa eterna queda de braços sem vencedores. Seu trabalho espanta não pela necessidade de chocar, de ser diferente, mas que ainda assim choca, inevitavelmente, pela naturalidade com que essa escrita é colocada no mundo sem a pretensão primeira de ser diferente, de ser vanguarda, mas por estar “em combate” no presente.

No campo da literatura, em especial em relação à autora, Duarte (2011) nos diz que resistência pode ser entendida como um fazer artístico que vai contra, ou que interpela, discute, relativiza o que se faz em seu próprio tempo. “Ir contra a maré, neste caso, significa fugir das pressões do mercado, por exemplo, do bom gosto literário, do beletrismo e também ir contra os modismos, vanguardismos e afins” (Duarte, 2011, p. 60). O autor vai chamar esse gesto de poética da resistência, ou seja, um fazer literário que persistirá além da contingência de seu tempo. Isso não quer dizer que essa poética busque como objetivo central, necessariamente, “desestruturar” os padrões ou transformar a dor em narrativas de resiliência, a morte em ressurreição, a derrota em vitória. Ao contrário, ao se inserir nessa mesma contingência, escancara suas contradições e suas tensões significativas. “Uma poética da resistência funda, inaugura” (p. 61). Avançar no obsceno, no escracho, no deboche, seria, portanto, a última arma de Hilda para sobreviver enquanto ainda podia se expressar por meio da palavra.

Percebemos novamente, então, a questão do mercado como algo a que se resistir. Mas como sobreviver à margem e resistir ao mercado quando há contas a pagar? Por sorte, essa não era uma preocupação para Hilda. Da mesma forma, essa não é uma questão para muitos dos influencers canábicos que já operam em uma zona de conforto garantida por capital econômico e social acumulado, o que lhes permite performar uma estética de resistência sem necessariamente arcar com os riscos materiais ou financeiros que ela implica. Figuras como as do músico Marcelo D2, aqui no Brasil, ou do perfil *Girls in Green*,⁵⁰ de uma brasileira no exterior, exemplificam essa transformação, na medida em que transformam a maconha em ativo de mercado, integrando-a a marcas, produtos e estratégias de monetização que pouco dialogam com as condições precárias de quem ainda enfrenta a criminalização cotidiana. Nesses casos, a resistência tende a ser absorvida como estilo, como *branding*, o que acaba por diminuir sua potência contestatória em favor de uma lógica de consumo que reconfigura a cannabis como mercadoria aspiracional. O impasse que se coloca, portanto, não é entre resistir ou aderir ao mercado, mas compreender como certas formas de visibilidade e engajamento acabam sendo capturadas por ele, enquanto outras, mais vulneráveis e situadas, continuam operando em regimes de risco.

Quando o discurso da resistência encontra um mercado em expansão, alguém com dinheiro vai transformar isso em negócio, e rápido. No caso do *Girls in Green*, o aspecto geográfico já diz bastante, já que se trata de uma brasileira que atua na Califórnia em meio a contextos em que a maconha é legalizada ou, no mínimo, tolerada, que consegue produzir um conteúdo que mistura estética, *lifestyle* e informação sem o mesmo grau de risco enfrentado por quem permanece no Brasil. Isso não invalida, de nenhuma maneira, sua atuação, mas a situa em outra camada da disputa, onde a visibilidade tende a se alinhar mais facilmente às lógicas de mercado, justamente porque há infraestrutura legal e econômica que permite a conversão dessa imagem em capital. A resistência, nesse caso, aparece mais diluída, menos como enfrentamento direto e mais como normalização da presença da cannabis em circuitos globalizados de consumo e estilo de vida, o que

⁵⁰ GIRLS IN GREEN. @girlsingreen710. *Instagram*. Disponível em: www.instagram.com/girlsingreen710/. Acesso em: 1 jun. 2026.

dialoga diretamente com o ponto anterior, ou seja, uma visibilidade que nasce integrada ao mercado, e não à margem dele.

Já a trajetória de Marcelo D2 explicita de forma ainda mais clara essa passagem da resistência à institucionalização mercadológica.⁵¹ Se em um primeiro momento sua atuação com o Planet Hemp estava profundamente vinculada a uma estética de enfrentamento ao proibicionismo, hoje ela se desdobra na criação de empreendimentos como o marketplace Universo D2 e a marca MD2 Hemp Flowers, articulados a conglomerados internacionais e inseridos plenamente na lógica do capitalismo canábico. Há, evidentemente, um componente político nessa movimentação, na medida em que amplia o acesso e contribui para a normalização do uso medicinal. Ainda assim podemos questionar que se trata de uma captura da pauta pela racionalidade de mercado. Relacionando com o parágrafo anterior, esses exemplos reforçam o argumento de que a resistência, quando mediada por condições privilegiadas de circulação, tende a ser reconfigurada como produto, enquanto aqueles que permanecem em contextos de ilegalidade seguem experimentando a dimensão mais dura e arriscada de resistir, sem a mesma possibilidade de converter visibilidade em segurança econômica.

Se para Hilda o deboche era a última arma, para Clécio Wanderley, personagem do filme *Tatuagem* (2013), esse elemento era a principal estratégia que faria sobreviver, na Recife de 1978, o grupo performático-teatral Chão de Estrelas, “o Moulin Rouge do subúrbio, a Broadway dos pobres, o Studio 54 da favela”. Como supõe Silva (2017), aquela era uma marcante experiência de contestação e resistência vibrante que teve lugar durante a ditadura militar brasileira, “em que o deboche, a ferveção e a carnavalização atuavam como armas políticas contra a truculência policial do Estado”. O filme começa no terceiro toque de campanha, indicando que aquela apresentação do Chão de Estrelas logo vai começar. Após os aplausos iniciais, Clécio, a bicha líder do coletivo, declama: “aqui no ringue do espetáculo, todo mundo faz parte dessa alegria. Por isso a nossa arma é o deboche!”. A imagem que vemos enquanto são anunciadas as atrações da noite não mostram

⁵¹ MARCELO D2 lança marca de flores de cannabis: ‘O futuro é canábico!’. *RollingStone*, 21 mar. 2023. Disponível em: <https://rollingstone.com.br/noticia/marcelo-d2-lanca-marca-de-flores-de-cannabis-o-futuro-e-canabico/>. Acesso em: 1 jun. 2026.

ninguém, apenas adereços, figurinos, um microfone aberto e o palco vazio. Enquanto a câmera passeia por detrás da cena, a voz de Clécio entoa: “a mais notável noite de Recife; a noite que abala quarteirão e toda a forma de autoridade”.

Ainda que as experiências de Hilda Hilst e do Chão de Estrelas se assemelhem a partir de um ponto de vista estético e político que pode ter funcionado como contraconduta, elas têm um ponto de quebra que interfere diretamente nas dimensões estabelecidas entre poder e resistência: a visibilidade. Se, para o coletivo performático, o aumento do capital de visibilidade teria sido um dos motivos que causaram o distanciamento daquela proposta mais próxima das margens; para a escritora, a invisibilidade – resultado da precariedade de distribuição, do preconceito de gênero, da suposta falta de compreensão de seu conteúdo muito rebuscado – teria sido o ponto de virada decisivo para que ela alterasse o rumo de sua escrita em busca de reconhecimento. A visibilidade, portanto, estaria ligada tanto à uma questão de ocupação de territórios midiáticos como seria um importante elemento que ora funciona como um mecanismo de controle, em que o olhar do outro impõe normas e expectativas, ora está ligada à afirmação do eu e à dinâmica do desejo de ser visto. A resistência surge como uma tentativa de reivindicar a memória e a própria subjetividade diante da normatividade, e menos como uma resposta a essa imposição. Ao resistir, dentro desse campo de visibilidade, o sujeito busca escapar do olhar normativo, ao mesmo tempo que precisa o tempo todo reafirmar sua existência. Por que, então, insistir em se manter visível e resistir em lugares onde é necessário lutar para, antes de mais nada, sobreviver? Por que buscar linhas de fuga?

A própria visibilidade da maconha, sobretudo quando associada a práticas culturais e políticas de insubmissão, poderia ser compreendida como uma “linha de fuga”, isto é, como força ativa capaz de fissurar os dispositivos de controle e os regimes de normalização. Como afirmam Deleuze e Parnet (1998, p. 30): “A linha de fuga é uma desterritorialização. [...] Fugir não é renunciar às ações. [...] Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada”. A fuga, em vez de corresponder ao abandono do real, recorre à criação de outras possibilidades de existência e sensibilidade dentro dele. Simultaneamente, as linhas de fuga carregam uma dimensão arriscada, pois

implicam romper com territórios estáveis, códigos morais e formas instituídas de subjetivação. É nesse sentido que Deleuze associa a fuga a uma potência de traição das estruturas fixas que pretendem capturar os corpos e regular os desejos: “Traem-se as potências fixas que querem nos reter, as potências estabelecidas da terra” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 33). Assim, as estéticas da insubmissão vinculadas à maconha podem ser lidas como práticas que deslocam fronteiras entre legalidade e ilegalidade, visibilidade e ocultamento, norma e dissidência, instaurando modos de vida que escapam às segmentações rígidas do controle social. Nessa perspectiva, a linha de fuga não representa uma saída imaginária ou escapista, já que, para Deleuze, “Fugir, porém, ao contrário, é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma” (p. 40). Há aí uma dimensão política fundamental: a linha de fuga produz novas formas de existência e novas maneiras de ocupar o espaço público.

Uma fuga é uma espécie de delírio. Delirar é exatamente sair dos eixos (como “pirar” etc). Há algo de demoníaco, ou de demônico, em uma linha de fuga. Os demônios distinguem-se dos deuses, porque os deuses têm atributos, propriedades e funções fixas, territórios e códigos: eles têm a ver com os eixos, com os limites e com cadastros. É próprio do demônio saltar os intervalos, e de um intervalo a outro. [...] Sempre há traição em uma linha de fuga. Não trapacear à maneira de um homem da ordem que prepara seu futuro, mas trair à maneira de um homem simples, que já não tem passado nem futuro (Deleuze; Parnet, 1998, p. 33).

Voltemos rapidamente à imagem da Transcanábica, sobre a qual falamos no primeiro capítulo, retomando a discussão agora sob o viés da resistência. Se lá consideramos seu perfil no Instagram e sua atuação enquanto influenciadora em busca de visibilidade, aqui ele passa a ser analisado também como expressão de luta, isto é, como sua presença na cena canábica produz deslocamentos concretos em estruturas tradicionalmente marcadas pela exclusão. Sua atuação, portanto, constitui uma intervenção política em um campo atravessado tanto pela criminalização da maconha quanto pela marginalização de pessoas trans nos espaços de trabalho e de produção de conhecimento. Nesse lugar, a Transcanábica articula simultaneamente esses dois eixos de invisibilização, afirmando-se como sujeito legítimo em um território que historicamente negou reconhecimento a corpos dissidentes. Reivindicar esse espaço faz com que sua presença reformule o próprio debate quando introduz a dimensão da diversidade no mercado emergente da maconha, que ainda reproduz desigualdades.

Sua produção de conteúdo sugere que a resistência também se constrói na dimensão cotidiana, quase individual, ao difundir informações sobre o uso medicinal da maconha e direcionar esse conhecimento a populações historicamente excluídas, muitas vezes, desse debate mais complexo, como a comunidade LGBTQIAP+. Ao criar séries informativas, por exemplo, a Transcanábica parece combater o estigma em torno da planta e enfrentar a desigualdade no acesso ao conhecimento, funcionando como mediadora entre conhecimentos técnicos, experiências de uso, demandas sociais urgentes, misturadas, em certo ponto, a questões de moda, beleza, empreendedorismo e ao seu trabalho como consultora canábica. Uma reportagem de 2023 sobre a Transcanábica diz que a inclusão de pessoas trans no mercado de trabalho da cannabis tem potencial para ser uma verdadeira revolução na vida dessa população, que em 90% dos casos encontra na prostituição a única saída para o desemprego endêmico (Krepp, 2023). Na mesma notícia, a consultora relata que uma amiga muito próxima havia sido assassinada e, depois disso, voltou a usar roupas masculinas com pânico de ser morta. “A cannabis me auxiliou muito nesse momento de luto e de recuperação da minha confiança”.

Essa prática que articula militância e cuidado transforma a informação em ferramenta política e amplia o alcance de uma pauta que frequentemente permanece restrita a circuitos especializados. Em sua página no Instagram, isso se materializa em vídeos educativos sobre os benefícios da maconha, conteúdos voltados à inclusão de pessoas trans no mercado canábico e iniciativas como a série “Transcanábica Informa”, que busca democratizar o acesso ao debate e fortalecer a presença dessa população em um campo ainda em disputa. Em um vídeo, a consultora critica a falta de pessoas trans nos eventos canábicos. Após participar de um grande evento, ela diz não ter encontrado nenhuma pessoa trans além de si mesma: “nem trabalhando, nem nos stands, nem palestrando, nem tocando e nem como público”.⁵² Em outro, ela cita estudos que mostram que o consumo de maconha por pessoas da comunidade LGBTQIAP+ é bem maior que das pessoas classificadas como heterossexuais. Essa população teria o dobro de chances de ter

⁵² TRANSCANÁBICA. @transcanabica. *Instagram*, 3 maio 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C6hUwiwPFgq/>. Acesso em: 12 jan. 2026.

usado alguma droga ilícita, e os motivos seriam níveis elevados de ansiedade, depressão, tendências suicidas e estresse, sobretudo no grupo bissexual, lido como mais confuso e promíscuo.⁵³ Em outro, ainda, ela relaciona os movimentos pela maconha e a comunidade LGBTQIAP+. Tal relação se deu, de início, nos anos 1980, quando a epidemia de mortes em decorrência da Aids, até então estigmatizada como “doença de gay”, fez com que ativistas de ambas as “comunidades” se unissem pela crença em comum nos mesmos direitos civis e na luta pela justiça social.⁵⁴ Outra justificativa, segundo Transcanábica, é o alívio nos sintomas e o tratamento da doença por meio do uso da maconha. No final do vídeo, como em quase todos os outros, ela encerra: “Beijos da Trans”.

Não é por acaso que a relação entre uso da maconha e a questão *queer* seja recorrente nas postagens de Transcanábica, já que ambas operam dentro de praticamente os mesmos dispositivos de controle. Uma forma mais objetiva de abordar isso é assumir que a maconha não deveria ser pensada só como objeto de regulação e sim como ponto de inflexão entre racionalidades diversas que coexistem. Tanto no cálculo, ligado à gestão de riscos, como na compaixão, associada às práticas concretas de cuidado, muitas vezes informais e afetivas, o uso da cannabis dentro e fora da internet é enquadrado por métricas de perigo, o que produz, de certa forma, sujeitos que devem ser monitorados, perseguidos, corrigidos e, muitas vezes, excluídos. Quando essas tensões são atravessadas pelas perspectivas *queer*, o quadro ganha ainda mais complexidade, porque o próprio corpo que consome, cultiva ou reivindica a cannabis já é historicamente produzido como risco. A articulação entre maconha e experiências dissidentes de gênero e sexualidade envolve modos de existir que desafiam simultaneamente múltiplos dispositivos de controle. A luta coletiva, então, deixa de ser apenas por legalização ou acesso e inclui o direito de produzir outras formas de vida, nas quais prazer, cuidado, dor e autonomia não sejam imediatamente capturados por categorias patologizantes. As identidades, no plural, aparecem aqui como processos em constante negociação, atravessados por marcadores que definem quem pode

⁵³ TRANSCANÁBICA. @transcanabica. *Instagram*, 24 maio 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C7XX_jPPNsZ/. Acesso em: 12 jan. 2026.

⁵⁴ TRANSCANÁBICA. @transcanabica. *Instagram*, 7 jun. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C77dh5sPwR/>. Acesso em: 12 jan. 2026.

transformar a luta pelo acesso à cannabis em estilo de vida e quem precisa, ainda, mobilizá-la apenas como estratégia de sobrevivência.

Por falar em *queer*, há um corte bem peculiar extraído de um dos episódios do talk show TransMissão, apresentado pelas cantoras Linn da Quebrada e Jup do Bairro, no Canal Brasil, em 2021.⁵⁵ Nesse episódio, as artistas, primeiras travestis negras a comandarem um programa de televisão, entrevistam a filósofa Judith Butler, super celebridade acadêmica conhecida por suas teorias de problema de gênero, em uma conversa sobre as normas inventadas pela sociedade e a maneira como o mercado atua para limitar a liberdade dos corpos. No trecho ao qual nos referimos, que mesmo após três anos ainda reverbera na forma de memes de internet, Jup do Bairro faz um questionamento à intelectual a partir da explicação de que “a sonoridade *queer*, em português, quer dizer também *cu ir* e isso é muito bonito; deixamos o *cu ir* e o *queer ir*”. A edição, nesse momento, mostra a reação de Butler, uma mistura de espanto, negação, confirmação, admiração e graça, tudo isso em dois segundos de tela. Na tentativa de destrinchar a expressão usada pela colega, expressão essa que aparenta não ter ficado clara para a entrevistada devido às diferenças de tradução dos termos, Linn da Quebrada, então, complementa pausadamente: “deixe o *cu ir* em paz; deixe o *queer* em paz”.

A resposta de Butler a esse questionamento, que à primeira vista parecia um tanto retórico, vem mais no sentido de problematizar a apropriação da palavra *queer* e o uso da linguagem num contexto em que é possível *ser o que se é* e se afirmar a partir do discurso, do que pensar a liberdade enquanto direito de viver em paz e deixar livres para ir, portanto, o *cu* e o *queer*. Ela diz: “quando uma tradução do inglês se torna uma nova palavra ou se liga à uma nova palavra, ótimo, ela ganha uma nova vida. Os cus são ótimos, mas a questão é: as pessoas querem afirmá-lo?”. É como se estivesse refletindo: é muito satisfatório para nós, enquanto acadêmicos lacradores, afirmarmos que resistimos e somos livres para desejar, para ser e para performarmos enquanto pessoas livres, mas será que isso não passa de mais um discurso científico ou mais uma inflexão intelectual vazia de um

⁵⁵ JUDITH Butler debate os problemas de gênero com Linn da Quebrada e Jup do Bairro. Canal Brasil, *YouTube*, 22 jun. 2021. *Youtube*. Transmissão. <https://www.youtube.com/watch?v=DMge3Uc9sUs>. Acesso em: 2 fev. 2025.

sentido mais próximo da realidade ou até mesmo uma desculpa autoproduzida no intuito de tentar classificar algo que está muito além dos nossos próprios limites de existência no mundo contemporâneo?

Em *Bash Back!* (2020), que já citamos no capítulo anterior, entendemos que *queer* não é um lugar estável, confortável, seguro; é um espaço de tensão, está em movimento. “É uma posição a partir da qual se ataca o normativo – e mais, é uma posição a partir da qual se entende e ataca as maneiras com que o normal é reproduzido e reiterado” (p. 28). Ao recuperar a suposta cronologia proposta pelo enigmático grupo “Gender Munity”, que nem existe,⁵⁶ constrói uma narrativa que altera tanto a ideia de insurreição quanto a própria temporalidade da resistência *queer*, questionando diretamente a noção de que a revolta seria um domínio masculino ou alinhado às normas de gênero. A ideia é confrontar duas ficções persistentes: a de que a violência política pertence ao universo viril e a de que a resistência *queer* teria começado apenas com Stonewall. Em vez disso, o texto propõe uma leitura mais difusa, na qual dissidências de gênero aparecem reiteradamente em contextos de conflito e enfrentamento. Assim, já em 1500, durante as campanhas coloniais na chamada “Nova Espanha”, um cronista espanhol registra a captura de um guerreiro indígena descrito como “um homem com hábitos de mulher”, cuja bravura em combate é explicitamente reconhecida (Bash, 2020, p. 53), sugerindo que a dissidência de gênero não excluía, mas atravessava práticas de resistência.

Essa linha de continuidade se estende por episódios posteriores, como os motins de 1736 em Edimburgo, conduzidos por homens travestidos, sob a liderança de uma figura conhecida como Madge Wildfire (p. 55), indicando o uso estratégico da performatividade de gênero como forma de ação política e desordem social. Já no início do século XIX, grupos como as Lady Rocks e, posteriormente, os Molly Maguires, na Irlanda, incorporavam elementos semelhantes, mobilizando disfarces e nomes femininos como parte de suas táticas insurgentes (Bash, 2020,

⁵⁶ “Gender Mutiny” é um grupo teórico que não existe. A contradição entre a presente inexistência do motim de gênero e a falsa aparência de existência que este mantém tem paralelo intencional a uma contradição similar entre a falta de qualquer eu verdadeiro e a asserção obstinada de existência tão frequentemente feita por vários indivíduos e grupos inexistentes.

p. 56–57). Na reunião desses episódios, o coletivo busca listar precedentes históricos e sugerir que a resistência *queer* e trans é uma presença recorrente e constitutiva em diversas formas de insurreição, ainda que frequentemente apagada ou reinterpretada pelas narrativas dominantes.

A história de queers que se organizam nasceu desta posição. As mais marginalizadas – pessoas trans, racializadas, profissionais do sexo – sempre foram catálises pra rebeliões explosivas de resistência queer. Essas explosões foram acopladas a uma análise radical que entende, com todo o coração, que a libertação para o povo queer está intrinsecamente atada à aniquilação do capitalismo e do Estado. Não é de se admirar, então, que as primeiras pessoas a falar publicamente sobre libertação sexual neste país tenham sido anarquistas, ou que aquelas do século passado que lutaram pela libertação queer também lutaram simultaneamente contra o capitalismo, o racismo, o patriarcado e o império. Esta é a nossa história (Bash, 2020, p. 28).

As chamadas tecnologias de resistência *queer*, mais precisamente aquelas que se dão a partir de “visadas polêmicas”, funcionam, de acordo com Gonçalves (2021), de modo a questionar valores morais naturalizados na cultura, que retiram dos sujeitos não heterossexuais o direito à felicidade, dignidade, igualdade e vida plena, valores basilares de uma democracia. Para esse autor, as visadas polêmicas como tecnologias de resistência *queer* se realizam na linguagem e está ancorada num tripé: a utilização de visadas polêmicas como estratégia argumentativa-contestadora; a potencialidade de deslocar as geografias da razão e proporcionar batalhas pela ressignificação da matriz de inteligibilidade de gênero; a possibilidade de colocar em circulação no espaço público o aprofundamento dos ideais de democracia. O uso da linguagem, nesse sentido, está ligado aos processos de afirmação por meio de ações que se diferenciam das vias convencionais de defesa de direitos, à medida que fortalece, a partir do discurso, os laços dentro da comunidade queer, oferece uma forma de reconhecimento e validação de identidades não normativas e aumenta a visibilidade de experiências marginalizadas.

Uma performance da cantora e historiadora Tertuliana Lustosa, durante o debate “Dissidências de gênero e sexualidades”,⁵⁷ na Universidade Federal do Maranhão UFMA), quase desestabilizou não só a opinião pública e a direita raivosa e sedenta, mas os circuitos internos do campo progressista no Brasil, incluindo a

⁵⁷ UNIVERSIDADE institui investigação após palestra com dança erótica. O Antagonista, *YouTube*, 18 out. 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=qcXB3dbUZxU>. Acesso em: 2 fev. 2026.

cena acadêmica universitária, as intelectualidades das esquerdas e até a própria comunidade *queer*, pelo menos na internet. Durante a palestra “Educando com o Cu”, Tertuliana, que era mestranda na Universidade Federal da Bahia (UFBA), sobe à mesa e, rebolando para a plateia, canta: “Eu virei mestranda, mestrado da putaria, vou te ensinar gostoso, dando aula na sua pica. Aqui não tem nota, nem recuperação, não tem sofrimento, se aprende com tesão”. Depois da performance, em que ela aproveita para mostrar a bunda ao público, a historiadora divulgou o vídeo nas redes sociais, gerando aquele ciclo de visibilidade que já comentamos, em que o capital da imagem se expande e se multiplica, aumentando, portanto, seu valor. Em nota oficial, a universidade disse que entendia que “a liberdade de expressão é um pilar fundamental da academia”, mas ressaltou “a importância de se manter um ambiente harmônico e respeitoso para todos os membros da nossa comunidade”.⁵⁸ Entre os mais diversos questionamentos que surgem a partir dessa performance, perguntamos se seria essa uma prática de resistência por meio do discurso? Ou, em alusão à fala de Jup do Bairro, acima citada, seria o caso de deixar o *cu* de Tertuliana *ir em paz*?

No seu manifesto traveco-terrorista (Lustosa, 2016), a pesquisadora diz que as ancestralidades negras e travestis dialogam e criam pontes através de práticas contra-hegemônicas de comunicação. Ali ela estava falando do “pajubá” como forma de resistência, termo que se refere a gírias de certos grupos, como das pessoas *queer*, “utilizado como forma de resistência por bixas, sapatonas e travestis, seja para que o *alibã* não entenda que dele estamos falando, seja quando contamos um *bafo* ou quando falamos mal da *tia*” (Lustosa, 2016, p. 392). Essa espécie de dialeto da linguagem popular, constituída da inserção de palavras e expressões provenientes de línguas africanas ocidentais na língua portuguesa, usada pelos praticantes dos vários segmentos das religiões de matriz africana e afro-brasileira, agora é também apropriada pela população das mulheres transexuais e travestis brasileiras, principalmente após os anos 1980 (Silva, 2022). A linguagem do manifesto serve como forma de se impor enquanto pesquisadora dissidente e

⁵⁸ UFMA - Universidade Federal Do Maranhão. Nota de Esclarecimento. *Portal UFMA*, 17 out. 2024. Disponível em: <https://portalpadrao.ufma.br/site/noticias/nota-de-esclarecimento-1>. Acesso em: 2 fev. 2026.

artista-etc (Basbaum, 2013, p. 8), mas deixa clara sua posição no contexto da arte e da pesquisa científica sobre o que é, para ela, uma prática de resistência, o que justifica sua performance da UFMA. Dentro da arte ou mesmo atravessando suas instituições e instâncias, ela diz no manifesto: “a reação de repressão sistêmica costuma ser incitada quando o ato artístico desloca politicamente alguma estrutura naturalizada, seja dentro ou fora do campo artístico” (Lustosa, 2016, p. 402).

Eu, Tertuliana, como estratégia de resistência e sobrevivência, dentro e fora da academia, farei uso do karatê travesti, respeitando as minhas poesias de traveca barraqueira, jamais omissa ao ciscentrismo euro-americano e combatente à falta de perspectivas de políticas brasileiras contra o genocídio à população trans. † Reconheço-me como mulher trans, traveco-terrorista, traveca, trava, travesti e não como “corpo falante”, porque nem mesmo os foucaultianos, deleuzianos e butlerianos que conheci assim me trataram (nem há meios ainda para isso) (Lustosa, 2016, p. 399).

Em seus ensaios em que aborda as Esferas da Insurreição, Rolnik (2018) examina como a resistência pode ser expressa através de movimentos sociais, de outras formas de vida cotidiana e de práticas artísticas, como as de Tertuliana, destacando a importância da criatividade e da inventividade na luta por justiça social e transformação política. A partir do entrelaçamento entre as esferas micro e macropolíticas, ela fala da potencialização e da proliferação de um novo tipo de ativismo e novas modalidades de resistência. Nesse contexto, a autora discute como as formas de subjetividade e identidade são moldadas por relações de poder e dominação, como indivíduos e grupos podem resistir a essas estruturas opressivas e explora como certas práticas de resistência desafiam o *status quo*, criando novas formas de ser e agir no mundo. Como bem exprime Preciado (2018) no prólogo do livro, a condição de possibilidade de resistência micropolítica que Rolnik propõe é a sustentação do mal-estar que a introdução de uma ruptura gera nos processos de subjetivação.

É preciso reivindicar o mal-estar que tais rupturas supõem: resistir à tendência dominante da subjetividade colonial-capitalística que, reduzida ao sujeito, interpreta o mal-estar como ameaça de desagregação e o transforma em angústia, em sintoma que deve ser diagnosticado de acordo com um manual de doenças mentais, tratado com medicamento e, finalmente, soterrado em favor da reprodução da norma (Preciado, 2018, p. 17).

Seria uma modalidade de resistência sobre a qual Rolnik (2018, p. 183) diz ser micropolítica, já que surge nas interações cotidianas e nas relações pessoais,

em contraste com a resistência macropolítica, que se manifesta em ações políticas mais amplas. Para essa autora, a emergência de novas estratégias de combate aponta que o horizonte do modo tradicional de resistência das esquerdas, especialmente das institucionais, tende a se limitar à esfera macropolítica e que essa limitação pode ser uma das causas de sua desorientação e impotência diante do atual estado das coisas. Ao reconhecer a incapacidade das esquerdas em abarcar todas as demandas necessárias na construção de subjetividades e na criação de novas maneiras de viver, a autora inverte, como marca Preciado (2018), a lógica que coloca como secundárias as questões feministas, da homossexualidade, da transexualidade, do uso de drogas, das relações racializadas de poder e dos conflitos pela soberania indígena. Ao contrário, ela afirma que não há possibilidade de uma transformação das estruturas de governo sem a modificação dos dispositivos micropolíticos de produção de subjetividade que as esquerdas por vezes ignoram, “frente à verdadeira, honrosa e viril luta de classes” (Preciado, 2018, p. 19).

O fato de que, em sua nova dobra, fique mais escancarado que o capitalismo incide na esfera micropolítica dá origem a uma nova modalidade de resistência: surge a consciência de que a resistência tem que incidir igualmente nessa esfera. Isto aparece nos novos tipos de movimento social que vêm desestabilizando aqui e acolá o poder mundial do capitalismo financeirizado na determinação dos modos de existência que lhe são necessários (Rolnik, 2018, p. 183).

Reconhecer o esvaziamento de sentido de certas pautas identitárias na contemporaneidade, cujas subjetividades têm sido cooptadas pelo neoliberalismo, seria, portanto, uma proposta que seguiria rumo à uma nova modalidade de resistência possível. Diz Foucault que “não existe *um* lugar da grande Recusa – da alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário”, em relação ao poder. O que existe, segundo ele, são resistências, no plural, que são casos únicos “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício” (Foucault, 1988, p. 106). Os pontos de resistência, ou seja, as diferentes formas de oposição que surgem dentro dessas relações de poder, disseminam-se, segundo o filósofo, com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida,

certos tipos de comportamento. Para escapar ao “sistema Soberano-Lei”, seria preciso analisar como a dispersão dos pontos de resistência também perpassa as estratificações sociais e as individualidades, já que, como dissemos na introdução deste trabalho, o poder não opera apenas de modo repressivo, mas produtivo.

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras (Foucault, 2006, p. 111).

Com o lema “Fervo também é luta”, um grupo de *queers*, exaustas pela falta de uma agenda política e social capaz de lidar com corpos dissidentes e mal encaixados nas pautas de cidadania, passou a discutir, em 2014, a proposta de criação de um movimento coletivo descentralizado e criativo, que fosse ao mesmo tempo independente e que promovesse um equilíbrio de protagonismo entre corpos: a “coletiva” Revolta da Lâmpada. Por mais que esbarrasse, inevitavelmente, em velhas construções da epistemologia militante, o grupo tinha em sua base o impulso de desestabilizar as estruturas que balizavam as normas entendidas como incontestáveis, até mesmo aquelas do próprio movimento pela luta de direitos das pessoas LGBTQIAPN+, como a Parada do Orgulho LGBT, que, desde o fim dos anos 1990, ocupava as ruas como forma de visibilizar a luta contra a homofobia. Derivada da Nova Parada LGBT, movimento que surge no Rio de Janeiro também em 2014, a Revolta da Lâmpada foi uma espécie de vingança a um ato violento contra um jovem que teve seu rosto violentado por outro jovem, com um bastão de lâmpada fluorescente na Avenida Paulista quatro anos antes.

A imagem da lâmpada perfurando um corpo, agora ressignificada como símbolo de luta, foi o mote para que aqueles corpos inadequados por suas condutas e modos de viver pudessem descortinar a crueldade que indivíduos não heterossexuais são sujeitados a enfrentar quando contrariam a norma ou a mentalidade heterossexual, aqui diagnosticada como regime político (Preciado, 2018) e não como prática sexual. O pai de um dos agressores chegou a dizer que “foi uma briguinha qualquer”, levando a entender que aquela agressão deveria ser considerada como um ato criminoso que poderia acontecer com qualquer pessoa,

como um assalto, por exemplo. Embora tenha se arrefecido com o passar dos anos, o movimento, que durou até 2022, causou um impacto visual igual ou até maior que os resultados das suas reivindicações e conseguiu influenciar até mesmo a Parada LGBT de São Paulo, já institucionalizada no Brasil e parte do calendário oficial de eventos da cidade. Só em 2021, por exemplo, foi a primeira vez que a entidade declarou nitidamente em seu argumento o tema “HIV/Aids: Ame + Cuide + Viva” e só em 2018 chamou atenção mais incisivamente para a questão das eleições, quando brandou “Poder para LGBTI+, Nosso Voto, Nossa Voz”.

Além de entoar um grito por socorro, as manifestações da Revolta da Lâmpada discutiam a política como um conjunto de reivindicações muito objetivas e clamavam por pautas como a fiscalização do enriquecimento ilícito de instituições religiosas, a garantia de políticas públicas na área da saúde integral para a população LGBT, a legalização do aborto e do consumo medicinal e social de maconha. Sem deslegitimar a luta dos que vieram antes, mas buscando entender a “razão da impotência das esquerdas” (Rolnik, 2018), o movimento propunha que a atuação se desse numa estrutura que privilegiasse também a forma de resistir para além da esfera macropolítica que, de certa forma, “limita o horizonte de alcance de sua visão e, portanto, o êxito de suas estratégias” (Rolnik, 2018, p. 117). Dentro do espectro do formato, a Revolta se articulava a partir de um pressuposto basilar que previa a articulação entre o “fervo” e a “luta”, pilares fundamentados pela ideia do “corpo livre” em todas as suas peculiaridades, o que incluía o direito ao exercício pleno da sexualidade, mas sobretudo o direito de a pessoa existir a partir da diversidade e de toda complexidade que essa existência presume.

O fervo, portanto, seria uma das experiências político-estéticas do movimento, termo que geralmente se refere a festas, eventos culturais, manifestações artísticas e espaços de celebração – que também são usados como plataformas para promover causas sociais e políticas ou ainda uma forma de resistência cultural, onde a expressão artística e o entretenimento eram utilizados como ferramentas para desafiar as normas sociais, combater estereótipos e promover inclusão e diversidade. Na aula 4 do curso “Erotismo, sexualidade e gênero”, ministrado na USP por Vladimir Safatle (2014), o pensador vai examinar a festa à luz de Bataille como exemplo paradigmático da transgressão. Sendo a

sociedade humana “uma composição entre o mundo profano do trabalho e seus interditos e o mundo sagrado dos espaços nos quais podemos produzir transgressões limitadas, o tempo sagrado será, para Bataille, necessariamente o tempo da festa”:

Uma festa capaz de produzir laços sociais que não são apenas a expressão de um sistema de mútua dependência entre trabalhadores que produzem produtos que circularão a fim de satisfazer necessidades individuais. A festa como laço social fundado na transgressão do tempo profano, na dilapidação excessiva própria a uma sociedade que procura, através da festa, adiantar imagens de uma sociedade mais próxima da prodigalidade da vida (Safatle, 2014, p. 4).

Ao relacionar ferve e luta, ou melhor, ao afirmar que ferve *também é* luta, a Revolta da Lâmpada extrapola a noção de engajamento político a partir da ideia da festa como uma forma de ativismo que não se limita apenas às tradicionais formas de protesto. Contudo, visto que para grande parte da população *queer* o próprio fato de existir no mundo já seria em si um ato de resistência, esse engajamento estava relacionado a um projeto que buscava tornar visível, por meio das festas, da arte e da luta, a existência daqueles corpos passíveis de “lampadada” (Gustrava, 2023), já não mais restritos à orientação afetivo-sexual, agora lidos como se fossem autorizados a serem agredidos. Performances artísticas como o *Catwalk Ativista*, em que manifestantes desfilavam sob uma passarela de fotos de personalidades políticas e midiáticas espalhadas pelo chão, ou a *Sambada na Cara das Inimigas* eram, além de criativas e divertidas performances, estratégias políticas de visibilidade adotadas pelo coletivo a fim de ridicularizar a imagem de autoridades políticas homofóbicas, usando dos mesmos artifícios constantemente utilizados por elas, os da violência do discurso dominante através do poder que lhes é assegurado. “Cansado de correr na direção contrária”, Cazuza (1988) denuncia isso de forma poética quando canta “te chamam de ladrão, de bicha, maconheiro”.

Uma tríade dessas não aparece por acaso. Quando o artista coloca “ladrão”, “bicha” e “maconheiro” na mesma linha, ele está expondo um mecanismo bem eficiente que é a produção de “equivalências morais” entre figuras distintas para simplificar um tipo de controle social, em que o que está dado é a associação direta entre crime, desvio sexual e uso da maconha como se fossem variações de um mesmo problema. O que não aparece como visível, no trecho, é justamente o trabalho de poder que permite a existência dessa equivalência, apagando

diferenças fundamentais entre essas categorias porque transforma tudo em “desvio”, portanto passível de punição. Mas isso causa um efeito colateral interessante, quase irônico. Quando esses termos começam a andar juntos, eles também podem ser reapropriados juntos. É aí que entram a resistência e o poder. A figura instaurada da “bicha maconheira”, que em um primeiro momento aparece como síntese do estigma, é também um lugar de performance que recusa a separação entre identidade e prática política e afirma ambas como legítimas. Veja este trecho de uma entrevista com ator Pedro Wagner (2026):

Eu gosto da palavra maconheiro. Me considero maconheiro. Assim como gosto da palavra viado, me considero viado, sou viado. Gosto dessas palavras que são marginalizadas na boca de algumas pessoas, inclusive já foram marginalizadas até na minha boca. Gosto de ressignificá-las com uma experiência de vida que considero digna, respeitosa, bem colocada. E acho bom ter essas características junto com a característica maconheira e viada.

A mesma ressignificação acontece no perfil Bixa Cultiva. Embora não explicita tanto essa relação entre homossexualidade e maconha em seu perfil, a imagem da Bixa Maconheira, que publicou dezenas de vídeos e fotos de maconha entre os anos de 2020 e 2024 no Instagram, já é, por si só, emblemática. Em um dos vídeos, ao som de Marina Lima, com uma figurinha da bandeira LGBT, corações coloridos e com a legenda na tela “Legaliza, Brasil”, ela enuncia: “Toda bicha nasceu pra arrasar. Se você é uma bicha e ainda não arrasa, continue tentando”. Em seguida, mostra algumas plantas enquanto Marina canta “agora descubra de verdade o que você ama; que tudo pode ser seu”. Mesmo arrasando, a bixa foi presa. No vídeo “Prisão por plantar Cannabis: a história corajosa de Bixa Cultiva” (2023), do canal Natural TV, a Bixa conta que estava em casa com amigas quando, a partir da suposta denúncia de uma vizinha, foi abordada pela polícia na porta de sua casa. De peruca verde e óculos escuros, traços marcantes de sua imagem, assim como a frase “E aí, macohemores”, ela desabafa: “Se eu ficar quatro, cinco dias sem tomar o óleo, eu viro outra pessoa, gente. Eu não durmo bem, não tenho vigor físico, eu não consigo ver a solução das coisas (...) minha cabeça parece que dá um nó”. Enquanto estava na delegacia, Bixa explica que deu uma “super aula de cannabis” para a delegada. Quando perguntada sobre uma possível humilhação durante a prisão, ela é taxativa: “Não fui em quem passou

constrangimento, foi o Estado. Eu não fiz nada de errado, nada ilegal, nada imoral, nada antiético (...), eles violaram minha casa, me prenderam sem razão”.

Sua prisão mobilizou a cena canábica da internet naquele momento, por meio de textos, vídeos, com o uso de hashtags como #BixaCultivaLivre e cartas pedindo “Liberdade à bixa cultiva!”, afirmando que “Jardineiro não é traficante”. Uma das cartas de protesto (Psico Cannabis, 2023) deixava claro o porquê de tanta mobilização em pelo menos dois pontos, o da visibilidade e o do fato de ser uma bicha maconheira, como vemos nesses trechos: “Apelamos para que o caso tenha mais visibilidade e contamos com o apoio de pessoas parceiras na política e na militância canábica”. E também: “Sabemos que as opressões se somam e ser da comunidade LGBTQIAP+ e fazer uso de maconha já são motivos suficientes para perseguições e violências”. Isso mostra justamente o que foi dito logo acima a respeito da reapropriação de termos que começam a circular juntos como estigma e que são devolvidos em forma de luta, ou seja, uma vez que a bicha maconheira foi presa, por que não reagrupar essas identidades em um só caldo? Durante décadas, o termo “maconheiro”, por exemplo, funcionou como marcador moral negativo, associado, sobretudo, à marginalidade. Só que, com o avanço das marchas e da militância, ele começa a ser reapropriado como identidade, muitas vezes com orgulho, especialmente em contextos políticos.

Um orgulho, inclusive, de expor a prisão como algo que possa influenciar outras pessoas por meio da visibilidade, como alguma forma de resistência, mostrando que o cultivo doméstico ou até mesmo o tráfico vão continuar existindo não só apesar do proibicionismo, mas justamente por conta dele. Se Paula Sibilia (2008. p. 195) aponta que vivemos num regime em que a exposição do real, “do realismo sujo”, se torna espetáculo, então o que muda não é apenas *o que* se mostra, mas *como* isso é apropriado e narrado. A prisão por cultivo de maconha, que em outro momento histórica funcionaria, quase automaticamente, como dispositivo de silenciamento, pode ser reinscrita nesse ambiente midiático como narrativa pública de si, encharcada de ambivalência: expõe vulnerabilidade, mas abre espaço para produção de sentido a partir das imagens da maconha nas redes sociais. O que seria prova de desvio, é testemunho, denúncia e até afirmação identitária, dependendo da forma como é enquadrado. A lógica do “realismo sujo” que Sibilia

descreve ajuda a entender isso. Quanto mais cru, mais real, maior o potencial de circulação e engajamento.

Todas essas “estratégias de resistência”, desde a luta das Marchas da Maconha e a desobediência civil do Padre Ticão aos corpos *queer* em revide, nos atentam para a questão da coletividade como campo de forças em constante recomposição. Resistir, portanto, não se limitaria à reivindicação de direitos dentro ou fora das regras do jogo, podendo envolver, em certos contextos, até mesmo a adoção da criminalidade como tática de sobrevivência e criação de outros modos de existência, especialmente nas experiências *queer* que recusam a negociação com um sistema percebido como estruturalmente violento, apostando antes na desorganização de suas normas e na invenção de modos de vida ingovernáveis. Se o poder não se concentra em um único ponto, mas se distribui em uma multiplicidade de relações móveis nas quais também se inscrevem essas práticas de resistência imanentes. Da mesma forma, a visibilidade que sustenta a luta antiproibicionista, a militância associativa e as performances dissidentes não pode ser compreendida como exterior ao poder que enquadra, regula e, por vezes, incorpora essas lutas, e sim como parte de um jogo bem mais complexo. Nesse emaranhado, a maconha e sua visibilidade se tornam menos um objeto fixo e mais um operador de disputas. Resistir, longe de significar escapar ao poder, implica habitá-lo, deslocá-lo e, sempre que possível, fazê-lo funcionar de outro modo em coletividade.

5. Considerações finais



Cultivar maconha não é algo fácil. São vários os cuidados em todas as etapas, que exigem atenção contínua e decisões precisas, cujas escolhas podem afetar profundamente os resultados. Um dos aspectos mais determinantes, no entanto, é a iluminação, que orienta o ritmo de crescimento e a própria vitalidade da planta, definindo, desde cedo, os contornos da flor que virá a ser colhida. Assim também caminhou esta pesquisa, numa prática que demandou escolhas iniciais e abordagens teóricas criteriosas, observação contínua da amplitude dos fenômenos investigados, aprofundamento do olhar para dentro e fora do campo. A decisão pelas sementes “certas”, aquelas que germinamos pensando nas possibilidades e nos limites do trabalho. Escolher o que investigar implicou, desde o início, um compromisso com determinadas condições de desenvolvimento do texto, que iriam orientar cada etapa da pesquisa. A tese germinou, portanto, quando decidimos “o que” plantar e sob quais condições esse plantio seria conduzido.

A definição do ambiente de cultivo, seja ele controlado internamente ou exposto às variações externas, encontra paralelo direto na pesquisa. Optar por um cultivo *indoor* demanda controle rigoroso das variáveis, desde a intensidade luminosa artificial até a circulação de ar, criando um espaço em que cada elemento pode ser monitorado com precisão. O cultivo *outdoor* se abre às contingências do ambiente, exigindo do cultivador uma capacidade constante de adaptação às condições climáticas e às interferências inesperadas. Quanto mais luz do sol, melhor. De modo semelhante, desviamos a pesquisa para contextos mais detalhados ou para cenários mais abertos, compreendendo que não há neutralidade nas escolhas, dando mais visibilidade a determinadas partes da pesquisa quando assim fosse necessário. O solo, por sua vez, é a base sobre a qual o cultivo se sustenta, sendo responsável por nutrir e manter o desenvolvimento da planta. A escolha entre um substrato mineral, orgânico ou uma combinação entre ambos envolve considerar a composição dos nutrientes e a forma como eles serão disponibilizados ao longo do tempo. Da mesma forma que um solo mal preparado compromete o crescimento da planta, foi o arcabouço teórico que manteve a sustentação deste trabalho.

O manejo da maconha, incluindo as podas, os ajustes na quantidade de água, as intervenções pontuais para favorecer o crescimento, assim como o uso de lupas

para análise dos tricomas da flor, tudo isso nos ensina que o cultivo exige uma relação de cuidado. Cortar partes da planta para que ela cresça de maneira mais vigorosa pode parecer contraditório à primeira vista, mas é uma lógica de refinamento que também se aplica à escrita acadêmica. Esse processo não ocorre de forma linear. Antes, o caminho da tese apontou também para retornos constantes. A colheita, a secagem e o período de cura da maconha indicam que o tempo do cultivo não se encerra no momento que a planta atinge sua aparência final. Há ainda um intervalo necessário para que a flor se estabilize e adquira sua forma mais plena. No percurso aqui desenvolvido, abrimos espaço para compreender como cada etapa contribuiu para a construção do que agora se apresenta, a flor e a tese, permitindo vislumbrar os desdobramentos possíveis que se anunciam a partir desse processo.

Em 1997, um ano antes da chacina na Favela do Mata Porco, integrantes da banda Planet Hemp saíam de um show em Brasília direto para a cadeia, onde ficaram por cinco dias. Eles tinham lançado, naquele mesmo ano, o disco *Os cães ladram, mas a caravana não para*, repetindo o sucesso do anterior, *Usuário*, de 1995. Foi nesse ano, inclusive, que o clipe de “Legalize Já” havia sido classificado pelo Ministério da Justiça para exibição apenas após às 23h. Em junho do mesmo ano, um juiz da 3ª Vara Criminal de Goiânia determinava a busca e apreensão dos discos da banda. Em julho, um responsável pela promoção dos shows do grupo na cidade foi detido. Dez dias depois, um show em Salvador acabou sendo cancelado em razão de uma liminar emitida por uma juíza da 1ª Vara Privativa de Tóxicos da Bahia. O delegado responsável pela prisão foi direto: “Soubemos do show aqui em Brasília e conseguimos autorização judicial para gravá-lo, tanto em vídeo quanto em áudio. Como esperado, eles cantaram as músicas que fazem apologia do uso da maconha” (Melo, 1997). Aparentemente, versos como “Diamba é coisa excelente, remédio pra dor de dente, assim como “Deus não mente, diamba não mata gente” ou “Eu canto assim porque eu fumo maconha”, ou ainda “fumo maconha porque não faz mal, está provado que o efeito é natural, me faz pensar e enxergar além, parece que isso incomoda alguém” de fato estavam incomodando.

Em 1996, um ano antes da prisão da banda, Gilberto Gil lançava a música “Pela internet” (Bittencourt, 2020). Ele, que havia sido preso por porte de maconha

em 1976, foi o primeiro grande nome da música brasileira a incorporar, de forma consciente e programática, a emergência do ambiente digital como matéria estética e tema de reflexão, lançando a música ao vivo primeiro pela internet e depois por outros meios. Atualmente, praticamente todas as músicas são divulgadas primeiro nesse ambiente. Em um momento em que a internet ainda se apresentava como uma promessa restrita a circuitos acadêmicos, a canção antecipa uma sensibilidade conectiva que só se tornaria amplamente visível anos depois. Não se tratava de uma simples referência a uma tecnologia nascente, mas de uma reconfiguração do próprio imaginário musical, que passava a reconhecer na rede um espaço de circulação simbólica, de encontro e de produção de sentido. Quando tematiza a experiência de estar “pela internet”, Gil coloca a música brasileira em um debate global sobre virtualidade, comunicação e cultura. Ele subverte o eixo da canção popular para um território ainda em formação. Nesse gesto, um duplo movimento: a atualização de uma tradição que sempre dialogou com as transformações técnicas; e a projeção de um futuro em que as fronteiras entre presença física e mediação digital se tornariam progressivamente mais porosas.

Esses episódios ocorrem justamente em meados dos anos 1990, quando a internet dava seus primeiros passos no Brasil. Ainda distante da lógica das redes sociais contemporâneas, esse ambiente digital inicial já apontava, ainda que de forma embrionária, para a possibilidade de circulação descentralizada de discursos e imagens. O que, à época, não se realizava plenamente, hoje se coloca como uma condição estrutural, uma capacidade de disputar narrativas fora dos grandes meios de comunicação. A visibilidade da maconha, nesse contexto, ainda aparecia como signo de escândalo, e seus usuários, como figuras a serem enquadradas, tanto no sentido literal, de “tomar um quadro” da polícia, como também dentro de uma narrativa moralizante que os aproxima do desvio e da ameaça à ordem social. Mas esse ponto de inflexão é simbólico. Ele reforça o estatuto da maconha como objeto de horror público, amplificado pela mídia de massa, e antecipa um cenário em que essa mesma visibilidade poderia vir a ser apropriada, disputada.

A própria variação na terminologia empregada (maconha ou cannabis) já denuncia uma disputa discursiva e política. Enquanto o primeiro termo carrega estigmas sociais, o segundo tende a aparecer em contextos científicos mais

legitimados, sobretudo na área biomédica. Ainda assim, como vimos durante o caminho da tese, a presença combinada dos dois termos continua minoritária no cenário geral da produção acadêmica nacional. Essa diferença vai além do plano da nomenclatura e se torna uma decisão estratégica de mercado: “cannabis” passa a funcionar como uma chave de acesso a circuitos institucionais, jurídicos e econômicos nos quais “maconha” ainda encontra forte resistência simbólica. A adoção desse vocabulário acompanha a inserção da planta em mercados emergentes, especialmente naqueles vinculados à saúde, ao bem-estar, ao consumo regulado, onde uma linguagem técnica e internacionalizada encontra maior adesão. A escolha do termo, portanto, indica uma reorganização das formas de aceitação social, nas quais o mercado tende a operar com categorias mais controláveis e compatíveis com seus próprios modos de legitimação.

Mas se a prisão do Planet Hemp foi também um grande acontecimento midiático, amplificado pelos meios tradicionais e enquadrado sob uma lógica moralizante, o caso recente de Melissa Said, analisado neste trabalho, nos permite observar como esse mesmo tipo de evento passa a circular sob outras condições de visibilidade. Há, entre os dois episódios, uma semelhança evidente, em que ambos são capturados por um discurso proibicionista que associa a maconha a práticas dignas de punição. Mas enquanto o grupo era exposto por veículos que concentravam o poder de narrar os acontecimentos, o caso de Melissa Said insere-se em um ambiente no qual a própria pessoa detida participa da circulação de sua imagem. A visibilidade continua sendo uma forma de captura, como “armadilha” que expõe, classifica e produz efeitos sobre os sujeitos. Mas essa exposição é convertida em valor. O ganho expressivo de seguidores após aquele episódio sugere que a visibilidade, mesmo quando associada à punição, pode alimentar uma lógica de reconhecimento mediada por métricas.

As imagens da maconha mapeadas em nosso trabalho nos mostram que se trata de um fenômeno marcado por pequenos avanços no campo dos direitos humanos, das lutas emancipatórias e, simultaneamente, ligado às exigências da injunção da visibilidade, incluídas aí o contexto neoliberal com suas lógicas empresariais. Essa visibilidade é pautada por diversas interpretações e relações entre o que é público e o que é privado, por exemplo, mas também relações de poder,

resistência, intimidade, extimidade, reconhecimento e autoexibição voluntária, numa sociedade dominada por telas. Muito mais amplo do que um fenômeno tecnológico, a visibilidade se converte em tecnologia de poder, como uma forma de dominação que convoca os sujeitos a produzir incessantemente imagens de si, a competir por atenção e a negociar sua identidade dentro de uma lógica de exposição contínua, de cálculo, risco, sujeição. Nesse desvio, entre aparecer como “escolha” e aparecer como “obrigação”, é que se inscreve a maneira como a maconha, seus usos e seus usuários, passam a ser capturados, muitas vezes, por dinâmicas de individualismo e performatividade, abrindo caminho para compreendermos como as relações entre visibilidade, subjetivação e reconhecimento moldam, ou então remodelam, a experiência social do sujeito contemporâneo.

Acreditamos que a rápida proliferação de imagens da maconha no decorrer da escrita desta tese também se relaciona com os marcos legais que controlam a circulação da planta. Entre as prisões de pessoas pobres e a repressão visibilizada dos artistas, conseguimos ainda ver, por outro lado, as discussões cada vez mais frequentes nos fóruns sobre as melhores formas de cultivo, o aumento do número de associações de pacientes, o mercado canábico em expansão como nunca vimos antes. Esse conjunto de movimentos aponta para uma reorganização do regime de visibilidade que envolve a maconha, na qual aquilo que na modernidade permanecia restrito a circuitos clandestinos passa a ocupar espaços cada vez mais amplos de circulação pública. Tal processo não ocorre de maneira homogênea nem isenta de tensões, já que a ampliação da visibilidade convive com dispositivos de controle que continuam a operar de forma seletiva e desigual. A visibilidade pode ser compreendida, assim, como esse grande campo de disputa, em que diferentes agentes procuram afirmar seus modos de existência e de legitimação. As imagens, os discursos e as práticas que aparecem funcionam nas encruzilhadas entre poder, visibilidade e resistências, capazes de reforçar estigmas e de produzir transformações visíveis nas formas de percepção social da planta e de seus usos. A circulação ampliada dessas representações cria brechas para mais práticas de resistência, que se articulam na partilha de saberes, na organização coletiva, na reivindicação de direitos. É um cenário em que poder e resistência não se apresentam como polos opostos, mas como forças que se entrelaçam, configurando

um campo dinâmico no qual a maconha é objeto de repressão e vetor de disputas simbólicas.

Quando o sentido de visibilidade é praticamente reduzido à sua presença online, há, em contrapartida, a invisibilização do que não está na rede pronto a se tornar moeda, empresa e valor agregado. Uma análise da economia da visibilidade nos possibilitou perceber questões que ultrapassam a identificação da monetização social e subjetiva. As narrativas acerca da maconha parecem encarnar espécie de encruzilhada histórica, mobilizando significativa complexidade e nos dando a ver processos disjuntivos, tipicamente contemporâneos. Disjuntivos porque funcionam a partir de permanentes tensões entre vetores que trabalham para reduzir nossa existência à forma empresa e gestos que pretendem desviar dessas coerções tipicamente contemporâneas. Por um lado, parecem estrangidos por formas de governo sutis que trabalham apropriando-se daquilo que se costumava pensar como subversivo. Por outro, importante reconhecer, as narrativas acerca da legalização da erva, as denúncias contra lógicas proibicionistas que alimentam o comércio ilegal da droga, os gestos que intentam contracondutas e as atitudes antinormativas fazem parte das perspectivas que movimentam a realidade. Isso significa não só o achatamento das relações e dos fenômenos sociais a uma chave financeira, mas a naturalização desse processo e a internalização individual do mercado como grade de interpretação que dispara equidades ilimitadas entre diferenças – por exemplo, entre reconhecimento e avaliação, identidade e imagem, visibilidade e valor, transgressão e capitalização.

No Brasil, artistas que defenderam explicitamente a legalização da maconha, como Rita Lee (que também foi presa), Erasmo Carlos (1971),⁵⁹ Bezerra da Silva (1986),⁶⁰ Planet Hemp, ganharam projeção nacional e provocaram essa discussão na televisão e nas rádios brasileiras, o que pode ter sido um dos pontos de reviravolta na imagem da maconha antes de as redes sociais ocuparem o espaço que têm na vida contemporânea. Da mesma forma, mais recentemente, artistas

⁵⁹ “Só ela me traz beleza nesse mundo de incerteza, eu quero fugir mas não posso, esse mundo inteirinho é só nosso. Eu quero Maria Joana”.

⁶⁰ “Vou apertar, mas não vou acender agora. Se segura malandro, pra fazer a cabeça tem hora”.

como Ponto de Equilíbrio (2010),⁶¹ Ebony (2023),⁶² Heavy Baile (2018),⁶³ continuam a usar a música para falar de maconha, agora com um viés muito mais voltado para divulgação nas redes sociais. Com efeito, entre os discursos de artistas famosos cuja licença poética lhes permitiria certa liberdade para falar de maconha e os enunciados que aqui discutimos, parece, de fato, haver mudanças amplas nos regimes sociais, tecnológicos e comunicacionais. São processos de semelhanças e contrastes, continuidades e outros movimentos que nos fazem questionar como as imagens da maconha nas redes sociais avançam rumo a novas liberações e como são digeridas por inéditas dinâmicas de poder.

A banda brasileira Coktel Molotov tinha menos de 25 mil seguidores no Instagram quando um post inesperado nas redes sociais viralizou. Era uma senhora de 65 anos, Dezeri Xavier, a “vovó do rap”, cantando um trecho do maior hit da banda, “Erva da Jamaica”. No vídeo, republicado na página do Facebook do grupo (Coktel Molotov, 2022), ela aparece no acostamento de uma estrada cantando “Acho que vão legalizar a erva da Jamaica e se for verdade a rua vai virar fumaça, estou até vendo a rua na neblina, fumaça da paz em cada esquina da perifa”. Logo, o vídeo virou meme. No Spotify, a música, que tinha menos de 2 milhões de reproduções, hoje tem quase 5 milhões. É claro que o sucesso também vem da qualidade do som, do discurso político da música, alinhado à narração do que seria o ideal de mundo, sobretudo na periferia, e que expressa o sonho de todo maconheiro, a legalização. Mas não há como negar a força do vídeo viralizado nessa transação e o que essa visibilidade proporcionou, até mesmo para a “vovó mais famosa do Brasil”, que agora tem quase 1 milhão de seguidores.⁶⁴

Para dar conta de permanecer visível e sobreviver no território da internet, o sujeito contemporâneo precisa estar o tempo todo produzindo conteúdo, a fim de conquistar um bom desempenho perante seus seguidores e esse desempenho, como escreve Han (2020, p. 42), “agudiza-se numa autoexploração, um tipo de exploração mais eficiente que a exploração do outro”, pois “caminha de mãos dadas com o

⁶¹ “Quando os negros vieram de África, trouxeram uma planta pra fazer defumação”.

⁶² “Eu fumo um e também quero falar merda, pô”.

⁶³ “Maconha pra nós é lixo, caralho vê se me entende, brota tu e tua amiguinha, vai ser maconha e pente”.

⁶⁴ VOVÓ DO REP. @vovodorep. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/VOVODOREP/>. Acesso em: 1 jun. 2026.

sentimento de liberdade”. Estamos lidando, então, com dilemas ligados à positividade de um sistema que, por um lado, molda sujeitos para serem livres, mas por outro cria um poder cujos mecanismos vigiam essa liberdade, ou seja, um poder que age a partir das vontades e interesses, e não contra eles. Embora o problema da visibilidade não seja exclusivo das práticas nas redes sociais, a internet potencializa tanto os efeitos como os sintomas desse fenômeno, sobretudo se pensarmos como se dão as relações contemporâneas mediadas pela comunicação com uso de smartphones e sua diversidade de aplicativos disponíveis.

O problema da visibilidade, central na análise foucaultiana do poder moderno mostra que, com o advento das sociedades disciplinares, as instituições passaram a operar sob um regime panóptico: a visibilidade dos indivíduos é técnica de poder. Como descreve Santos (2021, p. 3), “a visibilidade se constitui como prática do visível, isto é, uma técnica pela qual o poder se exerce”. Se, em outro regime, dominava uma visibilidade ligada ao poder soberano, a vigilância panóptica da modernidade é essencialmente ligada ao poder disciplinar na medida em que age como uma “máquina de dissociar o par ver-ser visto” (Santos, 2021, p. 94). Tudo tinha de ser iluminado para ser visto, e a luz que atravessava as paredes das celas garantia que cada indivíduo soubesse que pode ser observado a qualquer momento (mesmo que o olhar não seja efetivamente exercido). Na modernidade, esse “olhar dominante” panóptico, estático e concentrado numa torre, deu à disciplina sua eficácia, suprimiu o segredo da masmorra, convertendo a visibilidade em “armadilha” para controle social. No contemporâneo, o panóptico adquire novas formas nas redes digitais e nas biopolíticas neoliberais. Em vez de um único vigia, há uma multiplicidade de “torres” sobrepostas, policiais, empresas e indivíduos, capazes de monitorar fluxos de dados em tempo real.

Agora, nós vemos que o controle nem sempre é algo imposto verticalmente, mas de modo descentralizado, sustentado muitas vezes pela adesão voluntária dos sujeitos. Cada clique, cada transação transforma a vida em dado a ser quantificado e regulado. Em muitos dos casos, essa adesão não é uma escolha, mas uma oportunidade de sobrevivência em meio às diversas crises em que a sociedade se impôs ao longo do tempo. É preciso, então, assumir que o mesmo mecanismo que captura também abre espaço para ação. Quando o controle se muda do eixo vertical

para formas distribuídas, ele passa a depender da participação ativa dos sujeitos, o que altera profundamente sua natureza. A sujeição se torna mais eficaz, porque se confunde com aquilo que parece inevitável. A produção incessante de dados, nesse sentido, age como o próprio modo pelo qual os indivíduos se tornam legíveis, classificáveis e, portanto, governáveis.

Isso nos fez pensar a resistência fora do modelo “heroico” clássico, como um jogo mais sutil, em que os sujeitos operam dentro das próprias estruturas que os capturam, extraindo delas margens possíveis de ação. A adesão aos dispositivos de controle não elimina a possibilidade de resistência, ela redefine seus termos. No caso da relação entre visibilidade e maconha, resistir não significa recusar completamente o sistema, algo muitas vezes inviável estrategicamente, e sim habitar suas engrenagens de maneira presente, explorando brechas, ritmos e usos que fogem à plena captura. Essa é, portanto, uma zona ambígua. O poder não existe sem resistência e a resistência não aparece como exceção.

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apela a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência; e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanta mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante. Em toda parte se está em luta – há, a cada instante, a revolta da criança que põe seu dedo no nariz à mesa, para aborrecer seus pais, o que é uma rebelião, se quiserem –, e a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião; e é toda esta agitação perpétua que gostaria de tentar fazer aparecer (Foucault, 2006, p. 232).

É necessário, enfim, levar em conta não apenas os aspectos que trouxemos ao longo deste texto, mas analisar, em um momento futuro, quais narrativas contradizem o hegemônico, quais relações estabelecem com as dinâmicas supostas, sustentadas e propostas pelas tecnologias comunicacionais, e de que maneira se insurgem, de tempos em tempos, certas contraestruturas. São questões que nos levam a refletir sobre os problemas capitais da existência social e individual no hoje – tais como liberdade, luta social, resistência às sujeições a que estamos expostos – e suas relações com a comunicação. Trata-se de indagar, a partir dessas figuras em torno da maconha, se é possível introduzir disrupturas nesse centro de gravidade econômico, social e político que se tornaram as tecnologias comunicacionais e informacionais (Sanz; Ferreira; Souza, 2018). Significaria

também problematizar, em outro momento, as possibilidades de introduzir um “fora” no coração da racionalidade neoliberal (Sanz; Guedes, 2025).

Por enquanto, e diante de todas as complexidades que envolvem maconha e visibilidade no contexto neoliberal, acreditamos que são essas as contribuições que deixamos. Se a racionalidade neoliberal cruza os caminhos por onde andamos, inclusive o percurso deste trabalho, isso não significa que ela esgote as possibilidades de imaginar ou produzir outros modos de existência. Ao mesmo tempo que essa tese reconhece a força das dinâmicas que organizam a visibilidade no atual contexto, como o cálculo, a constante avaliação da performance e a gestão dos riscos, ela aponta para a necessidade de acompanhar as práticas do visível predominantes hoje. E confrontá-las. Pensar os circuitos de visibilidade nos exige, portanto, pensar as condições sob as quais podemos “ver” outros futuros como construções que nascem *agora*, no interior das próprias contradições do presente.

O caminho no qual encontramos essas imagens da maconha, pelo menos as que escavamos, não seguiu propriamente apenas as linhas já pavimentadas. O trajeto foi constituído também por “linhas do desejo”, aquelas que são feitas ao caminhar. Na arquitetura da metrópole, linhas do desejo são os caminhos que pedestres fazem para encurtar trajetos, não obedecendo necessariamente o pavimento de concreto, mas cortando, por exemplo, pela grama. Essas marcas de pegadas que formam as linhas do desejo são subversivas na medida em que criam e si mesmas. Elas não ignoraram as vias “oficiais”, e ajudam na criação de uma imagem textual que nos permite ver, de uma forma mais ampla, a complexidade de pensar e escrever o presente a partir dos choques que essas imagens da maconha nos causam. Assim podemos, enfim, tecer nossas ideias levando em conta essas marcas de caminhadas dissidentes como parte de um mapa muito maior, que valoriza também eixos, pedágios, rachaduras, cercas ou qualquer tipo de obstáculo que possa aparecer no processo. A verdade é que, frente a todas essas suspeitas e incertezas do trajeto, a despeito de todas as contradições nas quais transitam o tema deste trabalho, diante de tudo isso, e justamente por tudo isso, é que sabemos: essa tese não acaba aqui.

*Quando chegamos a um riacho, encontramos por lá pelos menos umas dez pessoas, rapazes e moças de uma fazenda vizinha que já eram conhecidos do Belchior e nos receberam muito bem. Eles tinham liamba (Liamba: também chamada de fumo de Angola, maconha), e me ofereceram. Eu já tinha sentido o cheiro na senzala e percebido que as pessoas ficavam muito felizes depois de fumar, e foi essa sensação que tive, de alegria. Primeiro achei que não tinha acontecido nada, mas logo comecei a sentir uma moleza pelo corpo, os movimentos ficando cada vez mais preguiçosos, assim como também tive a impressão de que a água do riacho corria mais devagar. Sentia uma grande vontade de estar feliz, de sorrir por qualquer coisa, pois todas as coisas eram engraçadas e as pessoas faziam momices (...). **Eu nadava e pensava em Oxum, minha mãe e rainha das águas doces, e agradei a ela por ter ficado tão feliz apenas fumando liamba.***

Ana Maria Gonçalves
Um defeito de cor

Referências

ACENDE, puxa, prende e... arrota? (tutorial). 1 vídeo (13 min. 11 seg.). Nah Brisa, *YouTube*, 31 jul. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ij5o66S-sfE>. Acesso em: 11 set. 2022.

ANVISA atende pedido da Embrapa e autoriza pesquisa de cultivo de Cannabis pela instituição. *Agência Nacional de Vigilância Sanitária - Anvisa*, 19 nov. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/noticias-anvisa/2025/anvisa-atende-pedido-da-embrapa-e-autoriza-pesquisa-de-cultivo-de-cannabis-pela-instituicao>. Acesso em: 28 maio 2026.

AUBERT, N.; HAROCHE, C. *Tirantias da visibilidade*: o visível e o invisível nas sociedades contemporâneas. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2013.

ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p. 15-45.

ANVISA. Anvisa publica regras para produção de cannabis medicinal. *Notícias Anvisa*, 3 fev. 2026. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/noticias-anvisa/2026/anvisa-publica-regras-para-producao-de-cannabis-medicinal>. Acesso em: 31 maio 2026.

BAILE, Heavy. Maconha e pente. Intérpretes: Heavy Baile, MC Tchelinho e Leo Justi. In: HEAVY BAILE. *Carne de Pescoço*. São Paulo, 2018.

BALBINOTTO NETO, G. Os 50 anos da teoria econômica da economia da família e as contribuições de Gary Becker. *FCE - UFRGS*, 15 mai. 2023. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/fce/os-50-anos-da-teoria-economica-da-economia-da-familia-e-as-contribuicoes-de-gary-becker/>. Acesso em: 6 set. 2024.

BARBOSA, D. F. Feminismo e antiproibicionismo em Pernambuco: uma análise da RENFA/PE. 2020. 129 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/38754/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20D%C3%A9bora%20Fons%C3%Aa%20Barbosa.pdf>. Acesso em: 12 set. 2022.

BARTHES, R. *A câmara clara*: nota sobre fotografia. Rio Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BASBAUM, R. R. *Manual do artista-etc*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2013.

BASH Back! ultraviolência queer: antologia de ensaios. Tradução: Beatriz Regina Guimarães Barboza, Emanuela Carla Siqueira, Julia Raiz do Nascimento. São Paulo, SP: Crocodilo; n-1 edições, 2020.

- BASTOS, P. N. Dialética do engajamento: uma contribuição crítica ao conceito. *Matrizes*, v. 14, n. 1, p. 193-220, 2020. Disponível em: <https://revistas.usp.br/matrizes/en/article/view/157540/160692>. Acesso em: 2 nov. de 2023.
- BAUDELAIRE, C. *Paraísos artificiais: o haxixe, o ópio e o vinho*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'água, 1981.
- BENDASSOLLI, P. F. Público, privado e o indivíduo no novo capitalismo. *Tempo Social*, São Paulo, Brasil, v. 12, n. 2, p. 203–236, 2000. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ts/article/view/12342>. Acesso em: 1 jun. 2026.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. Tradução e coordenação de Willy Bolle. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- BENJAMIN, W. *Imagens de Pensamento – Sobre o haxixe e outras drogas*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BIRMAN, J. Sou visto, logo existo: a visibilidade em questão. In: AUBERT, N.; HAROCHE, C. *Tiraniyas da visibilidade: o visível e o invisível nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2013.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BISPO, N. Defender a alegria, organizar a raiva, com Nêgo Bispo e Jerá Guarani. *YouTube*, 15 mar. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/shorts/qs_8-FkrJs4. Acesso em: 30 maio 2026.
- BITTENCOURT, J. Há 24 anos, Gilberto Gil lançava pela primeira vez na história uma canção brasileira pela internet. *Fórum*, 14 dez. 2020. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/cultura/ha-24-anos-gilberto-gil-lancava-pela-primeira-vez-na-historia-uma-cancao-brasileira-pela-internet/>. Acesso em: 1 jun. 2026.
- BIXAMACONHEIRA. Perfil no Instagram. @bixacultiva. [S. l.], jul. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/bixacultiva/>. Acesso em: 11 set. 2024.
- BLIS. Disponível em: <https://appblis.com.br/>. Acesso em: 30 maio 2026.
- BOLANDOUMPAPPO. Canal voltado ao conteúdo canábico. *YouTube*. Disponível em: <https://www.youtube.com/@bolandoumpapo/videos>. Acesso em: 28 maio. 2026.

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

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. *A Política Nacional Sobre Drogas*, 11 nov. 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-protecao/politicas-sobre-drogas/a-politica-nacional-sobre-drogas>. Acesso em: 11 set. 2022.

BRIGHENTI, A. M. *Etnografia e pesquisa qualitativa*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2008.

BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARNEIRO, H. *Drogas*: a história do proibicionismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

CARDOSO, A. J. C. A ideologia de combate à maconha: um estudo dos contextos de produção e de desenvolvimento da ideologia do combate à maconha no Brasil. 150 f. 1994. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

CARLOS, E. Maria Joana. Compositor: Erasmo Carlos; Roberto Carlos. Intérprete: Erasmo Carlos. In: CARLOS, Erasmo. *Carlos, Erasmo...* Rio de Janeiro: Philips, 1971.

CASALEGALIZE. @casalegalize.official. *Instagram*, jun. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/casalegalize.official/>. Acesso em: 11 set. 2022.

CASTANHEIRO, M. Bundinha terráqueos [...]. @mairacastanheiro. *Instagram*, mar. 2022a. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CbXlKVbOfDc/>. Acesso em: 11 set. 2022.

CASTANHEIRO, M. Tornar-se mãeconheira. *Smoke Buddies*, 13 maio 2022b. Disponível em: <https://smokebuddies.com.br/tornar-se-maeconheira/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

CAZUZA. O tempo não para. Compositor: Cazuza; Arnaldo Brandão. Intérprete: Cazuza. In: CAZUZA. *O tempo não para*. Rio de Janeiro: Philips, 1988.

CIDADE Pacata do Brasil consumia Maconha Medicinal sem saber da ilegalidade. *YouTube*, 16 ago. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oBgU1fYhZRc>. Acesso em: 30 nov. 2025.

CLICK CANNABIS. @clickcannabis. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/clickcannabis/>. Acesso em: 30 maio 2026.

CNJ divulga resultados do Mutirão Processual Penal 2025. Agência CNJ de Notícias, 19 nov. 2025. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cnj-divulga-resultados-do-mutirao-processual-penal-2025/>. Acesso em: 28 maio 2026.

COMUNICAÇÃO CANÁBICA. @comunicacaocanabica. *Instagram*. Disponível em: <www.instagram.com/comunicacaocanabica/>. Acesso em: 2 fev. 2026.

COKTEL MOLOTOV. Erva da Jamaica. In: COKTEL MOLOTOV. *Sem pagar simpatia*. DF, 2014

COKTEL MOLOTOV. Respeita carai kkkkk Vovó do rap cantando erva da Jamaica. *Facebook*, 4 mar. 2022. Disponível em: <https://www.facebook.com/coktelmolotovoficial/videos/respeita-carai-kkkkkvov%C3%B3-do-rap-cantando-erva-da-jamaica/1151510195659299/>. Acesso em: 1 jun. 2026.

CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon Editora, 2019.

DALTRO, D; CASTANHEIRO, M. Blog Diário de uma Mãeconheira. Salvador, Valle de Bravo, 19 ago. 2014. Disponível em: <https://www.aldeiadossaber.com/o-diario-de-uma-maeconheira/>. Acesso em: 11 set. 2022.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992: 219-226.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELEUZE, G. Entrevistando Foucault. “Os intelectuais e o poder” (4 de março de 1972). In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos*. Volume IV. Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DIAS, O. Fundador do Teatro Oficina dedica sua vida à libertação artística e sexual. *Revista Trip*, São Paulo, 24 out. 2011. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/ze-celso>. Acesso em: 30 nov. 2023.

DIDOFF, R. @_highnara. *Instagram*, out. 2020. Disponível em: https://www.instagram.com/_highnara/. Acesso em: 11 set. 2022.

DIRETRIZES da Comunidade. *Facebook*. Disponível em: https://www.facebook.com/help/instagram/477434105621119?locale=pt_BR. Acesso em: 30 jan. 2026.
Disponível em: <https://medicinasa.com.br/prescricao-cannabis>. Acesso em: 2 fev. 2026

DIRIJO: A Maconha Antes da Proibição. Direção: Organização dos Professores Indígenas Mura e Raoni Valle. Brasil, 2008. Documentário, 12 minutos.
Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QgMIbL_NZXI. Acesso em: 24 nov. 2025.

DÓRIA, J, R. C. Os fumadores da maconha. efeitos e males do vício. Memórias do Segundo Congresso Científico Pan-americano In: MOREYRA, A.; CARLOS, J. (Ed.). *Revista Ilustração Brasileira*, ano IX, n. 98. O Malho, 1928. (p. 45-50).

DÓRIA, J, R. C. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício, in: BRASIL, Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes, *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*, 2. ed., Rio de Janeiro, Serviço Nacional de Educação Sanitária, 1958.

DUARTE, E. C. Hilda Hilst e a Resistência. *Revista NUPEM*, Campo Mourão, v. 3, n. 4, jan./jul. 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5892/589277814006.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2026.

DUNKER, C. Neoliberalismo e sofrimento psíquico. TV Boitempo, *YouTube*, 25 abr. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uR5CXgSrrt8>. Acesso em: 1 jan. 2025

DUPOUY, R. *Les opiomanes: mangeurs, buveurs et fumeurs d'opium* – étude clinique et médicolittéraire. Paris: Alcan, 1912.
D'ANDRÉA, C. Pesquisando plataformas online: conceitos e métodos. Salvador: EDUFBA, 2020.

EBONY. *Espero Que Entendam*. Compositora: Ebony. Intérprete: Ebony e Larinhx. Single. Rio de Janeiro, 2023.

EDEN DISPENSARY. @eden.dispensary. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/eden.dispensary/>.

EHRENBERG, A. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

ENTENDA as acusações contra Melissa Said, influenciadora 'ervoafetiva' investigada por tráfico de drogas na Bahia. *G1 Bahia*, 25 out. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2025/10/25/entenda-as-acusacoes-contrainfluenciadora-investigada-por-trafico-de-drogas-na-bahia.ghtml>. Acesso em: 30 nov. 2025.

FALCÃO, M. STJ autoriza cultivo de cannabis medicinal e dá 6 meses para Anvisa regulamentar o tema. *G1*, Brasília, 13 nov. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/11/13/stj-autoriza-cultivo-de-cannabis-medicinal-e-da-6-meses-para-anvisa-regulamentar-o-tema.ghtml>. Acesso em: 13 nov. 2024.

FERRAZ, M. C. F. Genealogia, comunicação e cultura somática. *Revista FAMECOS*, v. 20, n. 1, p. 163–178, 2013. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/13640>. Acesso em: 6 set. 2024.

FERRAZ, M. C. F. Do imperativo da avaliação: espelhos negros da contemporaneidade. *E-Compós*, v. 22, n. 1, 2018. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/1551/1930>. Acesso em: 6 set. 2024.

FILIPPE Ret se pronuncia após ser preso. 1 vídeo (2 min. 1 seg.). Canal Rap 24 Horas TV BR. *YouTube*, 22 jan. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-en_t-wfVCM. Acesso em: 30 mar. 2023.

FIM-DE-SEMANA registra 5 chacinas em SP. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 7 set. 1998. Cotidiano. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff07099822.htm>. Acesso em: 1 dez. 2023.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1999.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos*. Volume IV. Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France: 1978-1979. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault*. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. B. Gallagher, A. Wilson. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. *Revista Verve*, n. 20, 2004.

GAUTIER, T. Apresentação. In: *O Clube dos Haxixins*. Porto Alegre: L&PM, 1987 (Coleção Rebeldes e Malditos, v. 11).

GIL, J. *Em busca da identidade – o desnorte*. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

GIRLS IN GREEN. @girlsingreen710. *Instagram*. Disponível em: www.instagram.com/girlsingreen710/. Acesso em: 1 jun. 2026.

GROWROOM. Fóruns. 2002. Disponível em: <https://www.growroom.net/board/>. Acesso em: 11 set. 2022.

GONÇALVES, C. H. B. As visadas polêmicas como tecnologias de resistência queer. *Cad. Gên. Tecnol.*, Curitiba, v. 14, n. 44, p. 113-128, jul./dez. 2021.

GUSTRAVA, G. Corpas em trama, trânsito e truque: fricções a(r)tivistas e interseccionais na coletiva A Revolta da Lâmpada. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2023.

HAN, B. C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HAROCHE, C. A invisibilidade proibida. In: AUBERT, N.; HAROCHE, C. *Tirantias da visibilidade: o visível e o invisível nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2013.

HASSE, J. Startup Está Transformando Mercado de Cannabis no Brasil. *Forbes*, 6 jul. 2025. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-money/2025/07/startup-esta-transformando-mercado-de-cannabis-no-brasil/>. Acesso em: 30 maio 2026.

HEINICH, N. La visibilité, un capital pour les marques? Entretien à Com'ent de l'association *Communication et Entreprise*, n. 29, novembre 2012. Disponível em: <https://medium.com/@xdfouchecour/la-visibilite-un-capital-pour-les-marques-7453a26405f>. Acesso em: 10 abr. 2024.

HEINICH, N. Da visibilidade: excelência e singularidade em regime midiático. *Labemus*, 5 mai. 2021. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2021/05/05/resumo-de-de-la-visibilite-excellence-et-singularite-en-regime-mediatique-por-nathalie-heinich/>. Acesso em: 30 nov. 2024.

“HIBNB” AirBnb With Cannabis - Canadian Startup Disrupts The Offering Canadians Canna Friendly Accommodations. *Cannabis Prospect Magazine*, 6 abr. 2021. Disponível em: <https://cannabisproonline.com/news/hibnb-airbnb-with-cannabis-canadian-startup-disrupts-the-offering-canadians-canna-friendly-accommodations/>. Acesso em: 29 maio 2026.

HILST, H. Entrevista concedida à TV Cultura. São Paulo: TV Cultura, 1990. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5yeFhO4G2OQ>. Acesso em: 5 dez. 2025.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

IGLÉSIAS, F. A. Sobre o vício da diamba. In: HENMAN, A.; PESSOA JR., O. (Org.). *Diamba sarabamba*: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo: Ground, 1986.

INSTAGRAM.. Central de Ajuda. Recursos do Instagram. 2023. Disponível em: https://help.instagram.com/756440792648838/?helpref=search&query=perfil%20p%C3%ABlico&search_session_id=b870a779683bf32714df393db5890a3a&sr=4. Acesso em: 29 nov. 2024.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Número de réus negros em crimes por tráfico de drogas no Brasil é duas vezes superior ao de brancos. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2023. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/14107-numero-de-reus-negros-em-crimes-por-trafico-de-drogas-no-brasil-e-duas-vezes-superior-ao-de-brancos>. Acesso em: 6 set 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. Discurso do Papa João Paulo II aos participantes no colóquio internacional sobre toxicomania promovido pelo Pontifício Conselho para a Pastoral no campo da saúde, 11 out. 1997. *A Santa Sé*, Vaticano. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1997/october/documents/hf_jp-ii_spe_19971011_salute.html. Acesso em: 31 mai. 2026.

JUDITH Butler debate os problemas de gênero com Linn da Quebrada e Jup do Bairro. Canal Brasil, *YouTube*, 22 jun. 2021. *Youtube*. Transmissão. <https://www.youtube.com/watch?v=DMge3Uc9sUs>. Acesso em: 2 fev. 2025.

KREPP, A. A cannabis vale a viagem? *Poder 360*, 10 jun. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/opiniaio/a-cannabis-vale-a-viagem/>. Acesso em: 29 maio 2026.

KREPP, A. Brasil tem 1ª consultora canábica trans. *Poder 360*, 12 maio 2023. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/opiniaio/brasil-tem-1a-consultora-canabica-trans/>. Acesso em: 29 maio 2026.

LANÇAS, V. R. De Usuário a Ativista: o Movimento Antiproibicionista através da Marcha da Maconha no Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

LANÇAS, V. R. Movimento social e desobediência civil: os dilemas da Marcha da Maconha *Revista EntreRios*, v. 6, n. 2, p.16-37, 2023.

LARROSA, J. O ensaio e a escrita acadêmica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 101-115, 2003.

LAZZARATO, M. Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo. *Cadernos de Subjetividade*, n. 12, p. 168–179, 2010. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernosubjetividade/article/view/38458/26117>. Acesso em: 29 maio 2026.

LEITE, J C. *Fórum Social Mundial: A história de uma invenção política*; com a colaboração de Carolina Gil. São Paulo: Editora. Fundação Perseu Abramo, 2003.

LEITE, T. S. C., Pequeno Glossário Marxiano. Revista Cult!. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/pequeno-glossario-marxiano/>> 5 maio 2021. Acesso 24 nov 2025.

LÉO DO TAXI. @leodotaxirj. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/leodotaxirj/>. Acesso em: 30 maio 2026.

LOPES, L; ARAÚJO, T; SALEME, I. Polícia faz buscas na casa do rapper Filipe Ret após festa “open beck”. *CNN Brasil*, São Paulo; Rio de Janeiro, 19 jul. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/policia-faz-buscas-na-casa-do-rapper-filipe-ret-apos-festa-open-beck/>. Acesso em: 11 set. 2023.

LOUREIRO, F. @paizaott. *Instagram*, jul. 2019. Disponível em: <https://www.instagram.com/paizaott/>. Acesso em: 11 set. 2022.

LOUREIRO, F. Não quero ser rico só não quero ter que me preocupar com o amanhã. @paizaott. *Instagram*, 23 ago. 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Chn4Q9Hub0z/>. Acesso em: 11 set. 2022.

LUCAS, P. G. Regulating compassion: an overview of Canada's federal medical cannabis policy and practice. *Harm Reduct Journal*, jan. 2008, v. 5, n. 5. Disponível em: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC2267789/>. Acesso em: 31 maio 2026.

LUSTOSA, T. Manifesto Traveco-Terrorista. *Revista Concinnitas*, v. 1, n. 28, p. 384–409, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/concinnitas/article/view/25929>. Acesso em: 20 mar. 2025.

MÃECONHEIRA. Com 31 anos meu ortopedista me propôs uma radioterapia pra tratar a reaparição duns tumores no joelho direito [...]. @maeconheira. *Instagram*, jul. 2017. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CP03jMaFE0g/>. Acesso em: 12 set. 2023.

MACRAE, E; ALVES, W. C (Org.). *Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador: EDUFBA/CETAD, 2016.

MARCELO D2 lança marca de flores de cannabis: ‘O futuro é canábico!’. *RollingStone*, 21 mar. 2023. Disponível em: <https://rollingstone.com.br/noticia/marcelo-d2-lanca-marca-de-flores-de-cannabis-o-futuro-e-canabico/>. Acesso em: 1 jun. 2026.

- MARQUES, A. C. S.; PRADO, M. A. M. Os Processos de Subjetivação e Emancipação Política em Jacques Rancière. *Psicol. Soc.* 34, 2022.
- MARX, K. A transformação do dinheiro em capital. In: *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MASUR, J.; CARLINI, E. *Drogas: subsídios para uma discussão*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- MATHIAS, L. “Preciso de paz”, diz Eduardo Suplicy sobre parkinson e Cannabis. *Veja*, São Paulo, 29 set. 2023. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/eduardo-suplicy-preciso-de-paz>. Acesso em: 30 out. 2023.
- MAXX, M. Tumor no joelho me levou a fumar maconha e virei influenciadora canábica. Entrevistada: Babete. *Universa UOL: minha história*, 25 ago. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/08/25/maconha-me-ajudou-a-tratar-tumor-no-joelho-e-virei-influenciadora-canabica.htm#:~:text=Na%20verdade%2C%20eles%20n%C3%A3o%20levavam,%20fazer%20100%20mil%20seguidores.&text=Eu%20comecei%20a%20fumar%20maconha,que%20acomete%20o%20meu%20joelho>. Acesso em: 11 set. 2022.
- MAXX, M. Meta suspende perfis sem justificativa. *A Pública*, 22 out. 2025. Disponível em: <https://apublica.org/2025/10/cannabis-instagram-meta-suspende-perfis-sem-justificativa/>. Acesso em: 30 jan. 2026.
- MELO, F. Planet Hemp é preso por apologia da droga. *Folha de S. Paulo*, Brasília, 10 nov. 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/11/10/cotidiano/19.html>. Acesso em: 1 jun. 2026.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, A. *Poder Brutal, Resistência Visceral*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- MENEZES, C. O bolinho de maconha de Alice B. Toklas. *Socialista morena*, 5 dez. 2013. Disponível em: <https://www.socialistamorena.com.br/o-bolinho-de-maconha-de-alice-b-toklas/>. Acesso em: 11 jan. 2026.
- MUNIZ, M. Entenda a decisão do STF que descriminalizou o porte de maconha. *O Globo*, 25 jun. 2024. Disponível em: https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/06/25/entenda-a-decisao-do-stf-que-descriminalizou-o-porte-de-maconha.ghtml?utm_. Acesso em: 25 jun. 2024.
- NÃO CONSIGO entender os haters. *YouTube*, 4 nov. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ENis-0q4sLE>. Acesso em: 24 nov. 2023.

Observação: o endereço eletrônico encontrava-se ativo na data de acesso, mas não estava mais disponível em abril de 2026.

NOFFKE, N. @nahbrisa. *Instagram*, ago. 2013. Disponível em: <https://www.instagram.com/nahbrisa/>. Acesso em: 11 set. 2022.

NOFFKE, N. 3 motos, 1 viatura e 5 policiais para algemar uma menina de 1,65m que portava pouco menos de 2 gramas de maconha [...].@nahbrisa. [S. l.], 9 dez. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CIIAOp6lbGW/>. Acesso em: 11 set. 2022.

NOFFKE, N. PALOSA QUEM? EU? [...]. @nahbrisa, 27 ago. 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CTF6J9blEwz/>. Acesso em: 11 set. 2022.

OLIVEIRA, J. C. de. Neoliberalismo, novas morfologias do trabalho e subjetividade: implicações sobre o hidronegócio e a organização social, *Espaço e Economia*, n. 16, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/espacoconomia/9381>. Acesso em: 1 mar. 2026.

PELBART, P. P. Prefácio à edição brasileira. In: SZTULWARK, D. *A ofensiva sensível: neoliberalismo, populismo e o reverso da política*. São Paulo: Elefante, 2023.

PELLICCIONE, A. L. P., A Plataformização na Sociedade Contemporânea: por uma Visão Dialética. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 46º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. *Anais...*, PUCMinas, 2023. Disponível em: https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/0814202309101564da19a788097.pdf. Acesso em: 28 maio 2026.

PEREIRA, P. J. dos R. *Cannabis Global Co.: consenso fissurado: um estudo de relações internacionais sobre o nexos entre drogas e capitalismo*. São Paulo: Educ: FAPESP, 2025a.

PEREIRA, P. J. dos R. Associações de Pacientes de Cannabis no Brasil: mapeamento e contribuição democrática. *Emancipação*, Ponta Grossa - PR, Brasil., v. 25, p. 1–26, 2025b. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/23884>. Acesso em: 1 fev. 2026.

PEREZ, D. O. A identificação, o sujeito e a realidade: uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacaniana. *Sofia*, v. 5, n. 1, 2016.

PETTERS, L. Les figures d'autorité dans la publicité testimoniale. *Communication & langages*, n. 198, p. 71-84, 2018. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-communication-et-langages-2018-4-page-71.htm>. Acesso em: 22 out. 2023.

PICO DA NEBLINA: uma realidade alternativa. Direção: Quico Meireles. Gênero: Drama. 2 temporadas, 20 episódios. 2019. Disponível em: <https://www.hbobrasil.com/series/detail/pico-da-neblina/14836/ttl734456>. Acesso em: 11 set. 2023.

PLANTANDO BEM. Plantando para um mundo melhor. Disponível em: <https://plantandobem.com.br/>. Acesso em: 30 maio 2026.

POLICARPO, F. Compaixão canábica: as dimensões simbólicas e políticas no manejo da dor e do sofrimento no Brasil. *Revista Ingesta*, São Paulo, v. 1, n. 1, mar. 2019.

POLÍTICA do Instagram sobre vendas de maconha. *Facebook*. Disponível em: https://www.facebook.com/help/instagram/789164081427334?locale=pt_BR. Acesso em: 20 nov. 2025.

POMARES, A. Que viagem... Conheça o “Airbnb da maconha”. *Cannalize*, 7 fev. 2022. Disponível em: <https://cannalize.com.br/conheca-o-hipnb-plataforma-de-viagem-voltada-para-o-publico-canabico-que-esta-fazendo-sucesso-no-canada-e-estados-unidos/>. Acesso em: 29 maio 2026.

PONTO DE EQUILÍBRIO. Santa Kaya. Compositor: Lucas Kastrup. Intérprete: Ponto de Equilíbrio. In: PONTO DE EQUILÍBRIO. *Dia Após Dia Lutando*. Rio de Janeiro: Kilimanjaro Records, 2010.

PRECIADO, P. B. La izquierda bajo lapiel. Um prólogo para Suely Rolnik. In: ROLNIK, Suely. *Esferas da Insurreição*: notas para uma vida não cafetinada. 2ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRESCRIÇÃO médica de cannabis medicinal cresce 554% no Brasil. *Medicina S/A*, 25 nov. 2021.

PRISÃO por Plantar Cannabis: A História Corajosa de Bixa Cultiva. Natural TV - Comunidade Grower Maker, *YouTube*, 17 out. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1hxG3AekgxY>. Acesso: 30 mar. 2026.

PSICO Cannabis. *Facebook*, 7 out. 2023. Disponível em: <https://www.facebook.com/psico.sativa/posts/liberdade-%C3%A0-bixa-cultiva-%EF%B8%8Fjardineiro-n%C3%A3o-%C3%A9-traficante-%C3%A9-com-muita-indigna%C3%A7%C3%A3o-que/878460830472655/>. Acesso em: 30 mar. 2026.

QUEM é Melissa Said, influenciadora alvo de operação contra tráfico interestadual de drogas. *Gaúcha Zero Hora*, 22 out. 2025. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/viral/noticia/2025/10/quem-e-melissa-said-influenciadora-alvo-de-operacao-contr-trafico-interestadual-de-drogas-e-lavagem-de-dinheiro-cmh21u9r400zs015gikjelolg.html>. Acesso em: 30 jan. 2026.

RAGO, M. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista*: Brasil: 1890-1930. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

RANCIÈRE J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo; Editora 34, 2009.

RAPPER Filipe Ret é alvo de operação no Rio de Janeiro. 1 vídeo (2 min. 27, seg.). Band Jornalismo, *YouTUBE*, 19 jul. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=YAcL_wY1OTk. Acesso em: 11 set. 2022.

REVEL, J. Michel *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

RICHTER, A. Entenda a decisão do STF sobre descriminalização do porte de maconha. *Agência Brasil*, 27 jun. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2024-06/entenda-decisao-do-stf-sobre-descriminalizacao-do-porte-de-maconha>. Acesso em: 6 set 2024.

RISCALA, M. Mais de 873 mil pacientes de cannabis no Brasil em 2025. *KAYA MIND*. Blog. São Paulo, 3 dez. 2025. Disponível em: <https://kayamind.com/numero-pacientes-cannabis-brasil-2025/>. Acesso em: 2 abr. 2025

ROCKET MED. @rocket_med. Agência de performance para o setor canábico. *Instagram*, 8 abr. 2025. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DIM_JHLA-hk/. Acesso em: 29 maio 2026.

RODRIGUES, J. Louis Armstrong e a Cannabis: o amor pela maconha ao longo da vida da lenda do jazz. *Smoke Buddies*, 6 jan. 2019. Disponível em: <https://smokebuddies.com.br/amor-pela-maconha-na-vida-de-louis-armstrong/>. Acesso em: 22 out. 2023.

ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROSADO, P. Vício da Diamba no Estado do Pará. Uma Toxicose que ressurge entre nós. In: *Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros*. Serviço Nacional de Educação Sanitária, Oficinas Gráficas do IBGE: Rio de Janeiro, 1958.

SAAD, L. *Fumo de negro: a criminalização da maconha no pós-abolição*. Salvador: Edufba, 2019.

SAID, Melissa. @melissasaid. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/melissasaid/>. Acesso em: 2 fev. 2026.

SAFATLE, V. *Erotismo, sexualidade e gênero*: Aula 4. Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, primeiro semestre de 2014. Disponível em: https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/docentes/sites/safatle/2014/aulas_FLF0115/Erotismo%20-%20aula%204.doc. Acesso em: 1 jun. 2026.

SAKAMOTO, Leonardo. Senado aprova racismo e chacina em votação relâmpago da PEC das Drogas. *Uol*, 17 abr. 2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2024/04/17/senado-aprova-racismo-e-chacina-em-votacao-relampago-da-pec-das-drogas.htm>. Acesso em: 31 maio 2026.

SANTOS, G. L. S. “A visibilidade é uma armadilha”: Vigilância e práticas do visível em Michel Foucault. Orientador: Ernani P. Chaves. 2022. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/handle/2011/13994>. Acesso em: 1 jun. 2026.

SANZ, C. L. *Genealogia e comunicação, na perspectiva do ensaio*. Aula no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília. UnB, setembro de 2024.

SANZ, C. L.; FERREIRA, T.; SOUZA, L. Educação e tecnologias da imagem: novas partilhas do olhar? In: SANTOS, Gilberto; VERSUTI, Andrea. *Educação, Tecnologia e Comunicação*. Brasília: Viva Editora, 2018.

SANZ, C. L.; GUEDES, L. Já fumaram em público hoje? Visibilidade, maconha e capital nas imagens da internet. *E-Compos*, v. 28, 2025. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/3049>. Acesso em: 20 dez. 2025.

SANZ, C. L.; PALATUCCI, G. Singular e como todo mundo: visibilidade e as pessoas com deficiência. *Tempo Social*, v. 36, n. 1, p. 261-279, maio 2024. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ts/en/article/view/213802/204697>. Acesso em: 1 jun. 2026.

SANZ, C. L.; PESSOA, M. Imagens do futuro: Risco e responsabilização na gerência neoliberal do amanhã. *Tempo Social*, São Paulo, Brasil, v. 32, n. 2, p. 257–277, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/wMfB5bKLwnFWYLP8mQVLCPC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 dez. 2025.

SENNETT, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SIBILIA, P. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIBILIA, P. Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível. *Fronteiras: estudos midiáticos*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, set. 2015. Disponível em:

<https://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2015.173.09/498>
4. Acesso em: 20 dez. 2024.

SILVA, B. *Malandragem dá um tempo*. Compositor: Popular P.; Adelzonilton; Moacyr Bombeiro. Intérprete: Bezerra da Silva. In: SILVA, Bezerra da. *É de Lei*. Rio de Janeiro: RCA Victor, 1986. Rio de Janeiro: RCA Victor, 1986.

SILVA, F. de M. da. As raízes históricas do pajubá ou bajubá: encruzilhada dialética das mulheres transexuais e travestis que já foi usado como linguajar codificado e instrumento de resistência. FONATRANS, 22 mar. 2022. Disponível em: <https://www.fonatrans.com/2022/03/as-raizes-historicas-do-pajuba-ou.html>. Acesso em: 4 jun. 2026.

SILVA, F. V. Rascunhos de uma genealogia da intimidade: Um sobrevoo pela história. *Mosaico*, v. 9, n. 1, p. 152-163, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/4816/2906>. Acesso em: 1 jun. 2026.

SILVA, M. A. Tatuagem, deboche e carnaval: algumas reflexões sobre a política LGBT contemporânea a partir de uma antropologia do cinema e de uma festa que não existe mais. *Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 12, n. 2, jul.-dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufff.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12310/6528>. Acesso em: 1 jun. 2026.

SOBRE a Política de Publicidade da Meta para cannabis e produtos derivados de cannabis. *Meta*. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/business/help/5356017181162381>. Acesso em: 30 jan. 2026.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. Informativo de Jurisprudência n. 864, 30 set. 2025. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetPDFINFJ?edicao=0864>. Acesso em: 30 jan. 2026.

SÓTER, C. Suplicy revela diagnóstico de parkinson e tratamento com cannabis medicinal. *Correio Braziliense*. Brasília, 19 set. 2023. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2023/09/5126536-suplicy-revela-diagnostico-de-parkinson-e-tratamento-com-cannabis-medicinal.html>. Acesso em: 30 out. 2023.

SZENDY, P. *Le supermarché du visible: essai d'économie*. Paris: Les Editions de Minuit, 2017.

TAMER, D. Conheça a INFLORE: formação de consultor canábico. *Cannabis & Saúde*, 21 set. 2022. Disponível em: <https://www.cannabisesaude.com.br/inflore/>. Acesso em: 30 maio 2026.

TATUAGEM. Direção: Hilton Lacerda. Produção: Rec Produtores Associados Ltda. Brasil: Imovision, 2013.

TICÃO, Padre. Reexibição da Missa Ecumênica da Cannabis Medicinal. SBEC - Sociedade Brasileira de Estudos da Cannabis, *YouTube*, 1 jan. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pz80wVIBzJs>. Acesso em: 31 maio 2026.

TIEDEMANN, R. Introdução à edição alemã. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Tradução e coordenação de Willy Bolle. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/Belo Horizonte: UFMG, 2006.

TÍSSIA, Camila. Influenciadora ervoafetiva é solta após prisão por tráfico em Salvador. CNN Brasil, Salvador, 8 nov. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/nordeste/ba/influenciadora-ervoafetiva-e-solta-apos-prisao-por-trafico-em-salvador/>. Acesso em: 30 jan. 2026.

TOREZANI, J. *As selfies do Instagram*: os autorretratos na contemporaneidade. Ilhéus, BA: Editus, 2022.

TRANSCANÁBICA. Já fumaram maconha em público hoje? @transcanabica. *Stories* de Instagram temporário publicado em 1 nov. 2023. Acesso em: 1 nov. 2023.

TRANSCANÁBICA. @transcanabica. *Instagram*, 3 maio 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C6hUwiwPFgq/>. Acesso em: 12 jan. 2026.

TRAVESTI maconheira. Baile da Cuceta, 2021. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/22XRJLPxbdPksCrz5evYqb?si=f21719d082a8454b>. Acesso em: 28 maio 2026.

UFMA - Universidade Federal Do Maranhão. Nota de Esclarecimento. *Portal UFMA*, 17 out. 2024. Disponível em: <https://portalpadrao.ufma.br/site/noticias/nota-de-esclarecimento-1>. Acesso em: 2 fev. 2026.

UNIVERSIDADE institui investigação após palestra com dança erótica. O Antagonista, *YouTube*, 18 out. 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=qcXB3dbUZxU>. Acesso em: 2 fev. 2026.

VARGAS, M. Aval da Anvisa ao cultivo da Cannabis é marco contra a repressão a pacientes, dizem associações. *Jornal de Brasília*, 29 jan. 2026. Disponível em: <https://jornaldebrasilia.com.br/noticias/saude/aval-da-anvisa-ao-cultivo-da-cannabis-e-marco-contr-a-repressao-a-pacientes-dizem-associacoes/>. Acesso em: 31 maio 2026.

VIDAL, S. A regulamentação do cultivo de maconha para consumo próprio: uma proposta de Redução de Danos. In: Toxicomanias: incidências clínicas e

socioantropológicas / Antonio Nery Filho, organizadores ... [et al.]. - Salvador: EDUFBA: CETAD, 2009. 308 p.

VILALVA, W. A. M.; SILVA, S. L. Do caos do corpo ao íntimo desnudado: a estrutura do deboche no romance *A casa dos budas ditosos*, de João Ubaldo Ribeiro. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, Brasil, n. 54, p. 455–471, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/10380>. Acesso em: 1 jun. 2026.

VOVÓ DO REP. @vovodorep. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/VOVODOREP/>. Acesso em: 1 jun. 2026.

WAGNER, P. In: Pedro Wagner: “Fumo maconha cotidianamente antes das refeições para ter fome”. *Breeza*, 2 abr. 2026. Disponível em: https://breeza.com.br/2026/04/02/pedro-wagner-fumo-maconha-cotidianamente-antes-das-refeicoes-para-ter-fome/?utm_source=ig&utm_medium=social&utm_content=link_in_bio&fbclid=PAb21jcARBBRlleHRuA2FlbQIxMQBzcnRjBmFwcF9pZA81NjcwNjczNDMzNTI0MjcAAacvQ2WrT_QL3192vY9PX5jeC8KpIm-Wx4JP8YjScUVOAG03tv-aVcijWXtwEQ_aem_sd___H9pSDElgoIhIf_Bhg. Acesso em: 1 abr. 2026.

“WEED’S MARCH” ou “Marcha da Maconha”, um ato brasileiro para apoiar a legalização e protestar contra a criminalização do consumo de cannabis. *Reddit*, jun. 2024. https://www.reddit.com/r/trees/comments/1di0jnv/weeds_march_or_marcha_da_maconha_a_brazilian_act/. Acesso em: 30 maio 2026.