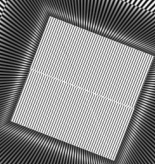


KULA



DROGE



Letnik 3, Številka 1

2015



DROGE

Revija KULA
Letnik 3, Številka 1



Ljubljana, 2015

DROGE

Revija Kula©, letnik 3, številka 1

ISSN: 1855 - 3753

ISBN: 978-961-93842-1-3

Dostopno na: <http://www.kula.si/wp-content/uploads/2015/07/Kula-Droge-spletna.pdf>

Revija Kula, ki jo izdaja Slovensko etnološko in antropološko združenje Kula, vključuje humanistične in družboslovne perspektive ter skuša vzpostaviti konceptualne povezave med zdaj nepovezanimi znanstvenimi stališči in teorijami. Objavljanje v reviji je omogočeno vsakomur, tako študentom kot tudi bolj uveljavljenim imenom v slovenskih in mednarodnih akademskih krogih.

Glavni urednik: Rok Košir

Odgovorna urednica: Marjana Strmčnik

Tehnična urednica: Maja Dolinar

Uredniški odbor: Blaž Bajič, Mirna Buič, Miha Kozorog, Miha Poredoš, Veronika Zavrtnik.

Znanstveni svet: dr. Alenka Bartulović, Ralf Čeplak Mencin, dr. Alenka Janko Spreizer, dr. Božidar Jezernik, dr. Boštjan Kravanja, dr. Andreja Mesarič, dr. Rajko Muršič, dr. Peter Simonič, dr. Jaka Repič, dr. Matej Vranješ

Oblikovanje: Maja Dolinar

Izdajatelj: Slovensko etnološko in antropološko združenje Kula

Naslov izdajatelja: Slovensko etnološko in antropološko združenje Kula, Zavetiška ulica 5, 1000 Ljubljana

Ljubljana, 2015

Izdajo revije finančno podpira Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.

Vse pravice pridržane.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

316.72:613.83(082)(0.034.2)

DROGE [Elektronski vir] / odgovorna urednica Marjana Strmčnik. - El. knjiga. - Ljubljana : Slovensko etnološko in antropološko združenje Kula, 2015. - (Kula, ISSN 2386-0359 ; letn. 3, št. 1)

ISBN 978-961-93842-1-3 (pdf)

1. Strmčnik, Marjana

280630272

KAZALO

UVODNIK

Pionirstvo Anžeta Tavčarja: K uvodu v antropologijo drog

Rajko Muršič _____ 4

ZNANSTVENI PRISPEVKI

Substance kulture: teoretsko-zgodovinski pregled antropologije drog

Anže Tavčar _____ 6

Uživanje heroina kot ritual: Avtoetnografski esej o kranjski heroinski sceni

Mark Renton _____ 55

Umeščenost biti in védenja: oživljene rastline in amazonski staroselski načini védenja

Pirjo Kristiina Virtanen _____ 75

Ayahuasca: Širitev prakse na pragu tisočletja

Karmen Gosenca _____ 89

Kako nevarna je konoplja? Znanstvena analiza trenutnih študij o Cannabis sativa L.

Nicole Krumdiek _____ 97

POROČILA

Simpozij o antropologiji drog: V spomin na Anžeta Tavčarja – droge in njihovo kulturno in družbeno ozadje

Blaž Bajič _____ 122

Pionirstvo Anžeta Tavčarja: K uvodu v antropologijo drog

Rajko Muršič

S temi besedami se z bolečino v srcu spominjam enega najbolj pronicljivih študentov, kar sem jih spoznal skozi svoje mentorsko delo. V prvih letih študija je bil Anže Tavčar nekoliko zadržan, nato pa se je v času izdelovanja diplomskega dela vedno bolj suvereno postavil na lastne noge. Pri tem se ni pretirano oziral na hierarhije in starostno razliko, tako da sva razvila pristen kolegialni odnos.

Diplomsko delo, ki nam ga je pred skoraj desetimi leti zapustil Anže Tavčar, je bila praktično prva celovita antropološka obravnava tematike drog pri nas. Njegovo stališče glede antropologije je bilo nedvoumno: "Kulturna antropologija je edina veda, ki bi morala upoštevati, da so substance, ki se uživajo izven namenov običajnega prehranjevanja, univerzalno antropološko dejstvo in iz tega tudi izhajati pri njihovem preučevanju" (Tavčar 2006: 1).

Izhajajoč iz teh ugotovitev, je bil primoran kar sam narediti nekaj pionirskih korakov, pri katerih je upošteval in prikazal široko razvejane primere uporab različnih sredstev za spreminjanje zavesti in percepcije sveta pri najrazličnejših svetovnih ljudstvih, podedovana znanja in poglede tistih, ki so preučevali učinke drog v sodobni Evropi, ter pregledno, a celovito podal temeljna znanja o delovanju psihoaktivnih snovi na človeško telo in njegov zaznavni aparat.

Zato je njegova diplomska naloga, ki jo je pripravil in pisal v letih 2005 in 2006, prvo celovito delo, ki v svojem prvem delu prinaša celovit pregled tematike drog, njihove uporabe v tradicionalnih in modernih družbah. Anže Tavčar je v tem uvodnem delu diplomske naloge postavil svojo lastno, in po mojem mnenju zaradi njene enostavnosti in empirične utemeljenosti tudi edino smiselno klasifikacijo drog glede na njihovo učinkovanje in kemično sestavo, obenem pa je izhajal tudi iz družbenega konteksta njihove rabe:

"Antropologiji ustrezna klasifikacija mora izhajati iz človeka in učinka, ki ga imajo droge na njegov psihosomatski ustroj." (Tavčar 2006: 8)

Anže Tavčar je pri klasifikaciji sledil nemškemu zdravniku Louisu Lewinu in britanskemu antropologu Richardu Rudgleyu in razdelil droge na halucinogene, opojna sredstva (topila), hipnotike in stimulantne.

Pri tem ni mogel spregledati dejstva, da je nadzorovana uporaba psihoaktivnih substanc univerzalna značilnost človeštva in da je, tudi če jo uporabljajo le izpostavljeni posamezniki in posameznice, večji in večše prehajanja med svetovi, torej ritualni specialisti in zdravitelji, ki jih danes v glavnem vseprek imenujejo šamani, uživanje drog vedno družbeno dejanje, ki zahteva učenje, pridobivanje izkušenj in zunanji nadzor.

V moji generaciji, ki se je socializirala v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja, je bila praksa uživanja drog dokaj vsakdanja, četudi ne pretirano množična. Navduševali so nas njeni teoretiki, ki so z eno nogo stali v kontrakturnih in podkulturnih gibanjih takratnega časa ter predhodnih desetletij, na primer Timothy Leary (1988), posebno odkritje pa je bilo pisanje antropologa Carlosa Castañede, ki nas je s svojimi spisi o vajeništvu pri jakijškem veščcu, ki ga je imenoval Don Juan, popeljal v skrivnosti "tonala" in "naguala" (glej npr. Castañeda 1974).

Ob koncu osemdesetih let se je v dolgo vrsto civilnodružbenih gibanj in pobud, ki so počasi spodmikale

samoupravne socialistične ureditve, uvrstila tudi Antiprohibicionistična zveza Slovenije. Nekako v tistem času je začela Katedra, mesečnik mariborskih študentov, pri kateri sem se učil novinarske obrti, še pred tem pa Kmečke in rockodelske novice, objavljati prispevke o neverjetnih učinkih iboge oz. ibogaina. Zdelo se je, da bomo v zadnje desetletje prejšnjega stoletja vstopili osvobojeni zavor: legalizacija mehkih drog se je zdela skorajda samoumevna pritiklina "demokratizacije". Ne, nikakor! Resničnost je pač šla svojo pot. Odvisnosti so ostale, iboga prav tako.

V empiričnem delu raziskave je Anže Tavčar dobro desetletje in pol po prvih izkušnjah z ibogo v slovenskem prostoru podrobno opisal ibogain in ibogainske tretmaje, ki so od sedemdesetih let naprej postali znani po tem, da naj bi pomagali premagati potrebo heroinskih odvisnikov po heroinu.

Po uspešnem zagovoru diplome (8. 11. 2006) se je Anže Tavčar leto kasneje vpisal na podiplomski študij. Takrat smo v okviru predbolonjskega magistrskega programa preizkušali model novega mednarodnega magistrskega študija Creole/Kreol, Kulturna raznolikost in transnacionalni procesi, v okviru katerega je bil predviden enoletni študij na eni izmed partnerskih institucij. Anže je za temo magistrskega dela predlagal orientalizme v sodobni Evropi s primeri z Irske ter iz Avstrije in Slovenije. Če me spomin ne vara, je v študijskem letu 2008-2009 pol leta študiral v Maynoothu, drugo polovico leta pa na Dunaju. Konec leta 2009 se je vrnil k antropologiji drog, vendar pa svojega načrta ob spremembi teme žal ni dokončal. Njegov program je obsegal študij na Dunaju, kjer nas je zapustil 9. avgusta 2012.

Anžeta se spominjam kot pozornega sogovornika, ki ni izgubljal časa s publicami, temveč je bil, kjerkoli je to bilo mogoče, pripravljen na akcijo. Ko se je leta 2007-2008 vključil v organizacijo kongresa Evropske zveze socialnih antropologov in antropologinj (EASA), je po svoji presoji naredil fotografije Ljubljane in prireditvenih prostorov, pripravil pa je tudi informativne predstavitve prireditve in gostiteljev, ki smo jih predvajali v osrednjem hodniku Filozofske fakultete.

Kratek pregled ibogainskega obreda prehoda je objavil v angleškem jeziku na spletu (<http://www.ibogaine.desk.nl/SoftInitiationProtocol.html>), in do sedaj je bilo to, poleg diplomske in dveh seminarskih nalog, vse, kar nam je zapustil. Prav zato, ker je bil njegov "poskus" tako uspešen, objavljamo oba dela njegovega pionirskega diplomskega dela, najprej pregledno-teoretski del o zgodovini in sistematiki uživanja drog, nato pa bo sledil še empirični vpogled v zakrament prehoda.

Citirane reference

Castañeda, Carlos

1974 Tales of Power. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Leary, Timothy

1988 Fragmenti sećanja. Beograd: Pan publik.

Tavčar, Anže

2006 'Substance kulture: Uvodi v antropologijo drog.' Diplomsko delo. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.

Substance kulture: teoretsko-zgodovinski pregled antropologije drog

Anže Tavčar

Povzetek

Avtor v preglednem članku predstavi predhodne raziskave in teoretske pristope s področja antropologije drog. Pri tem izpostavi tako teoretski kot zgodovinski okvir raziskav, kakor tudi koncepte, ki se neposredno navezujejo na uživanje drog in uživalce drog. S svojim člankom opozori na problematiko nezadostne obravnave tega področja raziskav v okviru humanističnih ved v Sloveniji.

Ključne besede: zgodovina drog, klasifikacije in raba, stigmatizacija, kolonialna politika in Drugi, etnografija.

Abstract

In this article, author reviews past literature on research and theoretical approaches within Anthropology of Drugs. He highlights theoretical and historical frameworks of researches, as well the concepts that are directly related to the consumption of drugs and drug users. With this article he exposes the problem of inadequate treatment of this field of research within the humanities in Slovenia.

Keywords: Theory of Drugs, History of Drugs, Stigmatization, Colonial Policy and the Other, Ethnography.

Droge v družboslovju večinoma preučujejo z vidika aplikativnih programov socialnega dela in kriminologije, v humanistiki pa pri nas šele v zadnjem desetletju ali največ dveh,¹ navadno v subkulturnem kontekstu. Brskanje po internetu je prikazalo nesorazmerno veliko število univerzitetnih centrov in programov, ki se ukvarjajo s problemi odvisnosti, in le nekaj zadelkov, ki obravnavajo droge tudi kot socialni ali kulturni fenomen. Antropologija drog se izvaja kot samostojni fakultetni predmet na redkih univerzah v ZDA in na Nizozemskem, drugje pa je znanje razpršeno med druge vede in discipline. Kulturna antropologija je gotovo ena izmed njih. Pravzaprav je edina veda, ki bi morala upoštevati, da so substance, ki se uživajo izven namenov običajnega prehranjevanja, univerzalno antropološko dejstvo in iz tega tudi izhajati pri njihovem preučevanju. Da so droge socialni problem, je bolj specifična naše prezrele družbe kot pa univerzalna poteza.

Z izjemo alkohola je večina drog, ki jih dandanes uporabljamo pri nas, neavtohtonih. Tradicionalna, avtohtona mamila je zamenjalo uvoženo blago. V »globalni vasi« je trgovina s prepovedanimi drogami institucija, ki letno ustvari toliko finančnega prometa kot naftna industrija ali turizem. To je podtalna trgovina gigantskih razsežnosti, ki omogoča preživetje obubožanemu kmetu in nesluteno bogastvo veletrgovcem. Končna postaja trgovine drog je mali človek velemestnega obrobja, ki bi po vseh uradnih statistikah moral biti gol, lačen in brez strehe nad glavo, pa vendar preživi kot droben trgovec z mamili; pri tem ne tvega socialne izključenosti, ki je zanj strukturno dejstvo, ampak ravno tisto svobodo, ki jo krade drugim, s tem ko jih potiska v zapor kemične odvisnosti. Le malo drog povzroča pravo, fizično odvisnost. Tiste, ki jih, so idealno blago.

¹ Članek je nastal iz diplomskega dela, ki je bilo objavljeno leta 2006.

Teoretske in raziskovalne utemeljitve

Na pomene, ki jih utegnejo imeti za etnologa opažanja o razširjenosti in namenih uporabe različnih drog v različnih okoljih, je prvi izrecno opozoril nemški farmakolog, specialist toksikologije Louis Lewin v monumentalnem delu, v katerem je strnil svoja dognanja na podlagi več kot štiridesetletnega raziskovalnega dela, »Phantastica: die betäubenden und erregenden Genussmittel« (Fantastika: omamljajoča in poživljajoča sredstva), kjer je v uvodu dela zapisal:

»Nobena prizadevanja moderne kemije do sedaj niso bila sposobna na sintetičen način izumiti nečesa, kar bi bilo v svoji učinkovitosti podobno tistim substancam, ki so jih na skrivnosten način ljudstva vseh delov sveta prepoznala kot evforične smotre njihovih želja. Potencialna energija (teh substanc) je osvojila svet in čez gore in morja ustvarila povezave med ljudstvi. Mamila te vrste so postala združitevna nit med ljudmi nasprotnojučih si hemisfer, med civilizacijami in necivilizacijami ter so, odkar so navdušila ljudi, ustvarila poti za svoje prodiranje, ki ko so enkrat odprte, postanejo prehodne tudi za drugačne namene. Razvila so prepoznavne znake, ki ko so že usidrani v ljudstvih, omogočajo diagnozo čudovitega, daleč nazaj v čas segajočega izmenjalnega prometa tako natančno, kot kemik pri kemičnih reakcijah sklepa na notranji odnos dveh snovi. Za vzpostavitev nezavednih povezav, ki so se s širitvijo takih sredstev (drog) sklenile med številnimi ljudstvi ene zemljine, so nemara potrebna stoletja ali tisočletja. Etnologija (Völkerkunde) ima, kot sem že večkrat poudaril, posebno velik interes izslediti te povezovalne poti, vendar ni nikoli poskusila poiskati elementov za pojasnjevanje teh, za znanost in za človeško zgodovino pomembnih vprašanj. In vendar bi se s poglobljenim raziskovanjem našlo marsikaj, zlasti s pomočjo primerjalne lingvistike. Že najdba lastnosti poživljajočih ali omamljujočih snovi in načina njihove uporabe ustvari določeno naravoslovno, s praktičnim opazovanjem pridobljeno spoznanje in s tem upoštevanja vreden začetek drobca kulture. Tudi če lahko poimenujemo simptom civilizacije, da se gola skromnost umakne določeni večji meri potrebe, da posameznik s primitivno, surovo hrano, ki si jo vzgoji ali pribori, ni več zadovoljen in si najde ali pridobi dražilna mamila, predvsem za svoj živčni sistem in jih vzljubi, potem morajo biti tudi v njegovi organizaciji prisotni časovni predpogoji za takšno telesno poželenje in za občutke sle, ki jih občuti z izpolnitvijo tega poželenja.« (Lewin 1926: 19)²

Kompleks drog v sodobnem svetu z nesluteno hitrostjo pridobiva nove razsežnosti, vrednotenja, perspektive in nova mamila, tudi sintetizirana, ki jih Lewin še ni obravnaval. Tradicionalni diskurzi

² Odlomek sta iz nemščine prevedla Uršula Francé in Anže Tavčar. Vsi prevodi citatov, ki sledijo, so delo avtorja.

problematike drog so se v sodobni družbi izpeli do mere, s katero komaj šepajo za vedno novimi trendi uporabe drog. Eden izmed učinkov globalizacije je tudi globalna trgovina z drogami. Večji del te trgovine obvladuje organiziran kriminal. Ekonomski vidiki trgovine s prepovedanimi drogami so najtežje opazljiv del kompleksa drog. Pri nas so ustrezno raziskani le določeni, aplikativni segmenti uporabe drog, predvsem uporaba drog med srednješolsko populacijo (Stergar, Pucelj in Scagnetti 2005), družbena konstrukcija uživalcev heroina (Flaker 2002) in »rekreativna«³ uporaba drog na prireditvah elektronske glasbe (Dekleva 1999; Sande 2004), medtem ko so kulturni vidiki uporabe ostalih prepovedanih drog, predvsem halucinogenih, tabu tema kulturoloških raziskav. Razlogov za to je več; legalni status nekaterih substanc, etične omejitve pri raziskovanju scen drog in nenazadnje stigmatizacija, ki lahko prizadene tudi kariero raziskovalca. Poleg tega je kulturološko raziskovanje drog doživelo, predvsem v ZDA, nekaj »akademskih debaklov«, povezanih s kontrakturno mentaliteto (La Barre 1989: 230-236).⁴

Uživalci drog se pogosto ne predstavljajo kot pripadniki določenih subkultur niti ne tvorijo razpoznavne, na določene teritorije vezane skupnosti (izjema je morda rejvovska subkultura). Poleg tega so oblike skupnosti, ki jih tvorijo uživalci drog, do določene mere povezane s farmakološkimi učinki drog in ekonomskimi dejavniki menjave. Tako je »skupnost«⁵ uživalcev heroina izrazito povezana s kriminalnim ekonomskim podzemljem, ki ga vodi izključno monetarni profit (Zoja 1989: 40). Podobno velja za vse droge, tako legalne kot ilegalne. Obravnavamo jih lahko kot blago, dobro in pri tem spremljamo socialne vezi in kulturne pridobitve ter kontekste menjave (cf. Cassanelli 1988; Jezernik 1999; Bourgois 2003). Uživalci v ekonomski shemi predstavljajo uporabniško skupnost potrošnikov.

Psihološki, emocionalni dejavniki, ki izvirajo iz neposrednih izkušenj uživanja droge, so dejavniki, ki kljub omogočanju izmenjave specifičnih simbolnih kodov, vedenja, znanja ali prepričanja še ne vodijo k formaciji skupnosti. Vendar pa lahko v kombinaciji z različnimi dejavniki, na primer ekonomskimi, ritualnimi (religioznimi) ali rezistenčnimi, uživalci tvorijo nekakšno izmerljivo skupnost. Michel Maffesoli (1996) je razvil teorijo o novih »emocionalnih skupnostih«, ki v sodobni, kompleksni družbi množično opuščajo individualizem in funkcionirajo kot novodobni »tribus«, neopleme⁵.

Antropološka univerzalnost iniciacijskih obredov je skupaj z obilico poročil o uporabi halucinogenov v te namene povzročila iskanje neke arhetipske lastnosti »kolektivnega nezavednega«, s katero si na primer Luigi Zoja (1989) razlaga tudi uživanje halucinogenih substanc na Zahodu kot poskuse samoiniciacije. Arhetipske razlage izhajajo v tem (in drugih) primeru tudi iz etnoloških analogij; s pomočjo širokih

³ Termin »rekreativna uporaba drog«³ ustreza samo rabi peščice substanc v kontekstu rejvovske »subkulture« (pa še to komaj velja za vsa njena neoplemena). Če je uporaba droge »rekreativna« zaradi njene umestitve v socialno strukturo, potem je mogoče vsako uporabo drog v zahodni družbi z malo domišljije opisati kot »rekreativno«.

⁴ Avtor izhaja iz aksioma, da drog ni nujno potrebno uživati, če želimo raziskovati njihove socialne in kulturne učinke. Te pa je vsekakor mogoče izmeriti in kvalitativno opisati.

⁵ S sociološkega vidika je »ibogainsko gibanje« izredno zanimivo. Sodobna »tehnologija uporabe« ibogaina je v zahodni družbi prisotna približno štirideset let; iz zaprtih krogov posameznikov se je začela širiti šele pred dvajsetimi leti. Od takrat se je ustvaril »globalni rizom«, nekakšen podtalni »sociomelij« (cf. Deleuze in Guattari 2004) ibogainskega gibanja, razsrediščena tvorba, mreža posameznih scen, ki jim internetne tehnologije omogočajo globalno koordinacijo. Teritorij je nepomemben. Inicijacija z ibogainom je glavni kohezivni dejavnik, »mentalni teritorij« te uporabniško-emocionalne skupnosti.

generalizacij se dokazuje univerzalnost določenih kulturnih sestavin. Vendar pa:

»Ker so univerzalne, te sestavine zadevajo biologe in psihologe; naloga etnografa je, da opiše in analizira razlike, ki se pojavljajo enako, kot se (sestavine) pojavljajo v različnih družbah; naloga etnologa je, da jih pojasni.« (Lévi-Strauss 1977: 24)

Termin »droge« zajema precej široko in heterogeno skupino naravnih in sintetičnih preparatov. V angleškem jeziku termin »drug« označuje vsako snov, ki se jemlje za ali v medicini, ali snovi, ki delujejo na živčni sistem; v prvem pomenu so to tudi zelišča in zdravila, drugi pomen pa je že bližji pogovornemu izrazu za snovi, ki jih človek uživa, da bi vplival na svoje razpoloženje. Izraz sicer izvira iz nizozemske besede »droog«, ki označuje posušena zelišča in začimbe ter je po nastanku dokaj nova beseda – nastala je v zgodnjem obdobju nizozemske čezoceanske trgovine. V slovenščini je pomen podoben, farmacevtsko je droga »surovina rastlinskega ali živalskega izvora, ki se uporablja v zdravilstvu«, knjižni izraz kot »mamilo«, ki ustreza tudi pogovorni rabi (SSKJ 1994: 172). »Mamilo« je uporabna alternativa terminu »droga«; uporabljam ga izključno v kontekstu zahodne kulture. Droge oziroma mamila tukaj pojmem kot snovi, ki spreminjajo »stanje zavesti«, torej gre v prvi vrsti za psihoaktivne oziroma psihotropne snovi. Alternativa izrazu droge, ki ga zmerno uporabljajo v anglofonski antropološki literaturi, je termin »intoksikant« (intoxicant) (Rudgley 1993: 7). Kljub temu, da ta termin ni obremenjen z negativnimi pomeni, se mi zdi precej neroden. Bil bi povsem nova vpeljanka v slovenski knjižni jezik. Termin droge, kot ga razumemo v našem kulturnem okolju, povsem odpove pri staroselskih ljudstvih. Posamezne droge pri staroselskih ljudstvih tako večinoma poimenujem s kategorijami, ki so jih Evropejci podomačili od staroselcev.⁶

Izhajajoč iz folklornih klasifikacij, lahko kot droge označimo tiste snovi, ki jih človek ne uživa z namenom prehranjevanja, temveč v večji meri zato, da bi vplival na svoje počutje ali stanje zavesti. Ko slišimo besedo »droga«, najprej pomislimo na prepovedane droge, za razliko od dovoljenih, družbeno sprejemljivih drog (tudi zdravil), katerih zakonsko-pravne regulative in kulturne pozicije ne označuje fundamentalistično pojmovanje. To delo obravnava natanko tiste snovi, na katere najprej pomislimo, ko slišimo besedo »droga«.

Pogovorno pogosto uporabljamo delitev na mehke in trde droge; ta »folklorna« klasifikacija, ki se nanaša predvsem na skupine nedovoljenih drog, nam pravzaprav ne pove nič drugega kot to, da naj bi bile nekatere »mehke« droge, predvsem je tu mišljen kanabis, manj škodljive od trdih, ki jih reprezentira heroin kot najbolj zloglasno mamilo. Osnove te delitve izhajajo iz ljudske izkušnje, zdrave pameti, ki lahko opazuje, da uživalci kanabisa (če sploh) propadajo nekako počasneje in manj opazno od uživalcev heroina. To delitev vzpodbuja tudi močno antiprohibicionistično gibanje, ki se od šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje zavzema za dekriminalizacijo uživanja in posedovanja »mehkih« drog.

Naslednja poljudna razdelitev, s katero imajo veliko opraviti predvsem uživalci, deli droge na naravne in sintetične. Droge naravnega izvora največkrat pridejo do uporabnika v obliki posušenega ali minimalno obdelanega rastlinskega preparata (kava, čaj, marihuana, halucinogene gobe, meskalinski kaktusi), ali

⁶ »Pejotl« je tako poslovenjena inačica za »pietl« kot so domorodski (Azteški) naziv za ta kaktus podomačili španski zavojevalci.

izvlečka iz rastline oziroma rastlinskega preparata (alkoholne pijače, hašiš, opij). Le malo drog (z izjemo številnih zdravil, ki jih zlorabljajo kot mamila) je povsem sintetičnih (LSD, ekstazi, stimulantni amfetaminskega tipa), večinoma gre za polsintetične snovi ali rafinirane spojine naravnega porekla (heroin, kokain, krek). Danes je večino naravnih učinkovin mogoče umetno sintetizirati v nadzorovanem laboratorijskem okolju.

Za razliko od farmacevtsko-medicinskih klasifikacij drog je klasifikacija psihoaktivnih drog, ki jo bom uporabljal, precej nezahtevna. Različne botanične ali kemijske klasifikacije so za družboslovje manj primerne. Antropologiji primerna klasifikacija mora izhajati iz človeka in učinka, ki ga imajo droge na njegov psihosomatski ustroj. Temelje za tovrstno klasifikacijo je zastavil že omenjeni nemški zdravnik Louis Lewin (1926: 19, 20). Lewinovo shemo so v novejšem času večkrat revidirali; za splošne potrebe zadostuje popravljena verzija, kot jo navaja Richard Rudgley (1993: 8):

- **Halucinogeni so snovi, ki povzročajo vizualne, avditorne, taktilne, temporalne in druge zaznavne spremembne. V tej skupini najdemo kanabis, meskalinske kaktuse, harmalin, ibogain, psilocibinske glive, navadno mušnico, rastline iz rodu razhudnikov, (pol)sintetične alkaloide, derivirane iz teh rastlin, LSD in številne rastline iz porečja Amazonke, med njimi vrste iz rodov Banisteriopsis, Virola in Anadenanthera.**
- **Opojna sredstva (topila), edina, od prvotne Lewinove, nespremenjena kategorija. To so alkohol, kloroform, eter, bencin in ostali inhalanti.**
- **Hipnotiki so snovi, ki povzročajo stanja, podobna spanju, otopelosti ali umirjenosti, to so na primer kava-kava, pomirjevala, uspavala in narkotiki, opiat in opioidi (sintetični, »dizajnerski« opiat).**
- Stimulanti so snovi, ki ne vplivajo znatno na opravljanje vsakodnevnih obveznosti ali na spremembo stanj zavesti, pač pa premagujejo utrujenost, nekateri povzročajo tudi evforijo. H klasičnim stimulantom, kot so nikotin, kava in čaj, doda Rudgley kakav, koko (kokain), kolo, pituri⁷ in stimulantne amfetaminskega tipa.

Problem bržkone vseh klasifikacij je v tem, da niso dokončne; nahajajo se v prehodnih stanjih nenehnega preoblikovanja. Pri klasifikaciji drog je kolobarjenje po kategorijah prisotno še toliko bolj, ker je značilnost delovanja posameznih substanc v obziru na spremembo stanja zavesti odvisno tudi ali predvsem od odmerka. Ibogain, na primer, je eden izmed alkaloidov iz korenine rastline Tabernanthe Iboga, ki uspeva v delu srednje-zahodne Afrike, predvsem v Gabonu in Kongu, kjer ga uporablja nekaj ljudstev, med njimi Fangi. V majhnih količinah deluje stimulatивно, zato ga uporabljajo lovci pri lovu in plesalci pri plesu za večjo vzdržljivost in ohranjanje budnosti. V večjih količinah deluje ko netipični halucinogen. Pionir sodobnega (kemijskega) raziskovanja ibogaina, Robert Gautarel, učenec Vladimirja Preloga, Nobelovega nagrajenca za kemijo, je za to substanco ugotovili posebno halucinogeno delovanje, ki so ga poimenovali oneirofreno (iz gr. oneiros, sanje) (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). V zadnjem

⁷ Pituri in tobak sta edini »tradicionalni« drogi avstralskih staroselcev. Čeprav so tobak na zahod prinesli iz Amerike, so številna ljudstva drugod po svetu uporabljala rastline rodu Nicotiana. Pituri (Duboisia hopwoodii) vsebuje nikotin in tropanski alkaloid skopolamin. Med avstralskimi staroselci sta imela pituri in tobak veliko menjalno vrednost, uporabljali pa so ju kot stimulant (Rudgley 1993: 135-138).

času predvsem v ZDA, kjer so raziskave drog v najrazličnejših kontekstih zavzele že posebno kulturno mesto v popularni (kontra)kulturi, uporabljajo termin »enteogen« (entheogen) za tiste halucinogene droge, za katere trdijo staroselci ali druge marginalizirane skupine, da »vsebujejo božanstva« oziroma jih uporabljajo za doseganje stika z nadnaravnimi silami v šamanskem kontekstu. Termin naj bi, na podlagi izkušnje psilocibinskih gob, izumil R. Gordon Wasson (po Mc Kenna 1992: 288; Rättsch 1995: 73; Reynolds 2002: 124, 125). Iz anglofonskega prostora sta uvožena tudi termina »psihedelik«, ki ga je kot termin prvi uporabil Humphrey Osmond, nevropsihiater iz Princetona (po Grlić 1989: 13), in »psihotomimetik«. Prvi ponazarja učinke določenih drog (halucinogenov) na duševnost uživalca in ima določeno vrednost v subkulturnih sferah (npr. psihedelična izkušnja, glasba ali umetnost) in kontrakulturi, drugi pa ponazarja učinke drog, ki spominjajo na psihotična stanja (Schultes in Hofmann 1992: 12, 13). Izraz »psihotropi« uporabljajo za zdravila, antidepresive, nevroleptike, pomirjevala in uspavala (Ettorre in Riska 1995: 1).

Za potrebe raziskave se je izkazala kot uporabna generalizirana tipologija uživanja drog, ki jo je razvil Vladimir Kušević (po Flaker 2002: 22):

- Eksperimentalna uporaba; se nanaša na uživalce, ki mamilo poskusijo, vendar ne nadaljujejo z rabo oziroma ne razvijejo kompleksnega odnosa z drogo, ki se kaže v zasvojenosti ali odvisnosti.
- Rekreativna uporaba; gre za bolj ali manj redno uporabo drog, ki postaja značilna oblika uporabe drog v urbanih ali urbaniziranih okoljih; način obvladovanja ali pobega nad stresnimi situacijami vsakdana v kompleksnih družbah.
- Funkcionalna odvisnost; označuje redno uporabo drog, ob kateri uživalec še zadovoljivo opravlja vsakdanje obveznosti.
- Disfunkcionalna odvisnost; družbeno najbolj opazna in problematična oblika uživanja drog, značilna oblika je »džankizacija«.
- Družbeno-tradicionalna uporaba; med uživalci, ki bivajo v kulturah, kjer je konzumacija drog(e) legitimen del načina življenja in je splošna mnenja ne interpelirajo negativno.
- Terapevtska uporaba; uživanje droge kot zdravila, kar tudi dojemajo kot zdravljenje, ki največkrat poteka, a ne nujno, pod zdravniškim nadzorom.
- Nekonformistična uporaba; prakticirajo jo v povezavi z uporom proti obstoječim družbenim vrednostnim sistemom, to je uporaba v smislu »kontrakulture«.

Prvi štirje tipi so povezani s pogostostjo in količino uživanja mamil ter s prevzemanjem »identitete zasvojenosti« (Flaker 2002: 22), ostale tri pa kategorizirajo glede na kulturne okoliščine.

Ljubiša Grlić, hrvaški zdravnik, avtor kvalitetne knjige o halucinogenih drogah, v kateri združuje tudi nekatere antropološke uvide v družbene razsežnosti uporabe drog med neevropskimi ljudstvi, je takole razložil potrebe za halucinogeni in drugimi drogami:

Potrebe za temi drogami ni mogoče razložiti samo z najstniškimi modnimi muhami, temveč predvsem z odtujenostjo človeka v sodobni potrošniški družbi, iskanjem skrivnosti človeške eksistence, željami za odkrivanjem človekove notranjosti, nezadovoljstvom z obstoječim

družbenim sistemom in željami po življenju v boljšem, pravičnejšem svetu z drugačnimi vrednotami od teh, ki so pomembne v današnjem oboroženem, kompjuteriziranem, onesnaženem in zastrupljenem svetu. Beg k drogi je pogosto posledica socialnih in rasnih konfliktov, prenaseljenosti velemest, brezposelnosti, brezperspektivnosti in nemoči pred grožnjami nuklearne ali ekološke katastrofe. Zato se tudi boj proti škodljivi uporabi halucinogenih drog ne bi smel osredotočati samo na represivne ukrepe. Moral bi prevzeti tudi obče ukrepe za zdravljenje bolezni same strukture družbe in naše civilizacije.« (Grlič 1989: 21)

Preučevanje prehrane, šeg, navad in manir prehranjevanja, je eno izmed temeljnih področij raziskovanja etnološke vede, medtem ko so sorodne tehnike uporabe drog popolnoma zanemarjena, a skrajno zanimiva tematika. Hrano konsumiramo tako, da jo jemo, pijače pijemo, konsumpcijske tehnike drog⁸ pa ponujajo svojevrstno in pestro paleto načinov vnosa snovi v telo. Kot take so lahko to tudi telesne prakse.

Skiti, ki so v petem stoletju pred našim štetjem uživali kanabis, niso poznali cigaretnega papirja, celo pipe ne; tehnika kajenja je bila pred odkritjem novega sveta v Evropi, Aziji in Afriki slabo uveljavljena, če ne celo neznana. Kanabinoli in kanabinoidi, aktivne učinkovine kanabisa, niso alkaloidi, torej niso topni v vodi, temveč v alkoholu in maščobah. Učinki oralno zaužitih preparatov kanabisa so, zaradi težko predvidljivih dejavnikov prebavnega metabolizma, nezanesljivi in v primeru predoziranja tudi neprijetni (Iversen 2000: 17, 47). Skiti so se pri pogrebnih svečanostih, ki jih opisuje Herodot (2003: 328, 329) in potrjujejo arheološki artefakti odkriti na širokem področju od Črnega morja do Sibirije, zato posluževali sofisticirane naprave za inhalacijo konopljinega dima, sestavljene iz večdelnega kovinskega ogrodja v obliki šotor, obdanega s kožami, bakrene posode, v katero so postavili razgreto kamenje, šele nanj so polagali konopljo in skozi odprtino v šotoru inhalirali njen dim (Rudgley 1992: 36, 37). Inhalacija dima je, poleg vnosa v telo v obliki primesi v hrani ali pijači, gotovo starodavna praksa, ki je omogočila varnejšo konsumpcijo nekaterih drog, tudi rastlin, ki vsebujejo tropanske alkaloidne. Ta vrsta alkaloidov je našla mesto tudi v različnih mazilih, saj jih organizem absorbira skozi kožo in predvsem sluznico. Uporabo primerne palice za aplikacijo mazila na vaginalno sluznico omenjajo številni avtorji; metla tako postane transportno sredstvo v ekstazo (Harner 1973: 131; Robinson 1996: 95; Rudgley 1992: 92, 93).

Ameriški staroselci so izumili zajeten del tehnik vnosa psihoaktivnih snovi v telo, ki so danes globalno razširjene. Kajenje, oblika neposredne inhalacije dima iz goreče cigare ali pipe, je bilo ob prihodu Kolumba v Srednji Ameriki med staroselci splošno razširjena praksa, ki pa se je le počasi širila v Evropi. Kajenje dolgo časa ni bilo kulturno sprejemljivo početje. Naši predniki so tobak sprva žvečili in vdihavali v obliki praška, šele kasneje so ga »pili« oziroma kadili. Tudi vsmrkavanje, »snifanje«, je izum ameriških staroselcev, ki so za pripravo in vnos praškov iznašli vrsto specialnih orodij, pladnjev, posod, cevi, terilnikov in drugih priprav, ki so jih pogosto okrasili z ornamentami »halucinatorne ikonografije« (Rudgley

⁸ Termin »tehnologija uporabe« je skraliziran iz izraza »tehnologija zaužitja«, ki je povzet po članku Pearsona in Twohiga (1976); »tehnologija uporabe« je mnogo splošnejši od biološko determiniranega originala in zajema tako tehnike zaužitja kot vse kulturne in socialne prakse, ki zadevajo določeno uživanje droge, skupaj z njihovimi sociokulturnimi pomeni in konteksti.

1992: 65-68, 139).

Farmakološko znanje »primitivnih« ljudstev je v praksi odkrilo številne kemijske zakonitosti, ki jih je sodobna znanost vzela v precep šele pred kratkim. Uporaba apna, pepela ali zmletih lupin mehkužcev naredi, zaradi reakcij z lugom, številne alkaloidne bolj primerne za absorpcijo v telo. Liste koke (*Erythroxylum coca*), kat (*Catha edulis*) in betel oreščke⁹ žvečijo skupaj z lužnimi snovmi. Amazonski staroselci so že pred tisočletji poznali učinke t.i. »MAO inhibicije«. Monoaminooksidaza (MAO) je encim, ki v človeškem prebavnem metabolizmu razgrajuje strupe. Inhibicija tega encima omogoči med drugim, da je DMT (N,N-dimetiltriptamin), ki je drugače aktiven samo, če se ga vsmrkava ali kadi, aktiven tudi v peroralnih pripravkih, ki vsebujejo harmalinske (beta-karboline) indolne alkaloidne (inhibitorje MAO). Spoj teh dveh učinkovin je ayahuasca, v zadnjem času najbolj popularen pripravek amazonskih »šamanov« in njihovih »učencev« (Davis 2001: 289; Lindgren 1995: 344; McKenna, Luna in Towers 1995: 349-351). MAO inhibicija omogoča nešteto število dodatkov v ayahuasco; znanje amazonskih staroselcev gre celo tako daleč, da lahko določijo, kakšne vizije bo povzročil določeni dodatek (McKenna, Luna in Towers 1989: 353)

Sodobne tehnike uživanja drog, med katerimi je najbolj izpostavljeno vbizgavanje oziroma injiciranje, so bile s pojavom AIDSa in zavesti o ostalih prenosljivih boleznih postavljene pred preizkušnjo; trendi kažejo, da upadajo, k čemer je doprinesla tudi paradigma o zmanjševanju škode (Flaker 2002a).

Uživalci drog pogosto niso samotarji. Večino sodobnih mamil uživajo v družbi, nekatere, kot na primer kavo ali ekstazi, v določenih prostorih druženja; v kavarni oziroma klubu in diskoteki. Uživanje nekaterih drog, predvsem prepovedanih, kanabisa ali heroína, je potisnjeno v zasebnost; druge, kavo, čaj, tobak ali alkohol, je mogoče brez večjih socialnih sankcij uživati v javnosti. Nekatere droge uživamo samo z določenimi skupinami ljudi:

»Povsem naravno je, da komenzalna konsumpcija drog animira nesorodstvene in zlasti nedružinske vrste sociabilnosti. Kriminalizacija konsumpcije resda povzroči, da je družinski joint tabuiziran, in sicer zato, ker je podkrepljena s še hujšo grožnjo: navajanjem mladoletnikov, ki so povrh še vaši otroci, h kaznivemu dejanju. A tudi brez kriminalizacije drog si je težko zamisliti narkotično komenzalnost v instituciji, v kateri je generacijski konflikt strukturno dejstvo...
...Marihuano, na primer, kadimo s prijatelji, ne pa s starši ali z otroki.«
(Baskar 1992: 62)

Droga kot družbeno dejstvo je kulturna univerzalija. Vsaka družba je sočasno z materialnimi temelji zanje, razvila specifična spremenjena stanja zavesti. Ne samo droge, tudi poročila o praksah, verovanjih in učinkih, ki jih povzročajo, ter odnosi do njih, so kulturni artefakti. Kot take jih tudi obravnavam.

⁹ Betel uporablja približno desetina svetovnega prebivalstva. »Betelov orešček« je pravzaprav kombinacija semen palme (*Areca catechu*) in apnene snovi, oboje pa je zavito v list rastline betel (*Piper betle*). Stimulant ima podobne lastnosti kot nikotin (Rudgley 1993: 126-127).

Pregled in ovrednotenje virov in literature: primarni viri

Literatura, ki se navezuje na raziskovanje drog, izhaja iz različnih tipov virov: primarnih, sekundarnih, internetnih virov, kakor tudi iz predmodernih virov o opojnih zeliščih internetnih virov.

Na podlagi dodatkov k La Barrovi raziskavi (1989: 193-225, 256-264), antologiji prispevkov v zborniku Michaela J. Harnerja (1973a), monografskih del Jamesa W. Fernandez (1982) in Rona Bruntona (1989), sociokulturne sinteze Richarda Rudgleya (1993) ter slovenskih del o problematiki drog z vidika socialnega dela; raziskav Vita Flakerja (2002; 2002a) in sodelavcev, Bojana Dekleve (1999), ter s pomočjo druge primarne in sekundarne literature sem razločil več tipov sodobnih etnografskih raziskav drog.

Med primarne vire sodijo raziskave, ki izhajajo iz neposrednega »terenskega« dela (to ni nujno opazovanje z udeležbo) in so primarno kvalitativne; uporabljajo etnografske tehnike raziskovanja. Čeprav so nekatera mamila, na primer kokain, prohibirana globalno, njihovo uporabo in trgovino z njimi v andskem delu Južne Amerike, in pod pogojem, da se nahajajo v naravni obliki, tolerirajo, saj bi uveljavljanje prohibicije bržkone povzročilo resne socialne nemire (Spedding 1989: 5). Etnografske raziskave je mogoče razdeliti glede na tip družbe, legalno-pravni status drog v njih in predvsem glede na (hipoteza) prevladujoči način uporabe drog:

1. Etnografske raziskave socialnih okoliščin drog v staroselskih, »tradicionalnih« družbah, kjer je uporaba določenih drog ritualna ali vsakodnevna in ni zakonsko prohibirana ali jo tolerirajo.¹⁰
2. Etnografske raziskave socialnih okoliščin prepovedanih in dovoljenih drog v ruralnih, urbanih ali

¹⁰ Glede na disciplinarno usmeritev lahko etnografske raziskave, nadalje razdelimo na: a) humanistične etnološke in kulturnoantropološke raziskave in b) etnobotanične in etnofarmakološke raziskave.

Etnografske raziskave (a), ki nadalje rezultirajo v etnološka oziroma kulturnoantropološka dela, lahko glede na metodologijo terenskega dela razdelimo še na: (a) raziskave posameznih primerov (case studies), ki se koncentrirajo na določeni segment uporabe drog v določeni družbi ali skupini (cf. Harner 1973a; Cassanelli 1988), (b) primerjalne raziskave (multi-case studies), ki obravnavajo uporabo drog prirazličnih, a med seboj povezanih družbah, v notnem kontekstu (cf. La Barre 1989) in (c) monografske raziskave posameznih družb, kjer se določen segment uporabe drog nahaja v središču materialnega, socialnega in kulturnega življenja skupnosti oziroma je kontekst te uporabe poudarjeno simbolno reprezentativen (cf. Fernandez 1982; Brunton 1989).

Etnografske etnobotanične in etnofarmakološke raziskave (b) izhajajo iz naslednjih teoretskih opredelitev. Etnobotanika je znanstvena veda, ki jo je v najbolj temeljnem smislu mogoče definirati kot vedo, ki preučuje »uporabo rastlin v primitivnih družbah«, bolj kompleksno pa kot vedo, ki »preučuje človeško vrednotenje in ravnanje z rastlinskimi materiali, substancami in fenomeni, skupaj z relevantnimi koncepti v primitivnih ali družbah brez pisave« (Schultes in von Reis 1995: 11, 12). Gre za kombinacijo botanike in etnologije, pri čemer ne gre spregledati rabe frivolne besede »primitiven«, saj so vsaj glede izrabe rastlinskih okolij, »ljudstva brez pisave«, daleč od pomena te besede. Pri nas je kot farmacevt preko etnobotanike v antropologijo prešel Borut Telban. Medtem ko so se zgodnji etnobotaniki ukvarjali z zbiranjem rastlin, nomenklaturo in možnostmi njihove izrabe v industrijske ali medicinske namene, je novejši trend etnobotaničnih raziskav »intelektualna perspektiva, ki gleda na rastline in njihovo utilizacijo kot na metaforo za razumevanje kognitivne matrice posamezne družbe« (Davis 1995: 40). Uporabo različnih drog obravnavajo etnobotanične poddiscipline: historična etnobotanika (Emboden 1995: 93-107; Furst 1995: 108-130; Ruck 1995: 131-143), etnofarmakologija (Hofmann 1995: 311-319) in etnomikologija (Wasson 1995: 385-390). Etnobotanične raziskave načeloma temeljijo na poprejšnjem terenskem delu z uporabo etnografskih tehnik, čeprav to niso etnografije v klasičnem, družboslovnem, smislu.

subkulturalnih scenah kompleksnih družb zahodnega tipa, kjer je uporaba drog sekularna.¹¹

Sekundarni etnološki viri o drogah črpajo predvsem iz primarnih etnografskih raziskav in predstavljajo antropološke sinteze (cf. Rudgley 1992). Precej sekundarnih virov pa izvira iz drugih disciplin in niso povezani z etnografskim delom, temveč s historično obravnavo; večinoma so to socialno-kulturne zgodovine drog. Temeljna področja teh sintez so medicina (Lewin 1926), zgodovina (Davenport-Hines 2001; Jay 2005), kemija (Iversen 2000), etnobotanika (Schultes in Hofmann 1992), literarne vede (Plant 2001) in psihologija (Naranjo 1973a; Zoja 1989). Obravnavam nekatera sociološka dela o subkulturah (Hall in Jefferson 1976), kontrakulturi (Roszak 1978), bitnikih, hipijih in jipijih (Brake 1984) in antropološke kritike ideologije teh subkultur, povezane z drogami (La Barre 1989; Harris 1989).

Splošna antropološka dela o šamanskih oblikah verovanj in čarovništvu sem pregledal predvsem z vidika uporabe halucinogenih drog in epistemologije (Eliade 1964; Narby 1999; Narby in Huxley 2001; Ripinsky-Naxon 1993). Nato so tu še seminarske in diplomske naloge, članki iz znanstvenih in strokovnih revij, kot so *Current Anthropology*, *Anthropology Today*, *Altrove*, *Mreža drog* in *Časopis za kritiko znanosti* ter nekaj arheoloških del (cf. Lewis-Williams 2002), ki sprožajo polemike splošne antropologije.

Internetni viri so uporabni za potrebe tega dela z dveh vidikov. Najprej obravnavam nekatera dela iz 19. stoletja, ki so v tiskani verziji težko dostopna. Ker so avtorske pravice za ta dela že potekle, je možna njihova objava v »hipertekstovni« verziji (Gautier 1846; Ludlow 1856). Nekatera med njimi so na internetu dostopna z dovoljenjem avtorjev (Hofmann 1983).

Pri poglavjih o ibogainu sem navedel tudi številne internetne vire, saj so viri v tiskani obliki težko dosegljivi. Internetni viri so tudi najhitreje dostopni in omogočajo hitro preverljivost podatkov.

Internetni viri se pri antropologiji drog izkažejo kot skrajno koristni še kot neizčrpen vir folklorne subjektivnih doživetij mamil. Spletne strani, kot sta na primer Erowid (Splet 1), ki ima deset milijonov obiskovalcev letno, ali Lycaenum (Splet 2) so neizčrpen vir anekdotnih poročil o učinkih in tehnologijah uporabe praktično vseh drog in substanc, ki jih pozna naša »civilizacija«. Količine informacij na podobnih straneh so nepregledna folklorna zakladnica. Anekdotna poročila uživalcev so lahko upoštevanja vredni empirično-filozofski uvidi ali dokumenti največjih farmakoloških neumnosti, kar jih lahko proizvede katerakoli kultura.

Nobena resna raziskava, vsaj v žanru ali tistem delu, ki se ukvarja s kulturnimi zgodovinami drog, ne more brez omembe predmodernih virov o opojnih zeliščih: starodavnih pisnih herbarijev, na primer kitajskega herbarija, imenovanega Pen-ts'ao (Ching), katerega mitski avtor naj bi bil enigmatični vladar Shen Nung (tudi Čen Nung) več kot 2400 let, preden so herbarij v prvem in drugem stoletju sestavili. Z njim se začne

¹¹ Etnografske raziskave socialnih okoliščin prepovedanih drog (točka 2) z vidika humanistike, so precej redke, predvsem zaradi etičnih in akademskih omejitev; izjema so sociološke ali kulturološke raziskave subkultur, kjer pa droge obravnavajo le kot estetske, stilske, ikonske ali kulturno-pomenske drobce načina življenja (cf. Willis 1976; Thornton 1995). V večini primerov gre za izrazito aplikativne raziskave prevalence drog in problematik, povezanih z njimi, ki jih opravljajo socialni delavci (cf. Flaker 2002; Dekleva 1999), sociologi in tudi socialni antropologi (Iversen 2000: 217, 218). Izjema so nekatere redke neaplikativne etnografske raziskave scen prepovedanih drog v urbanih okoljih (cf. Bourgois 1989, 2003; Penglase 2005) in dovoljenih drog (cf. Podjed 2004). K tej točki spada tudi ta raziskava, ki obravnava uporabo ibogaina, kvazilegalne, neregulirane, substance.

zgodovina malone vsakega psihoaktivnega ali zdravilnega zelišča starega sveta (Iversen 2000: 19; Robinson 1996: 104; Schultes in Hofmann 1992: 95; Bohinc 1992:17). Starogrške in rimske vire podrobneje obravnavata Pavle Bohinc (1992) in Jože Hren (2000: 6-11, 39). Prvi »etnografski« opis uporabe neke droge najdemo v Herodotovih »Zgodbah« iz petega stoletja pr. n. št., kjer najdemo tudi odlomek, ki opisuje pogrebne svečanosti pri Skitih, »barbarih« iz step ob Črnem morju. Skiti so »vreščali od udobja«, zatem ko so si pripravili dimno kopel iz konoplje (Herodot 2003: 328, 329).

Stari herbariji iz evrazijske celine so bili vir navdiha za dve deli iz 16. stoletja, ki opisujeta rastlinstvo, farmacijo in medicino pri Aztekih (Furst 1995: 109, 110). Prvo, bolj poznano delo zgodnje kolonialne dobe je napisal frančiškanski opat Bernardino de Sahagún (1988). Enajsta knjiga njegove enciklopedije »Historia general de las cosas de Nueva España«, predstavlja tiskani azteški herbarij. Drugo delo, znano pod imenom »Codex Badianus«, je napisal Martín de la Cruz, Aztek, zdravnik, izobražen v frančiškanskem misijonu, prevedel pa (v latinščino) Juan Badiano, po katerem se herbarij v knjižni obliki tudi imenuje (Furst 1995: 108, 110).

Droge in Drugi

Eden izmed prvih akademikov, ki je opozoril na vlogo, ki bi jo utegnila v evropskem post-srednjeveškem »kompleksu« čarovništva odigrati razna mazila »ki so prinesla bitja vizij v prisotnost pacienta, ga transportirala na čarovniški shod ter mu omogočila spremembo v žival« je bil Edward B. Tylor, v klasičnem delu antropologije 19. stoletja, »Primitive Culture« (po Harner 1973a: 128).

Od konca 15. stoletja je Evropo zajela mrzlica preganjanja čarovništva, ki se je v ljudski in oblastni kulturi obdržala vse do obdobja razsvetljenstva. V ozadju kriminalnega dejanja tistega časa, ki ga ponazarja čarovniški shod, sabat, odkrijemo tudi materialne dokaze za »metamorfoze v živali, letenje po zraku in prikazovanja hudiča«, v obliki zvarkov, pomad in mazil, ki so najverjetneje vsebovali tudi alkaloidne rastlin, kot so črni zobnik (*Hyoscyamus niger*), nadlišček (*Mandragora officinarum*) in volčja češnja (*Atropa belladonna*), ki so ekstremno toksični in lahko povzročijo delirij s halucinacijami (Festi 1995: 27-30, 33, 34; Harner 1973b: 128; Schultes in Hofmann 1992: 86). Michael J. Harner (1973a: 130-139) citira nekaj virov iz 16. in 17. stoletja, s katerimi prepričljivo dokazuje pomembno vlogo, ki so jo odigrali tropanski alkaloidi v kompleksu čarovništva, kar je bilo v Evropi v drugi polovici 17. stoletja splošno znano, vendar pa sodobni zgodovinarji uporabi teh alkaloidov niso pripisovali večje pozornosti.

Janez Weikard Valvasor (1977) navaja v tretji knjigi »Slave vojvodine Kranjske« delo kranjskega medicusa, Franciscusa de Coppinisa, ki obravnava priljubljene medicinske teme tistega časa. Poleg razprave o kvaliteti zraka namenja Valvasorjeva obnova precej pozornosti ne samo znanim pijačam, kot je vino »z njegovimi vrlinami in pregrehami«, temveč tudi »neznanim napojem, ki so z njimi našo novotarij željno Evropo drugi deli sveta sicer obdarili, ne pa obogatili« (Valvasor 1977: 62, 63). Skoraj cela stran je tako namenjena učinkom kave, pa tudi čaja in tobaka. Posebno pozornost nameni Valvasor tudi uporabi čarovniških zvarkov in mazil:

»Kakor drugod, nahajamo tudi na Kranjskem marsikatero dobro in koristno zel in razne užitne korenine, kakor zobnjak, punčice, pelin, dresen, vsake vrste razhodnikov in druge podobne zeli... Povsod na

Kranjskem raste tudi petoprstnik (pentaphyllon), prav tako pasje zelje, potočnik, kolmež, zelena in volčji koren (aconitum). Vsa imenovana zelišča, in še nekaj drugih stvari, uporabljajo coprnice poleg določenega pakta ali zveze s hudičem za pripravo svoje čarodejne maže, ki se z njo mažejo in k prekletemu čarovniškemu plesu leté ali se od svojega črnega mojstra nesti dadó. Če pa ni prave zveze in pogodbe s satanom niti expresse niti implicite, tedaj oseba, ki uporablja tako mažo, ne pride, kakor nekateri menijo, zares na ples (Opomba: Maža je seveda iz opisanih zelišč, uspava in povzroča v snu različne prikazni. Ženska torej, ki tako mažo uporablja in se je od kake druge naučila, meni, da je letela! Bilo pa je le naravno spanje in le močna domišljija. Tiste pa, ki imajo pakt, uporabljajo sicer tudi tako mažo, vendar še kaj več dodajo in nato jih zlodej zares odpelje na ples.), temveč si samo umišlja in za trdno véruje, da je tam bila. Zapade namreč v globok naraven sen, pa se ji sanja o samem plesu, žrtju, popivanju, muziki in podobnem. Tako jih mojster često ukani s prazno domišljijo in sanjami, kakor da bi bile žrle in popivale, pa je bila le prikazen v sanjah ali sanjski privid ter so plačale le z mislimi namesto z deli in doživele le senco namesto bitij.« (Valvasor 1977: 66)

Valvazorjeva dilema o tem, kar se je zgodilo v resnici in kaj v domišljiji, je odsev prevladujočih stališč o čarovništvu tistega časa, ki so se oblikovala predvsem v delu inkvizitorjev Heinricha Kramerja (Institor) in Jakoba Sprengerja v klasičnem ideološkem manifestu preganjanja čarovništva skonca 15. stoletja »Malleus Maleficarum« (Marshall 1995: 13, 54, 55, 62,63; Harris 1989: 216, 248). Seveda čaravnice nikoli niso dejansko letele na ples, vendar realnost takega leta ni obstajala zgolj v domnevnih halucinatornih blodnjah »čarovnic«, predvsem je bila temelj ideologije socialnega izključevanja njihovih preganjalcev. Da pa nekateri Kranjci niso uporabljali strupenih zelišč samo v namene »občevanja s hudičem«, temveč da je tip brezvestnega trgovca z drogami, ki redči mamilo z drugimi strupi, obstajal že dolgo tega, prikazuje naslednji odlomek:

»Najdejo pa se včasih slabi, dobička željni kmetje, ki dodajo, kadar kuhajo medico, neki plevel (Kranjci mu pravijo ljujka); od tega postanejo pivci tako divji in besni, kakor da so pili najmočnejšo medico, čeprav je najslabša in najšibkejša.« (Valvasor 1977: 84)

Med sestavinami čarovniških zvarkov in »goljufivih« žganjic lahko iz literature destiliramo tudi tako bizarne učinkovine, kot so toksini dvoživk. Če so ti pri močeradih podobni kot pri nekaterih vrstah krastač rodu Bufo, potem vsebujejo indolne alkaloidne triptaminskega tipa, kotje na primer bufotenin. Miha Kozorog (2005) je s sodelavcem z etnografsko metodo preučil novinarska natolcevanja in sodobne urbane legende o močeradovcu, alkoholnemu zvarku z izločki močerada, ki mu brez dvomov pripisujejo »tradicionalno in avtohtono poreklo« (119). Etnografsko sledenje »halucinogeni dediščini« (Kozorog 2005) sicer ni obrodilo materialnih dokazov o sodobni ali »tradicionalni« uporabi močeradovca v ruralnem okolju. Bolj uspešno je

to etnografsko poizvedovanje prikazalo ekonomske razloge za mešanje različnih strupov v alkoholne pijače zaradi pomanjkanja ustrežnejših materialov za žganjekuho, predvsem pa ljudska obrekovanja, ki so z »zlobnimi jeziki« pripisovala podtikanje močerada v žganje na marginalizirani kmetiji na Škofjeloškem (Kozorog 2005: 126-128). Močeradovec je tako predvsem prisposoda za slabo žganje, kot tak pa zna res biti »tradicionalna in avtohtona« droga.

Do zaužitja strupenih alkaloidov je lahko občasno prišlo tudi po pomoti. Žitarice, okužene z rženimi rožički (*Claviceps purpurea*), so v Evropi večkrat povzročile epidemije ergotizma. Valvasor je opisal primer zastrupitve z »zeljo, ki ji na Angleškem in Francoskem pravijo "dutroa"«, na dolenskem gradu Vrhovo (1977: 228, 229). Rastlina, ki je bila v Valvasorjevem času na Španskem in Portugalskem strogo prepovedana, je bolj verjetno kot iz Indije prispela v zahodno Evropo iz Amerike. Po imenu sodeč gre za eno izmed vrst rodu *Datura*, ki prav tako vsebuje tropanske alkaloide, atropin, skopolamin in hiosciamin (Festi 1995: 34; Lewin 1926: 212; Schultes in Hofmann 1992: 90).

»Ta zel je na Španskem in Portugalskem strogo prepovedana, ker se dá iz nje prav kmalu napraviti lek in forma liquida ali sicca (pripravo pa zamolčim, da bi preprečil zlorabo), ki človeku, če mu ga le malo daš, tako pretrese in preslepi čute, da pred njim storiš kar koli hočeš, pa ne bo drugi dan prav nič o tem vedel. Omama in zblodnjava čutov traja 24 ur. Medtem mu lahko potegneš ključke iz žepa, pred njegovimi očmi odpreš skrinje in pisalno mizo, on pa mora pustiti, da z njim delaš kakor hočeš. Ničesar ne opazi in ničesar ne razume. Še drugi dan se ničesar ne zaveda. Tudi z ženskami utegne marsikdo s tem sredstvom storiti kar mu je všeč, in od njih veliko, dà, celo vse doseči. Zato mislim, da ni na zemlji škodljivejše zeli, s katero bi se dalo toliko hudih stvari narediti, čeprav na naraven način.« (Valvasor 1977: 229)

Valvasorjeva poročila se nadaljuje z norčijami, ki jih je ta »norska zel« uprizorila nad nič hudega slutečimi hlapci in deklami iz gradu Vrhovo. Njegova poročila niso ostala neopažena med evropskimi toksikologi z začetka 20. stoletja. Lewin (1926: 210-212) citira popolnoma enako prigodo, ki jo datira proti koncu 17. stoletja, vendar zamolči njen vir.

Pri nas sta vire o mamilih iz obdobja preganjanja čarovnic obravnavala Pavle Bohinc (1992) in Lev Milčinski (1995: 54-59); velik del virov, ki so krožili po Evropi v drugi polovici 17. stoletja pa navaja Valvasorjev tajnik Erazem Francisci v pripombah »o odhajanju čarovnic na ples« (Valvasor 1995: 38-53). Čarovništvo in sabat, glavno kriminalno dejanje čarovnic, sta se pojavljala kot sinkretizem ljudskih verovanj in hegemonskih prepričanj oblastnikov (cf. Ginzburg 2004). Vendar če so čaravnice zares »halucinirale na črnem zobniku« (Harris 1989: 234), jih to tudi po kriterijih tistega časa še ne kvalificira za družbeni sloj, ki je dovolj subverziven, da je nevaren oblastem. Glavni rezultat sistema lova na čaravnice je bil, da so revni pričeli krivdo za njihovo uboštvo pripisovati hudičem in čaravnicam, ne pa izkoriščevalskim fevdalcem in duhovnikom (Harris 1989: 237). Thomas Szasz (1975) analizo »grešnega kozla«, ki ji sledi od grških človeških žrtev (*pharmakos*), do preganjanja heretikov, Judov in čarovnic, konča pri sodobnih uživalcih drog. So ti sodobni grešni kozli, katerih žrtvovanje, socialno izobčenje, je

rešitev za socialne probleme večine? Kakšna družbena razmerja prikrivajo sodobni hudiči in čarovnice v podobi uživalcev in dilerjev?

Leta 1809 je ugledni francoski orientalist Silvestre De Sacy javnosti predstavil novo filološko odkritje. Po tem, ko je nekaj let posvečal pozornost srednjeveški islamski ločini Ismajlitov, ki si je v križarskih kronikah prislužila neslavno ime asasini, se je posvetil etimologiji te besede (Jay 2005: 88; Lewis 2005: 11). Z izločevanjem različnih možnosti za izvir te besede v romanskih in germanskih jezikih je uspešno prikazal, da tiči poreklo besede, ki v evropskih jezikih označuje okrutne in zahrbtnje likvidatorje, v arabski besedi hashishi in njeni množinski obliki hashishiyyin. Izvirni pomen tega izraza v arabskem jeziku je zelišče, seno ali trava in se nanaša na »travo«, ki se latinsko imenuje *Cannabis sativa* (Lewis 2005: 11).

Marco Polo, legendarni beneški popotnik, je ob koncu 13. stoletja takole opisal legendo o asasinih:

»Na gradu so Hasana, Starca z gore, častili kot preroka. Imel je svoj dvor in v orožju je uril številne mladeniče, ki so jih izbrali med najmočnejšimi in najbolj srčnimi. Ko se mu je zdelo, da je prišel pravi trenutek, jim je dal použiti napitek iz opija, da so se za dva ali celo tri dni pogreznili v globok spanec. Potem jih je dal prenesti na vrt... ..Čisto razumljivo, ko jih je minila prva osuplost, se jim je moralo življenje na vrtu v resnici zdeti kot raj: pesmi, plesi, gostije, mamljive vonjave, izbrane pijače, ko so jih srkali v senci dreves, stregle pa so jim sladke deklice... Ta svet je bil neskončno daleč od surovega in trdega življenja v puščavi. Ves čas pa so se iz dneva v dan zastrupljali s hašišem, s snovjo, ki jim je hromila duha in jih trdno držala v omotici in slepilu raja. S pomočjo hašiša je imel Starec z gore tako v rokah njihovo telo in dušo.« (Caporali 1983: 60)

Čeprav Polo ni bil prvi Evropejec, ki je opisal asasine, je njegovo poročilo navdihnilo več generacij kasnejših evropskih intelektualcev in tudi nasprotnikov uživanja kanabisa (Iversen 2000: 22). Sunitske kronike o Hasanu-i Sabahu, prvi personifikaciji starega moža z gore, in o njegovemu nasledniku Ala al-Din Muhamadu niso vedele povedati nič lepega. Uporaba hašiša na Bližnjem vzhodu ni bila redkost, vendar je v povezavi z Alamutom ne omenjajo ne ismajlitski ne bolj zanesljivi sunitski viri. Naziv hashishi, hašišarji, je bil najbolj verjetno sunitski derogativni označevalec za heretične in osovražene Ismajlite; bolj razlaga za njihovo nenavadno obnašanje kot opis njihovih dejanskih navad (Rudgley 1993: 101; Lewis 2005: 12).

Mit o asasinih pa ne vsebuje samo legend o domnevni uporabi hašiša kot sredstva za manipulativno prevaro, s katero avtoritarni despot prestavi svojega podložnika v »umetni paradiz« in se polasti njegovega življenja. Vsaj od Marca Pola dalje predstavlja del evropskega imaginarija o Orientu, del popularnih predstav, ki so z de Sacyem kot prvim »modernim institucionalnim orientalistom«, kot ga med drugim označi literarni kritik Edward W. Said (1995: 31), postale tudi del razsvetljene evropske znanosti. Orient kot evropska iznajdba je kraj »romantike, eksotičnih bitij, nepozabnih spominov in pokrajinj, izjemnih doživetij.« (Said 1995: 11).

»Ne le, da Orient meji na Evropo, temveč je tudi kraj, kjer je imela Evropa svoje najstarejše in najbogatejše kolonije, je izvir njenih civilizacij in jezikov, njen kulturni tekmeč in ena najglobljih in najpogostejše nastopajočih podob Drugega. Poleg tega je Orient pomagal opredeliti Evropo (oziroma Zahod) kot od njega očitno različljivo podobo, idejo, osebnost, izkušnjo... Orient je sestavni del evropske materialne civilizacije in kulture. Orientalizem izraža in reprezentira ta del kulturno in celo ideološko, kot oblika diskurza z ustanovami, besednjakom, učeno vrednostjo, imažerijo, doktrinami in celo s kolonialnimi birokracijami in kulturnimi slogi...« (Said 1995: 12)

Orientalizem po Saidu ni samo zgradba evropske fantazije in mitov. Je »ustvarjeni korpus teorije in prakse, ki je bil več generacij deležen velikih materialnih naložb«. Te investicije se ne kažejo samo v kolonialni strukturi, trditve orientalizma prehajajo tudi v splošno kulturo (Said 1995: 18).

Desetletje pred tem, ko je de Sacy predstavil ugotovitve o asasinih, je francoska vojska pod vodstvom Napoleona Bonaparta okupirala Egipt, da bi prehitela tekmeča v podobi Britanskega imperija. Okupacija je bila neuspešna, francoski vojaki pa so iz dehtečega Orienta v francoska mesta zanesli novo blago, hašiš (Iversen 2000: 23; Rudgley 1993: 101). Količine egiptovskega hašiša, ki je zašel v Evropo, so morale biti majhne, saj je neznani francoski general leta 1800 ukazal prepoved vsakršnega uživanja tega mamila in sežig carinskih zalog hašiša (Lewin 1926: 176).

Precej bolj pomembno trgovsko blago v 19. stoletju je bil opij. Opij, izcedek iz glavic uspavalnega maka (*Papaver somniferum*), ni bila snov, ki je Evropejci ne bi poznali že dolgo nazaj v zgodovino. Pripravki iz maka so bili popularno ljudsko zdravilo tako v Angliji kot na kontinentu in so bili pred razvojem moderne farmacije pravzaprav edino učinkovito uspavalno in analgetično sredstvo (Jay 2005: 56). Vendar pa zahteva pridelava večjih količin opija ogromno dela in s tem delovne sile (Wolf 1999: 14), zato v zahodni Evropi opij nikoli ni postal pomemben pridelek. Pridelava tega mamila v večjih količinah se je uveljavila na Vzhodu, pri čemer so igrala glavno vlogo kolonialna prizadevanja evropskih velesil po profitu. Tudi odvisnost od opija je bila v Evropi redek pojav, preden so zahodni del tega kontinenta preplavile velike količine opija, uvoženega predvsem iz Turčije in v manjšem obsegu iz Indije. Distributerji te droge, ki je postala univerzalno zdravilo, panacea, za tegobe nove, industrijske družbe, so bili v Evropi 19. stoletja lekarnarji (Davenport-Hines 2004: 36).

Eden izmed bolnikov, ki so uporabljali opij za blaženje zdravstvenih tegob, je bil tudi angleški pesnik Samuel Taylor Coleridge. Njegova pesnitev »Kubla Khan« je prvo delo iz zgodovine književnosti, ki je dokumentirano nastalo pod vplivom mamil (Plant 1999: 9-11). Coleridgev znanec, Thomas De Quincey, se je z delom »Confessions of an English Opium Eater«, prvič natisnjenim leta 1821, vpisal v zgodovino kot izumitelj novega literarnega žanra, izpovedi osebnih izkušenj z drogami. Njegovo delo je postalo zgled številnim kasnejšim avtorjem in posnemovalcem, opij pa je dokončno pridobil romantično avro orientalnega, ki se ga drži še danes. Čeprav učinkuje malone enako kot morfij, najbolj učinkovit izmed več kot petdeset naravnih alkaloidov, ki se nahajajo v opiju, ali heroin, najbolj pogubno mamilo naših časov, odmeva beseda opij v naših zavestih popolnoma drugače od besede heroin. Označuje nekaj čutnega,

eksotičnega in prepovedanega. Zato se danes v potrošniškem svetu nahajajo številni izdelki, ki jih tržijo z imenom »opium«. Težko verjetno je, da bi modni oblikovalec Yves Saint Laurent razpečeval parfum z nazivom »heroin« (Jay 2005: 51).

De Quincey, »pralik džankija« (Flaker 2002: 31), opisuje odvisnost od opija ambivalentno: trenutki evforije se prelivajo v momente morbidnosti in agonije. Podobe njegovega romantičnega orientalizma, »abstrakcij orientalnih sanj«, vsebujejo vtise iz indijske in egipčanske mitologije; arhaičnost azijskih artefaktov, institucij, zgodovin in oblik verovanj, je vznemirjala njegovo domišljijo kot »leglo grozljivih podob in asociacij«. Orient je predstavljal grožnjo ravno zaradi civilizacije, pisave in množine ljudstev. »Primitivizem, barbarstvo in praznoverje« so bili rezervirani za Afriko (De Quincey 1987: 106, 107). Ko je De Quincey potoval skozi Manchester, so ga neki predelovalci bombaža podučili, da se njihovi delavci hitro privajajo na učinke opija. Vzrok tega običaja naj bi bile, po njegovem mnenju, nizke plače, ki delavcem v tistem času niso omogočale omame s pivom ali žganimi pijačami (12). Zdravnike in profesorje medicine, ki so »ex cathedra« primerjali učinke opija z alkoholnim opojem, je ostro kritiziral; opij po njegovem proizvaja popolnoma drugačne učinke, tako po »stopnji kot po vrsti«. On sam je na osnovi dolgoletne kariere, »velike in globoke izkušnje«, opisal »nauk prave cerkve o vprašanju opija«, v kateri je bil takrat »edini član – alfa in omega« (62-65).

Na drugi strani Atlantika je goreč oboževalec in posnemovalec Thomasa De Quinceya razrešil skrivnost, ki je begala številne intelektualce 19. stoletja. V uvodu knjige, prvič izdane leta 1857, »The Hasheesh Eater«, se je Fitz Hugh Ludlow ukvarjal z mentaliteto Arabcev in Turkov. Naracije skrivnosti, ki jo je »razrešil« Ludlow, so se skrivale v »nenavadnih miselnih potezah« Orientalcev, ki so ustvarili pravljice »arabskih noči«, katerih »čudaške faze nadnaravnega tako v lepoti kot v terorju«, številnim poskusom navkljub, zahodnjaška ustvarjalnost ne zmore posnemati. Rešitev skrivnosti »temeljev zgradbe orientalske zgodbe« se nahaja v uživanju hašiša (Ludlow 1856). Hašiš pa je neizogibno povezan s konceptom kief, z orientalskim »libidom«, stanjem ugodja, užitka, razpoložnosti ali rahle intoksikacije (Baskar 1992: 58), ki so ga Evropejci opredeljevali z nasprotjem vrednot, ki so jih zastopali sami, s »pasivnim uživanjem v goli čutnosti, prijetnim medlenjem, sanjavo nebrižnostjo in gradovi v oblakih« (Jezernik 1998: 226).

Orientalistične fantazme v delih DeQuinceya in Ludlowa seveda ne izvirajo iz neposrednih učinkov mamil, temveč iz prevladujočega kulturnega okolja njunega časa. Podobe Drugega in njegovih stvaritev niso zgolj estetski literarni tropi ali predrugачeni kulturni artefakti. Orientalistične metafore so bile v 19. stoletju tudi sredstva za opisovanje stanj zavesti, ki so evropskemu kulturnemu okolju tuja. Stanj zavesti, ki so in še danes asociirajo na stanja psihoz in duševnih bolezni.

Leta 1845 je zdravnik, psiholog in član Societ  orientale de Paris, Joseph Moreau (de Tours), objavil razpravo s pomenljivim naslovom »Du hachisch et de l'alienation mentale«, v kateri je razpravljal o učinkih preparatov kanabisa, na podlagi katerih je zaključil, da ti spominjajo na nekatere mentalne motnje, in predlagal, da lahko služijo kot model za raziskave psihoz (po Davenport-Hines 2001: 64; Jay 2005: 98; Schultes in Hofmann 1992: 101; Rudgley 1992: 102).

Prisotnost hašiša v Parizu sredi 19. stoletja je bila posledica francoskega kolonialnega in »civilizacijskega« podviga v Alžiriji. Hašiš je navduševal določene intelektualne kroge tudi zaradi asociacij s »primitivnimi« kulturami in odpora do »mehanizirane Evrope« (Davenport-Hines 2001: 61, 62). To je

jasno prepoznaven vzorec, ki ga lahko zasledimo tudi v bohemskih in kontrakturnih ali alternativnih scenah 20. stoletja.

Moreaujev prijatelj in sodelavec Théophile Gautiere je bil nad hašišem kot »sredstvom pobega iz meščanskega okolja« (Iversen 2000: 24) tako navdušen, da je leta 1844 skupaj s somišljeniki osnoval skrivno družbo Le Club des Haschischins, katere člani so bili med drugimi tudi pisatelj Gérard de Nerval in slikar Joseph Ferdinand Boissard. Klubu hašišarjev se je kasneje pridružil tudi Charles Baudelaire. Številni obiskovalci Kluba, ki je sprva deloval v razkošno opremljenih najetih sobanah pariškega hotela, so se vsak mesec udeleževali »orientalskih zabav« (Davenport-Hines 2001: 63). Hotelske sobe, opremljene z utripajočimi svetilkami, freskami z mitološkimi podobami, beneškim porcelanom, žametnimi tapiserijami iz Utrechta in egiptovskimi kipi (Gautier 1846; Rudgley 1992: 102) so ustvarjale pravo atmosfero, medtem ko je psihološki set zavzela legenda o asasinih. Klub je deloval pod vodstvom »starega moža z gore«, tokrat v podobi »šejka«, »princa asasinov«, ki ga je vsaj enkrat zaigral Joseph Moreau. Ta je prisotnim »asasinom« iz kristalne vaze podal hašiševo pasto s ceremonialno izjavo, da bodo občutki, ki sledijo, »odvezti vašemu deležu v raj« (Gautier 1846; Jay 2005: 105; Rudgley 1992: 102). Baudelaire je na podlagi izkušenj iz Kluba hašišarjev leta 1860 objavil esej »Les Paradis Artificiels«, v katerem kritično opisuje estetske in druge učinke hašiša (1999).

Ta pariška bohemski scena predstavlja naslednje obdobje orientalističnih fantazij, ki v primerjavi s tistimi pri De Quinceyju in Ludlowu napredujejo v smeri identifikacije z Drugim v podobi Orientalca. Gre za to, da tujost sebstva pod vplivom drog išče analogijo v tujosti Drugega, za katerega se vedno izkaže, da nas konstituira bolj, kot smo pripravljeni priznati. Estetski vidik teh fantazij je pri meščanskemu konzumentu umetnostnih stvaritev, ki so jih producirali avtorji, povezani s Klubom, sprožal zgražanje (in z njim zanimanje), za bohemsko elito pa vir navdiha; vsekakor pa je ostala pomemben del evropske »visoke« umetnostne kulture in nenazadnje tudi mitološko gradivo subkulturnih ali kontrakturnih scen 20. stoletja (Baskar 1992: 57, 59).

Urbana manjšina Francozev, ki je po sredini 19. stoletja slavila hašiš kot sredstvo izraznosti in sebe dojemala kot ekskluzivne in subverzivne člane družbe, bržkone res ni reprezentativni predmet raziskovanja etnološke vede. Vendar pa je z Baudelairom na čelu postala pomemben vir etičnih, moralnih in estetskih vpogledov v učinke mamil. Po drugi strani so napredek znanosti v Evropi, industrializacija, kolonializem, novi alkaloidi in nove oblike kapitalistične produkcije znatno vplivale na uporabo drog. Spekter zahodnjaških pogledov na droge se je torej izoblikoval po letu 1820 oziroma po objavi DeQuinceyevih izpovedi. Morfij, takrat nedavno izolirani alkaloid, je postal v Evropi popularno zdravilo, ki so ga zdravniki množično predpisovali pacientom za najrazličnejše tegobe, tudi za nadomestilo pri odvisnosti od opija. Iznajdba in razvoj tehnik uporabe hipodermičnih in intravenoznih injekcij je po drugi polovici 19. stoletja povzročila nove trende uporabe drog kot zdravil in ustvarila temelje najbolj škodljivim načinom uporabe in zlorabe novih sintetiziranih alkaloidov. Interes za kanabis se je povečal na račun že omenjene francoske okupacije in kolonizacije Alžirije, angleški kolonialni projekt v Indiji pa je sprožil veliko zanimanje medicine za preparate te droge. Posedovanje drog za nemedicinske namene do začetka 20. stoletja ni bilo zakonsko regulirano (z izjemo nekaj severnoameriških mest), kljub temu da se je, predvsem v kolonijah, že oblikoval lobi, ki se je zavzemal za prohibicionizem. Moralno »dušebrižništvo« je bilo v Evropi dolgo precej

medlo, kljub temu da so javnosti zasvojenje in odvisnike od opija pogosto obsojale. Toda ne vseh.

Spremembe v uživanju narkotikov in drugih mamil v 19. stoletju, pojav nemedicinske rabe in intenzifikacija obsojanja neodgovorne rabe drog, so se pojavljale v novem industrializiranem in mehaniziranem okolju, kjer je ekonomski napredek nekaterih vodil k socialni anksioznosti drugih. Uporabe drog med privilegiranimi sloji ni obsojal nihče, uporaba drog med revnimi pa je naglo postajala pereč socialni problem. Količine opija, ki so ga distribuirali britanski lekarnarji med delavskim razredom, so sčasoma postale zaskrbljujoče visoke. Učinki opija niso spodbujali niti varčevanja za naložbe niti stimulirali produktivnega dela v industrijskih obratih. Habitualni uporabniki opija niso ustrezali meščanskim identitetnim idealom resnih poslovnežev, stabilnih, koherentnih in zanesljivih oseb ter odgovornih državljanov (Davenport-Hines 2001: 37, 39, 43). Tudi kolonialni zdravniki in podjetneži so opažali, da ima uživanje opija skrajno različne posledice pri različnih ljudeh. Bogati trgovci z zlatom in uspešni Kitajci na Sumatri, tako kotvojaška kasta Sikhov v Indiji, niso imeli v primerjavi z njihovimi revnejšimi sonarodnjaki, navkljub rednim razvadam, nikakršnih problemov z opijem v načinu življenja (Davenport-Hines 2001: 40, 141, 142).

Uživanje opija je prizadelo tudi kolonialne plantažne posestnike, ki so od delavcev zahtevali skrajno učinkovitost. Zaskrbljeno poročilo posestnika plantaže čajevca v Asamu (Indija) iz leta 1839 je nagovarjalo kolonialne upravitelje k prepovedi kulture opija in uživanja opija:

»Če ne bo potrebnih ukrepov, in to kmalu, bodo tisoči, ki si želijo imigrirati v Asam, kmalu okuženi z manijo opija; to strašno kugo, ki je decimirala prebivalstvo te čudovite dežele in jo spremenila v prebivališče divjih zveri, ki jo preplavljajo, degenerirala Asamce iz rase dobrih ljudi v najbolj podlo, klečplazno, premeteno in demoralizirano raso ljudi v Indiji. Ta nizkotna droga je povzročila in še zdaj povzroča upad populacije; ženske tu imajo manj otrok kot tiste v drugih deželah, otroci pa ... v glavnem umrejo, ko dosežejo odraslo dobo; v tej deželi je videti malo starih ljudi Tisti, ki so dovolj dolgo prebivali v tej nesrečni deželi, poznajo grozljive in nemoralne učinke, ki jih povzroča uporaba opija domačinom. Za to navado bodo kradli, prodali svoje imetje, svoje otroke, mati svojih otrok in, v končni fazi, tudi ubijali. Ali ne bi bil blagoslov, če bi naša humana in razsvetljena vlada zaustavila to zlo z eno samo potezo peresa in rešila Asam ter tiste, ki si želijo sem imigrirati kot pridelovalci čaja, pred grozljivimi učinki uživanja opija? Na koncu bi bili vsi bogato obdarjeni z dobro in zdravo raso mož, ki bi obdelovali naše plantaže, krčili naše gozdove, čistili deželo džungle in divjih zveri, sadili in kultivirali luksuz sveta. Te učinkovitosti današnji šibki kadijci opija iz Asama ne dosežajo, saj so bolj požensčeni od žensk samih.« (Citirano v Davenport-Hines 2001: 51)

Zaskrbljeni posestnik iz Asama, ki so ga leta 1816 popolnoma opustošile burmanske enote in je prišel pod britansko oblast leta 1826, ko so ga inkorporirali pod Bengalijo, v svoji prošnji nakaže temeljne moralne probleme uživanja opiatov, ki so nekoč in še danes mučijo »načrtovalce družbe«: skrb za nataliteto,

zdravstveno, moralno in kriminalno odgovornost posameznikov in predvsem za njihovo delovno učinkovitost.

Leta 1833 je britanska vlada odpravila monopol Vzhodnoindijske družbe (East India Company) nad trgovino s Kitajsko, saj ga ni več zmogla vzdrževati, in s tem legalizirala napore oportunistov, ki so se želeli okoristiti na tem ogromnem in nerazvitem tržišču. Proizvodnja opija na indijski podcelini, predvsem v deželah Malve in Bengalije, je dosegla zrel, kapitalistični nivo proizvodnje, ki ga je podpiral izključno britanski naložbeni kapital. Izvoz indijskega opija je bil usmerjen na Kitajsko, ki se je s številnimi ukrepi, tudi s strogo prohibicijo pridelovanja in trgovine z opijem, neuspešno borila proti trgovini z njim in z znatno povečano prevalenco uporabe med domačim prebivalstvom. Ena izmed novoustanovljenih trgovskih družb, Jardine, Matheson & Company, je od leta 1834 tihotapila ogromne količine opija in drugega blaga na obale Kitajske. Medtem ko se je kitajska vlada zavzemala za izgon trgovcev z opijem, so se Britanci in ostali evropski trgovci navduševali nad doktrino svobodne trgovine (Davenport-Hines 2001: 52). Kljub temu da opij ni bil ne vzrok ne povod dveh imperialističnih vojn med Britanijo in Kitajsko (prve med leti 1839-42 in druge med leti 1856-60), sta ti vojni danes znani kot opijski vojni. Vzrok za ti vojni so bili kolonialni apetiti Britanskega imperija po širnem ozemlju Kitajske, povod pa Kitajsko zavračanje implementacij ideologije svobodne trgovine (Jay 2005: 70).

Opijske vojne morda res niso imele velikega vpliva na zgodovino drog, ta vpliv pa se je v večji meri izkazal v spremenjenih odnosih javnosti do Orienta, ki je naglo izgubljal romantično avro, in opija, ki so ga javnosti počasi in vztrajno demonizirale. Ideja, da opij iz produktivnih delavcev ustvarja feminizirane in za delo nesposobne moške, so vse bolj izražali, ko je delavski razred vse bolj posegal za »pilulami« in »kapljicami«. Javna tržnica v mestu Leeds je imela leta 1845 eno stojnico za zelenjavo, eno za meso in eno za droge (Davenport-Hines 2001: 56). Bolj kot so revni uporabljali različne droge, bolj previdni in zaskrbljeni so postajali bogati in izobraženi.

Po pripravkih iz opija pa so v 19. stoletju posegale tudi številne ženske. Laudanum, eden izmed številnih preparatov z opijem, je postal zavetje številnih žena, ki so se soočale s podrejenim položajem v patriarhalnih družinah. Sredi stoletja se je spremenil tudi odnos do uporabe opija med nosečnostjo pri tistih nosečnicah, ki so si lahko privoščile zdravniško svetovanje. Po drugi strani so bile lekarne v Angliji bogato založene s sirupi z opijem in imeni, kot Mother Bailey's Quieting Syrup ali Street's Infant Quietness, ki so jih uporabljali za uspavanje in utišanje dojenčkov in otrok (Jay 2005: 73), medtem ko so bile matere same na delu v industrijskih obratih. Zaposlovanje žensk je pomenilo, da so dajale otroke v varstvo, varuhi otrok pa so si svoje delo pogosto lajšali s pomočjo nevarnih sirupov. Posledice so bile strašljive; smrtni primeri zaradi predoziranja in motnje v razvoju otrok (Davenport-Hines 2001: 58). Zdravniki so ženskam pogosto predpisovali opij ali morfij za pomoč pri menstrualnih težavah ter ugotavljali, da je ženska nevroza (histerija) pogosten razlog za poseganje po različnih zdravilih, tudi tistih, ki povzročajo odvisnost.

Od sredine 19. stoletja dalje se je razvijala nova tehnika uživanja morfija, hipodermično (podkožno) injiciranje (Jay 2005: 75). Sprva so nekateri zdravniki menili, da oralno uživanje opiatov povzroča apetit, lakoto po drogi, ki sčasoma vodi k odvisnosti; hipodermično injiciranje pa naj ne bi povzročalo »lakote« po drogi (Davenport-Hines 2001: 68, 78). Težko bi se bili bolj zmotili.

V 19. stoletju je bilo mogoče razločiti dve vrsti odvisnikov; prvi so uporabljali opiate za zdravljenje različnih, največkrat kroničnih bolezni, in po razvoju tolerance s povečevanjem odmerkov sčasoma, pogosto šele v srednjih letih, zabredli v odvisnost. Ti niso čutili želje po omami ali pobegu pred življenjskimi problemi v »umetne paradize«, kot je bilo značilno za drugo hedonistično-eskapisčno »fiziologijo« užívalcev opiatov. Do sredine 20. stoletja je prevladoval prvi način »medicinske« odvisnosti. Pomembni skupini užívalcev so bili še vojaki zaradi stresa in vojnih poškodb – uživanje drog v času vojn in družbenih kriz se znatno poveča – in zdravniki, ki so zaradi stresnega načina življenja in dostopnosti opiatov pogosto posegali po njih (Davenport-Hines 2001: 81,83; Lewin 1926: 90-99).

Sočasno s povečanjem trgovine s Kitajsko in zanimanjem za njeno ozemlje se je v Angliji, predvsem pa v ZDA, naglo povečevalo število kitajskih ekonomskih imigrantov. Evropski in ameriški odnosi do opija so se pričeli oblikovati v sorazmerju do nezaželene »orientalske grožnje« iz Kitajske. Kalifornijska zlata mrzlica in izgradnja železniških prog sta zahtevali ceneno delovno silo, ki so jo preskrbeli kitajski imigranti, večinoma revni mlajši kmetje s podeželja. V Ameriko so odšli na začasno delo, da so s prisluženim denarjem vzdrževali družine doma, poplačali dolgove in zaslužili denar za vrnitev. V delavskih taboriščih, kjer so bili nastanjeni, so se slabe navade hitro reproducirale; zaslužek kadilcev opija je naglo kopnel, kar so izkoriščali kreditodajalci in tajne kriminalne združbe (tong), ki so nadzirale dobavo opija. Kitajci so v ameriška in britanska mesta prenesli svoje navade in institucije, med katerimi je bila opijska »beznica«. Družabni kadilci opija v javnih prostorih so predstavljali nasprotje samotnim privatnim užívalcem morfija. Beznice so bile prostor, kjer so si »senčni karakterji« izmenjavali informacije, pletli mreže prijateljstev in gojili poslovne stike; novinec je tam zlahka našel izkušenega užívalca, ki ga je uvedel v umetnost kajenja opija (Davenport-Hines 2001: 88, 89). S tem ko se je navada kajenja opija začela širiti od ljudi iz socialnega obrobja, hazarderjev, zvodnikov in prostitutk k srednjemu sloju in mladim iz dobrih družin, je zavladala moralna panika, predvsem med zaskrbljenimi starši. V zadnji četrtini 19. stoletja so se v ZDA pojavili prvi zakoni, ki niso regulirali dostopnosti substanc, temveč kaznovali lastnike beznic in užívalce z denarnimi globami ali zaporom. Kajenje opija je veljalo za nezdravo navado na obeh koncih Atlantika, vendar so se komentarji glede opijskih beznic do neke mere razlikovali. Evropski očívidci so scene iz opijskih beznic kritizirali z negativnimi estetskimi izjavami, Američani pa s pozicije absolutne moralne kritike (Davenport-Hines 2001: 90,91). Opijske hiše v ZDA, Evropi in Avstraliji si je večina javnosti zamišljala kot legla prostitucije, kjer kitajski moški zavajajo bela dekleta srednjega razreda, kar je bilo daleč od resnice. V ZDA se je pojavila nova manira propagandne retorike, ki je temeljila na zastraševanju; spodbujali so jo predvsem časopisi – danes bi jim rekli tabloidi – katerih skrajno kompetativni žurnalizem je bolj kot na informacijah temeljil na izmišljajah, obsodbah, škandalih in pompozni naslovi (Davenport-Hines 2001: 92).

Beli Američani so ameriške staroselce in Afro-Američane zlahka podredili na trgu delovne sile, saj ti niso imeli nikakršnih materialnih možnosti za lastništvo nad proizvodjalnimi sredstvi; videli so jih kot lene in neumne pripadnike inferiornih ras (Szasz 1975: 75). Podjetni, delavni in disciplinirani Kitajci, ki so bili izredno konkurenčni na trgu delovne sile, so belim Američanom naglo prevzemali delovna mesta, kar je bil

vzrok, da je ameriška vlada pod pritiskom sindikatov trgovcev in delavcev leta 1896 sprejela zakon o izključitvi Kitajcev iz seznama potencialnih imigrantov (Chinese Exclusion Act je veljal do leta 1942). Diskriminacijska retorika ameriškega Senata se je izkazala v resoluciji, ki je leta 1901 prepovedala prodajo opija in alkohola »domorodnim plemenom in neciviliziranim rasam« in kasneje »neciviliziranim elementom v Ameriki in na njenih ozemljih, kot so Indijanci, Eskimi, prebivalci Havajev, železniški delavci in imigranti, ki čakajo na vstop v državo« (Citirano v Szasz 1975: 194). Več kot 100.000 Kitajcev, ki so že bili nastanjeni v ZDA, katerih tradicionalna uporaba opija ni prav nič vplivala na njihovo delovno učinkovitost in je nekaterim od njih v veliki meri pomagala pri soočanju z nehumanimi delovnimi pogoji, se je moralo sprijazniti z vlogo grešnega kozla, ki jim jo je diktirala večina. Navada kajenja opija, del njihovega načina življenja, je postala simbol za njihovo »nevarnost«, grožnja za moralno »čistost« večine (Szasz 1975: 76, 77-80).

Ko je podjetni Američan John Pemberton leta 1884 pričel s prodajo zvarka, sestavljenega iz vina, oreščkov kola in listov koke, French Wine Coca, so bili med potencialnimi kupci njegovega izdelka tudi »tisti nesrečniki, ki so zasvojeni z morfijem ali opijem, in pivci, ki pretiravajo z uporabo alkoholnih stimulantov« (Davenport-Hines 2001: 13).

Mnenje, da stimulant, kot sta kofein (v oreščkih kola je večja koncentracija kofeina kot v kavi) ali kokain, z antagonističnim delovanjem olajšajo odvajanje od opiatov, se je kasneje izkazalo za neupravičeno. Pemberton je dve leti kasneje zvaril novo pijačo, tokrat brez alkohola, katere uporabo so čedalje bolj žolčno obsojali pripadniki Gibanja za treznost. Ime nove pijače, iz katere je družba Coca-Cola med letoma 1901-02, odstranila še koko v reakciji na moralno paniko rasistov, ki so ugotavljali, da črnci pod vplivom kokaina posiljujejo bela dekleta, je postalo najbolj slavna blagovna znamka 20. stoletja.

Interes za kokain se je na prelomu stoletja – tudi zaradi eseja, ki ga je objavil mladi in sprva navdušeni eksperimentator Sigmund Freud (Davenport-Hines 2001: 113-117; Jay 2005: 174; Szasz 1975: 81-83) – naglo povečeval. Pridelovanje rastline koke se je s Peruja in Kolumbije razširila tudi na Šri Lanko in nizozemsko Vzhodno Indijo (Java), danes Indonezijo, kokain pa je postal eden izmed najpomembnejših farmacevtskih izdelkov v Evropi in ZDA. Kmalu se je pojavila tudi nova odvisnost, kokainizem. Farmacevtska podjetja tistega časa (nekatera so danes ogromne multinacionalne korporacije) so spodbujala vsakršno rabo njihovih proizvodov; zdravniki so imeli od propagiranja določenih zdravil velike koristi, lekarnarji pa velike dobičke.

Farmacevtsko podjetje Bayer, ki je leta 1899 pričelo proizvajati novi analgetik, aspirin, je leto prej pričelo propagirati učinke diacetilmorfina pod blagovnim imenom heroin. Ta nova droga je bila »herojski« analgetik, osemkrat močnejši od morfija; sprva namenjen blaženju kašlja, bronhitisa in drugih pljučnih bolezni ter propagiran tudi kot nadomestilo za morfij (Davenport-Hines 2001: 149, 150; Jay 2005: 85, 86).

Med tem se je v ZDA naglo povečevala potrošnja kanabisa in kokaina, kar je kmalu vodilo k restriktivni legislaciji, ki je pridobila globalne razsežnosti z razvojem ameriškega političnega in ekonomskega vpliva. Povezave tako kanabisa kot kokaina z njuno uporabo med revnimi delavci iz rasnih manjšin so vodile k njuni stigmatizaciji. Vdihavanje, snifanje, kokaina je ločevalo revne sloje od premožnih, ki so takrat prakticirali injiciranje. Kokain, potenten stimulant, je našel svoj prostor med težaškimi delavci na

plantažah in v rudnikih ameriškega juga, kjer so posestniki celo spodbujali njegovo uporabo zaradi večjega delovnega izkoristka. Rasistične fantazije moralistov so se kmalu koncentrirale na neobvladljiv spolni nagon črncev, ki naj bi, pod spodbudo kokaina, iskal zadovoljitev pri spodobnih belih dekletih (Davenport-Hines 2001: 152).

Zgodaj v dvajsetem stoletju so se ZDA soočale s prvim večjim prilivom mehiških imigrantov, ki so s seboj prinesli tudi navado gojenja in kajenja kanabisa oziroma marihuane. Med Mehičani je bila ta navada povezana z najbolj revnimi delavci; mehiški srednji razred je to navado obtoževal, podobno kot so pripadniki srednjega razreda v Peruju s pomilovanjem stigmatizirali habitualne coqueros, uživalce koke. Kanabis, ki je takrat že imel kratko zgodovino medicinske uporabe, dobro znane v Indiji, je postal pomembna sestavina medicinskih tonikov in zvarkov (v ZDA je bil med leti 1850-1942 uradno priznано zdravilo), kajenje pa je bilo omejeno razširjeno med mehiškimi priseljenci in priseljenci iz Karibov. Praksa kajenja marihuane je bila stigmatizirana na temeljih, ki jih ni mogoče ločevati od ksenofobije in moralnega obsojanja kajenja opija med kitajskimi priseljenci prejšnje generacije. To obsojanje pa je zopet neločljivo povezano z imperialistično politiko ZDA in njenih odnosov do kajenja opija na Daljnem vzhodu, ki so po drugi svetovni vojni vodili k najdaljši vojni 20. stoletja, globalni vojni proti drogam.

Dogodki ob ameriški aneksaciji Filipinov so malo znani, a morda ključni dejavniki, ki so vodili k vzpostavitvi mednarodnega prohibicionizma. Na filipinskem otočju, ki so ga ZDA prevzele od Španije z okupacijo leta 1898, je bilo precejšnje število kitajskih izseljencev. Mnogi so uživali opij, nad katerim je španska kolonialna oblast držala strog in učinkovit trgovinski monopol s podeljevanjem koncesij za njegovo distribucijo kitajskim trgovcem. Ameriška oblast je ta monopol ukinila in prohibirala preprodajanje in kajenje opija na podlagi vrednostnih sodb, ki so se izoblikovale ob migracijah Kitajcev v ZDA. Ukinitvev monopolske strukture trgovine z opijem in njena prepoved ni vodila k njenemu prenehanju; ilegalna ponudba in povpraševanje sta se naglo povečevali, tudi med nekitajskimi Filipinci. Prohibicija drog, ki povzročajo odvisnosti, je postala osnova ameriškega »civilizacijskega poslanstva«, ki naj bi civiliziral slabosti orientalskega značaja, »lenobo, senzualnost, priležništvo in hazardiranje« (Davenport-Hines 2001: 154-156). Prohibicija opija na Filipinih je bila izrazito neuspešna. Dvajset let kasneje je prihajal opij na otočje v količinah, ki so poleg lahke dostopnosti jamčile še nizko ceno (157). V kombinaciji s pozornostjo javnosti do problemov z opijem na Kitajskem in v Indiji (opijski vojni), naraščajočo uporabo opiatov na Zahodu, rasistično moraliteto in oblikovanjem antiopijske politike, ki se je pričela zavedati, da je opij globalen problem, saj proizvodnja na enem koncu sveta omogoča trgovino in uživanje na drugem koncu, se je porodila ideja mednarodnega prohibicionizma, ki se je prvič jasno izrazila na prvi Mednarodni konvenciji o opiju v Haagu leta 1912 (Jay 2005: 84; Szasz 1975: 196). Težnje mednarodnega prohibicionizma so se po prvi svetovni vojni razvijale v okviru Lige narodov in kasneje v Organizaciji Združenih narodov, kjer so leta 1961 ratificirali Enotno konvencijo o narkotikih, krovno konvencijo prohibicionizma, ki so ga nadalje uveljavljale nacionalne zakonodaje posameznih držav (Szasz 1975: 203, 204). Če so bili v 19. stoletju habitualni uživalci drog stigmatizirani kot neproduktivni, nepošteni in nedisciplinirani, so jih v 20. stoletju reprezentirali kot kriminalce. Odvisnost je postala zločin, odvisniki pa posebno »kužna« podvrsta kriminalcev (Davenport-Hines 2001: 161).

Prohibicija alkohola v ZDA, med letoma 1920 in 1933, je bila nasledek ideologije zmernosti oz. treznosti

(temperance), ki se je izoblikovala že od dvajsetih let 19. stoletja. Od leta 1826 je v ZDA delovalo Ameriško društvo za promocijo treznosti, ki je do leta 1833 pridobilo že več kot milijon članov v lokalnih vejah (Szasz 1975: 189). Gibanje, ki se je izoblikovalo iz abolicijskega gibanja za osvoboditev sužnjev, je z veliko podporo ženskih puritanskih frakcij Društva za promocijo treznosti leta 1869 ustanovilo Prohibicijsko stranko (Szasz 1975: 191).

Antisalonska liga je leta 1918 označila trgovino z alkoholom za »neameriško, pronemško (večina pivovarnarjev je bila nemškega porekla), kriminalno, potratno, koruptivno, uničevalsko in izdajalsko« (Szasz 1975: 197).

Legislativne sankcije so iz številnih konzumentov alkohola ustvarjale kriminalce, zacvetela je podzemna trgovina z alkoholom, pojavile so se ilegalne točilnice alkoholnih pijač (speak-easy). Eden izmed učinkov prohibicije alkohola, ki je postal težje dostopen, drag in slabe kvalitete, je bil tudi porast uporabe kanabisa. Alternativa speak-easy točilnicam je bila kadičnica marihuane, tea-pad. V New Yorku je bilo okrog leta 1930 kar 500 takih kadičnic (Davenport-Hines 2001: 185). Marihuana je postala zaželeno blago, kar so izkoristili mehiški priseljenci, ki so obvladali pridelavo konoplje. Prakso kajenja marihuane so med Američani razširili mornarji in priseljenci v pristaniščih Mehškega zaliva. New Orleans je za kratek čas postal epicenter uživanja kanabisa. Navado so hitro prevzeli jazzovski glasbeniki in hollywoodski igralci, ki so jo popularizirali (Davenport-Hines 2001: 287). Leta 1937 je bilo zabave konec, saj so preparate kanabisa ameriški zakonodajalci uvrstili v kategorijo nevarnih narkotikov, ki povzročajo odvisnost, tudi na podlagi retorike, ki je ponovno obelodanila znane legende o asasinih (Jay 2005: 122, 123). Takole je legendo, prežitek klasičnega orientalizma, sprevergel dolgoletni direktor ameriškega Federalnega urada za narkotike, Harry J. Anslinger:

Leta 1090 je bil v Perziji ustanovljen religiozni in vojaški red Asasinov, katerih zgodovina je zgodovina krutosti, barbarstva in umorov, za kar obstaja dober razlog. Člani reda so bili potrjeni uživalci hašiša ali marihuane in iz arabske »hashishin« smo dobili angleško besedo »assassin«. (Citirano v Iversen 2000: 22)

Razvoj farmacije je vodil v »farmakologizacijo« družbe; novo odkrite učinkovine, predvsem opiodi (dizajnerski, sintetizirani opiat), amfetamini, barbiturati in kasneje benzodiazepini so iz laboratorijev in lekarn »pobegnili« med ljudi in povzročali nove odvisnosti, pogosto skrite pred družbenim pogledom in podprte z zdravniškim receptom. Zdravniki kot poklicna skupina so s prohibicijo dobili monopol nad predpisovanjem opiatov in definiranjem ter zdravljenjem odvisnosti.

Med tem pa so nastajali novi umetni paradži uživanja drog. Leta 1898 je britanski psiholog Havelock Ellis širšim javnostim predstavil »Mescal: a New Artificial Paradise«,¹² pripoved o osebni izkušnji z nedavno identificiranim kaktusom iz Mehike; Lewin mu je pripisal ime (Anhalonium lewinii), ki pa se ni dolgo obdržalo. Tudi Ellisovi opisi intoksikacije niso bili imuni na orientalske motive: »arhitekturne forme v orientalskem slogu«, »ornamentika iz Kaira« in »fantastične figure ljudi kitajskega značaja« (Ellis 1898).

¹² Meskal, naziv, ki ga je uporabljal tudi Huxley, je pravzaprav napačno ime za meskalin. »Meskal« izvira iz istoimenske žgane pijače iz kaktusa (*Agave americana*). Da pa bi bila zmeda popolna, je tu še »meskal fižol« (*Sophora scundiflora*), ki so ga staroselci prav tako uporabljali zaradi halucinogenih lastnosti (LaBarre 1989: 15).

Peiotl, kot so kaktus imenovali Azteki, je postal nov umetni raj evropskih in ameriških pustolovcev, literatov in umetnikov ter nov model psihoz za psihologe in psihiatre.

Že leta 1913 je na Dunaju živeči psihiater in nevrolog slovenskega rodu Alfred Šerko objavil esej »Im Meskalinrausch«, v katerem s strokovnim besednjakom podrobno opisuje subjektivne izkušnje »zastupitve« z meskalinom v kliničnem okolju (Šerko 1913: 355-366). Z meskalinom je eksperimentaliral in opis izkušnje objavil še ljubljanski zdravnik Bogomir Magajna (1989: 197-203); dr. Mihael Kamin, asistent na Oddelku za živčne in duševne bolezni Obče državne bolnice v Ljubljani, pa je eksperimentaliral na »materialu«, dvanajstih »duševno nediferenciranih« poskusnih osebah, med katerimi so bili kmet, hlapec, rudar, ključavničarski pomočnik in drugi (Valenčič 1995: 112, 114; Zalar 1992: 231, 232). V izpovedih teh »primitivnejših osebnosti« ni našel Kamin niti sledu sofisticiranih Šerkovih opisov (Zalar 1992: 232). »Robato domišljijo spodbuja hašiš zgolj k robotim vizijam« (Baskar 1992: 57). V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja je estetske učinke opija (zanj uporablja tajno ime-crock), hašiša in meskalina reflektiral Walter Benjamin (1999). Benjamin je kot umetnostni analitik med drugim preučeval tudi bohemskega sceno v Franciji 19. stoletja in v njenih »fiziologijah« našel nov tip družbene persone, ki se imenuje flaneur. Flaneur je urbani tip alieniranega posameznika, pohajkovelec »ki se napoti botanizirat na asfalt«, vedno na sledi zločina, katerega habitus predstavljajo prostori velemesta z brezimno množico, v kateri tolaži svojo osamljenost in razočaranost nad konkurenčnimi odnosi med posamezniki (Benjamin 1998: 180-185).

Tudi Aldous Huxley (1993) je v eseju »The Doors of Perception« (Vrata zaznavanja), prvič izdanem leta 1954, nadrobno opisoval zaznavne, estetske in mistične vidike intoksikacije z meskalinom, glavnim psihoaktivnim alkaloidom mehiškega kaktusa, s katerimi je začrtal nove dimenzije, ki so jih kmalu prevzeli bitniki in nato hipiji ter ostali »predstavniki« subkulturnih in kontrakulturnih scen v Evropi in ZDA. Kritična obravnava Huxleyevih esejev pokaže, poleg terminološke površnosti z meskalom, enako epistemološko zagato, kot jo opisuje Valvasor, le da tokrat domneva o »resničnosti« halucinacij ni naletela na vsesplošen socialni konsenz:

»Drugi svet, v katerega me je pripeljal meskalin, ni bil svet podob; obstajal je v tem, kar sem videl z odprtimi očmi. Velika sprememba se je zgodila na področju objektivnih dejstev. Tisto, kar se je zgodilo z mojim subjektivnim svetom, je bilo relativno nepomembno.« (Huxley 1993: 12)

Te nerodne perspektive ni težko ovreči; halucinogeni učinki meskalina ne delujejo samo na zvišanje percepcije, temveč tudi na znižanje kritičnih zmožnosti uma (La Barre 1989: 228). Huxley je postal s svojimi opisi intoksikacije z meskalinom in propagando LSD-ja legendarna osebnost kontrakulture 20. stoletja.

Albert Hofmann, sodelavec švicarskega farmacevtskega podjetja Sandoz, je leta 1943 po naključju odkril delovanje nekaj let prej sintetiziranega alkaloida iz osnove parazitske glive, rženega rožička (*Claviceps purpurea*), ki zajeda žitarice. Hofmann je kmalu spoznal, da je odkril zelo potenten halucinogen, aktiven v odmerkih, ki so pet do deset tisočkrat manjši od aktivnega odmerka meskalina (Grič 1989: 167, 173).

Sandozovi uradniki so bili prepričani, da bi nova droga lahko pomagala psihiatrom pri raziskovanju shizofrenije. Obetavnim raziskavam na področju psihiatrije in psihoterapijenavkljub je LSD čakala bolj

popularna usoda. Medtem ko je Huxley kot »dedič intelektualne aristokracije« predlagal socialno nekonfrontacijsko strategijo raziskovanja (eksperimentalnega uživanja) LSD, so bili za transformacijo percepcije LSD-ja v sredstvo hedonističnega odpora proti prevladujočim družbenim normam odgovorni predvsem preroki kontrakulture; pisatelj Ken Kesey, pesnik Allen Ginsberg, zen-budist Alan Watts in psiholog ter kasnejši mesija »psihedelničnega gibanja« Timothy Leary (Davenport-Hines 2001: 262, 263). Razkritje skrivnosti psihoaktivnih gob je v petdesetih letih prejšnjega stoletja vodilo k nastanku nove etnobotanične poddiscipline, etnomikologije. Etnomikologijo, »preučevanje gob, njihove uporabe in vpliva te uporabe na razvoj kultur, religij in mitologij« (Schultes in von Reis 1995: 383), sta dokaj samostojno vzpostavila Roger Gordon Wasson in njegova žena, Valentina Pavlovna, leta 1957 v obsežnem delu »Mushrooms, Russia and History«, ki je naletelo na dober odziv v znanstvenih krogih. Wassonov popularni članek iz istega leta v reviji »Life« o odkritju mikolatrije, religioznega čaščenja gob, v Mezoameriki, je takoj sprožil ogromno zanimanja za religiozno uporabo halucinogenih gob v »primitivnih« družbah in tudi uporabo teh gob v zahodni družbi s hedonističnimi nameni (Francé 2005: 5, 6; LaBarre 1995: 228; Schultes in von Reis 1995: 383, 384; Roszak 1978: 131). Wasson in njegov fotograf sta bila prva »belca v dokumentirani zgodovini, ki sta zaužila božanske gobe« (Wasson 2001: 142). Kljub temu, da Wasson ni imel pomislekov, ko je svoja odkritja objavil v popularnih revijah, se je kasneje snobovsko zgražal nad »hipi-turisti«, ki so oblegali z »magičnimi gobicami« obdarjene mehiške kraje. »Turizem drog« je od takrat množičen pojav, Marlene Dobkin de Rios (1995) je opazovala to vrsto turizma v Amazoniji, John Allen in Jochen Gartz (1999) pa sta opravila raziskavo o vplivu povpraševanja turistov po »magičnih gobicah« na ponudbo v »državah tretjega sveta«, predvsem na Tajskem, Indiji in v Indoneziji. Wasson je zanimal pop termin »psihedelik« ter namesto njega preferiral izraz »enteogen« (substancia, v kateri se razkriva božansko) (Reynolds 2002: 125). Maria Sabina, šamanka mehiškega ljudstva Mazateki, ki je uvedla Wassona v halucinatorne dimenzije psilocibina, je postala herojski lik hipijev (Narby in Huxley 2001: 5). Kmalu se ji je pridružil še Don Juan Carlota Castañeda, le da njega ni nihče uspel obiskati na domu.

Kemijsko sestavo halucinogenih gob (rodovi *Psilocybe*, *Stropharia*, *Conocybe* in drugi), je raziskal »izumitelj« LSD-ja, švicarski kemik Albert Hofmann, ki je postal tudi sam globoko zainteresiran za »antropološke« vidike uporabe gliv in halucinogenih rastlin pri zunajevropskih ljudstvih. V šestem poglavju knjige »LSD: My Problem Child«, opisuje »mehiške sorodnike LSD« (Hofmann 1983). Iz istega poglavja je tudi opis njegove izkušnje s halucinogenimi gobami, kjer pridobijo načini, s katerimi se Drugi prikazuje v zavesti, tudi rahlo komično komponento:

»Trideset minut po zaužitju gob je pričel zunanji svet prestajati čudne transformacije. Vse je pridobilo mehiške poteze. Ker sem se popolnoma zavedal, da me bo moje poznavanje mehiškega porekla gob vodilo k predočevanju scen iz mehiškega okolja, sem se trudil, da bi namerno opazoval svoje okolje, kot sem ga poznal običajno. Toda vsi zavestni napor, da bi stvari opazoval v njihovih običajnih oblikah in barvah, so se

¹³ Temu pravzaprav ni čisto tako, saj so bile zastrupitve s psilocibinskimi gobami znane že prej. Mike Jay navaja primer s konca 18. stoletja, ko se je neka družina borila s bizarnimi simptomi. Osemletni sin je imel napade nepremagljivega smeha, zdravniki pa so učinke pripisali zastrupitvi z nedoločeno vrsto gob (Jay 2005: 185, 186).

izkazali za neučinkovite. Bodisi z zaprtimi ali odprtimi očmi sem videl samo mehiške motive in barve. Ko se je zdravnik, ki je spremljal eksperiment, sklonil nadme, da bi mi preveril krvni pritisk, se je transformiral v azteškega svečenika; ne bi bil presenečen, če bi od nekod potegnil nož iz obsidiana. Kljub resnosti situacije me je zabavalo, da je germanski obraz mojega kolega pridobil popolnoma indijanske poteze...« (Hofmann 1983)

Timothy Leary se je, navdušen nad Wassonovim odkritjem, odpravil v Mehiko, se tam seznanil z učinki psilocibina in psilocina (aktivnih učinkovin določenih halucinogenih gliv) in doživel »mistično razodetje«. Kmalu je začel izvajati nadzorovane poskuse s psilocibinom na Harvardski univerzi, od koder so ga odpustili. Zatekel se je k populizmu in postal osrednji akter in mesija kontrakture s propagiranjem »mističnega razvoja z uporabo psihedeličnih drog« (Davenport-Hines 2001: 264). Leta 1967 je ustanovil League of Spiritual Discovery (LSD), psihedelično kvazi-religijo, ki je uporabljala LSD kot sakrament. V »The Politics of Ecstasy« (1970) najdemo tudi naslednje prerokbe »molekularne revolucije«: »Orodja sistematične religije so kemikalije« ali »Droge bodo religija 21. stoletja«. »Politika ekstaze« je temeljila na neodtujivi pravici posameznika, da sam razpolaga s svojim živčnim sistemom, pravici, da išče »razširjeno zavest« (po Davenport-Hines 2001: 264, 265; Roszak 1978: 123- 130).

Theodoru Roszaku je uspelo opisati nastanek in razvoj kontrakture, kot jo je sam poimenoval, v obdobju njene afirmacije kot najbolj glasne kritike zahodne tehnokratske družbe in njene prevladujoče kulture. Interes severnoameriške in zahodnoevropske mladine šestdesetih let za »psihologijo alienacije, orientalni misticizem, psihedelične droge in komunitarne eksperimente«, je uvidel kot »kulturno konstelacijo«, ki se radikalno razlikuje od glavnih vrednot zahodne družbe, kot so se uveljavile vsaj od znanstvene revolucije 17. stoletja dalje. Medgeneracijsko odtujevanje »otrok tehnokracije« srednjega razreda od vrednot in načinov življenja njihovih staršev se je radikaliziralo v širši kulturni boj, ki je bil politično že vnaprej obsojen na propad; rešitev se je kazala v zamenjavi kulturnega konteksta, v katerem se odvija dnevna politika. Tehnokracija, »vladavina ekspertov«, se z zlorabami znanosti, kapitalistično eksploatacijo, vojnami in alienacijo posameznika prikazuje kontrakturni kot izpopolnjena verzija totalitarizma (Roszak 1978: 9, 14 -18). Kontrakultura, katere nosilci so izhajali predvsem iz številčno naglo rastoče študentske populacije srednjega razreda, se je po Roszaku teoretsko napajala iz več virov: (post)marksistične tradicije kritične teorije družbe, predvsem iz »dialektike osvoboditve« Herberta Marcuseja, revizije Freuda, Normana Browna in vizionarske sociologije Paula Goodmana – na eni strani, na drugi pa iz ekstatične poezije Allena Ginsberga, psihedelije in »protiintelektualne« ali »antiobjektivne« dejavnosti. Iz tega (mirovniškega) gibanja sta izšla dva glavna tokova kontarkulturne kritike; »lunatično bohemstvo bitnikov in hipijev« ter »trezni politični aktivizem nove levice«. Z antropološkega vidika je kontrakultura zanimiva predvsem toliko, kolikor je mladina »odnesla upor s pisalnih miz odraslih« in ga spremenila v način življenja (Roszak 1978: 30, 50). Kontrakturne smernice so še danes vir alternativnih življenjskih slogov in utopičnih družbenih gibanj, ki so pridobila nov zagon v osemdesetih v obliki okoljevarstvene »zelene« paradigme, mirovniških in feminističnih gibanj (Perasović 2001: 87).

Prvi liki kontrakture v ZDA so bili beats, ki so jim sovražno nastrojani novinarji pripeli končnico »nik« (v obdobju hladne vojne in preganjanja »komunistov« v ZDA je beseda beatnik asociirala na sovjetske rakete »sputnik«) (Davenport-Hines 2001: 266). Bitniki so se sprva navduševali nad francosko eksistencialistično filozofijo, umetnostno avantgardo, nadrealizmom in psihoanalizo; v svoj repertoar bohemskih praks so kmalu vsrkali še jazz glasbo, vzhodnjaški mysticizem in mamila (Brake 1983: 87). Bitniki so se kmalu utopili v širšem kontrakulturnem gibanju, ki so mu dali velik pečat hipiji. Izraz »hipi« pokriva široko množico bohemskih in študentskih subkultur, »upornikov življenjskega stila«, katerih skupna »spremenljivka je bilo uživanje mamil, posebno halucinogenov, kakršen je LSD« (Brake 1983: 90). Radikalno politično usmerjeni hipijevski aktivisti v ZDA so ustanovili YIP (Youth International Party); na vrh političnih ciljev hipijev je sodil tudi aktivizem za legalizacijo marihuane. Ginsbergovo kampanijo za legalizacijo kanabisa je med drugimi podprla tudi Margaret Mead, takrat najbolj popularna antropologinja v ZDA; kasneje je obžalovala, da ni podrobneje premislila problema, saj je dejansko agitirala za legalizacijo, namesto za bolj premišljeno dekriminacijo uživalcev (Mitchell 1996: 127).

Kulturni odzivi na dostopnost novo odkritih alkaloidov so sprožili zanimanje za uporabo psihoaktivnih snovi, v naravi prisotnih v rastlinah, pri neevropskih ljudstvih, ki so te rastline domnevno uporabljali že od nekdaj. Kar je angloameriškim in francoskim intelektualcem 19. stoletja predstavljal Orientalec, je porajajočim kontrakulturnim scenam, povezanim z drogami, v drugi polovici 20. stoletja predstavljal Indijanec. Podobe »dobrega divjaka« v obliki Indijanca, po možnosti šamana, ki obvladuje vizionarska stanja spremenjene zavesti in »komunicira« z nadnaravnimi svetovi, so postale identifikacijska točka hipijske kontrakture in nepogrešljiv del njihove alternativne estetike in socialne utopije (Zoja 1989: 40; Roszak 1978: 10, 178-180, 191, 192). Objektivna zavest, ki se najbolj značilno izkazuje v znanstvenem počelu resničnosti in je temelj tehnokratske ureditve življenja, je našla opozicijo v kontrakтури; alternativa je vizionarska imaginacija in simpatija do psihosomatskih tehnik njihovega glavnega nosilca v predindustrijski družbi – šamana, ki bi »mogel upravičeno zahtevati status heroja kulture par excellence« (Roszak 1978: 177, 178). »Šamanska« gnostika se je idealno skladala z neindividualizmom hipijskih nosilcev kontrakture; magična epistemologija »šamanizma« deluje na principu »avtologije«, preučevanja samega sebe, medtem ko znanost temelji na »heterologiji«, spoznavanju drugih (Narby in Huxley 2001: 7).

Lik »psihedeličnega« šamana je – ne glede na to ali ga uvrstimo v kontrakulturo ali v subkulturo antropologov – v literarni formi z junakom Don Juanom najbolj kapitaliziral Carlos Castañeda (1986, 1987, 1987a).

Etnografije, sinteze in polemike preučevanja kulturnih vidikov uporabe drog

Lik šamana je odigral pomembno vlogo pri etnografskih raziskavah. Castañeda je – če za trenutek zanemarimo, da je njegova »etnografija« opazovanje z udeležbo kot etnografsko tehniko ter princip »postati domačin« going native spravil do skrajnih meja. Izza njih je pripeljal poročilo o navidezno koherentnem svetu »ločene resničnosti (separate reality)« (Castañeda 1986), v katero je potoval pod

vplivom halucinogenih drog: pejotla, dature in psilocibinskih gob. »Ločeno resničnost« drži skupaj zgolj »vrednotenje posebnega soglasja« (validation of special consensus) (Castañeda 1987: 235), piše Castañeda v edinem teoretskem prispevku iz »etnografskih« opisov dialogov z njegovim učiteljem Don Juanom. »Specialni validacijski konsenz« je mogoče prevesti tudi v bolj uveljavljeno terminologijo, »družbeno konstrukcijo resničnosti«, kot sta jo opredelila Peter Berger in Thomas Luckmann (1988). Castañeda je prestavil tudi mejnike v popularnosti antropologije, njegovo delo pa je znatno vplivalo tudi na teoretske refleksije etnografije kot literarnega žanra. Njegove knjige so bile in so še danes tako popularne, da je celo Richard de Mille, najbolj pedanten kritik »resničnosti« Castañedinih romanov, izdal knjižno nadaljevanje svoje prvotne kritike (Splet 1).

Popularnost Castañedinih del je tako kot večina kontrakturnih vrednot vznemirila tudi etablirane antropologe. Weston LaBarre (1989: ix-xvii, 230-237) je svojo kritiko dodal drugi izdaji »The Peyote Cult«; Marvin Harris pa je »čarovniško epistemologijo« in »akademski obskurantizem« Castañede obdeloval na več mestih (Harris 1989: 243-266; 2001).

Čprav Castañeda ni pojmoval Don Juana kot šamana, temveč kot čarovnika (sorcerer), je z literarnimi potezami sam izvajal preišljene šamanske trike, ki so jih bralci večinoma dobro sprejeli. Kakorkoli že, šamanske tehnike so v obdobju razcveta kontrakture postale popularna praksa. Pest halucinogenih gob ali dober odmerek LSD-ja je zadoščal, da je komunikacija z neživo naravo, pogovor z drevesi ali skalami, postal resničnost (cf. Rozsak 1978: 179).

Eden najbolj zabavnih predstavnikov »kulture drog« Terence McKenna je proglasil naglo evolucijo pleistocenske hominidne zavesti za posledico uživanja halucinogenih gliv. McKennova epistemologija je jasno definirana; empirična izkušnja drog narekuje »znanje«. Teme, ki se jih je loteval v svojih delih, so temu primerne. Šamanizmi, »arhaični preporod« sodobnega hedonizma, milenarizem, magična farmakologija, genetski spomin na prednike, teorija kaosa, molekularne spekulacije in legalizacija mamil. Njegova dela so sodobna, neo-šamanska implozija kontrakture (Mc Kenna 1993; McKenna in McKenna 1994).

Zanimanje javnosti za »šamanizem« in tehnike ekstaze je povzročilo tudi popularizacijo raziskav šamanizma in halucinogenov znotraj antropološke vede. Po tem, ko so mladi na Zahodu pričeli množično eksperimentirati s halucinogeni, sta postali vprašanji, kako in zakaj to počnejo Drugi, zanimivi tudi za antropologe.

Kaj pa sploh je šamanizem? Prvi, ki je podvomil, da kaj takega kot šamanska verovanja sploh obstajajo, je bil Arnold van Gennep. Termin »šamanizem« je zanj predstavljal zapuščino sibirskih popotnikov, ki so jo prevzeli »diletanti etnopsihologije in uporabljali, kjerkoli se jim je to zdelo primerno«. Ne obstaja nič takega kot šamanski kult, verovanje ali religija, saj »beseda (šamanizem) ne označuje niza prepričanj, ki bi se manifestirali z nizom šeg« (Van Gennep 2001: 51). Po njegovem šamanizem opredeljuje zgolj obstoj osebe, ki igra neko religiozno in družbeno vlogo. Šaman je za Van Gennepa lik, ki se ne razlikuje od čarovnika ali vrača (Van Gennep 2001: 51).

Mircea Eliade, ki je prvi opravil primerjalno analizo šamanskih verovanj z različnih geografskih območij, se z Van Gennepovo kritiko ni strinjal. Šamanizem je poenotil s tehnikami ekstaze, za katere je najbolj značilno »potovanje« šamana v spodnji ali zgornji svet duhov; kjer se ekstatična izkušnja enači z

religiozno, je šaman glavni posredovalec ekstatično-religioznih tehnik, šamanizem pa prepleten z ostalimi oblikami magijskih verovanj (Eliade 1985: 30). Uporaba narkotikov (sic) pri nekaterih šamanih je povezana z iskanjem »magijske toplote«, simbolična vrednost intoksikacije je poenotena s smrtjo, prenehanjem bivanja na posvetni ravni, ekstatičnim zapuščanjem telesa, s katerim šaman doseže »stanje preminulih in duhov«. Uporaba narkotikov naj bi predstavljala predvsem degradacijo drugih ekstatičnih tehnik, izvajajo jo »nižje populacije ali družbene skupine« (Eliade 1985: 347).

Beseda »šaman« izhaja iz jezika Tunguzov iz srednje Azije. Šamanizem je prvotno označeval prvino magično-religioznega življenja srednje- in severnoazijskih ljudstev (Eliade 1985: 31, 185). Uporaba rdeče mušnice (*Amanita muscaria*) v tem prostoru je dobro dokumentirana (cf. Rudgley 1993: 39-42), vendar je niso uporabljale vse družbe tega širokega območja. Pri tistih, ki so jo, je mušnica zavzemala osrednjo vlogo v šamanskih praksah. Eliade je poudaril, da »intoksikacija z glivami sicer povzroča stik z duhovi, vendar na pasiven in grob način«. Ta šamanska tehnika naj bi bila vsaj pri Altajcih »kasnejšega izvora in izposojena«; »intoksikacija reproducira ekstazo na mehanski in subverziven način; zgolj vzdržuje starejši model, ki pripada drugi ravni referenc« (Eliade 1985: 176).

Zelo verjetno je, da je sibirski šamanizem prešel v fazo degradacije z uporabo drugih »narkotikov«, tobaka in alkohola, ki so jih med sirska ljudstva uvedli ruski kolonisti.

Etnologi so do pojava uživanja halucinogenih mamil na Zahodu v glavnem ignorirali pomen te vrste drog (izjema je pejtól – glej naslednje poglavje). Prispevki strokovnjakov, kot so bili Louis Lewin (toksikolog), Richard E. Schultes (etnobotanik) in R. Gordon Wasson (amaterski etnomikolog), so vzpodbudili tudi antropološke raziskave s tehniko opazovanja z udeležbo. Raziskave ameriških šamanizmov, predvsem v Srednji in Južni Ameriki, so prikazale, da je praksa uživanja halucinogenov živa in celo temeljna šamanska praksa pri nekaterih ljudstvih (Atkinson 1992: 310). Etnobotaniki so ugotovili precejšnje geografsko nesorazmerje v številu psihoaktivnih rastlin in gliv, ki so našle mesto v kulturnih praksah; na zahodni hemisferi (Novi svet) z namenom intoksikacije uporabljajo več kot sto trideset rastlin, medtem ko je na vzhodni polovici sveta ta številka nižja od dvajset (Schultes in Hofmann 1992: 27, 30). Botaniki bi se težko strinjali, da je razlog za to skrajno neenakomerna geografska razdelitev psihaktivnih rastlin, razlogi za to se morajo skrivati v kulturi. Ameriški lovci in nabiralci so morda imeli večjo motivacijo za iskanje »vizij« kot azijski pastoralisti in poljedelci (Schultes in Hofmann 1992: 30; La Barre 1989: 263).

»Narkotični kompleks« staroselcev Novega sveta oziroma »ekstatično-vizionarski šamanizem« je »kulturno programiran za uporabo halucinogenov in drugih psihotropnih drog« (La Barre 1989: 263). Glede na arheološke dokaze utegne biti ritualna uporaba halucinogenov pri staroselcih Novega sveta dediščina paleolitskih priseljencev iz Azije (Schultes 1988; LaBarre 1989: xiv; Schultes in Hofmann 1992: 30; Ripinsky-Naxon 1993: 168).

Uporaba halucinogenov je pustila številne sledi v kulturah ameriških staroselcev. Te lahko najdemo predvsem v religiji, tudi sodobnih krščansko-šamanskih sinkretičnih oblikah verovanj, kot sta mikrokulta pejtola in halucinogenih gob v Mehiki ali cerkva Santo Daime, Barquinha in Uniao de Vegetal v Braziliji, kjer je obredna droga ayahuasca (Verlangieri 1998: 120), ter v umetnosti in mitologiji. Claude Lévi-Strauss navaja v drugi knjigi zbirke Mitologike nekaj zanimivih mitov, povezanih s tobakom, ki je daleč najbolj razširjena tradicionalna droga ameriških staroselcev. V mitu o poreklu tobaka in drugih čarobnih drog

staroselcev Arekuna iz osrednje Gvajane (Priloga 1) se izkaže, da je »tobak« pravzaprav generično ime, kategorija za vse psihoaktivne substance, povezane s šamanskimi praksami (Lévi-Strauss 1982: 339-341). Podobno je pri azteški kategoriji xochitl, ki so jo v angleščino prevedli kot flower (cvet, cvetlica). Dobro znani azteški kamniti kip iz 15. stoletja – hranijo ga v Nacionalnem antropološkem muzeju v glavnem mestu Mehike – so poimenovali Xochipili, predstavljal pa naj bi boga ali princa rož. Wasson in Schultes sta ugotovila, da so »rože«, vklesane v telo kipa, pravzaprav stilizirane podobe psihoaktivnih rastlin (po Ripinsky-Naxon 1993: 173).

V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja so ameriški antropologi, predvsem zaradi pojava poplave halucinogenov v njihovi lastni kulturi, sprejeli stališče, da so lahko droge potentni generatorji kulture, in usmerili pogled v uporabo halucinogenov pri staroselskih ljudstvih v različnih stopnjah integracije oz. »vesternizacije«. Enega izmed zbornikov tega obdobja je uredil Michael Harner (1973). Novi trendi »opazovanja z udeležbo« so predvidevali tudi participacijo antropologa v smislu »opazovanja s konsumpcijo«, kar ni vodilo zgolj v bolj poglobljeno razumevanje kulture, ki so jo preučevali, temveč je v veliki meri vplivalo tudi na »njihovo osebno, teoretsko in metodološko orientacijo« (Harner 1973: xv). Zaužitje različnih drog na terenu ni antropološki skupnosti nikoli predstavljalo moralnega problema, v določenih situacijah je bilo celo priporočljivo. Ko je švedski antropolog Åke Hultkrantz opazoval ceremonijo pejetistov med Šošoni in so mu gostitelji ponudili pejotl v pričakovanju, da ga bo zaužil, je antropolog pejotl sicer vzel – in ga shranil, verjetno za laboratorijsko analizo. Njegovi kolegi so kritizirali tako pomanjkanje spoštovanja do Šošonov kot tudi »kliničen« pogled na terensko delo (Duerr po Rudgley 1993: 76). Problemi pri uživanju drog znotraj opazovanja z udeležbo niso izhajali iz moralnega neodobravanja takega početja s strani antropološki skupnosti; večje težave so izhajale iz epistemoloških postopkov. Čim je antropolog pričel opisovati svoje osebno doživljanje halucinogenih dimenzij, se je soočil ne samo s problemom »objektivnosti«, ampak z opisovanjem znanja, pridobljenega z epistemološkimi postopki, ki so nesomerljivi z znanstveno metodo na podoben način, kot so nesomerljiva mistična doživetja ali religiozne dogme. Nikakor jih ni mogoče preveriti s ponovitvijo eksperimenta.

Halucinogeni so tudi epistemološko orodje magije. Južnoameriški šamani tropskega gozda uporabljajo napitke iz lijane Banisteriopsis s triptaminskimi dodatki za percipiranje nadnaravnega sveta in učinkovanje na obnašanje določenih nadnaravnih entitet; vizije, ki jih povzročajo halucinogene rastline, imajo ontološki status resničnosti, so vsaj toliko resnične kot »navadna resničnost« (Narby 1999: 20). Tudi nešamani pri mnogih ljudstvih uživajo ayahuasco z namenom, da »pridobivajo informacije s pomočjo sveta duhov« (Harner 1973: 5). Ayahuasca je med urbani zdravilci v Peruju sredstvo za določanje bolezni, predvsem psiholoških, ki so večinoma »magičnega« izvora in sredstvo za določanje načina zdravljenja oziroma nevtralizacije »zlobne magije« (Dobkin De Rios 1973: 79, 80, 82). Pripadniki skupine Ašaninkov (Ashaninca) iz perujske Amazonije zatrjujejo, da »njihovo ekstenzivno botanično znanje izvira izključno iz halucinacij, ki jih povzročajo rastline« (Narby 1999: 10, 11); »rastlinske učitelje« (Luna 2001: 227) dojemajo kot potentna epistemološka orodja, njihova odkritja pa se približujejo molekularni ravni (Narby 1999: 109, 146).

Castañeda ni bil edini doktor antropologije, ki je odstopil od znanstvene epistemologije in »deteritorializiral« (Deleuze in Guattari 1987: 251) svoje področje raziskovanja. Harner je prav tako izstopil

iz akademske antropologije in ustanovil Fondacijo za šamanske raziskave (Splet 2), kanadsko-švicarski antropolog Jeremy Narby pa se je posvetil kvazibiološki teoriji molekularnega (DNK) spomina (Narby 1999). Tako Harner kot Castañeda sta se uvrstila med najbolj popularne ameriške antropologe (Atkinson 1992: 322; MacClancy 1996: 19).

Antropološko preučevanje halucinogenih substanc v kontekstu šamanizma je pripeljalo tudi do vprašanja o kulturni pogojenosti halucinacij. V antropologiji in sociologiji je prevladovalo mnenje, da vsebino vizij oziroma kar celotno izkušnjo psihoaktivnih drog opredeljuje kulturno oziroma socialno ozadje (cf. Becker 1969). To mnenje je dokaj prepričljivo zavrгла analiza vsebine halucinacij, ki sta jo opravila Harner in čilski psihoanalitik Claudio Naranjo (Harner 1973b; Naranjo 1973b). Koncept »tripa« (halucinantnega potovanja), ki so ga uvedli pripadniki kontrakulture v ZDA, ima ustrezno lingvistično inačico v kulturi staroselcev Kašinahua (Cashinahua) v Amazoniji (Harner 1973: 152). Harner je opravil pregled vizionarskih poročil Indijancev amazonske regije, Naranjo pa je opisal poročila belih Čilencev iz urbanega okolja; oba sta obravnavala vizije, posledice zaužitja ayahuasce oz. yagé. Tako staroselci kot belci so opisovali dobro znane teme šamanskih doživetij: občutja ločitve duše od telesa, letenje, metamorfoze v živalska bitja in obsedenost z duhovi. Beli Čilenci so imeli »ne nepogosto« vizije, ki so tipične pri staroselcih: plazilce in velike zveri. Staroselci so zveri interpretirali za jaguarje, saj so jih poznali iz domačega okolja, belci pa kottigre, leoparda ali jaguarje (Harner 1973: 153). Izsledki te primerjave so nedvoumni, a jih je težko razložiti; farmakološki učinki halucinogenov bolj vplivajo na vsebino vizij kot kulturne dispozicije, halucinatorni fenomeni naj bi bili torej transkulturni (Ripinsky-Naxon 1993: 143).

Vendar pa so vse prakse, ki spremljajo uživanje drog, od ritualov, šeg in navad do interpretacij in metafor, s katerimi opisujejo stanja spremenjene zavesti, ter načinov, kako jih družbeno procesirajo, v prvi vrsti kulturno pogojene. Mimo neposrednih učinkov, ki so farmakološki in cepljeni na psihosomatsko strukturo posameznika, so droge kulturni artefakti. Prav tako so kulturni artefakti njihovi učinki oziroma interpretacije in opisi spremenjenih stanj zavesti, doseženih z določenimi drogami, saj so ti tudi posledica dejavnikov, kot je na primer kulturna sprejemljivost droge. Vse, kar vemo povedati o drogah, je stvar kulture.

Povezavo med lingvistikom, psihoanalizo in šamanskimi zdraviteljskimi tehnikami je izpostavil Lévi-Strauss v poglavju o »zdravljenju s simboli«. Razliko med psihoanalitikom in praktičnim simbolistom lahko strnemo v izjavo: »Šaman govori, psihoanalitik posluša« (Levi-Strauss 1977: 206).

Lingvistično simbolno strukturiranje vzrokov bolezni, načinov »zdravljenja« in vloge metafor pri opisovanju intoksikacije je opisal tudi amaterski antropolog Henry Munn v lucidnem eseju o halucinogenih gobah pri Mazatekih iz osrednje Mehike (1973). Večina opisov halucinatornih stanj je izraženih v metaforah. Intenzivne somatske občutke je mogoče verbalizirati le s pomočjo tropov. Odtod »letenje po zraku«, »potovanja v spodnji in zgornji svet«, »metamorfoze v živali«, »obsedenost z duhovi«, »ločitev duše od telesa«... Te in številne druge »šamanske univerzalije« so tako na objektivnem nivoju le religiozne metafore (cf. Ripinsky-Naxon 1993). Verjetnost šamanistične rabe psihoaktivnih snovi in njihov »sveti« status je v slovenskem izročilu opazil Zmago Šmitek v opisu nekaterih verovanjskih oziroma mitoloških prvin, ki so jih naši predniki pripisovali konoplji (Šmitek 2003: 159, 160; 2004: 215).

Spremenjena stanja zavesti so pustila v kulturah nekaterih družb tudi bolj oprijemljive sledove od mističnih ali spiritualnih dosežkov. Gerardo Reichel-Dolmatoff je pri kolumbijskih staroselcih Tukanih (Tukano)

sklenil, da je »vse, kar bi lahko določili kot umetnost, navdihneno in zasnovano na osnovi halucinatorne izkušnje« (po Ripinsky-Nakson 1993: 131). Ornamentiko tukanskih slik, arhitekturnih oblik, lončevine, pohištva in glasbenih instrumentov sestavljajo geometrični motivi halucinacij. Celo izvir glasbe in plesov pripisujejo slušnim halucinacijam in vizijam, ki jih povzroča yajé (ayahuasca) (Rudgley 1992: 56, 62).

David Lewis-Williams in Thomas Dowson (1988) sta konec osemdesetih let objavila članek, ki je dvignil precej prahu. Izpostavila sta namreč številne geometrijske vzorce, ki se pojavljajo v jamskih slikarijah mlajšega paleolitika, jih z metodo etnografske analogije primerjala z razmeroma sodobnimi stenskim risbami južnoafriških Sanov in severnoameriških Šošonov ter jih proglasila za izraz entoptičnih podob. Entoptični pojavi so vizualni pojavi, ki izhajajo iz nevroloških struktur optičnega sistema med očesom in možgansko skorjo. Po nastanku so ti nevropsihološki fenomeni povezani s spremenjenimi stanji zavesti (tudi spancem, stanji transa ali fizične utrujenosti) in ena izmed značilnosti živčnega sistema sesalcev (Lewis-Williams in Dowson 1988: 201-245).

Entoptični pojavi se razvijajo v treh stopnjah, ki se včasih prekrivajo ali pa se ne izrazijo popolnoma pri vseh ljudeh. Čeprav halucinacije ali trans zajemajo vse čute, je stopnje najlažje razločiti na podlagi entoptičnih pojavov. Vizualni učinki prve stopnje transa se prikazujejo kot cikcakaste linije, pike, mreže ali krivulje in druge geometrijske oblike, ki so živih barv in migetajo, se prelivajo, pojavljajo ali izginjajo, večajo ali krčijo. Druga stopnja je poskus razumske razlage entoptičnih pojavov, ki jih spreminja v znane oblike, na primer cikcakasto linijo v kačo ali svetleče točke v zvezde. Tretja stopnja se razvije z občutkom spuščanja ali dvigovanja po vrtincu ali predoru, geometrijske oblike se pomaknejo na robje vidnega, pojavijo se različna mitološka ali himerična bitja, oseba v transu pa ima občutek, da opazuje resnične podobe oseb ali živali ali da se sama spreminja v njih (Lewis-Williams in Dowson 1988: 201-245; Rudgley 1992: 18). Tako ali vsaj podobno sposobnost haluciniranja je imel že avstralopitek, pred 1,4 milijone leti, in kasneje neandertalec, pred 200.000 do 35.000 leti, zagotovo pa tudi človek mlajše kamene dobe (Clottes in Lewis-Williams 2003: 15, 16).

Glede na to, da je upodablajoča umetnost v jamah in spodmolih na evropskem območju nastajala v izredno dolgem, 25.000 let trajajočem obdobju, je bil v ozadju te umetnosti nedvomno neki skupen, dolgotrajen kognitivni vzorec, ki je spodbujal nastajanje umetnin kulturnega značaja in na nek način vzdrževal enotnost in družbeno organizacijo mlajših paleolitskih skupnosti.

Zgodnje teorije razlage umetnosti mlajšega paleolitika o larpurlartizmu, umetnosti zaradi umetnosti same, in teorije o simpatični, uničevalski ali plodnostni lovski magiji se danes zdijo poenostavljene in naivne, čeprav še imajo določeno vrednost. Naslednji večji sklop razlag je temeljil na binarni strukturalni metodi. Število živali se dopolnjuje glede na spol, ki ga simbolizira določena upodobitev; ideogrami in geometrijski znaki prav tako predstavljajo spolno simboliko, črte in suličaste oblike predstavljajo penise, ovalni, polni in štirikotni znaki pa vulve (Leroi-Gourhan 1988: 212, 213; Clottes in Lewis-Williams 2003: 67-80). Strukturalne statistično-analitične razlage pravzaprav zajemajo le polje interpretacije slikarij, ne odgovarjajo na vprašanje, s kakšnim namenom so jih ustvarili. Čeprav so nekateri avtorji (npr. Horst Kirchner) že omenjali možnost povezav med šamanizmom in jamsko umetnostjo (po Eliade 1985: 349, 364), se te teorije, predvsem zaradi splošnega nerazumevanja zahodne civilizacije v smeri spremenjenih stanj zavesti, ki so podlaga šamanizmu, niso splošno uveljavile, tudi zato, ker jim je pogosto manjkala

detajlna analiza.

Entoptični fenomeni s prve in tretje stopnje transa, ki ga povzročajo halucinogeni, se osebi, ki jih doživlja z odprtimi očmi, prikazujejo tudi na zunanjih površinah, zidovih ali stropovih, zato sta Clottes in Lewis-Williams takole rekonstruirala možno dogajanje sekvence šamanskega obredja v oddaljenih kotičkih poslikanih jam mlajšega paleolitika:

"Če dobro premislimo, se zdi verjetno, da so bile nekatere globoke niše z na hitro izdelanimi upodobitvami kotichek, kjer so iskali privide. Čutna deprivacija, ki so jo povzročili ti utesnjeni prostori, včasih morda še stopnjevana z uživanjem psihotropnih drog, je spodbudila halucinacije z živalskimi duhovi... ..Na duhovnem lovu so s pomočjo medle leščerbe in z lastnimi rokami nazadnje našli, kar so šli iskat. Želeni živalski duhovi so stopili iz skale in se jim prikazali. In nato so, kolikor to dopuščajo določena stanja spremenjene zavesti, svoje privide hitro skicirali, da bi jih fiksirali in obvladali. Ali pa so, potem ko so izstopili iz globokega transa, med katerim niso mogli slikati, preiskali skalno površino, da bi našli sledove prividov, in so jih nato obnovili z nekaj naslikanimi ali ugraviranimi potezami. Včasih je bilo dovolj nekaj črt, da se je privid znova prikazal v igri svetlobe in senc.

Nato so se, preobraženi z videnjem in polni novega védenja in nove moči, vrnili iz drobovja onostranstva, šli mimo skupinsko izdelanih slik, ki so pripravile njihovega duha, in zapustili jamo, da bi se pridružili svoji skupini in v njej prevzeli novo vlogo: vlogo šamana, vidca in neustrašnega raziskovalca sveta duhov." (Clottes in Lewis-Williams 2003: 115)

Pojav poslikanih jam je posredno povezan s številnimi dejavniki, nedvomno pa je posledica neke nove oblike socialne organizacije, v kateri je pomembna vloga kulturno-religiozno strokovnjaka. Paleolitska umetnost je po tej razlagi posledica bojev za prestiž, simbolni kapital.

Pomemben aspekt predstavljajo t. i. revitalizacijska, tudi milenaristična gibanja, v antropologiji dobro znan kulturni pojav, običajen pri ljudstvih »tretjega sveta«, ki se spoprijemajo z nadvlado in kulturno hegemonijo tehnološko naprednejših družb. Revitalizacijska in milenaristična gibanja so »politika, ki ni videti kot politika«: najpogosteje se pojavljajo kot sinkretične religiozne oblike. Zgodovinar Eric J. Hobsbawm, ki je raziskoval tudi »arhaične oblike socialnih gibanj« v Evropi 19. in 20. stoletja – banditezem, mafijo, anarhistična, revolucionarna in druga kmečko-delavska gibanja – je opozoril, da je bistvena značilnost socialnih milenarizmov predstava o »koncu sveta«. Klasična milenaristična gibanja se pojavijo skoraj izključno v deželah, ki jih je dosegla židovsko-krščanska »propaganda« (Hobsbawm 1959: 57, 58). V deželah, podvrženih kolonialni in imperialistični upravi, je agresivno misijonarstvo v mnogih primerih povzročilo ponovno religiozno izpraševanje podjarnjenih ljudstev. Posledica so številna sinkretistična verovanja, hibridne mešanice med krščanstvom in tradicionalnimi oblikami religioznega življenja.

Kljub temu, da v literaturi nisem zasledil nobenega poudarka o vlogi drog v revitalizacijskih in/ali

milena rističnih gibanjih, je iz številnih primerov razvidno, da so imele različne droge v teh gibanjih različno pomembne vloge. V situacijah družbene krize in razpada tradicionalnih vrednot so droge v številnih gibanjih, ki so po socialni obliki svojevrstne »podkulture«, ponujale sredstvo za novo ustvarjanje, revitalizacijo skupnosti, ter postale tudi sredstvo odpora proti hegemonskim strukturam imperializma. Antropologi so raziskali mnoga tovrstna gibanja.

Ellis (1898) omenja v uvodu svojega eseja vlogo Jamesa Mooneya, sodelavca ameriškega Urada za etnologijo (United States Bureau of Ethnology), pri obveščanju strokovne javnosti o prisotnosti in difuziji pejotizma pri Kajovih (Kiowa) ter pri oskrbi zainteresiranih ustanov z »meskalom«. V obdobju oblikovanja ameriške etnologije oz. kulturne antropologije velja Mooney za začetnika etnografskih raziskav pejotizma, ki se je v obliki novega religijskega kulta ameriških staroselcev v nekaj desetletjih od leta 1870 dalje razširil iz severne Mehike čez celotno ozemlje prerij severne Amerike vse do Kanade (La Barre 1989: 7, 8, 122). Etnografi tistega časa so se večinoma ukvarjali z ohranjanjem kulturnega izročila staroselskih ljudstev, manj pozornosti pa so namenjali modernim pojavom; pejotizem so kritizirali, ker je naglo nadomeščal starejše oblike verovanj. Šele raziskave bolj vplivnih etnografov – Alfreda Kroeberja o pejotizmu pri Arapahih in Paula Radina pri Vinebagih – so spodbudile širše zanimanje in primerjave z drugimi družbeno-kulturnimi pojavi pri ameriških staroselcih; na primer z gibanjema »ples duhov« Ghost Dance in »sončni ples« Sun Dance, ter s spremembami v družbeni organizaciji staroselcev (La Barre 1989: 8, 9).

Podrobno primerjalno raziskavo s pregledom vse do tedaj spisane literature in dogodkov je Weston La Barre prvič objavil leta 1938 pod naslovom »The Peyote Cult« (Kult pejotla). Nastala je na podlagi etnografskega dela med petnajstimi skupinami severnoameriških staroselcev. La Barre obravnava difuzijo pejotizma od mehiških staroselcev, kjer najde ritualni kompleks v »tradicionalni« obliki – skupin Meskalerov, Kajov in Komančev, kjer je kult funkcioniral brez krščanskih elementov – do razvoja sinkretističnih oblik verovanj, kjer so prisotne tudi interpretacije iz krščanskega simbolizma, čeravno te niso prevladujoče; pejotizem je prirasel na kulturno podlago, ki je bila izvirno staroselska (La Barre 1989: 55, 56, 109-123).

Nove prilagoditve v načinu življenja severnoameriških staroselcev, po tem ko jih je belska intervencija decimirala s tehnološko prednostjo, virusnimi boleznimi in etnocidno politiko (cf. Diamond 2005), so na nova razmerja moči reagirala z milena rističnim gibanjem Ghost dance (ki je imel kratko obdobje trajanja) in revitalistično-mesijanskim pejotizmom, ki je živ še danes.

Religija je v teh primerih nadomestilo za nemoč neposredne politične akcije. Takšna gibanja so značilen odgovor na zahodno ekspanzijo in jih je mogoče pričakovati v situacijah, ko pridejo v stik kulture na različnih stopnjah tehnološkega razvoja in vzvodov politične moči. Stik z misijonarji, prisila k drugačnim produkcijskim načinom, na primer v plantažno poljedelstvo, pacifikacija, lakota, bolezni, uvajanje novih tehnologij in nenazadnje alkohola, so povzročili med številnimi nezahodnimi ljudstvi reakcije, ki so jih belci pogosto dojeli kot popolnoma iracionalne.

Revitalistična gibanja lahko grobo delimo na milena ristična in mesijanska, najbolj pogoste pa so kombinacije različnih tipov. Milena ristična gibanja obljublajo vernikom bodoči raj na zemlji, zavračajo tradicionalno kulturo in oblikujejo družbeni red na novih temeljih ter z nadnaravno pomočjo (Keesing in

Strathern 1998: 382-383; Lindstrom 2004b: 372). Antropologi so različna gibanja, ki se osredotočajo na prihod odrešenika, in terminologijo zanje, konsolidirali pod terminom milenarizem; termin revitalizem poudarja rekonstrukcijo in obnavljanje družbe skozi verovanje in rituale. Gibanja za civilne pravice in mladinska gibanja v Zahodni Evropi in ZDA, posebno new age oblike teh gibanj, so spodbudila nove poglede na milenarizem (Lindstrom 2004b: 372).

Revitalistična gibanja so v antropologiji dobro znana; kargo kulti v Melaneziji, hau hau gibanje pri Maorih, »vailala obsedenost« na Novi Gvineji in različna nativistična gibanja. Tudi gibanje négritude, ki je želelo vrniti dostojanstvo in ponos črnski rasi, je eno izmed njih. Pričelo se je v Ameriki in se vezalo na zavest o afriškem poreklu ameriških črncev. Eden izmed utemeljiteljev gibanja je bil tudi Marcus Aurelius Garvey. Na Jamajki se je razvilo gibanje rastafarizma, ki je hkrati versko gibanje in gibanje za rehabilitacijo črnske identitete (Južnič 1993: 95). Rastafarijanstvo, ki je utemeljeno na uživanju kanabisa, ni samo versko gibanje. Pripadnikom nudi tudi družbeno, kulturno in politično filozofijo; ritualno uživanje kanabisa »čisti telo in um, omogoča meditacijo, molitev, modrost, razumevanje in harmonijo z drugimi«, kar so osnovne vrednote rastafarijancev (Robinson 1996: 93).

Antropologi so v Melaneziji po drugi svetovni vojni locirali več sto različnih kargo kultov. Kargo »prerok« je sprejel sporočilo prednikov ali tujcev o skorajšnjem prihodu ogromne ladje ali letala, polnega dobrin; če bo ljudem uspelo ustvariti družbeno harmonijo, red, mir in enotnost, bo kargo (pošiljka) tudi dospel. V kargo gibanju »John Frum« (Tanna, Vanuata) so preroki spodbujali revitalizacijo tradicionalnih plesov, bivališč in uporabo kava-kave (pijače iz korenin rastline Piper methysticum), tradicionalne droge širokega območja Pacifika (Lindstrom 2004a: 85).

Različne droge so nedvomno odigrale pomembno vlogo v različnih revitalizacijskih gibanjih, kar sproža vrsto vprašanj. Na kakšen način spremenjena stanja zavesti oz. konsumpcija drog poveže ljudi v skupnost, kakšen je soodnos med uporabo drog in religijskimi, milenijskimi kulti in kako se droge uporabljajo kot sredstvo političnega in kulturnega boja?

Med prerijskimi staroselci Severne Amerike je pejotizem naletel na kulturno podlago, ki je spodbujala »lov na vizije«, ritualno konsumpcijo drog, na primer tobaka ali izvirnega halucinogena, meskala (mescal bean, *Sophora secundiflora*), ki so ga uporabljala nekatere skupnosti. Panindijansko gibanje, ki je uporabljalo drogo kot sakrament v času cvetočega prohibicionizma, je bilo ameriškim oblastem več kot sumljivo; poskusi kriminalizacije in pogosto nadlegovanje pejotistov so stimulirali nekatere izmed njih, da so iskali pravno varnost za njihove dejavnosti v obliki cerkva in verskih skupnosti. Medplemenska konferenca v Oklahomi leta 1918 je potrdila ustanovitev Cerkve ameriških staroselcev (Native American Church), krovne organizacije pejotistov. Glavna funkcija te organizacije je bila mobilizacija politične moči in pritisk na zakonodajalce za ohranitev šeg, ki so jih staroselci dojemali kot ustavno pravico religiozne svobode (La Barre 1989: 167, 170, 171). Ko je bila cerkev leta 1937 pod napadom političnih nasprotnikov, so v njeno obrambo stopili priznani antropologi: Franz Boas, Alfred Kroeber, La Barre in drugi, da bi ponudili strokovni zagovor. Uporaba pejotla kot sakramenta v Native American Church je danes izvzeta iz zakonov, ki regulirajo droge v večini ameriških zveznih držav prerijskega pasu.

Pejotla ne uporabljajo vse skupine tega območja. V rezervatu Meskalero Apačev so uporabo tega kaktusa v šamanskih ritualih povečini opustili, saj je sprožala resne socialne konflikte. Pejotl so »šamani« – tu gre

za vse odrasle moške, ki so imeli interes za »nadnaravne moči« – uporabljali v skupinskih ritualih, ki so sčasoma postali arena, kjer so se odvijali nasilni socialni boji za premoč (Boyer, Boyer in Basehart 1973: 56).

Vloga kava-kave v revitalizacijskih oziroma milenaričnih gibanjih v Melaneziji, Polineziji in Mikroneziji, je bila manj izrazita, a kljub temu očitno sredstvo kulturnega odpora, predvsem proti misijonarjem, ki so se vztrajno trudili, da bi odpravili zakoreninjeno navado (Brunton 1989: 95). Na melanezijskem otoku Tanna se močna vloga kava-kave v družbenem življenju izkazuje v tematiki pogovorov, v času, ki ga moški porabijo za pridelavo rastline, pripravo, konsumacijo in zadrževanje v omami pijače, ter v vlogi, ki jo ima pripravek v magiji in komunikaciji z nadnaravnim svetom (Brunton 1989: 95). Gibanje John Frum je temeljilo na zahtevi po vrnitvi odtujene zemlje, na restavraciji kastom, starih, predmisijonarskih šeg in navad (Brunton 1989: 155). Vprašanje, ki je begalo številne antropologe (W. H. R. Rivers je bil med prvimi) v Melaneziji, je neenakomerna distribucija dveh najpomembnejših drog, betela in kava-kave, po melanezijskih otokih. Rivers je trdil, da so Oceanijo najprej naselila ljudstva, katerih droga je bila kava-kava – ti so na otoke prinesli denar iz školjk, lok in puščice, leseni gong, svinje in perutnino – uživalci betela pa so prišli kasneje; s seboj so prinesli šego lova na človeške glave (po Brunton: 1989: 1). Navada žvečenja betela naj bi še pred Evropejsko intervencijo na nekaterih otokih popolnoma izrinila navado pitja kave-kave. Brunton je predlagal alternativno rešitev. Ritualni in religiozni pomen kava-kave je povzročil tudi ranljivost te navade, saj je večina melanezijskih družb religiozno izjemno nestabilnih in odprtih za vplive sosedstev in tujcev. Različne sekte in kulti se menjavajo s hitrostjo generacij; »spirala entropije«, ki je izhajala iz neučinkovitih institucij oblasti in socialne koordinacije, je mnoge prebivalce Tanne privedla do tega, da so zavrgli obstoječi »kulturni paket« in ga zamenjali za drugega (Brunton 1989: 168, 169).

Kulturni antropolog James W. Fernandez je več kot desetletje preučeval revitalizacijska religiozna gibanja v podsaharski Afriki: v Gabonu, Južni Afriki, Zambiji, Dahomeju, Togu in Gani. Vsa gibanja, ki jih je opazoval, so bila sinkretistična, zmes izvirnih, domorodnih religij in vidikov krščanstva, ki so jih določene skupine deloma prevzele zato, ker so v njih našle določene privlačne ideje, deloma zaradi pritiskov in vztrajnosti misijonarjev različnih krščanskih denominacij (Fernandez 1990: 238).

Številna gibanja (samo v Južni Afriki jih je Fernandez naštel več kot 1500) v obliki mikrokultov lahko označimo za revitalizacijska zato, ker stremijo k ustvarjanju novih kulturnih celot iz »disonantnih izkušenj« vsakdanjega življenja, ki so posledica medkulturnih stikov. Na temelju prevladujočega obnašanja in delovanja teh gibanj – to je lahko instrumentalno (stremi k ponotranjanju modelov zunanjih okoliščin in prilagoditvi obnašanja, da bi vplivala na te okoliščine) ali ekspresivno (notranja stanja prenaša na zunanji svet v obliki ustvarjalne izraznosti) – in prevladujočega simbolizma (domačinskega ali krščanskega), je Fernandez določil grob sistem revitalizacijskih gibanj. Ta so po značaju: (1) seperatistična, cerkvene ločine, ki so se, navadno zaradi nestrinjanj zaradi obstoječe porazdelitve moči in resursov, ločile od misijonov; (2) mesijanska, izrazito ekspresivna; (3) reformativna, instrumentalna gibanja, ki stremijo k izboljšanju svojega položaja s predanostjo tradicionalnim religioznim oblikam in (4) nativistična gibanja, ki poudarjajo ekspresivnost v obliki tradicionalnih verovanj in simbolike (Fernandez 1990: 237-240). Uporaba različnih drog v afriških revitalizacijskih gibanjih ni vezana samo na ekspresivne, temveč tudi na kulte

instrumentalnega značaja. Eden izmed njih je Bwiti, pretežno reformativni kult centralno-zahodne Afrike, v katerem uporabljajo halucinogen eboka, tudi eboga ali iboga iz korenin grma *Tabernanthe iboga* (ali *T. manii*) (Fernandez 1990: 240; 1982: 473; Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993).

Kult Bwiti, kot ga prakticirajo Fangi iz severa Gabona, je sinkretizem kulturnih elementov, prevzetih od ljudstev iz južnega predela Gabona – Mecogov in Mesangov, izvorno fangovskega kulta prednikov Bieri in elementov pretežno katoliške evangelizacije, ki se je vzpostavil v času prve svetovne vojne (Fernandez 1990: 241; 1982: 363). Fangovski Bwiti je polimorfen kult (obstaja vsaj šest vej) in je tesno povezan z zdravilskim kultom Mbiri, ki ga vodijo pretežno ženske, v katerem prav tako uporabljajo ibogo, vendar v drugačnem, zdravilskem, kontekstu (Fernandez 1990: 241, 242).

»Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa« (Bwiti: etnografija religiozne ustvarjalnosti v Afriki) je »podroben opis (thick description)«, kulture ljudstva Fang iz severnega Gabona, kjer sta zakonca Fernandez opravila intenzivno in poglobljeno, dve leti dolgo terensko delo v treh vaseh in ekstenzivno analizo umestitve te kulture v širši kontekst gabonske družbe, ki je bila ob koncu petdesetih let prejšnjega stoletja zaznamovana predvsem s tranzicijo vnove, postkolonialne razmere (Fernandez 1982: 7, 14). Način dela sta opredelila kot metodo razširjene monografske raziskave »extended case method«, pri čemer je »case«, posamičen primer, situacija akulturacije, raziskava delovanja Fangov znotraj različnih sistemov referenc: tradicionalnih, in tistih, ki jim jih je vsilil francoski imperialni projekt. Prva dva dela monografije obravnavata »etnografijo akulturacije«, tretji del pa najbolj reprezentativno reakcijo Fangov na obstoječe in spreminjajoče se družbene razmere; religiozno (sub)kulturo Bwiti, »ki išče vrnitev v celostno, do potankosti izdelano in integrirano skupnost« (Fernandez 1982: 7). Fernandez se zaveda, da kot antropolog podaja reprezentacijo kulture kot reprezentacijo, ki so mu jo podali Fangi, v kateri notranji konsenz ni dokončno poenoten; intenzivnim »emskim« opisom simbolne izmenjave sledijo »etske« strnitve.

Fangi, ljudstvo bantujске jezikovne skupine, katere govorci so se – kot pripovedujejo fangovske legende, ki v osnovi ustrezajo zgodovinskim dejstvom – zaradi pritika sudanskih ljudstev počasi selili iz podsaharskih savan proti deželam deževnega pragozda po osi severovzhod-jugozahod, so v sredini 19. stoletja s svojimi »čistimi vasmi in dobro zgrajenimi hišami«, »superiornim jeklenim orožjem«, »gracioznimi, atletskimi postavami« in umirjeno ter ponosno kulturo navdušili Francoze, ki so, razočarani nad »degradiranimi obalnimi plemeni«, v notranjosti iskali ljudstva, s katerimi bi bilo mogoče zgraditi kolonijo (Fernandez 1982: 32, 51). »Plemeniti kanibali«, v katerih je Mary Kingsley videla utelešenje »afriške ideje«, so se s svojimi delovnimi navadami izkazali kot dobri »objekti eksploatacije«. Proti koncu 19. stoletja so se Fangi znašli v navzkrižju interesov »civilizacijske misije« francoske imperialne uprave in agresivnega pohlepa trgovcev z, slonovo kostjo, kavčukom, lesom in drugimi dobrinami gabonske notranjosti (Fernandez 1982: 36-42). Fangi so bili v visokem obdobju imperializma vpeti v »dvojno zgodovino«, dvome v kompetentnost lastne kulture, mezдно delo, ki je vodilo v decentralizacijo vaškega načina življenja, monetarno ekonomijo in individualni pohlep po denarju, visoko stopnjo ločitev, medgeneracijske konflikte, »čarovniška« zlodela in religiozne pritiske misijonarjev, ki so obsojali njihov »primitivni fetišizem« (Fernandez 1982: 5, 6, 273-277). Tudi socialna organizacija Fangov je utrpela precejšnje spremembe. »Anarhični egalitarizem« (Fernandez 1990: 241) klanske strukture se je s

produkcijskimi spremembami – uvajanjem ekonomskih pridelkov, stalnejšo naselitvijo in migracijo delavcev v drvarske tabore – spoprijemal z alternativnimi predstavami družbe, kjer ima ekonomski individualizem prednost pred skupinskimi težnjami klanskih segmentov. Zakonom kolonialne uprave je bilo malo mar za klanske lojalnosti in obveznosti (Fernandez 1982: 87). Francoska oblika kolonialne uprave je bila neposredna in je vzdrževala ideal asimilacije domačinskih družb v francosko kulturo (Fernandez in Fernandez 2001: 238). Fangovski sorodstveni sistem je urejen patrilinearno in patrilokalno. Dolžina geneološke linije (včasih celo do trideset prednikov, vse do mitoloških) je v družbi, ki goji kult prednikov, prav tako pomembna kot obilno potomstvo iz poliginičnih zakonskih zvez. Temeljna socialna enota je ndébôt, družina, ki prebiva v isti hiši, več družin sestavlja mvogabot, vaško skupnost; najširša oblika lojalnosti je klan, ayong (Fernandez in Fernandez 2001: 88, 89).

Religiozna ustvarjalnost, »invencije in difuzije« različnih kultov z nameni zaščite ali revitalizacije, je v centralni, ekvatorialni Afriki pojav, ki je najverjetneje starejši od kolonialnih posegov. Vendar pa so pritiski kolonialne nadvlade in misijonarske evangelizacije ustvarili nove potrebe po revitalizacijskih gibanjih; ta so tudi odgovor na krizo identite, »podvojeno osebnost«, ki so jo konstruirali upravniki, misijonarji in bogastvo belcev na eni strani in tradicionalne vezi in revščina na drugi (Fernandez in Fernandez 2001: 292). Religiozne, bodisi kultistične ali ritualne inovacije so se v takih razmerah kar vrstile. Od preprostih ritualnih plesov, kot sta (bila) Ngôl (tudi Digôl) med Fangi v Gabonu in Flanco iz španske Gvineje (danes Ekvatorialna Gvineja) – katerih vsebine odlikavajo moralno podobo in kolonialni vpliv Charlesa De Gaulla in generala Franca – do kompleksnih kultov, nadklanskih religiozних mikrokozmozologij, kakršen je Bwiti (Fernandez in Fernandez 2001: 148, 296-299).

V temeljnih moralnih zapovedih (»Ne smeš jesti ljudi. Ne smeš hraniti kosti prednikov. Ne hodiš ven z namenom čarovništva. Ne smeš krasti tujih stvari.«) veje kulta Bwiti, ki jo je opazoval Fernandez, je razvidna dinamika kulturnih sprememb, načinov integracije (akulturacije) v nove družbene razmere (Fernandez 1982: 303). Moralni red v strukturi Bwiti ni didaktičen ali absolutističen, temveč ritualističen: »izvedba (performance) človekovega ritualnega odnosa do kozmosa odlikuje izvedbo njegovih socialnih obveznosti do soljudi« (Fernandez 1982: 310). Bwiti ni kult moralistov – dobro in zlo hodita skupaj – prav tako ni docela mističen; ritualna dejavnost je usmerjena tudi k boljšemu življenju v tem svetu:

»Fangi so, kot mnoga ljudstva v kolonialnem svetu, začutili, da zapadajo v obrobnost (zibe) in ignoranco (nsgube). Vodje Bwitija obljublajo, da si bodo z iniciacijo in z zaužitjem alakloidne rastline eboga člani odprli glave (abing nlô), njihovo razumevanje pa bodo preplavile iluminacije onostranskega sveta (ndendang Zame). Na podlagi tega potovanja bodo prišli do znanja, kakšen je svet v resnici. Težje vprašanje je, ali je to »odpiranje glave« opravljeno z namenom doseganja uspešnosti v tem svetu ali napredovanja v naslednjega. Večina komentatorjev Fangov je opazila 'materializem' in težnje po pridobivanju bogastva (biom) tega sveta.« (Fernandez 1982: 307)

Različne veje Bwitija se razlikujejo tako po usmeritvi (tostranstvo – onostranstvo), kot po količini sprejetih krščanskih elementov; krščanski duhovniki so imeli malo razumevanja za »komplicirano sekto,

posvečeno mrtvim duhovom, ki uporablja strupe« (Fernandez 1982: 294, 307).

Konsumpcija iboge ima v kultu Bwiti osredjo vlogo. Zaužitje preparatov iz notranje skorje korenine grma *Tabernanthe Iboga* (ali *T. manii*), ki vsebujejo ducat alkaloidov, predvsem pa ibogain, v ritualnem okviru Bwitija, je istovetno s članstvom v tem kultu (Fernandez 1990: 244). Iboga je bila pod različnimi imeni dobro poznana tudi evropskim kolonialnim uradnikom. Upravniki kolonialnih projektov, kot so bili izgradnja cest ali železnic v nemškem Kamerunu, so tolerirali uporabo iboge, saj je ta v majhnih količinah stimulans, torej preprečuje utrujenost (Fernandez 1982: 473, 474; 1990: 243, 244). Stimulativne lastnosti majhnih količin iboge izkoriščajo tudi člani kultov pri ritualnih dejavnostih, ki vsebujejo celonočni ples in igranje na harfo ter druge instrumente (Fernandez 1982: 474). Sinonim za člane nekaterih cerkva, ki se imenujejo banzie, je niezibôga (tudi ndzi eboka) – uživalec iboge; ponekod je eboga celo sinonim za Bwiti (Fernandez 1982: 474). Fangi uporabljajo v kultu prednikov Bieri še dve drugi psihoaktivni drogi – uporaba kanabisa pa je v Gabonu (kot tudi povsod drugod v Afriki) dobro poznana (Fernandez 1990: 242, 243).

Ritualne in liturgične aktivnosti kulta Bwiti so osrediščene na glavni ritualni prostor, cerkev ali kapelo. Bwitijska kapela, katere arhitektura je preslikava številnih elementov folklore Fangov in vsebuje tudi vektorske smernice ritualnega plesnega gibanja, je prostor, kjer se odvijajo tedenski verski obredi, dnevne (neobvezne) molitve in priložnostne iniciacije novih vernikov. Struktura vodstva kapele in članov je nadklanska, člani so tako (odrasli) ženske kot moški. Nadzor nad ritualno dejavnostjo je v rokah strokovnjakov. V ritualih sodelujejo: banzie, navadni člani; harfist (izredno cenjena funkcija); tolkalci; nadzornik/čuvaj; nganga – vodja plesov, pesmi in vse ritualne aktivnosti; razlagalec; voditeljica žensk in poglavar kapele (Fernandez 1982: 371-377; 380-385; 411-417). Poglavarji različnih kapel med seboj pogosto tekmujejo, na primer v izvornosti obredja, da bi pritegnili več članov, saj imajo od tega tudi materialne koristi, ki jih večinoma redistribuirajo kot obratovalne stroške kapele. Kapele imajo v povprečju od 50 do 70 članov in opravijo do pet iniciacij novih članov letno (Fernandez 1982: 431, 433). Bwiti je v Gabonu religiozna podkultura. V času Fernandezovega terenskega dela celotno članstvo v Bwitiju ni presegalo deset odstotkov celotne populacije in petdeset odstotkov populacije posameznih vasi (Fernandez 1982: 356, 424).

Člani Bwitija uživajo ibogo na dva prevladujoča načina: (1) V majhnih količinah (dve do tri žlice za ženske in tri do pet žlic za moške, kar je približno 4 do 20 gramov zdrobljene notranje skorje korenine) kot stimulant za opravljanje rednih, celonočnih, ritualnih aktivnosti. (2) Enkrat ali dvakrat v življenju zaužije banzie ogromno, »herojsko«, količino iboge z namenom iniciacije, da si »odpre glavo« in »stopi v stik s predniki s kolapsom in halucinacijami« (Fernandez 1982: 475; 1990: 248). Količina zaužite iboge znaša med 200 in 1000 grami, kar je blizu smrtno nevarnega odmerka. Notranja skorja iboge vsebuje približno pet odstotkov alkaloida ibogaina. Posledice zaužitja visokega odmerka so somatske spremembe (težave pri motorični koordinaciji, ataksija), spremembe v dojetanju telesa, somatske in temporalne halucinacije, vizije, občutek disociacije od telesa, čutne sinestezije in globoka emocionalna občutja (Fernandez 1990: 255). Vsi halucinatorni, vizionarski fenomeni imajo v kulturi Bwiti svoje ustrezne vzporednice, izražene v obliki tropov, metaforično-simbolnih izjav.

Kmalu po zaužitju prvih odmerkov iboge, ko učinki še niso prevladujoči, iniciranca odpeljejo do potoka, kjer

ga ritualno očistijo in pripravijo na »srečanje s predniki«. Ko prične iboga delovati, se inicirani ne premika več, posadijo ga v kapelo in predenj položijo ogledalo, v katerem se lahko »zrcalijo« predniki. Iniciranca ves čas spremljata dve pomembni ritualni figuri iz vrst banzie, imenovani »mati iboga« in »oče iboga«, ki mirita inicirančeve strahove in spremljata njegove izjave, ki lahko vsebujejo pomembne informacije s sveta prednikov. Na vrhuncu ceremonije inicirani pade v kolaps, ki oznanjuje, da se njegova »duša v spremstvu prednikov prebija skozi pragozd v onostranstvo – deželo mrtvih« (Fernandez 1982: 475, 476).

Fernandez poda podrobno analizo razlogov, zakaj so se posamezniki odločili za prestajanje naporne iniciacije (učinki visokih odmerkov iboge lahko trajajo tudi sedem dni), kot tudi interpretacije vsebin vizij, ki postanejo skupinska »lastnina« vseh članov Bwitija. Razlogi za iniciacijo z ibogo so: (1) obisk prednika v sanjah, ki svetuje zaužitje iboge, (2) napadi čarovnic/čarovnikov, ki so povzročili impotenco, bolezen, sterilnost ali nespečnost, (3) nezadovoljstvo z misionarskimi religijami, (4) želja po spoznanju Boga (Zame) in (5) splošno nezadovoljstvo in bolezen. Tisti, ki je doživel vizije, lahko postane tudi neke vrste »ljudski pripovedovalec«: interpretacije vizij se v teh naracijah približujejo standardiziranim elementom kulture Bwiti. Večina vizij sledi poti ekstenzije subjekta v onostranstvo, »deželo mrtvih«, ki mu sledi reintegracija; iboga povrne iniciranca v »uterinsko stanje«, ki je na meji življenja in smrti ter s tem v prvinsko stanje (Fernandez 1982: 482-493).

Pri ljudstvu Micogo (Mitsogho tudi Metsogo), od katerih so Fangi prevzeli Bwiti, je iniciacija rezervirana za moške oziroma dečke v iniciacijskem obredu. Iniciranec postane »mojster in čuvaj skrivnosti vizionarskega znanja«, iniciacija je nepogrešljiva pri socialni promociji znotraj skupnosti. Tiste moške, ki se niso sposobni pridružiti Bwitiju, izločajo od prestižnih družbenih pozicij in jih obravnavajo kot »deklice« (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). Kandidat za članstvo v kultu Bwiti mora prestati številne preskuse »obreda prehoda« (cf. Van Gennep 1960). Vsak kandidat dobi »mater«, ki je starejši iniciranec. Ta skrbi za ustrezen potek obreda in nadzira količino zaužite iboge. Kandidat dobi tri udarce s kladivom po lobanji, da »lažje izpusti dušo«; po končani iniciaciji sledi osamitev, ki traja od enega do treh tednov. V tem času mu kuha in streže mlada ženska, ki je nedavno rodila, saj iniciranca obravnavajo kot novorojeno osebo. Simbolika smrti in ponovnega rojstva je pri Micogih bolj poudarjena (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). Kljub temu, da je Bwiti v prvi vrsti religija spremenjenega stanja zavesti, njenega obstoja pri Fangih ne moremo obravnavati mimo socialnih kontekstov, v katerih se je vzpostavila kot reakcija na patologije kolonialnih projektov. Občutki »nepripadnosti« nekaterih Afričanov in »izkoreninjanja« njihove kulture so vodili v nove kulturne eksperimente. Bwiti je Fangom prinesla novo centralizacijo socialnega življenja v vaški skupnosti (kapela), promovirala stik s predniki in s tem poustvarila socialni čas, izboljšala medgeneracijske odnose in prinesla zadovoljstvo v ritualnem »delu za prednike« (Fernandez in Fernandez 2001: 238, 239).

Tako Mitsogi kot Fangi priznavajo odkritje iboge oziroma prevzem uživanja te rastline od Mbutov, prvotnih prebivalcev deževnega pragozda. Savanska bantujaska ljudstva, ki so se selila v ekvatorialne gozdove, so se morala priučiti tehnik preživljanja od staroselcev. Fangi so imeli s Pigmejci dolgotrajne klientelne odnose, v katerih so bili Pigmejci sicer podrejeni, vendar je v kulturi Fangov čutilo veliko spoštovanje do »malih ljudi«. Poleg odkritja iboge (Priloga 2) jim pripisujejo tudi odkritje številnih drugih rastlin ter celo zavidajo njihov »čist« način življenja v globljem pragozdu, ki ga niso omadeževala kolonialna razmerja

(Fernandez 1982: 33, 50, 323, 324).

Prva omemba iboge v evropski literaturi datira v leto 1819. Francoski, kot tudi nemški kolonizatorji so poznali stimulatvne učinke manjših količin iboge. Francoska kemika Dybowsky in Landrin sta leta 1901 izolirala kristalizirani alkaloid iz korenine iboge in ga poimenovala ibogain. Od leta 1936 je bil na francoskem tržišču dostopen farmacevtski preparat Lambarène, ekstrakt korenin Tabernanthe manii, ki je vseboval približno 8 mg ibogaina. Namenjen je bil »preprečevanju utrujenosti, depresije, astenije, proporočljiv pri rekonvalescenci pri infekcijskih boleznih ter povečanem mentalnem in fizičnem naporu« (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). Lambarène je izginil s trga zdravil okrog leta 1970 po prepovedi v ZDA, od takrat pa je tudi na seznamu prepovedanih poživil Mednarodnega olimpijskega komiteja (Alper 2001: 4). Kljub prepovedim v nekaterih državah pa ibogain ni zapadel v pozabo. Naključno odkritje nekega severnoameriškega uživalca drog je pričelo novo, podtalno zgodovino ibogaina kot potencialne terapije za prekinjanje odvisnosti.

Citirane reference

Alper, Kenneth R.

- 2001 'Ibogaine: a Review'. V: Alper, Kenneth R. in Stanley D. Glick, ur. *Ibogaine: Proceedings of the First International Conference*. Academic Press. San Diego, etc. Str. 1-38.

Alper, Kenneth R., Dana Beal in Charles Kaplan

- 2001 'A Contemporary History of Ibogaine in the United States and Europe'. V: Alper, Kenneth R. in Stanley D. Glick, ur. *Ibogaine: Proceedings of the First International Conference*. Academic Press. San Diego, etc. Str. 249-281.

Alper, Kenneth R. in Stanley D. Glick, ur.

- 2001 *Ibogaine: Proceedings of the First International Conference*. Academic Press. San Diego, San Francisco, ..., Tokyo.

Allen, John W. in Jochen Gartz.

- 1999 'Some Recent Notes and Observations on the Occurrence and Use of Entheogenic Fungi in Third World Countries'. V: Lyttle, Thomas, ur. *Psychedelics Reimagined*. Autonomedia. New York. Str. 147-170.

Baskar, Bojan.

- 1992 'Umetni paradiznik: droge, sorodstvo in komenzalnost'. ČKZ, let. 20(1992), št. 146-157. Str. 57-64.

Baudelaire, Charles.

- 1999(1860) *Die Blumen des Bösen, Die künstlichen Paradiese und andere Schriften*. Parkland Verlag. Köln.

Becker, Howard S.

- 1963 *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. The Free Press of Glencoe/Macmillan. New York.

Benjamin, Walter.

- 1989 *Izbrani spisi*. (Studia humanitatis) SH Zavod za založniško dejavnost. Ljubljana.

- 1999 Hašiš. Cankarjeva založba. Ljubljana.
- Berger, Peter L. in Thomas Luckmann.
1988 Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja. Cankarjeva založba. Ljubljana.
- Bohinc, Pavle.
1992 Koren lečen, koren strupen: kulturna zgodovina naravnih učinkovin. DZS. Ljubljana.
- Bourgois, Phillipe.
1989 'Crack in Spanish Harlem: Culture and Economy in the Inner City'. *Anthropology Today*, vol. 5, št. 4(1989), str. 6-11.
2003(1996) *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. 2. izd. Cambridge University Press. New York.
- Boyer, L. Bryce, Ruth M. Boyer in Harry W. Basehart.
1973 'Shamanism and Peyote Use Among the Apaches of the Mescalero Indian Reservation'. V: Harner, Michael, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 53-66.
- Brake, Mike.
1984 Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur. Krt, Republiška konferenca ZSMS in Univerzitetna konferenca ZSMS. Ljubljana.
- Brunton, Ron.
1989 *The Abandoned Narcotic: Kava and Cultural Instability in Melanesia*. Cambridge University Press. London, Cambridge.
- Caporali, Renato.
1983 *Marco Polo*. DZS. Ljubljana.
- Cassanelli, Lee V.
1988(1986) 'Qat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa.' V: Appadurai, Arjun, ur. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press. Cambridge, etc. Str. 236-257.
- Castañeda, Carlos.
1986(1971) *A Separate Reality*. Penguin Books. Harmondsworth, New York ... Auckland.
1987(1968) *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Penguin Books. London, Harmondsworth ... Auckland.
1987a(1972) *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*. Penguin Books. London, Harmondsworth ... Auckland.
- Clottes, Jean in David Lewis-Williams.
2003 Šamani iz prazgodovine: trans in magija v okrašenih jamah. *Studia Humanitatis*. Ljubljana.
- Davenport-Hines, Richard.
2001 *The Pursuit of Oblivion: a Social History of Drugs*. Phoenix. London.
- De Quincey, Thomas.
1987(1821) *Ispovijesti jednog uživatelja opija*. Nakladni zavod Matice Hrvatske. Zagreb.

- Dekleva, Bojan.
1999 Ekstazi in plesne droge. Društvo za razvijanje preventivnega in prostovoljnega dela in Pedagoška fakulteta. Ljubljana.
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari.
2004(1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Continuum. London, New York.
- Diamond, Jared.
2005(1997) *Guns, Germs and Steel*. Vintage. London.
- Dobkin de Rios, Marlene.
1973 'Curing with Ayahuasca in an Urban Slum'. V: Harner, Michael ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 67-85.
1996 'Turizem drog v Amazoniji'. *Mreža drog*, let. 4, št. 3(1996), str. 17-25.
- Ellis, Havelock
1898 'Mescal: Anew Artificial Paradise'. Internetni vir:
<http://nepenthes.lycaem.org/Ludlow/Texts/mescal.html>
- Eliade, Mircea.
1985 Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze. Matica srpska. Novi Sad.
- Emboden, William A. jr.
1995 'Art and Artifact as Ethnobotanical Tools in the Ancient Near East with Emphasis on Psychoactive Plants'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 93-107.
- Ettorre, Elizabeth in Elianne Riska.
1995 *Gendered Moods: Psychotropics and Society*. Routledge. London, New York.
- Fernandez, James W.
1982 *Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
1990(1972) 'Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasis and the Work of the Ancestors'. V: Furst, Peter T, ur. *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. Waveland Press. Prospect Heights. Str. 237-260.
- Festi, Francesco.
1996 'Hudičeve zeli: botanika, kemija in farmakologija'. *Mreža drog*, let. 4, št. 3(1996), str. 26-47.
- Flaker, Vito.
2002 Živeti s heroinom, I: družbena konstrukcija uživalca v Sloveniji. (Oranžna zbirka) Založba / *cf.Ljubljana.
2002a. Živeti s heroinom, II: k zmanjševanju škode. (Oranžna zbirka) Založba / *cf.Ljubljana.
- Francé, Uršula.
2005 Šamanizem: med možgani in kulturo (neobjavljena seminarska naloga). Univerza v Ljubljani. Filozofska fakulteta.
- Furst, Peter T.
1990(1972) *Ur. Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. Waveland Press. Prospect

Heights.

- 1995 '«This Little Book of Herbs»: Psychoactive Plants as Therapeutic Agents in the Badianus Manuscript of 1552'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 108-130.

Goutarel, Robert, Otto Gollnhofer in Roger Sillans.

- 1993 'Pharmacodynamics and Therapeutic Applications of Iboga and Ibogaine'. Internetni vir: <http://www.ibogaine.desk.nl/bwiti1.html>

Gennep, Arnold Van

- 1960 *The Rites of Passage*. Chicago University Press. Chicago.
2001(1903) 'Shamanism is a Dangerously Vague Word' V: Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur. *Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Thames & Hudson. London.

Ginzburg, Carlo.

- 2004(1991) *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. University of Chicago Press. Chicago.

Grić, Ljubiša.

- 1989 *Svijet halucinogenih droga*. Globus. Zagreb.

Hall, Stuart in Tony Jefferson, ur.

- 1976 *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. Unwin Hyman. London, Boston... Wellington.

Harner, Michael J.

- 1973 *Ur. Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, Oxford, New York.
1973a 'The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft'. V: Isti, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London etc. Str. 125-150.
1973b 'Common Themes in South American Indian Yagé Experiences'. V: Isti, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 155-175.

Harris, Marvin.

- 1989(1974) *Cows, Pigs, Wars, and Witches: the Riddles of Culture*. Vintage Books. New York, Toronto.

Herodot.

- 2003 *Zgodbe*. Slovenska matica. Ljubljana.

Hobsbawm, Eric J.

- 1959 *Primitive Rebels: Studies in Arhaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester University Press. Manchester.

Hofmann, Alfred.

- 1983 LSD: My Problem Child. Internetni vir: <http://nepenthes.lycaem.org/Drugs/LSD/ProbChild/>
1995 'Medicinal Chemistry Debt to Ethnobotany'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 311-319.

Hren, Jože.

- 2000 *Droge in kaj potem!?: analiza diskurzov o drogah (neobjavljeno diplomsko delo)*. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.

- Hudales, Jože in Nataša Visočnik, ur.
 2005 Dediščina v očeh znanosti. Filozofska fakulteta. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Huxley, Aldous.
 1993 Vrata zaznavanja / Nebesa in pekel. Studia Humanitatis (Minora). Ljubljana.
- Iversen, Leslie L.
 2000 The Science of Marijuana. Oxford University Press. New York.
- Jay, Mike.
 2005(2000) Emperors of Dreams: Drugs in the Nineteenth Century. Dedalus. Sawtry.
- Jezernik, Božidar.
 1998 Dežela, kjer je vse narobe: prispevki k etnologiji Balkana. Znanstveno in publicistično središče (Sophia 2/98). Ljubljana.
 1999 Kava. Rokus. Ljubljana.
- Južnič, Stane.
 1993 Identiteta. Fakulteta za družbene vede. Ljubljana.
- Keesing, Roger M. in Andrew J. Strathern.
 1998(1976) Cultural Anthropology: a Contemporary Perspective. 3.izd. Harcourt Brace & Company. Fort Worth, Philadelphia, ..., Tokyo.
- Kozorog, Miha.
 2005 'Halucinogena dediščina: močeradovec, naš stoletnik in pop ikona'. V: Hudales, Jože in Nataša Visočnik, ur. Dediščina v očeh znanosti. Filozofska fakulteta. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Ljubljana. Str. 117-131.
- La Barre, Weston.
 1989(1938) The Peyote Cult. 5.izd. University of Oklahoma Press. Norman, London.
- Leroi-Gourhan, André.
 1988 Gib in beseda 1. (Studia humanitatis). ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Ljubljana.
- Lewin, Louis.
 1926 Phantastica: die betäubenden und erregenden Genussmittel. Voltmedia. Paderborn.
- Lewis, Bernard.
 2004(1967) The Assassins: a Radical Sect in Islam. Phoenix. London.
- Lévi-Strauss, Claude.
 1977 Strukturalna antropologija. Stvarnost. Zagreb.
 1982 Mitologike 2: od meda do pepela. Prosveta. Beograd.
- Lewis-Williams, David.
 2002 The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art. Thames & Hudson. London, New York.
- Lewis-Williams, David in Thomas A. Dowson.
 1988 'The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art'. Current Anthropology, vol. 2, št. 29(1988), str. 201-245.

- Lindgren, Jan-Erik.
1995 'Amazonian Psychoactive Indoles: a Review'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Chapman & Hall. London, etc. Str. 343-348.
- Lindstrom, Lamont
2004a 'Cargo cult' v: Barnard, Alan in Jonathan Spencer, ur. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 85-86.
2004b 'millennial movements, millenarianism' v: Barnard, Alan in Jonathan Spencer, ur. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 371-373.
- Ludlow, Fitz H.
1856 The Hasheesh Eater: Being Passages from the Life of a Pythagorean. Internetni vir: <http://nepenthes.lycaenum.org/Ludlow/THE/index.html>
- Luna, Luis Eduardo.
2001(1984) 'Plant Teachers'. V: Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur. Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge. Thames & Hudson. London. Str. 227-229.
- Lyttle, Thomas, ur.
1999 Psychedelics Reimagined. Autonomedia. New York.
- MacClancy, Jeremy.
1996 'Popularizing Anthropology'. V: MacClancy, Jeremy in Chris McDonough, ur. Popularizing Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 1-57.
- Maffesoli, Michel.
1996 The Time of the Tribes: the Decline of Individualism in Mass Society. SAGE. London, Thousand Oakes, New Delhi.
- Marshall, Richard.
1995 Witchcraft: the History and Mythology. Crescent Books. New York, Avenel.
- McKenna, Dennis J., L.E. Luna in G.N. Towers.
1995 'Biodynamic Constituents in Ayahuasca Admixture Plants: an Uninvestigated Folk Pharmacopeia'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Chapman & Hall. London, etc. Str. 349-361.
- McKenna, Terence.
1993 Food of the Gods: the Search of the Original Tree of Knowledge: a Radical History of Plants, Drugs and Human Evolution. Bantam Books. New York, Toronto, ..., Auckland.
- McKenna, Terence in Dennis McKenna
1994(1975) The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the IChing. Harper. San Francisco.
- Milčinski, Lev.
1995 'Droge in čarovništvo'. Mreža drog, let. 3, št. 2(1995), str. 54-59.
- Mitchell, William E.
1996 'Communicating Culture: Margaret Mead and the Practice of Popular Anthropology'. V: MacClancy, Jeremy in Chris McDonough, ur. Popularizing Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 122-134.

- Munn, Henry.
1973 'The Mushrooms of Language'. V: Harner, Michael, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 86-122.
- Naranjo, Claudio.
1973a *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. Pantheon Books. New York, Toronto.
1973b 'Psychological Aspects of the Yagé Experience in an Experimental Setting'. V: Harner, Michael, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 176-190.
- Narby, Jeremy.
1999 *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. Tarcher/Putnam. New York.
- Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur.
2001 *Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Thames & Hudson. London.
- Penglas, R. Ben.
2005 'The Shutdown of Rio de Janeiro: the Poetics of Drug Trafficker Violence'. *Anthropology Today*, vol. 21, št. 5(2005), str. 3-6.
- Perasović, Benjamin.
2001 *Urbana plemena: sociologija subkultura u Hrvatskoj*. Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb.
- Podjed, Dan.
2004 *Moč nevidnega duha: alkohol kot totalno družbeno dejstvo (neobjavljeno diplomsko delo)*. Univerza v Ljubljani. Filozofska fakulteta.
- Plant, Sadie.
1999 *Writing on Drugs*. Faber and Faber. London.
- Rätsch, Christian.
1995 'Enteogene gobe v modernih ritualih'. *Mreža drog*, let. 3, št. 2(1995), str. 73-93.
- Reynolds, Simon.
2002(1998) 'From Generation Ecstasy'. V: Duncombe, Stephen, ur. *Cultural Resistance Reader*. Verso. London, New York. Str. 118-131.
- Ripinsky-Naxon, Michael.
1993 *The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor*. State University of New York Press, Albany.
- Roszak, Theodore.
1978 *Kontrakultura: razmatranja o tehnokratskom društvu i njegovoj mladenačkopoloziciji*. Naprijed. Zagreb.
- Rudgley, Richard.
1992 *The Alchemy of Culture: Intoxicants in Society*. British Museum Press. London.
- Ruck, Carl A.P.
1995 'Gods and Plants in the Classical World'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 131-143.
- Said, Edward W.
1995 *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. (Studia humanitatis) ISH - Fakulteta za

podiplomski humanistični študij. Ljubljana.

Sande, Matej.

2004 Uporaba drog v družbi tveganj: vpliv varovalnih dejavnikov in dejavnikov tveganja. Pedagoška fakulteta. Ljubljana.

Sahagún, Bernardino de.

1988 Historia general de las cosas de Nueva Espana. Alianza. Madrid.

Schultes, Richard E.

1998 'Antiquity of the Use of New World Hallucinogens'. Internetni vir:
<http://www.hefter.org/review/chapter1.pdf>

Schultes, Richard E. in Albert Hofmann.

1992 Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers. Healing Arts Press. Rochester.

Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur.

1995 Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Chapman & Hall. London, Glasgow, ..., Madras.

Sisko, Bob.

2004(1993) 'Interrupting Drug Dependency With Ibogaine: a Summary of Four Case Histories'. V:Dora Wiener Foundation. Ibogaine Roundtable: 5th National Harm Reduction Conference. (New Orleans) 13. november 2004. New York. Str. 77-78.

South, Nigel, ur.

1999 Drugs: Cultures, Controls and Everyday Life. SAGE. London. Thousand Oakes. New Delhi.

Spedding A. L.

1989 'Coca Eradication: a Remedy for Independence? – with a Postscript'. Anthropology Today. Vol. 5, št. 5(1989), str. 4-9.

SSKJ.

1994 Slovar slovenskega knjižnega jezika. DZS. Ljubljana.

Stergar, Eva, Vesna Pucelj in Nina Scagnetti.

2005 ESPAD. Evropska raziskava o alkoholu in preostalih drogah med šolsko mladino, Slovenija 2003. Urad za droge. Ljubljana.

Šerko, Alfred.

1913 Im Mescalinaus. Franz Deuticke. Leipzig, Wien.

Thornton, Sarah.

1995 Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital. Polity Press. Cambridge.

Valvasor, Janez W.

1977(1689) Slava vojvodine Kranjske. Mladinska knjiga. Ljubljana.

1995(1689) 'O raznih zeliščih na Kranjskem' Mreža drog, let. 3, št. 2(1995), str. 29-53.

Valenčič, Ivan.

1995 'Eksperimenti z meskalinom slovenskih psihiatrov' Mreža drog, let. 3, št. 2(1995), str. 110-117.

Verlangieri, Adriana.

1998 'Ayahuasca: un fenomeno sciamanico per il terzo millennio'. Altrove, let. 5, št. 5(1998), str.199-143.

Wasson, R. Gordon.

- 1995 'Ethnomycology: Discoveries About Amanita Muscaria Point to Fresh Perspectives'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Chapman & Hall. London, etc. Str. 385-390.
- 2001(1957) 'I Was a Disembodied Eye Poised in Space'. V: Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur. Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge. Thames & Hudson. London.

Willis, Paul E.

- 1976 'The Cultural Meaning of Drug Use'. V: Hall, Stuart in Tony Jefferson, ur. Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain. Unwin Hyman. London, etc. Str. 106-118.

Wolf, Eric R.

- 1999 Evropa in ljudstva brez zgodovine 2. Studia Humanitatis. Ljubljana.

Zalar, Vinko.

- 1992 'Slovenskih dušeslovcev zastrupitve z meskalinom'. ČKZ, let. 20(146-157), str. 231-232.

Zoja, Luigi.

- 1989 Drugs, Addiction and Initiation: the Modern Search for Ritual. Sigo Press. Boston.

Spletna vira:

Splet 1: Sustained Action (7. september 2006)

http://www.sustainedaction.org/Explorations/a_critical_bibliography.htm

Splet 2: Foundation for Shamanic Studies. (7. september 2006)

<http://www.shamanism.org/>

Uživanje heroína kot ritual: Avtoetnografski esej o kranjski heroinski sceni

Mark Renton

Povzetek

Rituali, kot sta jih opisala npr. Victor Turner in Arnold Van Gennep, so nepogrešljiv del »kulture džanka«, kot jo je opisal avtor, katerega ime je iz razumljivih razlogov psevdonim. Zaradi avtoetnografske izkušnje nekdanjega uživalca heroína gre za izjemno dragocen prispevek vpogleda v skupnost (Turnerjeva komunitas), katere kulturo opisuje s pomočjo heterogenega zbira modelov oziroma shem, kot jih je opredelil Brad Shore, predvsem pa se etnografije uživanja heroína loteva na enak način, kot se antropologija loteva katerega koli kulturnega fenomena.

Summary

Rituals, as described by i.e. Victor Turner and Arnold Van Gennep, are indispensable part of »junk culture«, as described by the author using a pseudonym due to understandable reasons. From the perspective of a former heroin user, the following article is an extremely valuable contribution towards the understanding of Turner's *communitas* that describes culture with heterogeneous collection of models or schemas, defined by Brad Shore. In particular, the article deals with the ethnography of heroin consumption the same was as anthropology deals with any other cultural phenomenon.

I.

Klasične antropološke raziskave navadno niso vključevale avtobiografskih elementov. Ko so v 60-ih letih npr. izšli dnevniki Bronislawe Mallinowskega, je to v akademski skupnosti antropologov povzročilo precejšen škandal. V 80-ih letih pa je v antropologiji prišlo do postmodernega preobrata. Z zavestjo, da je vsaka izkušnja – tudi etnografska – konstruirana, so postala vprašanja o refleksiji in deležu avtobiografije pri etnografski raziskavi ključnega pomena. Nekateri so vnašanje avtobiografije v antropologijo razumeli kot neumestno oziroma narcistično prakso.¹ Pravzaprav je nevarnost izgubljanja »drugega« zaradi naglaševanja »sebe« zares prisotna, saj ekstremna refleksivnost postane v najslabšem primeru fetiš in v najboljšem primeru samostojna teoretska disciplina (prim. Barnard 2000: 165).

Vsaka močno avtobiografska ali na avtobiografiji sloneča raziskava izkazuje dve težavi. Prvič, zdi se uživaška in narcistična, saj govori o etnografu, in ne o kulturnih pojavih, ki so pravi predmet etnografije. Drugič, avtobiografija predstavlja značilno zahodnjaški žanr pisanja, v katerem v avtobiografijah opisujejo individualne dosežke, postavljene v linearni časovni okvir, ki vzpostavlja smiselno življenje (Davies 1999: 179). Z drugimi besedami, raziskava, sloneča na avtobiografiji, meša dve različni emski perspektivi, zlasti če je okvir raziskave značilno ne-zahodna družba.²

¹ Razvpita šala o postmodernem antropologu, ki gre takole: Kaj pravi postmodeni antropolog sogovorniku/informatorju? Odgovor: »Ali lahko govoriva malo o meni?«

² Emsko in etško, izhajajoč iz fonetskega in fonemskega, označujeta dve različni ravni podatkov oziroma dva različna načina analize. Emski model je model, s katerim si okolje razlaga določena kultura. Etski model je osnovan na kriterijih iz zunanjega sveta, in naj bi

Vendar pa obstajajo raziskave, ki delno ali v celoti slonijo na avtobiografiji, domet spoznanja pa zato ni nič manjši. Etnografija Grimshawove o življenju budističnih nun v samostanu je v veliki meri osnovana na avtobiografiji (Davies 1999: 180). Drug primer je raziskava Churchove o kanadskih socialnih službah in institucijah za mentalno zdravljenje. Etnografinja je med svojo raziskavo tudi sama doživela psihotično epizodo, tako da je končno etnografijo napisala z vidika notranjca in zunanjca (Davies 1999: 180-81). Najbolj zanimiv je primer antropologa Roberta Murphya, ki so ga l. 1972 v starosti 48 let diagnosticirali s tumorjem v hrbtenjači, kar je pomenilo progresivno paralizo. Murphy je svojo izkušnjo postopne paralizacije telesa strnil v etnografsko raziskavo: »Ta knjiga je bila spočeta zaradi ugotovitve, da je moja dolga bolezen hrbtenjače pravzaprav oblika razširjenega terenskega potovanja, kajti skozenj sem prišel v družbeni svet, nič manj tuj kot tisti amazonskih gozdov« (Murphy 1987: xi po Davies 1999: 185).

Zdi se, da so vsi trije omenjeni antropologi doživljali svojo raziskavo kot neko vrsto razširitve vednosti o sebi, kot osebni izziv ali nalogo. To pa odpira vrsto zanimivih vprašanj, odgovorov na katera pa ne morem nakazati, če se ne dotaknem lastnega terena in s tem vsaj nekoliko tudi lastne avtobiografije.

Rojen sem v Kranju. Ob koncu osnovne šole sem pričel v klapi prijateljev kaditi travo, ter bil v drugem letniku srednje šole sprejet in prepoznaven član kranjske scene. V pozni jeseni 1996 sem intravenozno zaužil heroin in do poletja 1997 živel življenje uživalca heroina – eksperimentatorja. Poleti 1997 sem doživel izkušnjo, ki je botrovala moji popolni opustitvi heroina in vseh nelegalnih drog za več let. Uspešno sem končal srednjo šolo, toda po petih letih abstinence sem pričel ponovno uživati heroin, se zasvojil tudi telesno in doživel ter preživel vso odisejado ulice, komun, psihiatričnih bolnic ter takih in drugačnih institucij vse do opustitve aktivnega uživanja heroina in ustalitve na metadonu. Nisem pa se odrekel razmišljanju o uživanju heroina.

Za milje svoje etnografske raziskave sem si torej izbral kranjsko sceno uživalcev mamil. Kot vir uporabljam pretežno avtobiografske izkušnje, ki so seveda etnografsko reflektirane, delno pa tudi pripovedi sogovornikov, ki sem jih zbral med krajšo raziskavo, ki sem jo opravo pri vajah iz predmeta kultura in način življenja Slovencev - Rituali. Pri tem se odpira več zanimivih dilem. Najprej se zastavlja vprašanje o načinu in predvsem smotru etnografije uživanja heroina. S tem povezana moja lastna dilema je, koliko sem lahko pri opisovanju scene »objektiven« oziroma koliko lahko izstopim iz svojega konstruiranega sebstva nekdanjega uživalca ter se na vso zadevo ozrem z etškega vidika? Naposled pa je tu vprašanje, ki je nujno povezano z vsako etnografijo, slonečo na avtobiografiji: kaj ta mini-raziskava sploh pomeni zame in čemu se je lotevam? Skozi opis in refleksijo heroinske scene kot specifičnega miljeja bom poskušal vsaj nakazati odgovore na ta vprašanja.

Pri pisanju tega eseja sem se močno naslanjal na delo Brada Shorea 'Kultura v umu: zaznava, kultura in problem pomena' (Shore 1996). Brad Shore zagovarja pogled na kulturo kot na zelo velik in heterogen zbir modelov oziroma shem (Shore 1996: 45). Ker so ti modeli za analizo bistvenega pomena, si jih na kratko oglejmo. Modele deli na osebne in konvencionalne oziroma kulturne (Shore 1996: 46-47). Shore se naslanja na kognitivno psihologijo in razume mentalne modele kot neke vrste vmesnik med posameznikom in fizičnim okoljem, kulturne modele pa razume kot neke vrste vmesnik med

bil univerzalen (prim Barnard 2002: 180-182). Z mešanjem različnih emskih perspektiv mislim to, da antropolog izhaja iz lastne izkušnje, in se nato opremljen z antropološkim znanjem povrne k refleksiji lastne izkušnje.

posameznikom, družbenim okoljem in fizičnim okoljem (Shore 1996: 49). V primeru kulturnih modelov razlikuje med abstraktnimi globalnimi modeli, ki jih imenuje temeljne sheme, in bolj specifičnimi in konkretnimi modeli. Shore piše o žanrih modelov. Modele najprej deli na lingvistične in ne-lingvistične. Lingvistične žanre nadalje razdeli na scenarije (standardizirani vzorci za organiziranje interakcij), propozicijske modele (npr. deset zapovedi ali ustava neke države), zvočne simbolne modele, leksikalne modele (npr. taksonomije), gramatične modele (abstraktni modeli časa, prostora, gibanja in vzročnosti, ki se odražajo v slovnični strukturi jezika), verbalne formule (npr. pregovori, reki, uspavanke...), pripovedi in trope (npr. prisposode). Ne-lingvistične modele deli na modele podob, vzorce dejanj (npr. stisk rok), olfaktorne modele in modele zvočnih podob (Shore 1996: 56-60). Glede na funkcijo Shore modele deli v tri kategorije: v orientacijske modele, ekspresivne oziroma konceptualne modele in modele nalog. Orientacijske modele nadalje deli na prostorske modele (t.j. kulturni modeli orientacije v prostoru), časovne modele (modeli, ki organizirajo kulturno specifične časovne okvire), modele družbene orientacije (modeli, ki orientirajo posameznike in skupine med seboj in proti družbenemu okolju) in diagnostične modele (konvencionalni načini »branja« pomembnih pojavov, npr. medicinski diagnostični modeli, sezname itd.). Ekspresivne/konceptualne modele deli na klasifikatorne modele (kot npr. taksonomije), primere (eksemplarje, neke vrste prototipe predmetov, oseb, dogodkov; tudi prototipne pripovedi, kot so npr. miti), modele iger, obredne in dramatične modele ter teorije. Modele nalog deli na scenarije (neke vrste predvideni modeli obnašanja v situacijah, ki pa se lahko odigrajo na več načinov), recepte (konvencionalni modeli nalog za opravljanje kompleksnejših rutin, kot je npr. ples), sezname, mnemonične modele (kulturno specifični načini pomnjenja) in modele prepričevanja (npr. beračenje, molitev, magija, itd.) (Shore 1996: 61-67). Več o modelih bo bralec izvedel ob etnografskih primerih, ki sledijo.

II.

Kot je pokazala raziskava Vita Flakerja, opravljena v letih 2000/2001, ki je od vseh v Sloveniji napisanih del o heroinu najbolj etnografsko, so uživalci heroina razmeroma heterogena skupina. Džank, t. j. vsakodnevno uživanje heroina zaradi fizične odvisnosti, ki ga (običajno, ne pa izključno) spremlja telesni, duševni, socialni in duhovni propad, je le vrh ledene gore (prim. Flaker idr. 2002 - I: 62-65). Flaker namesto termina »džanki« raje uporablja izraz uživalec, in v uvodu podrobno razčleni razne skupine ali stopnje, ki sestavljajo paleto uži valcev (Flaker 2000 - I: 19-49). Dejansko je tako, da so džankiji zaradi svoje izpostavljenosti najbolj vidna skupina, ki na nek način reprezentira uživanje heroina (Flaker idr. 2002 - I: 65). Po drugi strani je po drugi strani res: čeprav se je kulturni pomen uživanja heroina z leti sicer spreminjal, je džank bil in je kulturni sinonim za uživanje heroina. Tu pa stvari postanejo zanimive.

Kot je povedal moj sogovornik, ki živi po standardih večine urejeno življenje z ženo, dvema otrokoma, hišo in avtomobilom, se je uživanje opiatov v Sloveniji pojavilo v začetku sedemdesetih let. (Posamezniki so jih sicer uživali že prej, toda šlo je za posamezne boeme ali zaprte skupine boemov in pa za zdravnike, ki so imeli dostop do morfija in heroina – znan je npr. primer literata dr. Slavka Gruma. Tudi Flaker navaja v slovenski kulturi poznan in zasidran lik zdravnika-zasvojenca; 2002 - I: 32). Po uživanju opiatov je v 70-ih letih predvsem slovel Maribor in ne Ljubljana (Flaker 2002 - I: 79). Mariborska uži valska scena je bila zelo razvita in tudi kulturno zelo pestra (prim. Flaker 2002 - I: 44-45). Heroin se je v Sloveniji pojavil nekako ob

koncu 70-ih let, zlasti pa v 80-ih letih. V prvi polovici 90-ih let se je zgodil t. i. »heroinski bum« (prim. Flaker 2002 - I: 79, 80). Heroin je prodril tudi v manjša mesta, z razširitvijo uživanja heroina na širše plasti prebivalstva pa se je spremenila tudi sama narava uživanja. Sam sem se s heroinom srečal v letih 1995/96 in sem imel torej priložnost opazovati tranzicijo iz starega načina uživanja v novega. Namen tega spisa je deloma tudi poskus prikaza transformacije iz »stare« v »novo« sceno.

Da bi to bolje razumeli, moram orisati razliko v pomenu uživanja heroina (oziroma »džanka«) pred desetimi in še bolj pred dvajsetimi leti in dandanes. Da ta razlika ni samo moj subjektiven pogled, potrjujejo tudi nekatere pripovedi uživalcev, zbrane v raziskavi Vita Flakerja (prim. Flaker 2002 - I: 87-89) in pa besede mojega sogovornika: ».../ Iskreno povedano, kar razočaran sem nad sedanjim folkom.³ Nategnil te bo vsak, ki ima pet minut časa. Ni moralne dileme: nategnil te bo tudi, če bo potegnil pet evrov od tebe. Če jih bo, te bo nategnil brez pomislekov. /.../ Droga sama ni nič negativnega, ampak vse, kar se je spleto in napletlo okoli droge. Jaz ne sodim ljudi po drogi. Meni je vseeno, kaj kdo jemlje. Kot sem že rekel, droga kot taka ni zlo. Teh ljudi ne maram enostavno zato, ker jih poznam in vem, da so oportunisti. Samo gledajo, kaj ti bo iz žepa padlo, koliko te lahko nažica, koliko cigaret od tebe dobi, in to je zanje vse. /.../« Ključno je naslednje: stari uživalci so pomenili elito. Imeli so stil. Načeloma so bili starejši in bolj izobraženi. V to ni nujno všteta formalna izobrazba, pač pa predvsem neformalna izobrazba, kar je po besedah mojega sogovornika (ki je opij poizkusil v zgodnjih 70-ih in je bil del mariborske scene) pomenilo naslednje: ».../Ko sem prišel v družbo svojih 'mentorjev' (t. j. starejših hipijev) so bili vsi maksimalno razgledani na področju literature. Zelo razgledani. Od Sartra do Aldouxa Huxleya – vprašaj me karkoli, vse vem. Prebral sem vse: Krasni novi svet, Vrata zaznavanja, Gnus. Sartrov Gnus mi je dal npr. zelo veliko mislit. Taki so bili npr. tudi Beckett, že omenjeni Huxley, lord Byron... Ti ljudje, t. j. starejši hipiji, so meni postregli s pravim znanjem, ki ga šola ni dala. Take knjige, taka filozofija, take pesmi so bile poleg težke muzike – jazza, rocka, itd. – moja prava vzgoja. In mentorji (t. j. starejši hipiji) so se res potrudili in mi dali najboljše možno vzgojo. Tega ne bom nikoli pozabil.«

Pomembno je bilo tako teoretično kot praktično vedenje o drogi. Morda najpomembnejše od vsega pa je bil pomemben poseben, kompleksen vzorec obnašanja oziroma vedenja, tako verbalnega kot neverbalnega. »Uživanje drog – »uživalska kariera« - je dejansko psihosocialen proces, saj se mora uživalec naučiti uživati droge, to pa lahko naredi le tako, da se vključi v skupino uživalcev in njeno kulturo /.../« (Becker po Flaker 2002 - I: 19). S Shorovega vidika bi torej rekli, da uživalec sprejme oziroma ponotranji specifične modele, ki so navzoči v kulturi uživalcev (prim. Shore 1996: 44-50). Ti modeli so ključni za uspešno funkcioniranje na sceni. Z vidika Shorove klasifikacije sodijo ti modeli tako med lingvistične, zlasti verbalne formule in pripovedi (Shore 1996: 57-58); med družbeno-orientacijske modele, zlasti modele družbenih odnosov, modele družbene reprezentacije, modele družbenih vlog in čustvene modele (Shore 1996: 62-63) ter ekspresivne/konceptualne modele, zlasti klasifikatorne modele, eksemplarje, ritualne in dramatične modele ter teorije (Shore 1996: 64-65). Če navedem npr. neko tipično verbalno formulo v mojem času: stari uživalci so denimo govorili: »Ti moraš furat konja, ne on tebe!« Gre za večpomensko besedno igro, kajti izraz konj v angleščini pomeni »horse«, kar je slengovski izraz za heroin, heroin pa je povrh tega dobil ime zaradi svoje moči, torej »herojska droga«. Med lingvistične

³ T. j. nad sedanjimi uživalci, v nasprotju s tistimi iz 70-ih let.

modele Shore vključuje tudi tradicionalno (t. j. emsko) znanje (Shore 1996: 58). Tako znanje je bilo npr. vedenje o načinu zaužitja, o načinu delovanja droge in o tem, kaj storiti, če pride do predoziranja. Podajam primer takega emskega vedenja, ki mi ga je zaupal sogovornik: »/.../ Od tripa (LSD) sem strašno veliko pričakoval: kaj pa bo, kako pa bo; in moram reči, da sem bil prijetno presenečen: sem doživel še več, kot sem pričakoval. Celo več, kot sem upal pričakovat. Trip je namreč »mind« droga. Če ti znaš stvar usmerjat, bo tudi tako šla. Recimo: nekdo pade v paranojo. Dejmo mi tega človeka na lepo preusmerit. »O Joža, a se spomniš, kako smo se včeraj s kolesom vozil!« In je takoj pozabil na paranojo in vse tiste stvari. Pa smo ga peljal v park in mu pokazal nebo. »Glej kako je lepo! A vidiš luno! O kakšne barve je! A si vidu ptiča, lej lej...« In tako smo človeka pripeljal povsem na drugo plat in kakšna paranoja, daj nehaj. Mi smo celo po pokopališčih ležal, hodil in se tam zafrkaval, odpiral grobnice in se s tistimi kostmi mal obmetaval. Pa ni blo nobene paranoje. Eni so namreč takoj padli v paranojo, čim so videli kaj groznega ali morečega, npr. pokopališče ali lobanjo. Mi pa smo znal zajezi in usmerjat zadevo. Mi smo rekli: Trip je kakor voda. Kakor ga boš usmerjal, tako in tam bo tekel. Če boš delal dobre stvari, mislil na dobre stvari, tudi tako bo. Te ne bo več strah in se boš kar spremenil. Zato pa jaz nikdar nisem imel paranoje, čeprav sem jih pojedel nekaj tisoč.«

Ali: »/.../ Opij ima noter 26 derivatov – in to vse porineš v žilo. Veš kakšen fleš je to! To je absolutno drugače kot po heroinu. Doziranje pri opiju je striktno zelo počasno. To pa pomeni, da najprej porineš eno črtico⁴. Potem počakaš na fleš, in ko to zgine, spet porineš eno črtico, spet počakaš na fleš, spet porineš. Jaz sem si pritiskal kakih deset do petnajst minut in sem kar flajšter imel na roki. Ker če bi vse to naenkrat pritisnil, bi ti odpovedalo srce. Jaz sem bil priča takim žalostnim trenutkom, ko je človek postal bordo rdeč, napihnen in je umrl. Prišel je in si vse naenkrat stisnil v žilo. Kako, to ne moreš naredit! Tako lahko heptanon stisneš ali pa heroin, ki sta tako narejena, ne pa opij. Še morfija ne smeš stisnit na hitro. Vse je treba počasi. Stisneš, začutiš, spet stisneš... Iglisce začutiš. In da si en kubik porabil, si rabil ene deset minut časa. To je bistveno pravilo pri uživanju opija: nikoli pritisnit vse naenkrat, ker je to zanesljiva smrt. Pri opiju je bilo tudi to, da nisi smel zaspat. Po kitajskih kadalnicah tipi pokadijo pipo, zaspajo, pa že pride baba pa jih malo strese. Pri opiju ni zdravo zaspat, ker lahko zaspiš za vekomaj. Opij ima toliko teh derivatov da lahko zaspiš za vekomaj. Opij je zelo močna reč. Dejansko je močnejši od heroina. Sicer je heroin kemično predelan, da je močnejši; narejen je tako, da ga lahko hitro in ekonomsko uporabiš – paf, in si zadet. V bistvu je pa opij bolj nevaren. Gledam te ljudi, ki so bili tukaj na heroinu, sedaj so šli pa na Tajsko ali pa v Pakistan, in dol fletno kadijo opij – kilo ga ima eden za eno leto, pa trikrat ali pa štirikrat na dan kadi. Poleg tega pa je pol manj navlečen⁵. Heroina se namreč zelo hitro navlečeš, in toleranca strašno hitro raste. Dočim je pri opiju to drugače – je tudi bolj naravna stvar.

Do 90-ih let je bilo tako znanje večinoma emsko, danes pa so ga nadomestili vsepovsod navzoči navseti strokovnjakov. Del transformacije kranjske heroinske scene (in slovenske heroinske nasploh) je bila tudi medikalizacija uživanja heroina (in drugih drog), kar pomeni, da je uživanje postalo obravnavano kot bolezen, različni terenski in drugi »mehki« programi za zmanjševanje škode pa so uživalcem postregli z

⁴ Črtica za odmerjanje na brizgi.

⁵ V slengu oziroma žargonu odvisen.

zdravstvenimi nasveti, ki so del formalnega medicinskega diskurza, tako da takega emskega vedenja pri večini uživalcev ni več zaslediti ali pa je vsaj manj prisotno – namesto tega uživalci citirajo to, kar je napisano v različnih brošurah itd. Tudi to je del tega, kar bom v nadaljevanju imenoval »nova scena« in kar sam pojmem kot osiromašenje kulture uživanja heroina.

Pomemben aspekt »stare scene« (t. j. scene nasprotju z »novo sceno«, ki je po moji presoji v Kranju nastala nekako v drugi polovici 90-ih let) je bil njen skrivnostni in iniciatorni značaj. Ker je bil ta aspekt »stare scene« tisti, ki me je, zavedno ali nezavedno, najbolj privlačil, in ker je ta aspekt redko, če sploh, reflektiran, se mi zdi smiselno temu aspektu posvetiti nekoliko več prostora.

Psihoanalitik Luigi Zoja se v svojem delu 'Droge, odvisnost in iniciacija: moderno iskanje rituala' posveča vprašanju (tako tradicionalne kot sodobne) uporabe drog z vidika rituala (Zoja 1989). Mnoga njegova opazanja so zanimiva. Avtor tako ugotavlja, da utegne za (zlo)rabo drog stati praznina desakraliziranega sveta, v katerem ni več prostora za svečanost obreda in iniciacije (Zoja 1989: 3-8). Dejansko gre pri zaužitju drog (ne samo heroina) za neke vrste iniciacijski obred. Samo uvajanje v svet drog je tipični iniciacijski proces. Tako uvajanje je imelo v času klasične »stare scene« (in tudi pri meni) nekako tri faze. Prva faza je bila faza hašišarja. Ta faza je pomenila uvod v sceno, njeno spoznavanje. Druga faza je bila faza jemanja sintetičnih drog, običajno LSD-ja, v 90-ih tudi ekstazija in amfetaminov. Na tej stopnji je 'iniciat' že dodobra poznal sceno. Zadnja faza je bila heroin. Res pa je, da je v mojem času (1995/96) obstajala razmeroma stroga meja med uživalci drugih drog in uživalci heroina oziroma džankiji. To mejo je, če uporabim Shoreve kategorije, mogoče izraziti s koncepti prostorskega modela (Shore 1996: 61-62), ki je bil skupen vsem na sceni. Gledano z vidika prihoda v stari mestni del čez most, ki vodi preko reke Kokre, s(m)o desno stran Glavnega trga v Kranju zasedali hašišarji oziroma tisti uživalci drog, ki (še) nismo bili na heroinu; levo stran Glavnega trga pa so zasedali uživalci heroina. (To dejstvo je bilo v zvezi tudi s tem, da sta se levo od vodnjaka na glavnem trgu nahajala lokala Črni baron in Ajda, ki sta starejšim uživalcem še vedno sinonima za kranjsko heroinsko sceno.) Kadar smo zagledali koga, da se je pričel malce dlje zadrževati na levi strani trga, smo po sami strukturi prostora – po »območnem zemljevidu«, kot bi dejal Shore (Shore 1996: 61) – vedeli, da je »prestopil« med uživalce.

Tudi sama iniciacija v uživanje heroina je imela tridelno strukturo. V tem pogledu je mogoče aplicirati Van Gennepovo tridelno shemo obredov prehoda (Van Gennep 1960). Van Gennep v svojem delu navaja vrsto primerov spremembe statusa, za katere so (v večji ali manjši meri) značilne tri faze: separacija, tranzicija in inkorporacija (Van Gennep 1960). Gre za to, da posameznik ali skupina iz nekega določenega, precej jasno definirane družbenega statusa preide skozi t. i. »liminalno fazo« v nov status. Z drugimi besedami, v liminalni⁶ fazi posameznik (ali skupina) izgubi prejšnji status in nato pridobi nov jasno definiran status, ki je drugačen od prejšnjega. Za liminalno fazo vsaj v iniciacijskih obredih velja, da je povezana z različnimi preizkušnjami (Van Gennep 1960).⁷

⁶ Liminalno – iz latinske besede limen, ki pomeni »prag«, torej »pražna« ali prehodna faza.

⁷ Arnold van Gennep v svojem delu Obredi prehoda (Rites of passage, 1960) navaja veliko število primerov iz različnih kultur. Prav tako navaja veliko zgodovinskih primerov. Zaradi velikega množstva primerov, ki pa vsi služijo za ilustracijo Van Gennepove osrednje teze, ne navajam posameznih mest, pač pa navajam delo kot celoto.

Naj zadevo ilustriram z avtobiografsko pripovedjo. Do jeseni 1996, ko sem se pričel družiti s starejšimi uživalci (nisem pa še užival heroína), je veljalo, da sem še vedno »hašišar«, torej sem imel mesto na desnem delu Glavnega trga, kjer je bila tedaj tako hašišarska kot heroínska scena. (Oziroma, natančneje, spadal sem že v vmesno fazo, kajti za seboj sem imel že nekaj izkušenj s sintetičnimi drogami, zlasti z LSD-jem, manj z ekstazijem in amfetaminom.) Ko sem v pozni jeseni 1996 zaužil heroin in se je to v nekaj tednih razvedelo po sceni, sem izstopil iz skupine hašišarjev (separacija!) in vstopil v tranzicijsko fazo. To je bilo sivo območje »nedeljskega džankija«, kot se je običajno reklo. Nisem dobro vedel, kje točno mi je mesto. Bil sem namreč vaju desne strani Glavnega trga, toda vrstniki, ki so bili še nekaj tednov prej kolegi oziroma klapa, so me gledali nezaupljivo, zaničljivo, pa tudi s tiho zavistjo. (Iz teh čustev se da razbrati vso paleto simbolnega pomena uživanja heroína v mojem času: »džank« je bil skrivnosten, sicer že zaničevan, toda na tihem je pomenil tudi stopnjo više v karieri uživalca drog. Bil je torej razlog, da so mi zavidali.) Na levi strani so me gledali z drugačno mešanico: z tipično vzvišenostjo (novinec je bil nekaterim dobrodošla priložnost, da so si lahko dali duška), ki je privzemala različne oblike, najpogosteje oblike svarila, neodobravanja, splošnega začudenja nad tem »kam gre svet, ko že otroci furajo konja«, tudi s prezirom (imel sem to srečo/nesrečo, da se nikdar nisem mogel povsem živeti v vlogo uživalca); pa tudi z naklonjenostjo. (Iz teh čustev je mogoče obratno razbrati, kako so uživalci doživljali uživanje heroína: kot nemoč, ki so jo skušali na vsak način prikriti s pozo poznavalca scene; hkrati pa je bila njihova naklonjenost znak čisto človeške solidarnosti z nekom – t. j. z menoj – ki naj bi bil po splošnem prepričanju za vedno zapisan uživanju heroína.) V tem sivem območju tranzicije sem vztrajal kar nekaj mesecev. Dejansko je bilo tako, da sem bil ob tem času kot začetnik uživanja heroína v svoji generaciji precej osamljen. Če bi nas bilo več, kot se običajno dogaja, ko presedla na heroin cela klapa ali več klap iste generacije, ki se med seboj poznajo, bi bilo torej mogoče govoriti o liminalni fazi ter o komunitas⁸ v Turnerjevem smislu (Turner 2008: 96-97)⁹. Tako pa sem bil sam in šele kasneje se mi je pridružilo nekaj »pogumnejših«. Po nekaj mesecih so me starejši uživalci nekako sprejeli za svojega. Šlo je torej za inkorporacijo, za spremembo starega statusa uživalca marihuane oziroma »hašišarja« in na novo pridobljen status uživalca heroína oziroma »džankija«. To se je med drugim kazalo v tem, da nisem bil več deležen zaničevanja (razen s strani redkih), da sem bil deležen zaupanja preprodajalcev in mi ni bilo treba več kupovati prek posrednikov, predvsem pa v tem, da sem se kar za stalno preselil na levo stran Glavnega trga (kot povedano, gledajoč iz perspektive prihoda v staro mestno jedro čez glavni most, ki vodi preko Kokre) ter za vedno obrnil hrbet desni strani, kjer so se stiskali moji nekdanji kolegi, otopeli od skunka, ki je tedaj prihajal na sceno.

Luigi Zoja je eden redkih avtorjev, ki je podrobneje analiziral sodobno (zlo)rabo drog z vidika globinske psihologije. Temelj avtorjeve argumentacije je v tem, da je življenje v potrošniški družbi desakralizirano,

⁸ Turner komunitas (izvorno *communitas* iz latinske besede *communio*, ki pomeni skupnost) prvenstveno razume kot skupnost enakih, ki med iniciacijskega obredom nimajo mesta v družbeni strukturi in so podrejeni starejšim (Turner 2008: 96-97). Vendar Turner govori tudi o t. i. spontanah komunitas in o trajni liminalnosti. Kot primer navaja srednjeveška apokaliptična gibanja, frančiškane, indijsko versko gibanje sahajija pa tudi sodobne družbene pojave, kot so beatniki in hipiji (Turner 2008, 131-165). Gre torej za skupino (ali skupine), ki nima mesta v družbeni strukturi, ni »ne tu ne tam«, je vmes.

⁹ Prim. tudi Bowie 2006: 153-157.

zlasti pa monotono. Preprečen je normalni »vzorec heroja« (hero pattern), katerega sestavni del je sveta iniciacija. Zato se mladostniki, v katerih se prebujata ta normalni, nezavedni arhetipski vzorec, poistovetijo z likom anti-heroja. (Zoja 1989, zlasti 15-25). Povsem konkretno se je anti-herojstvo, ki ga omenja Zoja, kazalo v prepričanju (tedaj lastno meni in marsikateremu od vrstnikov, kasnejših uživalcev), da je uživanje heroina dejansko »kul«, kljub včasih precej jasni zavesti, kam uživanje heroina človeka utegne pripeljati. Tega prepričanje pa si nikakor niso delili vsi uživalci nelegalnih mamil (hašiša in sintetičnih drog). Mnogi med njimi so uživanje heroina in z njim povezano »iglo« zelo obsojali. Zoja dodaja, da naj bi šlo za nadomestno religiozno izkušnjo (Zoja 1989: 98-101). Zato namesto odvisnosti od drog avtor predlaga izraz iniciacija v droge (Zoja 1989: 7). Ker se mi avtorjev uvid zdi zelo na mestu, hkrati pa je zanimiv tudi z vidika psihologije uživanja heroina, ga bom ilustriral s svojim osebnim primerom.

Moja prva izkušnja z drogami je bila izkušnja s kanabisom. Sprva pri kajenju nisem doživel ničesar posebnega. Kanabis je namreč droga, ki jo mora človek dojeti. To je sicer splošno znano dejstvo, toda mi tega nismo vedeli iz knjig, pač pa po posredovanju starejših vrstnikov. Tako vedenje Shore opisuje z izrazom 'pripoved' (Shore 1996: 58). Prvo resnično doživetje učinka kanabisa pa je bilo (zame osebno) nepopisno. Praktično čez noč se je moj pogled na svet in prihodnost preobrazil. Doživel sem svojo prvo iniciacijo in z njo spreobrnjenje. Po prvem pokajenem džointu sem na nek način vedel, da bo pot vodila do heroina. Naj pa ob tem pripomnim, da uživanje kanabisa nikakor ne vodi nujno v uživanje heroina. Sam si stvar razlagam z že poprej opisanim likom anti-heroja oziroma nadomestne iniciacije, po kateri sem (iz razlogov, ki jih tu ne opisujem) hrepenel. Res pa je tudi – in to dejstvo se mi zdi vredno poudariti – da je imela na našo generacijo precejšen vpliv knjiga Mi otroci s postaje Zoo, kjer uživalca Christiane F. (in tudi mnogi drugi uživalci) preidejo skozi klasični trifazni model hašišarja – uživalca LSD-ja – uživalca heroina oziroma naposled heroinskega odvisnika (prim. Christiane F./Hermann in Rieck 2005). Z vidika Shorevega razumevanja kulture je mogoče govoriti o konceptualnem modelu, in sicer o pripovednem primeru (Shore 1996: 64).

Sedaj se lahko vrnem k temu, kar sem opisoval na začetku, namreč k »stari sceni«, ki je v letu 1995 še obstajala (čeprav je že doživljala transformacijo), in jo povežem z idejo Luigija Zoje o arhetipu »negativnega heroja«. Uživalci »stare scene« so namreč tako s svojim vedenjem kot z vedenjem (obnašanjem), s svojim stilom in simbolnim pomenom, ki so ga vsebovali, zame pomenili veliko fascinacijo.

Brad Shore v svojem delu med drugim razpravlja o odnosu med kulturo-v-svetu in kulturo-v-umu. Gre za odnos med posameznikovim simbolnim svetom (to, kar Shore imenuje »mentalni model«) in javnim simbolnim svetom (Shore 1996: 46-50). V času, ki ga opisujem, so uživalci heroina sicer tudi med mladimi že začeli pridobivati negativno simbolno konotacijo, ki jo je povzročila vedno večja angažiranost ideoloških aparatov države na tem področju, toda še vedno je nekje na dnu ostajal tisti izvorni dekadentni in celo ezoterični pomen, v katerega je bil odet »klasični džank« in ki so ga posebej ljubele ikone kot na primer Aleister Crowley, William S. Burroughs in Lou Reed in ki ga glasbeno odlično izraža pesem skupine Velvet Underground z naslovom »Heroin«. Tako je prišlo do tega, da je moj osebni simbolni svet, ki je strahovito hrepenel po iniciaciji, zaresoniral s to klasično simbolno konotacijo džanka. Ni bil heroin tisti, ki me je privlačil. Heroina sem se pravzaprav bal. Privlačil me je džank kot simbol dekadentnega ezoterizma; hkrati

pa – z dekadentnim ezoterizmom povezan – simbol upora skozi samo-uničenje.

Oblika upora z samo-uničenjem je dejansko ena od znanih oblik upora: poslužujejo se jo npr. gladovno stavkajoči, v današnjem času pa je dobil specifično, a razmeroma blago in družbeno sprejemljivo obliko v t. i. emovski subkulturi. Tudi v času mojega odraščanja je bil ta način upora znan npr. pri tistih, ki so poslušali Nirvano.

Tako sem na pragu adolescence torej razmeroma zavestno izbral pot anti-heroja. Uživanje heroina oziroma džank je bil simbolni okvir, razmeroma konvencionalen, kamor sem lahko – če ima Zoja Luigi prav – projiciral svojo željo po iniciaciji in herojskem potovanju, le da je bila ta zaobrnjena. Nisem izbral poti heroja, pač pa anti-heroja.

III.

Sedaj, ko sem opisal zadevo s te nekoliko neobičajne perspektive, se lahko posvetim opisovanju same heroinske scene, kakor sem jo doživljal v Kranju v letih 1995-1997. Pri tem bom skušal vsaj nekoliko prikazati tudi tranzicijo, ki jo je doživela scena v teh letih in letih, ki so sledila; ter omeniti dejavnike, ki so vplivali na to tranzicijo. Tu mi bo v nekoliko večjo pomoč delo Brada Shora.

Shore piše o t. i. temeljni shemi, ki pomeni družino oziroma skupino (pogledati Shore) medsebojno povezanih modelov (Shore 1996: 53) Temeljna shema uživanja heroina je pravzaprav samo uživanje heroina. Kakorkoli, uživanje heroina kot tako se vrti okoli treh ključnih točk. To so nabava, zaužitje mamila in abstinenčna kriza. Preden preidem na to, se mi zdi smiselno na uživanje heroina pogledati z vidika t. i. orientacijskih modelov (Shore 1996: 61-64). Gre za opis scene, kot je takrat obstajala v Kranju. Stara scena (v kateri delitev na 'hašišarje' in 'džankije' še ni bila tako zelo izrazita, čeprav je že obstajala) je imela več središč. Ti so bili lokal Črni Baron (dolga leta središče vseh, ki so pripadali subkulturi drog), Delavski dom ali na kratko »Delav'c« (vsa 80-ta leta je bil Delav'c, prav tako pa Črni baron središče subkulture uživalcev drog, čeprav je bil Črni Baron nekoliko bolj 'džankijevski' lokal, Delav'c pa bolj splošen, zbirališče tedanjih mladinskih subkultur nasploh, punkerjev, metalcev in rokerjev – vendar so tudi uživalci heroina zahajali v Delav'ca), Prešernov gaj (manj središče uživalcev heroina, in bolj zbirališče uživalcev hašišarjev in hipijev nasploh), Ragtime club (po domače »Džez«) in mini golf na kranjskem stadionu. V zgodnjih 90-ih letih se je dogodilo več pomembnih sprememb, ki so prispevale k transformaciji scene. Najprej, zaradi večkratnih ovadb o preprodaji in več primerov predoziranj so leta 1993 zaprli lokal Črni Baron. Njegovo vlogo je prevzela v neposredni bližini nahajajoča se Ajda. Približno v tem času so zaprli tudi Delavski dom (Delav'c). Središče (dnevne) scene je tako postal Glavni trg v Kranju, v neposredni bližini Ajde. Glavni trg je bil neke vrste »srce« scene, kjer so se uživalci zbirali, kjer so se izmenjavale informacije, itd. Toda scena ni bila omejena samo na Glavni trg. Scena je namreč zajemala tudi Ragtime-club, mini golf na stadionu, seveda pa tudi mesta nabave, mesta uživanja in mesta, kamor so se uživalci in džankiji v tistem času že zatekali po psiho-socialno pomoč (npr. deljenje metadona, ki se je pričelo širše uveljavljati ravno v tem času).

Če sedaj temeljno shemo, ki je v tem primeru nabava in užitje heroina, povežem z drugimi modeli, dobim naslednjo shemo. Dan uživalca oziroma džankija se je običajno začel (ali se začne) z nabavo. Nato sledi zaužitje, in po njem obdobje učinkovanja mamila, v katerem se je večina uživalcev oziroma džankijev

zadrževala ali se zadržuje na sceni oziroma v njenem središču. Zaradi narave heroina, ki povzroča močno telesno odvisnost, ki se kaže v hudi abstinenčni krizi, se tako nenehno izmenjujejo nabava, zaužitje, abstinenčna kriza. Abstinenčna kriza je kot neke vrste Demoklejev meč, ki nenehno bdi nad uživalcem oziroma džankijem. Učinek heroina je namreč kot neke vrste peščena ura, ki se izteka in se vedno izteče z abstinenčno krizo, ki uživalca/džankija prisiljuje v to, da si v tem času priskrbi heroin. (Vendar pa ta model velja bolj za džankija in ne uživalca kot takega. Nekateri uživalci so namreč iz tega ali onega razloga preskrbljeni z drogo. Naj bo kakorkoli, v tem eseju opisujem kranjsko heroinsko sceno, kakor sem jo imel priložnost opazovati in doživljati sam, in ne uživanja heroina kot takega.) Temeljna shema ima tako pravzaprav obliko cikličnega oziroma ritmičnega modela (Shore 1996: 62), hkrati pa ima kulturna skupina uživalcev močno ponotranjen prostorski model, ki zajema sceno s središčem, mesti uživanja, itd.

Kar zadeva sceno, se je v Kranju nekako med leti 1998 in 2000 zgodil temeljit preobrat. Ta preobrat je bil deloma povezan z medikalizacijo uživanja heroina v Sloveniji. Gre namreč za to, da uživanja heroina niso več prvenstveno obravnavali kot kriminalno dejanje, pač pa je postalo predmet medicine. Problematika uživanja heroina je iz kriminalnega diskurza prešla v medicinski diskurz in se v njem pojavila kot na novo definirana »bolezen«. Scena se je tako iz Glavnega trga premaknila k avtobusni postaji in k zdravstvenemu domu, kjer so odprli delilnico metadona. S tem, ko se je spremenilo samo središče scene (ki se nekako od leta 2000 dalje nahaja za avtobusno postajo v Kranju in v okolici zdravstvenega doma), so se spremenila tudi ostala pod-področja scene, s tem pa tudi »področni zemljevid« kulture uživalcev in t. i. »navigacijski model« (Shore 1996: 61). Z naraščajočo medikalizacijo, ki je po letu 2000 postala zelo očitna, se je spremenil tudi ciklični model in pravzaprav do neke mere celotna temeljna shema uživanja heroina. To pa je seveda vplivalo na spremembo ostalih modelov, kot so modeli družbene orientacije, diagnostični modeli in modeli nalog, o katerih bo govora v nadaljevanju.

Naj sedaj preidem na modele, ki tvorijo samo temeljno shemo uživanja heroina. Ključni del uživanja heroina in zlasti džanka je nabava. Ta se v času tranzicije iz stare v novo sceno ni bistveno spremenila, razen tega, da je z naraščajočo medikalizacijo vse več uživalcev vstopilo v metadonski program, zaradi česar se je zmanjšala nujnost nabave in z njo (včasih) povezan kriminal. Vendar pa bi raziskava, ki bi zajela daljše časovno obdobje, pokazala spremembe tudi v modelih nabave. Sogovornik, ki je pričel opij uživati daljnega leta 1971 in je šele v začetku 80-ih let prešel na heroin, mi je npr. povedal nekaj prav zanimiv zgodb, ki si jih danes ni mogoče zamisliti. Zaradi zanimivosti in anekdotičnosti navajam del transkripcije intervjuja: »/.../ Mi smo imel enega Trajčota, Makedonca, in smo hodili dol v Strumico k njemu kupovat. On je tu v Sloveniji delal in študiral; hodil je na VEKŠ: Visoko ekonomsko in komercialno šolo v Mariboru. Delal je tudi v TAM-u. Bil je pošten kmečki sin, po vojni je prišel v Slovenijo in je tukaj ostal. Ampak je bil tak napreden človek, poslušal je Franka Zappo in vso to takrat moderno muziko, in to nas je kar dosti združevalo. Enkrat je rekel: »Moji doma so kmetje, ga imajo ogromno, s tem da ni tako kot v Sloveniji, da pride nadzornik in pravi 'dva hektara – dvajset kil'; pri nas reče: 'pet hektara – biče pet kila' potem pa ali ima kmet še sto kil za prodat, nobenega ne zanima«. Tako nas je povabil k sebi domov, in smo šli v Strumico z vlakom, to je tam proti bolgarski meji (to je bilo leta 1976). Stopimo v Strumici dol z vlaka, se usedemo na en avtobus, pol ure se vozimo proti Bolgariji; evo stigli v selo, nas on predstavi, stari je že roke mel, žena čaj skuha, in so nas pogostili: dečki, Slovenci, pametni, pa še biznis bo! In je vsak

kupil kilo in smo dal to v vrečke »Borovo« in s tem lepo na avtobus. Prav spomnim se: vrečke »Borovo« ali pa »Alkaloid Skopje«, v njih pa vsak kilo najboljšega makedonskega opija! Takrat se nismo bali – kaj je bilo pripeljat kilo ali pa deset kil opija iz Makedonije v Ljubljano! V Zagrebu smo se ustavili, imeli smo veliko prijateljev (v Zagrebu, Reki, Varaždinu) in smo del zaloge – npr. par kil - tam prodali in smo prišli v Maribor z robo pa še z denarjem. Kaj nam bo deset kil? To bi imeli za deset let. Tako pa smo polovico prodali, v Varaždinu, Zagrebu, itd. Kila opija je bila približno eno dobro mesečno delavsko plačo – kašne trideset jurjev takrat. Kila opija pa je, če si navlečen, za eno leto. Bilo je poceni pa kvalitetno, zelo dobro. Ponavadi je stari šel v klet, nas je s seboj vzel, in na začetku je imel, smo videli, frišne hlebce – če si dal prst noter, je šel noter kot v zidarski kit – naslednji tam so bili pa že trdi hlebci. Stari je prijel velik hlebec iz gornje police v kotu, rekel: »Tegale ti dam!« in ga udaril počez, da se je prelomil po sredini. Bil je čisto črn, kot premog. Jaz sem mislil, da je kolm – da je premog! Je bil pa star zoren opij, uležan. In ko si ga pogledal postrani (tam, kjer se je prelomil), si videl prav plasti kristalov – to je bil pa čist morfij. Mi smo imel najboljši opij, v Mariboru, ti povem. Daleč najboljšega! Si niso mogli Koprčani nikoli tako dobrega zrihtat, al pa Ljubljančani, kot mi.« Takih zgodb seveda leta 1996 vsaj v mojem okolišu ni bilo več; vem pa, da se je nabava v času zadnjih vzdihljajev »stare scene« od sedanje nabave razlikovala po tem, da je bila pogosto skupinska in da so uživalci hodili po heroin v druga naselja, običajno v Domžale, včasih tudi v Ljubljano. Vse to se je v novi sceni spremenilo – nabava je postala bolj egoistična, heroin dostopnejši, predvsem pa se je spremenil modus nabave zaradi uporabe mobilnih telefonov (prim. Flaker 2002 - I: 86; Flaker 2002 - II: 116-119).

Klasična 'mala' nabava sestoji iz treh faz. Najprej je potrebno priti do denarja, nato je potrebno poiskati preprodajalca (dilerja), in naposled je potrebno kupiti. (In morda še varno prinesiti kupljeno robo iz mesta nakupa do mesta varnega zaužitja.) Do denarja se je prišlo – in se pride - na več načinov: s preprodajo, krajo, žicanjem (=beračenjem), prostitucijo in (pri nekaterih) s prodajo vrednih stvari iz lastnega doma. Te načine nabave uživalci sami različno vrednotijo. Na nek način je torej mogoče govoriti o družbeno-orientacijskih modelih (Shore 1996: 62-63), o ekspresivnih-konceptualnih modelih, zlasti klasifikatornih (Shore 1996: 64) in celo o diagnostičnih modelih (Shore 1996: 63-64). Najvišje vrednotijo preprodajo. Krajo so, kot se spominjam, različno vrednotili. V času »tranzicije džanka« (t. j. prehajanja iz »stare« v »novo« sceno) je namreč v Kranju med drugim prišlo do segmentacije uživalske oziroma džankijevske (sub)kulture. Če so poprej v Kranju (ki je z absolutnega vidika majhno mesto) uživalci oziroma džankiji tvorili enotno subkulturo, je v tem času prišlo do nekakšne delitve, in sicer na dve pglavilni liniji, ki bi ju lahko imenoval »blaga« in »agresivna«. Tisti v agresivni liniji so krajo vrednotili višje kot pripadniki blage linije (ki so bili navadno bolje situirani, ali so znali za svojo navado spretnjeje poskrbeti). Najnižje so vrednotili prostitucijo (pri ženskah; med moškimi so to počeli redki oziroma tisti, ki so to počeli, o tem niso govorili, tako da o tem pravzaprav malo vem; v Ljubljani so moško prostitucijo bolje tolerirali, verjetno zaradi razmeroma močno razvite gejevske scene) in pa beračenje (»žicanje«). Odašanje predmetov od doma so obsojali zlasti starejši uživalci, ki so za svojo navado znali poskrbeti. Vendar pa so se tudi ti starejši zavedali, da je heroin dejansko »droga herojev« in da je redko kdo zmožen ohraniti moralne standarde. Pogosto sem bil priča, ko se je govorilo o tem ali onem, ki da je silno propadel. Z vidika Shora je tak način govora mogoče uvrstiti med »primere« (eksemplarje), tako npr. v »osebne primere« in

»dogodkovne primere« (Shore 1996: 64-65).

Po tem, ko je človek imel v žepu denar, je prišlo na vrsto iskanje dilerja. V času stare scene so se dilerji običajno zadrževali na ustaljenih mestih, bodisi doma bodisi v določenih lokalih, bodisi so imeli svojo »postojanko« na kakem skitem mestu. Dve značilni taki postojanki v Kranju sta bili 'Luknja' na Zlatem polju, kjer so se v neki opuščeni hiši zbirali – in pozimi tudi grelj ob ognju v sodu, prav na losangeleški način – preprodajalci marihuane (skunka), amfetamina in ekstazijev (toda ta postojanka sama po sebi ni bila povezana s heroinsko sceno kot tako, sodila pa je tudi že bolj v 'novo' sceno) in pa kanjon Kokre, kjer je v nekem razdobju – poleti 1997 – v senci ob reki cel dan posedalo nekaj preprodajalcev heroina. Uživalec oziroma džanki je seveda moral vedeti za ta mesta, in tako je mogoče govoriti o območnih zemljevidih (Shore 1996: 61). V novejšem času so z uvedbo »telefonskih prednaročil« in pred-najav postali popularni zveščiči s telefonskimi številkami, kjer so bile te razporejene po različnih ključih, bodisi po aktualnosti, bodisi po abecedi, bodisi po šifrah. Kot šifre so bili in so v navadi ustaljeni ali na novo izumljeni vzdevki preprodajalcev. Mogoče je torej govoriti o mnemoničnih modelih (Shore 1996: 66).

Posebno zanimiv je argo jezik¹⁰ pri preprodaji. Tako je npr. z uvedbo mobilcelov in telefonskega prednaročila ali pred-najave tak argo postal običajen. Klasične šifrirane fraze so bile (in so delno še vedno): »A lahko pridem na pivo?« (variacije: na kavo, na obisk, itd. – pomeni: a lahko pridem kupit?) »Koliko pa vas je?« Odgovor: »Dva«, »tri«, »pet«, itd (pomeni količino denarja, npr. 2000 SIT ali 20 eurov, lahko tudi količino zavojčkov ali količino gramov). Pri prodaji metadona je v navadi vprašanje: »A imaš kaj soka?« Za heroin se uporabljajo tudi vzdevki kot so »podatki«, »CD-ji« itd. Vprašanje »A je rjav a je bel?« se nanaša na heroin (=rjav) in kokain (=bel). Z vidika Shorove tipologije tak način pogovora sodi med modele družbene orientacije (Shore 1996: 62-63), prav tako pa tudi med modele nalog, med njimi zlasti scenariji in recepti (Shore 1996: 65-66). V kontekst argo govornice sodijo tudi vzdevki, ki so v navadi med uživalci in preprodajalci, katerih pa ne navajam.

Tudi samo dejanje nakupa sestoji iz modela (ki sodi med modele družbenih odnosov, modele družbene koordinacije in modele družbenih vlog, Shore 1996: 62-63), ki ima seveda več variacij. Lahko gre za obisk na domu, za dogovor v lokalu ali kje na prostem, itd (prim. Flaker 2002 - I: 92-93). V takih primerih so modeli odnosa med preprodajalcem in stranko dokaj strogi, neupoštevanju uveljavljenega modela pa sledijo sankcije.

Tako je npr. tabu po domofonu povpraševati po heroinu ali brez predhodne najave zvoniti na preprodajalčeva vrata. Sankcije so v tem, da preprodajalec tej stranki v prihodnje ne bo več prodajal, kar v manjšem mestu, kot je Kranj, ni ravno malenkost. Če pa se taki dogodki razvedo in če je uživalec/džanki tudi sicer v skupnosti uživalec/džankijev neprijubljen, utegne postati tarča zaničljivih zbadljivk. Sicer pa je prodaja razmeroma preprosta stvar. Ko se osebi dogovorita na določenem mestu, potuje v eno roko denar, v drugo zavojček heroina. Če se nakup vrši zunaj, ga spremljajo nekatere uveljavljene geste, ki jih je moč uvrstiti med t. i. »action sets« oziroma stilizirane gibe (Shore 1996: 60). Tako se denimo prodajalec in stranka pretvarjata, da se rokujeta, v resnici pa ima en v dlani skrit heroin, drug pa denar. Preprodaja torej zglada kot povsem nedolžno rokovanje dveh znancev ali prijateljev.

¹⁰ Argo – tajni dogovorjeni jezik določene skupine ljudi.

Če uživalec preprodajalcu ne zaupa dovolj, gre heroin preverit. Takšna praksa je v Kranju precej pogosta, saj so stalni (t. j. profesionalni) preprodajalci razmeroma redki. Neprestano namreč vznikajo novi »dilerji«, namreč uživalci, ki so nekako prišli do večje količine denarja in skušajo prodreti s preprodajo ali izboljšati svojo uživalsko ekonomijo. Flaker npr. piše o prehodnih ali priložnostnih dilerjih (2002 - II: 123-124; prim. tudi 128-129). Heroin se preveri vizualno, predvsem pa z okusom in vonjem. Izkušen uživalec prepozna dober heroin že po samem vonju (sicer se ga prepozna po značilnem okusu), in tako je mogoče govoriti o olfaktornih modelih (Shore 1996: 60) – še toliko bolj, ker ima to preverjanje včasih skupinski značaj, ki ga spremljajo komentarji, pri starih uživalcih pa izzove spontano »heroinsko lakoto«.

Zatem sledi zaužitje. To je – vsaj zame - najbolj kompleksen del uživanja heroina nasploh. V prvem delu tega spisa sem skušal aplicirati Van Gennepovo in Turnerjevo teorijo rituala na vstop v heroinsko sceno. Isto teorijo rituala – zlasti Turnerjeve ideje o strukturi in anti-strukturi – liminalnosti in komunitas – bom skušal aplicirati tudi na dej zaužitja heroina. Obenem pa bom skušal pokazati na razlike med »staro« in »novo sceno«.

Heroin se lahko zaužije oralno, nazalno (s snifanjem), s kajenjem in z intravenoznim ter tudi intramuskularnim injiciranjem. Kakorkoli že, čeprav nekako od leta 2000 upada število intravenoznih uživalcev in narašča število tistih, ki heroin kadijo ali snifajo, je injiciranje – 'fiksiranje', 'pritiskanje', 'pribijanje', 'pokanje', 'zadevanje' – še vedno tisti način zaužitja, ki tvori esenco uživanja heroina. Gre namreč za simbolni pomen. Naj podam njegovo kratko analizo.

Injekcijska brizga, ki kljub ostalim načinom zaužitja praktično ekskluzivno predstavlja heroin, z njeno reprezentativno močjo pa se lahko meri kvečjemu list indijske konoplje, je že sama po sebi in povsem neodvisno od heroina izjemno močan simbol. Najprej - prosto po Freudu – je falični simbol. Drugič, je simbol medicine, poleg teologije najbolj skrivnostne med vedami. In nazadnje, je simbol nečesa nenaravnega (prim. Marušič 1992: 47). Ko so ob koncu 18. st. prišla v rabo cepiva in so zaradi preventive pred epidemijami uvedli množična cepljenja, so se mnogi neuki ljudje upirali. Razlog je očiten: vnos nečesa v telo skozi injekcijsko brizgo je nenaraven, neobičajen in bizaren. Poleg tega prebadanje kože, ki pripelje do krvavenja, vzbuja mazohistične asociacije. Gre torej za sklop pomenov: faličnost, torej (moška) moč; skrivnostnost in navezava na medicino; nenaravno, neobičajno, bizarno; kri; mazohizem. To so izjemno močni simboli, in vse te simbole predstavlja injekcijska brizga, v povezavi s heroinom pa se tej pomenski množici pridruži še tih upor in eksotičnost (derivat maka). Med starimi uživalci še vedno velja, da kdor ni injiciral, ne ve, kaj je heroin. Prav tako imajo mnogi uživalci oziroma džankiji v spominu datum (nekateri tudi uro) in kraj prvega injiciranja, ter seveda osebo, ki je uživalcu drogo prva injicirala ali vsaj asistirala pri prvem injiciranju ter tako predala uživalsko vez naprej. Zaradi vsega navedenega se bom v tem sestavku osredotočil zgolj na intravenozno zaužitje. Le-to večkrat poteka tudi skupinsko in ima kot tako tudi poteze rituala.

Naj začnem z mesti zaužitja. Povedal sem, da je imela scena v Kranju svoje središče na Glavnem trgu in da ga ima danes za avtobusno postajo. Vendar se na tem – javnem – središču ni uživalo oziroma se ne uživa. Uživalo se je in uživa se na posebnih mestih, ki so, kot sem že zapisal, del prostorskih modelov, ki jih vsak uživalec oziroma džanka sčasoma ponotranji (Shore 1996: 61-62; Flaker 2002 - I: 93-95). Ta mesta so bila v času »stare scene« kanjon Kokre, »Kolodvor«, gozdiček v smeri proti Planini, itd. V mislih imam

seveda javna, vsem poznana in vsem dostopna mesta uživanja. Večina zaužitij se je dejansko godila in se še godi po različnih javnih straniščih, kleteh, stopniščih, seveda tudi doma – značilna so zlasti stanovanja tistih uživalcev, ki živijo sami. Ta postanejo za krog tistih, ki so dotičnemu uživalcu iz tega ali onega razloga ljubi, potem tako »javno« mesto uživanja in so vključena v prostorske sheme (prim. Flaker 2002 - I: 95). Dejansko gre v primeru mest uživanja za prepletanje idiosinkratičnih in konvencionalnih modelov, in meja ni vedno jasna (prim. Shore 1996: 46-50). Po letu 2000, ko se je scena preselila proti severu, so postala konvencionalna mesta uživanja opuščeni vrtec in gozdiček za avtobusno postajo, opuščeni dom JLA (ki so ga v letu 2005 podrli), opuščeni hotel Jelen itd.

Stara scena je imela neko določeno tendenco k skupinskim uživanjem, še bolj pa je bila ta tendenca razvidna pri uživalcih pred letom 1980. Zaradi de-elitizacije¹¹ uživanja heroina je uživanje v veliko primerih postalo zasebna stvar. Z drugimi besedami: če ni več specifične kulture uživanja heroina ali »kulture džanka« s specifičnimi vrednotami in specifičnim zunanjim izrazjem, kakršna je obstajala v 70-ih in 80-ih letih, dokler se v 90-ih ni transformirala, tudi ni potrebe po ritualu, ki bi uživalce združeval in jim dajal (poleg bistvenega zaužitja droge, seveda) občutek distinktivne pripadnosti.

Samo uživanje je v času stare scene, zlasti v družbi starejših džankijev, potekalo na naslednji način. Ko je nekaj ljudi kupilo heroin, so ga najprej običajno razdelili. (Pogosta je bila navada, da so ljudje »skupaj vrgli keš«, kot se reče, in kupili večjo količino naenkrat – tako je bila količina heroina večja oziroma heroin cenejši. To se po mojem mnenju dogaja še vedno.) Potem se je odšlo na miren prostor, 'pritisniti si ga'. V tistem času so bile insulinske brizge sicer že splošno dostopne in poceni, kupiti jih je bilo mogoče v vsaki lekarni, vendar so mnogi kljub temu brizge delili.

S programom razdeljevanja svežih brizg in osveščanjem glede prenosa HIV-a (ki pri nas med populacijo intravenoznih uživalcev sicer ni problem in nikdar ni bil, čeprav je heroinski bum v 90-ih povzročil veliko paniko v zvezi z možnostjo prenosa virusa HIV-a, prim. Nolimal 1992: 187-188; glej tudi Flaker 2002 - II: 13-15) in hepatitisa B in C, je pričela zlasti ljubljanska Stigma na začetku 90-ih let (prim. Gorjup in Kocmur 1992: 219-221). Če je bil kraj miren (npr. v kanjonu Kokre), nihče ni trpel zaradi abstinencijske krize in so bili navzoči starejši uživalci, potem je dej zaužitja trajal dalj časa in je bil bolj spektakularen. Najprej se je pripravilo pribor, to se pravi: žlico, limono ali citronsko kislino ('citro'), vžigalnik, vato ali košček cigaretnega filtra (slednje se uporablja za filtriranje raztopine), in naposled heroin. Potrebno je bilo tudi nekaj vode. (Glede na to, kakšno vodo si džankiji vbrizgavajo oziroma smo si vbrizgavali, sem prepričan, da so moč, odpornost in regeneracijska sposobnost telesa močno podcenjeni. Bil sem priča, ko so si džankiji vbrizgavali vodo iz Kokre, v katero se stekajo različne odplake; vodo iz luž ali iz straniščnih školjk. Dejansko je pravi čudež, da je zdravstvenih zapletov v tem pogledu relativno malo.) Nato se je pričel obred, ki je bil venomer spremljan z največjo možno pozornostjo. Heroin se je streslo na žlico, se dodalo nekaj limonovega soka (v tem primeru voda ni bila potrebna) ali citronke ter nekoliko vode. Potem so se oglasili značilni komentarji, ki so imeli razmeroma stalno formo, čeprav so seveda variirali, zato jih je mogoče obravnavati kot sklop lingvističnih modelov, sestojecih zlasti iz verbalnih formul ali pripovedi

¹¹ Z de-elitizacijo imam v mislih vključitev širših družbenih skupin v uživanje heroina in njegovo vse večjo prisotnost v medicinskem, pravnem in predvsem medijskem diskurzu. Pri uživanju heroina v času »stare scene«, sploh pa v 70-ih in zgodnjih 80-ih letih, je šlo za ožje kroge, ki so se med seboj poznali in si zaupali. Med uživalce v 70-ih ali 80-ih letih ni bilo tako zlahka vstopiti.

(narrative) (Shore 1996: 56-58). Take značilne verbalne formule so bile (in so še vedno, kajti v tem pogledu se stvar ni prav nič spremenila) npr. »Ali si dal dovolj vode?« itd. Pogosta so npr. pritoževanja nad limono, ki napravi raztopino gostejšo, zaradi česar se težje vbrzгава. V tem obredu priprave je imel vsak svojo vlogo: nekdo je stresal na žlico heroin, drug citronsko kislino, tretji vodo, četrti je delal filter itd. Mogoče je torej govoriti o delitvi dela oziroma o modelu družbenih vlog (Shore 1996: 63). Prav tako je mogoče govoriti o emocionalnih modelih (Shore 1996: 63), kajti prihaja do tipičnih izrazov čustev, npr. pričakovanja, veselja, pohlepa; pa tudi nezaupanja, dvoma in bojzani. Prisotnost starejših uživalcev je običajno pomenila avtoriteto – ob takih priložnostih so se tipično radi razgovorili o tem, kako je današnji heroin slab in kako dober heroin so uživali npr. v Turčiji, v Indiji, na Tajskem. Skrajno tipična je pripoved o 'tajcu'. »Tajec« pomeni bel heroin iz Tajske oziroma iz t. i. zlatega trikotnika, ki je kakovostno boljši, in je topljiv v vodi brez citronske kisline. (Heroin na slovenskem tržišču je običajno makedonskega ali turškega porekla in je svetlo rjav, včasih tudi albanskega porekla; v tem primeru je zelo temno rjav in mehak kot plastelin. Oba dva sta v vodi netopljiva in potreben je dodatek citronske kisline. Heroin iz Daljnega vzhoda je dejansko zelo redek in je neke vrste »luksuz«.) Pripoved o »tajcu« - pospremljena s pripovedjo o kakšni eksotični lokaciji ali eksotičnem kontekstu zaužitja je standardizirana pripoved na med uživalci, ter sodi po Shorovi kategorizaciji med pripovedne modele (Shore 1996: 58). Ker pa je v pripoved vključena tudi vizualna simbolika, je »pripoved o tajcu« mogoče obravnavati kot model vizualne podobe (Shore 1996: 60).

Ko je heroin kuhan, se ga razdeli (prim. Flaker 2002 - II: 23). Ena od razlik med staro in novo sceno je med drugim ta, da je bila delitev v stari sceni nekako bolj umirjena (sploh pa pri uživalcih opija iz 70-ih let in pri zgodnjih uživalcih heroina iz 80-ih let). Na to verjetno vpliva tudi dejstvo, da stari uživalci znajo poskrbeti za svojo navado in jim malenkostne razlike ne pomenijo veliko. Tudi v »novi sceni« je delitev običajno pravična, če je heroina dovolj in če nihče nima abstinenčne krize (prim. Flaker 2002 - II: 23). Če pa heroina primanjkuje ali če so vsi zelo 'bolni' (kot se v žargonu reče krizi), potem zna biti delitev zelo agresivna in včasih krivična. (O agresivnosti do so-uživalcev v času abstinenčne krize piše tudi Flaker, prim. 2002 - I: 208.) Dogaja se, da kdo od fizično močnejših, ki je zelo 'bolan', preprosto zapleni fizično manj zmognim njihov delež (oziroma jim pusti le minimalen del, čeprav so prispevali enako ali več denarja). Toda taki primeri so bolj naključni in zato ni mogoče govoriti o modelih. Je pa o modelih mogoče govoriti v primeru, če je ob intravenoznem uživanju prisoten nekdo, ki heroina še ne zaužil intravenozno ali ga sploh še ni zaužil. Tedaj nastopi značilna situacija. Če dotični heroina sploh še ni zaužil, se mnogi uživalci/džankiji dejansko branijo nekomu prvič injicirati heroin. Drugi pa se branijo samo na videz, oziroma gre za kompleksen psihološki konflikt. Džanki se, kot prvo, zaveda, da je njegovo dejanje ilegalno, saj je obravnavano kot omogočanje uživanja in je kazensko preganjano. Toda glede na moj uvid in mislim, da vidim pravilno, se večina, če ne vsi uživalci, na to ilegalnost požvižgajo. Gre za nekaj globjega. Uživalci – zlasti zasvojeni in dolgoletni uživalci in med njimi še posebej džankiji – se zavedajo pasti heroina in vedo, kaj ponujajo sočloveku. Dejansko se oglasi vest – ni mogoče govoriti o nad-jazu, pač pa kratko in jasno o vesti in o občutku, da počno nekaj, kar je najlažje izraziti z mistično-teološkim pojmom greha, pa naj bo ta beseda na tem mestu še tako neobičajna. Greh ne pomeni nemoralnosti, niti nelegalnosti – neko dejanje je lahko tako nelegalno in nemoralno, pa ne pomeni greha; prav tako je

dejanje lahko popolnoma legalno in moralno, pa predstavlja težak greh. Legalnost in moralnost sta družbeno konstruirani, medtem ko ima greh izrazito osebno in intimno konotacijo. Morda bo najbolje, če v razmislek ponudim like ruskega romanopisca Dostojevskega. Toda hkrati je prisotna želja, po eni strani lastna vsem ljudem, po drugi strani specifična heroinu: želja po tem, da bi to, kar človek sam doživlja z drugim; in pa želja po tem, da uživalec oziroma džanki v svoji marginaliziranosti – ki je dejanska in resnična! – ne bi bil sam, pač pa bi bedo marginaliziranosti okusil tudi drugi. Če se lahko ponovno poslužim religiozne metafore: Satan v podobi kače Eve in Adama ni zapeljal iz čistega zla, pač pa zato, da bi človek z njim delil bedo pregnanstva in odtujenosti od Boga. Satan je Evi ponudil jabolko zato, da bi sebi olajšal muko osamljenosti. In tako je, glede na moj uvid, tudi z vpeljavo novih uživancev, in na podlagi te logike se vsaj v kontekstu sodobnega urbanega uživanja heroina (ki je popolnoma drugačen od uživanja heroina v bohemskih krogih pred drugo svetovno vojno) prenaša iniciatorno nasledstvo uživanja heroina dalje. Povsem druga plat medalje pa so seveda razlogi, zakaj se nekdo odloči za iniciacijo v heroin – na to sem poskušal odgovoriti v prvem delu tega spisa. Velik stereotip pa je še vedno (vsaj med starejšo populacijo) precej razširjen mit, da heroin – in druge droge – ponujajo sami preprodajalci, po možnosti nedolžnim otrokom pred šolo (prim. Flaker 2002 - I: 117, Flaker 2002 - II: 130).

Z vidika modelov bi vpeljavo novih uživancev seveda sodila v persuasivne modele, kajti dejansko ima vpeljavo nek določen model. Večinoma je vedno prisotno opisano oklevanje, pa čeprav v srcu nepristno; in med uživalcem ter novim kandidatom se prične odigravati neka določena medosebna igra, ki sodi tako v domeno ritualnih in dramatičnih modelov (Shore 1996: 65) kot v naravo modelov socialne orientacije, zlasti modelov družbenih odnosov, modelov družbenih vlog in emocionalnih modelov (Shore 1969: 62-63).

Ko je heroin skuhan, se prične zaužitje. Stari uživalci in zlasti džankiji običajno nimajo več zdravih žil, kljub temu pa preiščejo svoje telo centimeter za centimetrom, da bi našli veno, ki še ni zatrdela in se da vanjo vbrizgati (prim. Flaker 2002 - II: 15-16, 25-26). Nasploh se mi zdi v zvezi z vbrizgavanjem potrebno povedati, da uživalci – zlasti stari uživalci in predvsem tisti iz stare scene - svoje telo poznajo izredno dobro. Preprost človek se na anatomijo telesa ne spozna kaj dosti in komaj loči arterijo od vene. Stari uživalci točno vedo za poti žil, kje so vene in arterije in poznajo najbolj neobičajna mesta vbrizgavanja. Začetniki in tisti, ki imajo dobre žile, si heroin po navadi začno vbrizgavati v pregib roke ali na notranjo stran podlahti. Kasneje pridejo na vrsto vene na nadlahti, na hrbtni strani roke in pri astenikih in atletskih tipih (ki imajo zaradi svoje konstitucije dobre žile) vene na nogi. Stari uživalci in zlasti džankiji, ki so te možnosti izkoristili, pa vbrizgavajo v nart (=hrbno stran stopala), v vene v mednožju, v vene na prstih rok in nog, v hrbtno veno, v vene na vratu (kar je zelo nevarno in terja veliko izkušnost ter mirno roko, prim. Flaker 2002 - II: 26), celo v glavno veno, ki odvaja kri iz penisa in baje nekateri v vene pod jezik (slednjega nisem nikdar videl, sem pa veliko slišal o tem govoriti, zato utegne biti to urbana legenda, čeprav je pod jezikom res splet ven). Mogoče je torej govoriti o emskih diagnostičnih modelih (Shore 1996: 63) in o klasifikatornih modelih (Shore 1996: 64), kajti uživalec doživlja in klasificira svoje telo glede na uporabnost ven. Pogosto so namreč določena mesta na telesu – npr. močno zatrdela vena na roki ali nogi ali brazgotine od »outov«, t. j. zgrešenih vbrizgov v mišico namesto v žilo, ki povzročajo gnojne ture – povezana z dogodki in obdobji iz osebne zgodovine. Na primer, ob kaki priložnosti vbrizgavanja bo uživalec npr. pokazal na brazgotino na stopalu in dejal: »Tu pa mi je takrat tisti kreten spustil out, da sem

moral k zdravniku!»

Navadno se raztopina heroína najprej filtrira in nato povleče v čisto brizgo. Nato se iz nje določi odmerek vsakemu posebej, glede na delež, ki ga je prispeval k skupni nabavi. Ko je to opravljeno, se vsak umakne v svoj kot. Tiste z abstinenčno krizo in slabimi žilami tedaj včasih popade obup. Nimajo več žil, kamor bi se lahko zadeli, so na krizi, pred seboj imajo odmerek heroína, ki jih mami, nihče pa jim v tem trenutku ni pripravljen asistirati. Po navadi uživanci sicer radi asistirajo pri vbizgavanju in so na svoje večšine vbizgavanja ponosni (prim. Flaker 2002 - II: 28-29). Često se slišijo samohvale v smislu: »Sem te pičil kot dohtar, a?» in podobne. Marsikdo od tistih s slabimi žilami vztraja, da mu heroin injicira točno določen džanki, ki je znan po tem, da je previden, pozna anatomijo (t. j. žile) in ima mirno roko. Toda v navadi je, da se vsaj najprej sam »poštima«.

Tako si vsak torej izbere miren kot in se posveti sebi. Najprej si človek ogleda žile in presodi, kam se tokrat splača injicirati. Nekateri injicirajo s pasom, vrvo ali gumijasto cevko, v sili pomaga tudi kabel od tranzistorja. Drugi injicirajo brez. Ko je mesto izbrano, se navadno roko malo razgiblje ali potolče, da vene izstopijo. Potem se – lahko z desnico, lahko z levico – k žili prisloni brizga in kot las tanka iglica prodre kožo. Čuti so napeti do skrajnosti, človek ne vidi in ne sliši ničesar izven sebe. (Sam sem nekoč injiciral v neki kleti – brez moje vednosti je hišnik poklical policijo, katere prihoda nisem zaznal, in je na silo odprla vrata ravno v momentu, ko sem imel iglo v žili in je vanjo pričela pritekati kri. Bil je eden najslabših trenutkov mojega življenja, toda nisem se pomudil niti toliko, da bi policijo pozdravil – preprosto vbizgaval sem dalje, pred očmi policistov, ki so bili morda še bolj šokirani kot jaz.) Ko kot las tanka iglica insulinke predre žilo, človek to zazna, kot bi ga pičil malo večji brencelj. Potem nastopi odločilni moment. Potrebno je potegniti batek iz brizge, da v njej nastopi vakuum. Če takoj nato v brizgo vdre kri, se iz srca izvije vzdih olajšanja – kri namreč pomeni, da je vena zadeta. Dogaja se namreč (in dogajalo se je tudi meni), da človek ne zadane vene ure dolgo, in se prebada po vseh koncih telesa, da krvavi kot zaklan prašič (kot se reče). To se po navadi dogaja takrat, ko se žile zaradi mrazu ali abstinenčne krize zožijo. Mislim, da za uživalca ni večje muke (razen abstinenčne krize), kot iskati prekleto žilo ure in ure dolgo, v obupu, po možnosti potem, ko vsi ostali naokoli že kinkajo, prijetno omamljeni od heroína.

Če pa je vena zadeta in sploh če je zadeta dobro – kar se kaže po tem, da venozna kri vdre vanjo siloma v temnordečih svitkih – potem je potrebno le še pritisniti batek in spustiti vsebino v telo. Ko je to opravljeno, starejši uživanci svetujejo, naj se da na mesto vboda prst, da se vene ne pokvarijo. Uživanci iz stare scene so bili nasploh bolj previdni pri vbizgavanju in so pazili na svoje žile, tudi svoje telo in vse večšine v zvezi z uživanjem (tako teoretično kot praktično vednost) so bolj poznali.

Potem pride počasi, iz trebuha najprej v usta, kjer človek začuti močan okus po heroínu, in potem v glavo. Tega ne morem zadovoljivo opisati, ker je za to potrebna živa izkušnja. Charles Baudelaire je svoje eseje o hašišu naslovil »Umetni raj« - enaka sintagma lahko velja tudi za heroin, morda še bolj. Lahko pa opišem obnašanje uživancev. Po navadi vsak prižge cigaret (tipično je, da mu manka pol filtra, ki je bil uporabljen za filtriranje heroína), besede tečejo leno, kdo, ki je zaužil malo višjo dozo, kmalu začne kinkati. Spomnim pa se spontane reakcije moje prijateljice, ki je nekoč po vbizgu v domu JLA v času fleša pričela plesati step in prepevati: »Once junkie, always junkie...«

Poprej sem zapisal, da se da Van Gennepovo oziroma Turnerjevo trofazno shemo rituala aplicirati tudi na dej zaužitja. Najprej, čemu je mogoče dej zaužitja heroína imenovati ritual? Teoretiki so (sekularni) ritual sicer različno opredelili, toda večini opredelitev je skupno, da je za ritual značilno ponavljanje, posebno obnašanje in stilizacija, red (čeprav lahko vsebuje elemente kaosa in spontanosti), močan simbolni pomen za udeležence (Moore in Myerhoff 1977: 7-8). Seveda je zaužitje heroína na primarni ravni predvsem to, kar pove beseda: zaužitje mamila. Toda glede na kontekst – in konteksti zaužitja heroína so različni – ima to zaužitje lahko tudi elemente rituala, kajti pri skupinskem uživanju je prisotno ponavljanje, za uživanje specifično obnašanje, določen red (seveda z elementi spontanosti), zaužitje pa ima za uživalce močan simbolni pomen. Hkrati uživanje heroína utrjuje kohezivnost skupine, 'fiksiranje' pa je ena od poglobitvenih reprezentacij heroína tako med ne-uživalci kot tudi v medijih in v strokovni literaturi. Toda kaj imata s tem opraviti Van Gennep in Turner?

Turner je znan po tem, da je gradil na teoretskem delu Van Gennepa in apliciral njegovo teorijo rituala na ponavljajoče se dogodke, pri tem pa je ustvaril nekaj lastnih konceptov, zlasti koncepte strukture in anti-strukture, komunitas in liminalnosti. Te koncepte je apliciral zlasti pri raziskovanju ritualov afriškega ljudstva Ndembu, pa tudi splošneje na ritual kot tak (Turner 2008). Gre za to, da neka družbena skupina tvori strukturo. V ritualu se ta struktura začasno preobrne, in ta preobrat strukture je Turner imenoval anti-struktura, kajti v anti-strukturi so navzoča povsem drugačna pravila kot v strukturi. Po tem, ko ritual opravi svojo vlogo, se ponovno vzpostavi struktura. Faza anti-strukture je imenovana tudi liminalna faza, zanjo je značilen prevrat vrednot in splošnega družbenega reda, pa tudi simbolika, povezana s kaosom, smrtjo, itd (Turner 2008: 94-95).

Uživalci heroína v nasprotju s splošno podobo, ki vidi le džankije kot najbolj izstopajoče uživalce, tvorijo razmeroma heterogeno skupino ljudi. Ti ljudje se vklaplajo v družbeno strukturo, saj je samo za džankije mogoče reči, da živijo nekoliko onkraj družbene strukture – toda džankiji tvorijo razmeroma majhen del populacije uživalcev. V družbeni strukturi imajo uživalci različne družbene vloge, vloga uživalca je le ena od njih, in še ta običajno utajena. V življenju večine uživalcev torej prevladuje struktura. Ko pa pride do skupinskega zaužitja, uživalci med dejem zaužitja izstopijo iz ustaljene družbene strukture, in v času uživanja tvorijo antistrukturo. Ta antistruktura je med drugim prepoznavna po specifičnih modelih, ki sem jih skušal opisati zgoraj. Antistruktura je v bistvu komunitas – je skupina ljudi, ki imajo v strukturi povsem različne statuse in vloge, v samem dejanju zaužitja pa so poenoteni in zblížani. Statusne in družbene razlike izginejo, v liminalni fazi zaužitja so samo še uživalci. Hkrati uživalce dej zaužitja tudi zblíža ter dejansko in tudi simbolno potrdi njihovo identiteto. Ko pa se razidejo, se ponovno vklopijo v strukturo in delujejo znotraj nje, kot da se ni nič zgodilo.

IV.

V tem kratkem spisu sem se moral žal zadovoljiti z razmeroma bežnim orisom dveh tematskima sklopov, ki se navezujeta na psihološke aspekte etnografije heroína. V prvem tematskem sklopu sem skušal prikazati vstop v svet heroína kot obliko iniciacije, ki ji botruje izginotje pristnih iniciatornih ritualov v desakraliziranem svetu. V drugem sklopu sem poskušal psihološko in etnografsko orisati dva aspekta heroínske scene, namreč nabavo in zaužitje, ter pri tem tudi pokazati, da gre pri skupinskem zaužitju

(lahko) za obliko rituala. Sedaj lahko poskusim odgovoriti na vprašanja, ki sem jih zastavil na začetku.

Najprej smoter etnografije uživanja heroína. Ta je povezan s smotrom postmoderne etnografije. Diskurz, ki obvladuje uživanje heroína in tudi kulturo uživanja heroína, je tako prepreden z moralo in z vseprisotnimi tendencami po preventivi, pomoči, preprečevanju, itd. Smoter etnografije džanka – če se bo kdaj kdorkoli tega loteval – vidim v tem, da se k uživanju heroína pristopi tako, kot k vsakemu drugemu kulturnemu fenomenu. Ne gre za to, da bi etnograf moral ostati hladno objektiv in neprizadet – tega ne more v nobenem primeru. Gre preprosto za to, da se družbeno in kulturno resničnost vzame tako kot je, in se jo poskuša razumeti. Samo razumevanje je lahko podlaga za vse nadaljnjo, naj bo to karkoli že.

Drugič, vprašanje objektivnosti. Dejansko menim, da je izkušnja s heroinom lahko zelo dobra podlaga za etnografijo uživanja heroína, nikakor pa ne pomeni absolutne prednosti. Tisto, kar naredi dobrega etnografa, je namreč zmožnost vživetja v subtilno tkivo kulture, ne da bi se v brskanju po tem tkivu izgubil, kar pomeni: zmožnost vživetja v emsko, ne da bi se pri tem pozabilo etsko. Izkušnja s heroinom sama po sebi pa še ne zagotavlja tega vživetja, pa naj bodo akademske reference še tako visoke. To vživetje je namreč bolj dar kot karkoli drugega. Vendar pa predhodna izkušnja s heroinom potencialnemu etnografu omogoča nekaj posebnega. Večina antropologov najprej osvoji etsko dimenzijo, in se potem loti preučevanja emskega. V primeru izkušnje s heroinom (vsaj moje osebne izkušnje) je stvar obrnjena: človek najprej doživi emsko, potem to doživetje reflektira s pozicije etskega, nakar se lahko ponovno potopi v emsko! Tak proces utegne biti zelo plodovit.

Naj za konec podam nekaj zaključnih misli. Zdi se mi smiselno opozoriti na to, da izkušnja s heroinom ni enostavna stvar. Ne gre mi za to, da bi moraliziral, kajti moraliziranje v etnografsko delo in v etnografski tekst ne sodi. Gre za to, da je izkušnja s heroinom (in z drogami nasploh) predvsem človeška izkušnja, in kot druga človeška izkušnja vsebuje svojo svetlobo in svojo temo. Zaradi vsesplošne prisotnosti kriminalnega, medicinskega in medijskega diskurza, ki so preobremenjeni z govorom o pregonu, zdravljenju, preprečevanju škode, itd. se mi zdi smiselno, da v ta prostor poseže tudi antropologija. Antropologija je veda ali govor o človeku (če uporabim filozofsko definicijo) oziroma je veda o kulturi. Le z vidika antropologije kot vede in etnografije kot terenske metode je tako kompleksen fenomen, kot je uživanje heroína, celovito zajeti. V vsej njegovi človeškosti! Hkrati pa je morda nastopil čas, ko bi o uživanju heroína (in drugih drog) smeli in morali spregovoriti tudi (in predvsem!) uživalci sami.

Citirane reference

Barnard, Alan

2000 History and Theory in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

2002 'Emic and etic.' V: Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Alan Barnard in Jonathan Spencer, ur. London & New York: Routledge. Str: 180-183.

Barnard, Alan in Jonathan Spencer

2002 'Rite of passage.' V: Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Alan Barnard in Jonathan Spencer, ur. London & New York: Routledge. Str: 489-490.

Bowie, Fiona

2006 The Anthropology of Religion: An Introduction. Maldon/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.

Bukelić, Jovan

- 1981 Droga: Mit ili bolest? Boeograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
Cerk, Tina
- 2011 'Subkultura emo v luči postmoderne družbe.' Neobjavljeno diplomsko delo.
Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede,
Christiane F./Karl Hermann in Horst Rieck
- 2005 Mi, otroci s postaje Zoo. Prev. Olga Ratej. Ljubljana: Mladinska knjiga.
Davies, Charlotte Aull
- 1999 Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others. London & New York: Routledge.
- Ferenc, Manica
- 1992 'Droge v skupščini.' V: Droge na tehtnici: za tehtnost javne razprave. Marjan Kokot idr, ur. Časopis za kritiko znanosti XX, 1992, št. 146-147. Str: 124-127.
- Flaker, Vito
- 2002 Živeti s heroinom - I: Družbena konstrukcija uživalca v Sloveniji. Ljubljana: Založba/*Cf.
2002 Živeti s heroinom - II: K zmanjševanju škode. Ljubljana: Založba/*Cf.
- Geertz, Clifford
- 1973 The Interpretations of Culture: Selected Essays of Clifford Geertz. New York: Basic Books.
- Gorjup, Slavc in Dare Kocmur
- 1992 'Projekt Stigma.' V: Droge na tehtnici: za tehtnost javne razprave. Marjan Kokot idr, ur. Časopis za kritiko znanosti XX, 1992, št. 146-147. Str: 219-220.
- Marušič, Andrej
- 1992 'V množici zaradi kompulzivnega obnašanja ostajati sam in zasvojen.' V: Droge na tehtnici: za tehtnost javne razprave. Marjan Kokot idr, ur. Časopis za kritiko znanosti 20, št. 146-147. Str: 45-50.
- Moore, Sally F. in Barbara G. Myerhoff
- 1977 Secular ritual: forms and meanings. V: Secular ritual. Sally F. Moore in Barbara G. Myerhoff, ur. Assen/Amsterdam: Van Gorcum. Str: 3-24.
- Nolimal, Dušan
- 1992 'Včasih se obnašamo, kot bi bili odvisni od svojih terminov.' (Intervju.) V: Droge na tehtnici: za tehtnost javne razprave. Marjan Kokot idr, ur. Časopis za kritiko znanosti 20, št.146-147. Str: 185-189.
- Shore, Brad
- 1996 Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Turner, Victor
- 2008 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. New Brunswick & London: Aldine Transaction.
- Van Gennep, Arnold
- 1960 The Rites of Passage. Chicago: University of Chicago Press.
- Zoja, Luigi
- 1989 Drugs, Addiction and Initiation: The Modern Search for Ritual. Boston: Sigo Press.

Umeščenost biti in védenja: oživljene rastline in amazonski staroselski načini védenja

Pirjo Kristiina Virtanen

Prevod: Blaž Bajič

Povzetek

V prispevku se avtorica osredotoča na ritualno rabo halucinogenega napoja ayahuasca pri staroselskem ljudstvu Manchineri iz jugozahodne Amazonije. V besedilu črpa iz etnografskega gradiva, ki ga je zbrala med svojim več let trajajočim raziskovanjem omenjenega ljudstva in nekaterih drugih staroselskih skupnosti v jugozahodni Amazoniji. Avtorica pokaže na prisotnost ne-ljudi v amazonski staroselski ontologiji in na njihovo vlogo v ustvarjanju znanja skozi rabo ayahuasce ter tako poudari povezanost epistemologije in ontologije, na katero so zgodnejše raziskave amerindjanskega perspektivizma pozabile, ter nakaže njuno prepletenost z zmožnostjo moralnega odzivanja.

Ključne besede: Amazonija, staroselska ljudstva, šamanizem, animizem, Drugost, epistemologija, ontologija

Summary

The article focuses on the ritualistic use of ayahuasca (Latin name *banisteriopsis caapi*) among indigenous people in South-western Amazonia. Drawing on my ethnography obtained from my research stays with the Manchineri and some other indigenous groups in South-western Amazonia, I show the presence of nonhumans in Amazonian indigenous ontology and their role in knowledge-making through the use of ayahuasca. In this way, the link between ways of knowing and ways of being is emphasised while simultaneously acknowledging the importance of responding.

Keywords: Amazonia, indigenous people, shamanism, animism, alterity, epistemology, ontology

V prispevku se osredotočam na ritualno rabo ayahuasce (lat. *Banisteriopsis caapi*) med staroselci jugozahodne Amazonije. V njem črпам iz etnografskega gradiva, ki sem ga zbrala med svojimi terenskimi raziskavami pri ljudstvu Manchineri in drugih staroselskih skupnostih v jugozahodni Amazoniji, ter pokažem na prisotnost ne-ljudi v amazonski staroselski ontologiji in na njihovo vlogo v ustvarjanju znanja skozi rabo ayahuasce.

Manchineriji, ki štejejo približno devetsto ljudi, živijo predvsem v rezervatu Mamoadate, ležečem v zgornjem porečju reke Purus. Tvorijo eno izmed podskupin ljudstva Yine oz. Piro, katerih število se na perujski strani meje približuje dva tisoč. Kakih sto petdeset Manchinerijev živi v urbanih področjih v Braziliji, največ v prestolnici zvezne države Acre, Riu Brancu. Z Machineriji sem delala tako na staroselskem ozemlju Mamoadate kot tudi v mestih Assis Brasil in Rio Branco. Med Manchineriji lahko kdorkoli stopi v stik z »nevidnimi« bitji sveta, če le med obredom ayahuasce zaužije to halucinogeno substanco.

Amazonske socio-filozofije so znane po izredni odprtosti do Drugega in po vlogi plenjenja v vzajemnem

delovanju z Drugimi. V tem procesu pa, kot je opazilo že mnogo antropologov, deluje vključevanje Drugosti sovražnikov, plenilcev, ne-ljudi in ne-Indijancev kot temeljni element v dovrševanju sebstva (Lévi-Strauss 1966; Viveiros de Castro 1992, 2001; Descola 2005; Vilaça 2007[1999]; Fausto and Heckenberger 2007; Santos-Granero 2009; Kelly Luciani 2011). Plenjenje kot vključevanje moči Drugih lahko pomaga razložiti mnoge prakse v Amazoniji, denimo vojskovanje, ljudožerstvo, sodobna lepotna tekmovanja, interes za delo v državni politiki in podobno (glej npr. Fausto 2007, 2012; Dziubinska 2014; Virtanen 2009). Preobrazbe, ki se dogodijo skozi odnose amazonskih staroselcev z različnimi Drugimi, implicirajo neprekinjeno nastajanje zmožnosti delovanja in identitete.

Tistim, ki jo zaužijejo, ayahuasca omogoča, da prevzamejo stališče oz. gledišče Drugih – na primer živali, ki dejansko živijo in same sebe vidijo kot ljudi – ter da v obredih ayahuasce tako dosežejo zastavljeno učenje skozi metamorfozo in transcendenco. Slednje se povezuje s spremembo perspektive, saj, kot trdi Eduardo Viveiros de Castro (1996: 117-118), v amerindijanskem kontekstu šamani prevzamejo perspektivo živali ter tako vidijo svet skozi intencionalnost in perspektivo živali ali duha. V amazonskih kozmologijah si ljudje in ne-ljudje, kot so živali, rastline, duhovi, delijo človeškost, ki vseskozi ostaja nespremenjena. Med prvimi etnografijami, ki so poudarjale, da je tovrstno perspektivno mišljenje tipično za amazonska staroselska ljudstva, sta bili tisti izpod peresa Kaja Århemaa (1993) in Tânie Stolze Lime (1999[1996]). Človeškost je bistven atribut, ki si ga delijo vsi kozmološki tvorci, zaradi katerega vidijo in mislijo svet na enak način kot ljudje, četudi so stvari, ki jih vidijo, nemara drugačne (živijo v »hišah«, podobnim človeškim, uživajo hrano in napitke, ki so ontološko enakovredni našim; za plenilce je kri, denimo, maniokovo pivo in tako dalje). Skupna človeškost različnih kozmoloških tvorcev pa je pogosto tudi upodobljena v staroselski umetnosti in mitologiji.

Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002) je razvil zamisel o perspektivizmu, s katero poudarja različne ontologije. Navzlic temu pa razlik, ki jih obravnava, ne smatra za epistemološke. Moje etnografske ugotovitve pa, ravno nasprotno, kažejo, da so načini védenja tesno povezani z načini biti. Podobno je opazil tudi Alf Hornborg (2006), ko je zabeležil, da je animizem način védenja in da je Zahodno kartezijsko mišljenje zatrlo relacionalizem. V nadaljevanju želim navesti etnografske primere njihove relacijsko animistične ontologije, ki sem jih zbrala med delom pri Manichinerijih, in primere načina, na katerega relacijska animistična ontologija vključuje védenje in epistemološke razlike. A najprej bom predstavila šamanizem ayahuasce na splošno, nato pa razpravljala o načinu, na katerega se Manichineri učijo iz svojih, z ayahuasco podprtih videnj. Dotaknila se bom tudi vprašanja morale in osebnega razvoja ter, nazadnje, zamisli o učenju, ki gredo onkraj tradicionalnih delitev med objektom in subjektom ter drugih dihotomij.

Šamanizem ayahuasce

Arawaško govoreče ljudstvo Manicheri, s pripadniki katerega delam v Braziliji že od leta 2003, smatrajo videnja, kot so halucinogene vizije in sanje, za veljaven vir znanja ter legitimen in sestaven element v svojih procesih odločanja. V zahodnih in severnih predelih Amazonije zvarek ayahuasce uporabljalo skupine, ki govorijo jezik pano ali arawak in ki ga v kolektivnih obredih koristijo kot sredstvo za prejemanje duhovnega vodstva, zaščite in znanja duhov, pa tudi kot način zdravljenja bolezni, saj šamani vzroke le-

teh spoznavajo prav skozi halucinacije. Obredi ayahuasce so bili stoletja najpomembnejši duhovni in zdravilni rituali. Ponujali so kraj in čas za srečanja z močjo brezčasnosti in brezobličnosti, ki je pogosto izključena iz vsakodnevnega življenja, v katerem določen scenarij dogodkov navadno kategorizira in nadzoruje izkustva. V večini arawaških jezikov se ayahuasca imenuje kamarampi oz. kamalampi, kar pomeni »bruhati«, v večini panoanskih jezikov pa jo imenujejo uni. Halucinogena tekočina je splošno znana tudi kot gahpí, yagé in cipó («ovijalka»), v Cerkvah Santo Daime pa pripadniki, katerih večina je nestaroselcev, ayahuasco dandanes poznajo in zauživajo pod imenom daime. Ayahuasco so uporabljali tudi Inki, predvsem njihovi duhovni izvedenci (Weiss 1973; 1975; Luna 1986; Gow 1991; 1994; 1995a; MacRae 1992; Reichel-Dolmatoff 1975; 1996; Labate in Sena Araújo 2002; Lagrou 2007; Virtanen 2011, 2012, 2014).

Cilj obredov ayahuasce je, da bi preko spremenjenih stanj zavesti, podobnih tistim, ki jih je staroselski šamanizem ustvarjal tudi z uporabo mnogih drugih psihoaktivnih rastlin ter sanj, plesov in napevov, stopili v interakcijo z energijami nevidnih ne-človeških bitij in jih nadvladali. V splošnem je šamanizem kozmološki sistem, v katerem je veliko pozornosti namenjene dobrobiti skupnosti in nadzoru nad vitalnimi silami stvarstva. Za slednjega velja, da ga sestavljajo energija ter vidni in nevidni elementi, ki so povezani z vsakršno produkcijo in reprodukcijo v življenju (Chaumeil 1983; Langdon 1992; 1996: 26-28). Raba ayahuasce je strogo ritualizirana, a obred ni skriven. Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975: 199) opaza, da je tudi pri ljudstvu Tukano raba yagéja strogo ritualna.

Manchineriji iz rezervata obrede kamalampija navadno prirejajo v hišah, v gozdu ali na rečnem bregu. Ti obredi so pogosto skupinski, medtem ko mnoge druge halucinogene rastline zauživajo predvsem individualno. Ceremonija kamalampija se pričinja ob mraku, ko se vas umiri in obmolne, ko otroci in tisti, ki ne sodelujejo v ritualu, že spijo. Obred ima natančno določena pravila o poteku in hitrosti dogajanja, določene vloge in svete predmete. Ko prispejo na kraj obreda, začno ljudje tiho peti in potrebnega je nekaj časa, da se atmosfera umiri, da se vsi razmestijo v krog in da bodisi sedeči bodisi ležeči na tleh ali v viseči mreži, tam najdejo udobno mesto. Lonec z zmesjo postavijo v sredo kroga, vodja obreda – ki je najboljši pevec, šaman ali zgolj neka starejša oseba – pa tistim, ki želijo sodelovati, ponudi skodelico ayahuasce. Medtem, ko čakajo, da nastopijo učinki ayahuasce, si moški prižgejo pipo. Ko začuti prve učinke zmesi, začne vodja obreda peti napeve ayahuasce in tako klicati duha ayahuasce ter duhove določenih rastlin in živali. Pevec skozi glasbo in napeve, ki halucinacije ali poživljajo ali umirjajo, nadzoruje srečanje z duhovnim svetom. Tudi dovoljenje, kdo sme in kdo ne sme peti pesmi ayahuasce je natanko nadzorovano in ga lahko razumemo kot izvajanje ritualne moči. O nastalih videnjih pravijo, da so odvisna od napevov vodje rituala. Šamani so specialisti pesmi ayahuasce, saj poznajo na desetine različnih napevov in načinov njihove rabe, ki so se jih naučili neposredno »od duhov« ali od drugih ljudi.

Kot pri drugih amerindijskih ritualih, ki sta jih predstavila Anthony Seeger (1987) in Jonathan Hill (1993), ima tudi pri obredih Manchinerijev glasba osrednje mesto, saj označuje ritualni prostor in čas. Ritualni napevi navadno govorijo o ne-ljudeh, kot so živali, elementi meteoroloških sil, predniki, pa tudi o maternem duhu same ayahuasce; duhu, ki deluje skozi sveti napoj. Značilni ne-ljudje, ki jih k srečanju pozivajo Manchineriji, so tukan, oče vetra in drugi, ki so tradicionalno zasedali osrednje mesto v njihovih ustnih zgodovinah. Pesmi omogočajo in pospešujejo pojavljanje teh duhov ter jih spodbujajo k deljenju svojega

znanja in zaščitnih moči. Rečeno na splošno, kot je med preučevanjem muzikalnosti ljudstva Suyá ugotavljal Anthony Seeger (1987: 7), »glasba transcendirá čas, prostor in eksistencialne ravni resničnosti. Vpliva na ljudi, duhove, živali in tista težko-zamisljiva bitja vmes.«

Po pričevanjih mladih Manchinerijev iz rezervata, ima vsaka žival ali rastlina svojo pesem, katerih poznavanje, pridobljeno med obredom in pod vplivi ayahuasce, prinaša posamezniku ali posameznici tudi spoznanje skrivnosti določene živali ali rastline; denimo njihovih zaščitnih zdravilnih učinkov. »Vse živali imajo svoje skrivnosti«, pravijo Machineriji. Med spoznavanjem skrivnosti lahko posameznik ali posameznica od duha rastline ali živali iznenada »prejme« nauk ter tako začne koristiti njegovo moč v svojem življenju. Napevi ayahuasce pomagajo osebi, da »vidi« določeno bitje, sprva sólo mati ayahuasce, zatem pa od nje in drugih bitij, ki se sčasoma prav tako začno pojavljati, prejme nove moči in znanje. Napevi tako delujejo podobno kot uroki in vražne pesmi, kakršne uporabljajo šamani na različnih delih sveta.

Za Manchinerije lahko kdorkoli, ki zaužije halucinogene snovi v obredih ayahuasce, pride v stik z »nevidnimi« bitji sveta. Podobno velja tudi med pripadniki ljudstva Cashinahua, pri katerih raba ayahuasce sproža izjemno stanje percepcije, ki spremeni gledišče oz. stališče človeškega bitja ter mu oz. ji omogoči, da vidi duhovni svet. Izjemno stanje percepcije je zatorej posebno stanje obstoja, tako v smislu kvalitete percipirajočega oz. percipirajoče kot tudi v kontekstu percepcije kot telesnega izkustva (Lagrou 2001: 121). Obred ayahuasce generira intersubjektivno polje, v katerem stvari, ki sicer niso opazne – torej duhovni svet – postanejo vidne. V šamanskih praksah se to dogodi v domišljiji določenih krajev in prostorov človeških in ne-človeških akterjev, ki so nemara medsebojno oddaljeni tako geografsko (domišljija, povezana z naravo in drugje živečimi sorodniki) kot časovno (povezano s preteklostjo ali ločeno od posvetnega, vsakodnevnega življenja).

Podobno kot napevi, ki materializirajo določena bitja, tudi glasba vpliva na videnja udeležениh. Videnja se pojavijo zgolj zaradi prisotnosti duha in so, tako kot sanje in zvoki, pomemben vir znanja. Videnja so lahko slike, četudi so najpogosteje geometrični vzorci (glej Gow 2001; 1995b). Te geometrične upodobitve često posnemajo vzorce na kožah nekaterih živali, denimo določenih vrst kač ali jaguarja, večkrat pa so, med drugim, kvadrati in križi. Vzorec si mnogokrat predstavljajo kot »nosilec« duhovnega bitja ali prednika, ki potem »prispe« in pogosto omogoči telesno transformacijo. Po pričevanjih Manchinerijev prihajajo geometrična šamanska videnja od duhovnih entitet, videnje teh vzorcev pa je enako videnju duhov samih. Geometrični vzorci temeljijo na principih šamanskega sveta in prisotnosti nevidnih entitet, ki same sebe manifestirajo in postanejo vidne. To šamansko mišljenje ima opraviti s procesiranjem moči, povezovanjem z Drugim ter preobražanjem med človeškim in ne-človeškim. Rečeno z besedami Eduarda Viveirosa de Castra (2012: 58), preobrazba je metafora izmenjave.

Šamanski geometrični vzorci Manchinerijev so preneseni tudi na bombažna oblačila, lončenino in človeška telesa. Slednja raba vzorcev za Manchinerije prinaša obstoj specifičnih ne-ljudi. V mladostniških obredih, na primer, dekletom na hrbet narišejo podobo želve, knoya, z namenom, da bi pridobila želvino moč hoje. Telesne poslikave naj bi podeljevale kvalitete in moči različnih bitij, denimo živali ali pa tudi prednikov. Določene upodobitve se uporabljajo za specifične cilje. Vzorci in podobe tako dajejo moč in varujejo, kot tudi ozdravljajo. Upodobitve prednikov so posebej pomembne kot način učenja nadzorovanja življenja in

smrti, zaradi česar je sposobnost pozornega spremljanja dotičnih podob ključen del odraščanja (Virtanen 2012).

Poleg same substance, zvarka kamalampi, so tudi napevi pomemben način pozivanja in materializiranja ne-ljudi ter ritualnega sporazumevanja z njimi. Lahko bi rekli, da akustični svet in nekateri zvoki materializirajo ne-človeška bitja. Ker je skandiranje napevov povezano z vselej tvegano preobrazbo, mora posameznik oz. posameznica posedovati znanje, kako in kdaj se napevi smejo uporabiti. Za raznolike namene obstajajo različni napevi, ki jih smatrajo za izjemno močne: za vodenje, zdravljenje, prejetanje moči in srečo pri lovu. Besedila mnogih machinerijskih napevov, pa tudi pesmi ljudstva Apurinã, nadvse opisujejo, kako se izbrane živali gibljejo in vedejo kot ljudje, zato da bi se z njimi začeli sporazumevati ter vstopili v razmerje. Povrh pa ne-človeške entitete, kot so denimo živali, imenujejo s sorodstvenimi izrazi, saj so običajno povezane s procesi prejemanja prehrane, materialov in raznolikih resursov. O živalih zatorej razmišljajo kot o prednikih. Uživanje ayahuasce je pomembna ritualizirana, uokvirjena in nadzorovana oblika učenja, ki obenem postavlja svoje lastne moralne vrednote.

Moralnost in nadzor dejanj

Obred ayahuasce prenaša moralne vrednote in pravila spodobnega vedenja. Mladi Mančineriji iz rezervata ayahuasco prvič zaužijejo med enajstim in devetnajstim letom starosti, medtem ko imajo mladi iz urbanih predelov prvo izkušnjo s svetim napojem praviloma po dopolnjenem osemnajstem letu. V vasi Extrema, ki je od urbanih področij najbolj oddaljena, znajo tudi najmlajši dečki pripraviti ayahuasco. Njena priprava vključuje nabiranje ovijalk (lat. *Banisteriopsis caapi*) in listov (lat. *Spycotria viridis*) posebnih zeli in korenin, ki jih uporabljajo Mančineriji, ter večurno vretje zvarka. V mestih je pridobivanje ayahuasce težavno. Edini način, da jo priskrbijo, je običajno prek sorodnikov iz rezervata ali od v mestu lociranih Cerква Santo Daime.

Tako v rezervatu kot v mestih so potrebne določene priprave za zagotovitev pozitivnih učinkov ayahuasce. Te vključujejo izogibanje zauživanju soli, sladkorja in alkohola, pa tudi izogibanje spolnim odnosom nekaj dni pred in po uživanju ayahuasce. V nasprotnem primeru se lahko zgodi, da se duhovi ne bodo pojavili ali pa da bodo duhovi, ki se bodo prikazali, zlobni. Materni duh ayahuasce daje videnja, tudi najbolj grozljiva, le tistim, katerim želi (glej tudi Gow 1991: 239). Robert Levy, Jeannette Mageo in Alan Howard (1996: 16, 21) pravijo, da strašljiva srečanja z duhovi kažejo na nevarnost, ki spremlja zapuščanje človeškega sveta. Neupoštevanje omenjenih predpisov in očičevalnih pravil, ki jih zapoveduje obred, lahko pripelje do strahotnih videnj in izkustev ter lahko povzroči, da se sodelujoči počutijo izjemno neprijetno ali jim postane slabo. Ne smemo pozabiti, da v jeziku Quechua ayahuasca pomeni »ovijalka mrtvih«. Tako se morajo sodelujoči med obredom zbrati in počakati, da morebitna slabost in bruhanje mineta, saj lahko zgolj in samo potem odkrijejo, kaj jih ima ženski duh ayahuasce naučiti.

V rezervatu so ljudje, ki so v preteklosti zaužili ayahuasco, na splošno govorili, da jo je dobro piti, saj omogoči, da »vidimo bolje« ali da »vidimo vse«, torej duhove, prihodnost, oddaljene sorodnike, in da vzpostavimo boljše dojetje sploh vseh stvari in sveta. Po Elsi Lagrou (2001: 120–122) ayahuasca povzroči videnje yuxinov, duhovnih tvorcev brez trdnih teles, ki ustvarijo podobe, ki zmedejo in prestrašijo ljudi. Približno polovica mladih obeh spolov iz rezervata je dejala, da ni želela zaužiti ayahuasce zaradi

sprememb, ki jih povzroča v zavesti, in spremljajočih videnj duhovnega sveta. Ayahuasca ima zato ambivalenten značaj; obenem fascinira in navdušuje ter straši (glej tudi Gow 1991).

Nadzor nad vnosom hrane, kot tudi postenje in spolna abstinenca, so tipične tehnike žrtvovanja in očiščevanja (Eliade [1959] 2004; Paden 1988: 154–155). So pogosti načini doseganja transom podobnih stanj in jih najdemo v mnogih duhovnih obredih in praksah po vsem svetu. Zdi se, da je v mestih upoštevanje pravil še bolj zahtevno, saj se mora tam posameznik oziroma posameznica odreči mnogim udomjem, katerih je sicer vajezen oziroma vajena. Mladi Manchineriji smatrajo tovrstne začasne odpovedi lagodnostim za fizično in psihološko naporne, saj zahtevajo posebno moč volje. Vendar pa lahko ritualno odpovedovanje predstavlja tudi krepitev tradicionalnih vrednot. Nek mlad Manchineri iz mesta mi je dejal, da ko je prvič zaužil ayahuasco, ta ni imela nanj niti najmanjšega učinka. Povedal mi je tudi, da je razlog za pomanjkanje videnj tičal v njegovem načinu življenja, ki da je bil takšen kot tisti ne-Indijanskega prebivalstva. Potem je sčasoma navezal tesnejše stike s svojim Manchineri bratrancem, se poučil o kulturnem izročilu, se naučil govoriti jezik Manchinerijev in peti ritualne napeve, ki jih sedaj dojema kot izjemno lepe. Učenje manchinerijevske muzikalnosti vključuje naporno iskanje inherentnega znanja. Učenje zgolj dveh pesmi ayahuasce zahteva, kot mi je v rezervatu dejal nek fantič, ogromno časa.

Eksistencialna vprašanja

Obred ayahuasce je pomemben dogodek v učenju o duhovnem svetu: učenju, ki producira kulturni kapital in čigar udejanjenje lahko koristi v vsakodnevnih življenjskih praksah. Raziskovalci so izpostavili, da obredi ayahuaske pomagajo posamezniku oziroma posameznici pri prejetanju rešitev osebnih težav, interpretaciji trenutnega stanja in iskanja pravega načina reševanja prihodnjih peripetij (Reichel-Dolmatoff 1996: 168, 177, 186). Manchineriji majhne količine svetega napoja dajejo tudi otrokom, saj menijo, da poseduje zdravilne učinkovine. Kenneth Kensinger (1973: 13) je v zvezi z rabo ayahuasce zapisal, da pri »ljudstvu Cashinahua ayahuasco pijejo, da bi se podučili o stvareh, osebah in dogodkih, ki so v času in/ali prostoru odmaknjeni, a bi kljub temu lahko vplivali bodisi na družbo kot celoto, bodisi na posamezne pripadnike skupnosti«. Po Joanni Overing (1988: 169) je pridobivanje šamanskega znanja del prehoda v odraslost: »Da bi dosegel zrelost za opravljanje kateregakoli družbenega dela, torej, da ravna moralno, da je ploden, da obdeluje vrtove, lovi, ribari, da muzicira, ali da izvaja šamanske prakse, mora posameznik tako prejeti različne in dolgotrajne 'lekcije iz čarovništva'«. Manchinerijem se v z ayahuasco podprtih videnjih lahko pojavijo živali, ki jim svetujejo, kako lahko z uporabo čarovnij škodijo nekomu tretjemu. Nekatere druge živali pa jih učijo, kako zaščititi življenje. Sami mladostniki pa so dejali, da jih učenje čarovniških tehnik ne zanima. Izvedela sem, da je eden izmed fantov v svojih halucinacijah videl pekarija, ki bi ga lahko naučil svojih skrivnosti. Toda fant jih ni želel vedeti, saj bi bil izvedel nekaj zlohotnega – kako z urokom škodovati nekomu.

Z vidika dejanj kot so pogovor z živalmi ali učenje zdravljenja obolenj so šamanske prakse danes manj pomembne, kot so bile v preteklosti. Mladi iz rezervata še vedno lovijo, toda razmišljati morajo tudi o drugih virih prihodka, saj je za lov primerne divjadi in rib vedno manj. V urbanih predelih načini preživljanja v osnovi niso odvisni od naravnega okolja in s tem, denimo, od klimatskih pogojev in letnih časov. Razmerje med ne-ljudmi in ljudmi je pomembno za prejetanje notranje modrosti in samospoznanja.

Za Manchinerije tako iz rezervata kot iz mest, zagotavlja obred ayahuasce pomemben vir znanja za osebni razvoj. Jonathan Hill (2003: 166) je zagovarjal tezo, da šamanizem amazonskim ljudstvom dandanes nudi občutek kontinuitete. Predstavlja staroselske kulture in tradicije, ki ščitijo identiteto in dostojanstvo skupine. Šamanizem spodbuja občutenje, da bi posameznikova oziroma posamezničina etnična skupina lahko in morala nadzirati usmeritev sprememb, ki jih zadevajo. Poleg tega pa obred pomaga pokazati, kako naj bi on oziroma ona nadaljeval oziroma nadaljevala v življenju in kako naj bi predvidel oziroma predvidela prihodnost na sploh. Tovrstne anticipacije pridejo v poštev, če je neka oseba na tem, da bi, na primer, zavzela določen položaj v skupnosti, če razmišlja o »karieri« šamana ali politika in podobnem, ter pomagajo pri sprejemanju odločitev, denimo ob sklepu o odhodu na potovanje ali, kot so velikokrat poudarjali domačini, na sploh ob »učenu stvari«.

Pogovor o individualnih izkustvih je bistven del rituala. V pripovedovanju opisov svojih doživetij starešinam, ki lahko ponudijo razlage, saj videnja navadno vključujejo prednike in mitološka bitja, so mladi ljudje bolj dejavni, kot pripadniki drugih starostnih skupin. Podobno je ugotavljal tudi Gerardo Reichel-Dolmatoff (1996: 162; glej tudi Reichel-Dolmatoff 1975: 199-200), ki je predlagal tezo, da so izkustva pripadnikov ljudstva Tukano, spodbujena s caapijem, kot imenujejo ayahuasco, vselej kolektivna, saj o svojih videnjih kasneje podrobno razpravljajo. O pogovorih o sanjah v amerindijanskih skupnostih je pisal tudi Greg Urban (1996: 220) in ugotavljal, da govoriti o mōrah pomeni deliti svoj strah z drugimi, ki s svojim pozornim poslušanjem pripovedi pokažejo, da sanjavec ni sam in osamljen, ampak del skupine: »Družabnost in strah sta si zoperstavljeni, ker je slednji povezan z izoliranostjo in nepovezanostjo.« Vrnitev k skupnim vsakodnevnim izkušnjam je opazna tudi pri Manchinerijih. Ko halucinogeni učinki popustijo – bodisi med samim obredom, ko si tudi razdelijo dodatno ayahuasco, bodisi ob koncu obreda – se sodelujoči pogosto pogovarjajo o osebnih zadevah in diskutirajo o mogočih rešitvah življenjskih težav. To razumem kot pomemben kolektiven način urejanja podatkov in ustvarjanja povezav med ljudmi, stvarmi in dogodki. Za mlade so pogovori gotovo dobro orodje za reševanje težav živeti svetov, saj usvojijo več znanja o samih sebi, svojih tradicijah in svojem mestu v svetu. Povrh pa se od sodelujočih v ceremoniji zahteva, da se védejo skladno s svojimi družbenimi vlogami, kar dejstveno legitimira družbeno ureditev.

Spremenljive ločnice objekta in subjekta

Etnografski podatki o Manchinerijih kažejo na radikalno Drugost, ne zgolj na drugačno sestavo sveta. Podatki nam govorijo tem, da živijo v radikalno drugačni resničnosti, kot je tista »Zahodnega sveta«, ki jo tudi spoznavajo drugače. Ideje Manchinerijev o obstoju in védenju se torej radikalno razlikujejo od moderne Zahodne znanosti, ki je tradicionalno temeljila na trdnih dihotomijah med človeškim in ne-človeškim, subjektom in objektom ter kulturo in naravo.

Kritika teh dihotomij ne izhaja le iz etnografij amazonskih staroselskih skupnosti, saj so perspektivizem preučevali tudi v azijskih kontekstih (glej npr. Willerslev 2007). Nedavno so študije o človekovih pravicah ne-ljudi, denimo živali, ter o zmožnosti delovanja strojev in informacijskih tehnologij (glej Haraway 1991; 2008; Latour 1993; 2004; Teubner 2006; Fuller 2011) pokazale, da »narave« ni mogoče povnanjiti ali objektivirati kot zamejeno kategorijo. Toda to so le nekatere izmed dihotomij, ki se jih ima navadno za samoumevne. Karen Barad (2012: 80) je poudarila naslednje: »Ločnica naravno/kulturno je temelj velikega

zbira sorodnih dihotomij (npr. žensko/moško, živalsko/človeško, primitivno/moderno, naravno/nenaravno, resnično/konstruirano, substanca/forma, snov/duh, fizično/mentalno, stvar/pomen, prirojeno/naučeno, dano/narejeno) ter z njimi povezanih neenakosti.«

Za mnoge Amerindijance je znanje procesualno ponotranjeno od zunaj, kar pomeni, da sta duh in telo osebe začasna posledica materialnih elementov in zmožnosti delovanja, s katerimi je bila oseba v stiku (Gow 1991; McCallum 1996; Overing in Passes 2000). Telo se nenehno uči in usvaja znanje skozi stik z drugimi človeškimi in ne-človeškimi zmožnostmi delovanja. Znanje tako ne obstaja zunaj per se. Spoznavanje Drugega lahko, med drugim, vključuje tudi okušanje različnih jedi (Oakdale 2008). Oseba raste z nenehnim kopičenjem znanja in veščin. Za amazonske staroselce je znanje značilno relacijsko – pri znanju gre za razmerja: staroselsko znanje, kot tudi bit, temelji na razmerjih. Vendar pa znanje ne zadeva možganov ali kakega drugega dela telesa, ampak je integrirano z, denimo, rastlinami in drugimi ne-ljudmi, ki producirajo določen tip telesa (glej McCallum 1996), ki je skupaj z razmerji, ki jih tvori, bistveno za učenje. V staroselski Amazoniji je telo določeno skozi najrazličnejše substance, kot so divjad, tobak in rastline (Londoño Sulkin 2012; Virtanen 2015), obenem pa proizvajano skozi oblike družbenosti.

Mišljenje amazonskih staroselcev o »nedokončanosti« sebstva je njihovo odzivanje na svet – njihov odziv Drugemu (Barad 2012). Kot smo videli, je odzivanje tesno povezano tudi z védenjem, katerega načine, vpletene v amazonskih ontologijah, so zgodnejše raziskave amazonskega perspektivizma spregledale. Karen Barad (2007), sicer teoretska fizičarka in feministka, je tako vpeljala neločljivost »biti-védenja-odzivanja«, ki jo lahko definiramo tudi kot »onto-etiko-epistemologijo«. Ideje Karen Barad temeljijo na zamislih Nielsa Bohra, Judith Butler in Michela Foucaulta. V svojem delovalnem realizmu [agential realism] je razvijala tezo, da ni neodvisno obstoječih individuuumov ali elementov, ki bi imeli a priori obstoj. Pojavi so po delovalnem realizmu izvajanja intra-aktivnih zmožnosti delovanja in izključujejo druge interakcije. Medsebojno vplivanje tako vselej vključuje nedoločeno Drugost, »odgovornost« pa po delovalnem realizmu nima nič opraviti s pravilnim odzivom, ampak, ravno nasprotno, zadeva omogočanje in odprto sprejemanje odziva Drugega (Barad 2012).

Po mnogih letih preučevanja animizma ugotavljam, da je misel Karen Barad koristna za moje lastno analiziranje. Sogovorniki, ki so mi govorili o ne-človeških entitetah, ki prebivajo v njihovih svetovih, so namreč pogosto poudarili, da so za njihovo učenje in poznavanje te entitete absolutno bistvene. Za mnoge Amerindijance sta ustvarjalnosti in življenjska moč mogoči skozi razmerja z osebami, drugačnimi, kot so oni sami. Posameznik oziroma posameznica se mora naučiti obvladovati razmerja z Drugimi (Vilaça 2007[1999]). Ta razmerja vključujejo tudi ne-ljudi, kot so živali, drevesa in druge rastline, od katerih se – ob dejstvu, da ščitijo ljudi in jim dajejo moč – lahko naučijo novih znanj. Učenje je bistveno povezano z opolnomočenjem, utelešenjem moči, v katerem, kot sem omenila zgoraj, drugost in drugačnost konstituirata odločilen element identitete v amerindijanski socio-kozmozologiji, obenem pa razjasnjujeta njeno dinamičnost in preobrazbene vidike.

Umeščenost obstoja in vedenja

V tem eseju smo na podlagi izbranih etnografskih primerov iz staroselske Amazonije videli, kako določeni tipi relacijskosti med ljudmi in ne-ljudmi konstituirajo temelj amazonskega obstoja in védenja. Pri skupinah,

ki sem jih preučevala, sta ti dve zadevi prepleteni, povezani in umeščeni druga v drugi. Določene tehnike učenja, kot so učenje sanjanja, poslušanja različnih zvokov okolja ali prejemanja šamanskih videnj, so bistvene za odrasčanje. Nevidne entitete so lahko materializirane skozi zvoke in upodobitve, ki te entitete ne le reprezentirajo, ampak »so« prav te ne-človeške entitete (o materializaciji glej Taussig 1993).

Za Manchinerije ne-ljudje, kot so živali in predniki, prispevajo k dobrobiti članov skupnosti. Vendar pa se kategorija »prednik« pri Apurināh in Manchinerijih pravzaprav ne nanaša zgolj na osebe, ampak tudi določene živali, drevesa in rastline bolj splošno. Te razumem kot »več-kot-človeški prototip Drugega«, kot se je izrazil Eduardo Viveiros de Castro (2012: 60), da bi opredelil mesto živali, še posebej plenilcev, v svojih perspektivističnih kozmologijah. Nekatere živali, rastline in drevesa so, kot izmenjave, v toku preteklih generacij prispevali k človeški obliki pri ljudstvih Apurinā in Manchineri. Vsi ti ne-ljudje so tako umeščeni na način, da nihče nikogar ne predhaja. Vendar pa so za Eduarda Viveirosa de Castra (2012: 128) mrtvi brez teles in se zato preobražajo v živali.

Za mnoga amazonska staroselska ljudstva sta ustvarjalnost in vitalnost možna skozi razmerja z osebami, drugačnimi kot so sami. V amerindijanski socio-kozmiologiji je Drugost ključen element identitete, ki obenem razjasnjuje njeno dinamičnost in preobrazbene vidike, torej zmožnosti sebstva, dejavne zgolj v vzajemnem delovanju z drugimi. Ustvarjanje znanja skupaj z drugimi lahko razumemo znotraj okvira umeščanja osebe v nenehen proces postajanja (glej npr. Vilaça 2005; Overing in Passes 2000), v katerem vključevanje znanja obsega spremembe in preobrazbe telesa, ki se dogajajo prav skozi razmerja in izkušnje z drugimi tvornostmi (McCallum 1996; Santos Granero 2006). Kot je poudarilo več specialistov za Amazonijo, so v amazonskem staroselskem mišljenju bitja ujeta v nenehni proces postajanja vse bolj človeška ali ne-človeška. V tem smislu so amazonska razmerja z Drugim pomembno zaznamovana ne le z vključevanjem Drugega, ampak tudi s strahom pred nevarnimi preobrazbami v Drugem. Eduardo Viveiros de Castro je naslovil element strahu v avtohtonih amazonskih družbah in opazil, da doživljajo tveganje kot »eksistencialni pogoj same družbenosti – eksistencialni pogoj možnosti: njen razlog za obstoj, njen modus biti« (2012: 29).

Znanje je za staroselce relacijsko, je v razmerjih: staroselski sistemi temeljijo na razmerjih. V nekaterih asimetričnih razmerjih, kot so tista med šamanom in njegovim poznanim duhom, so, kot je zapazil Carlos Fausto, usmeritve moči in vpliva izredno ambivalentne in nikoli ni povsem jasno, kdo nadzira koga. Ko nadzorujejo Druge, npr. duhove, so šamani torej povečani ljudje v ambivalentnih pozicijah, vendar pa se lahko usmeritev asimetrije kadarkoli obrne in Drugi prevzame nadzor nad šamani (Fausto 2008: 12-13). Carlos Fausto si zamisel »povečave« sposoja pri delu Marilyn Strathern (1988), da bi označil razmerja gospodovanja in mehanizme, ki tako generirajo kot zavirajo vpliv. Povečava se nanaša tudi na rabo ayahuasce, saj lahko oseba od napoja prejme moči in znanje ali pa napoj prevzame posameznika oziroma posameznico, če ta izgubi svojo človeškost in s tem perspektivo kot član oziroma članica skupnosti.

Razprava o amazonski socio-kozmiologiji je, rečeno na splošno, naredila pomemben korak v dekolonizaciji misli ali celo v dekolonizaciji racionalnosti. Da bi razumeli različne ontologije in epistemologije, je zatorej potrebno dojeti spremenljiva razmerja med subjektom in objektom ter fluidne ločnice onto-epistemologij različnih ljudi. Ko pa so na kocki odnosi med ljudmi in ne-ljudmi, pa zaradi povezav med ljudmi in okoljem to razumevanje implicira tudi različne moralne posledice. Povrh pa so nedavne teorije, kot je tista Karen

Barad, pokazale nove načine razmišljanja, ki ne le kritizirajo predmoderne in moderne dihotomije subjekt/objekt, ki v svojem bistvu temeljijo na razkolu med naravo in kulturo. Intra-aktivna perspektiva nam omogoča, da v novi luči vidimo tudi mnoge druge kategorije in »zareze«, na primer tiste med substanco in formo ter tvarino in duhom, obenem pa nam pokaže, kako te kategorije in »zareze« ohranjajo in reproducirajo razmerja moči ter neenakosti.

Zahvale

Zahvaljujem se Finski akademiji in Raziskovalni fundaciji Univerze v Helsinkih za financiranje raziskave. Hvaležna sem tudi Inštitutu za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU, kjer v letih 2104 in 2015 delujem kot gostujoča raziskovalka.

Citirane reference

Ârhem, Kaj

- 1993 'Ecosofia makuna.' V: La selva humanizada: ecologia alternativa en el tropico humedo colombiano. Francois Correa, ur. Bogota: Instituto Colombiano de Antropologia, Fondo fen Colombia, Fondo Editorial cerc. Str: 109-126.

Barad, Karen

- 2007 Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke Press.
- 2012 'Intra-actions. Karen Barad's interview by Adam Kleinman.' Mousse 34: 76–81.

Chaumeil, Jean-Pierre

- 1983 Voir, Savoir, Pouvoir. Le Chamanism chez les Yagua du Nord-est Péruvien. Paris: Ed .EHESS.

Descola, Philippe

- 2005 Par-delà nature et culture. Paris: NRF, Gallimard. Dziubinska, Magda Helena
- 2014 'L'équilibre asymétrique. Une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne.' Doktorska disertacija. Paris: Université de Paris Ouest – Nanterre la Défense.

Eliade, Mircea

- 2004[1959] Ritos de iniciação e sociedades secretas. Lisboa: Ésquilo.

Fausto, Carlos

- 2007 'Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia.' Current Anthropology 48(4): 497–514.
- 2008 'Too many owners: mastery and ownership in Amazonia.' Mana 14: 329–366.
- 2012 Warfare and Shamanism in Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

Fausto, Carlos in Michael Heckenberger, ur.

- 2007 Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida.

Fuller, Steve

- 2011 'The Eternal Return of Sociology's Repressed Biological Unconscious.' V: Bob

Carter in Nickie Charles, ur. *Human and Other Animals: Critical Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan. Str: 131–49.

Gow, Peter

- 1991 Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.
- 1994 'River People. Shamanism and History in Western Amazonia.' V: Shamanism, History and the State, Nicholas Thomas in Caroline Humphrey, ur. Ann Arbor: University of Michigan Press. Str: 90–112.
- 1995a 'Cinema da Floresta: Filme, Alucinação e Sonho na Amazônia Peruana.' *Revista de Antropologia, USP* 38(2): 37–54.
- 1995b 'Land, People, and Paper in Western Amazonia.' V: *The Anthropology of Landscape. Perspective on Places and Space*. Eric Hirsh in Michael O'Hanlon, ur. Oxford: Clarendon Press. Str: 43–61.
- 2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford in New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna

- 1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. [Slov. prevod: Haraway, Donna. 1999. Opice, kiborgi in ženske: reinvenčija narave. Ljubljana: Študentska založba.]
- 2008 *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hill, Jonathan D.

- 1993 *Keepers of the Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University Press of Arizona.
- 2003 'Shamanizing the State in Venezuela.' *Journal of Latin American Lore*. 21(2):163–177.

Hornborg, Alf

- 2006 'Animism, Fetishism, and Objectivism.' *Ethnos* 71(1): 21–36

Kelly Luciani, Jose Antonio

- 2011 *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnography*. Tucson: University of Arizona Press.

Kensinger, Kenneth M.

- 1973 'Banisteriopsis usage Among the Peruvian Cashinawa.' V: *Hallucinogens and Shamanism*. Michael J. Harner, ur. London: Oxford University Press. Str: 9–14.

Labate, Beatriz Caiuby in Wladimir Sena Araújo

- 2002 *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

Lagrou, Elsje M.

- 2001 'Identidade e alteridade a partir da perspectiva kaxinawa.' V: *Fazendo antropologia no Brasil*, Neide Esterci, Peter Fry in Mirian Goldenberg, ur. Rio de Janeiro: DP&A Editora. Str: 93–128.
- 2007 *A Fluidez da Forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Langdon, Esther Jean Matteson

- 1992 'Introduction: Shamanism and Anthropology.' V: *Portals of Power. Shamanism in South America*, Esther Jean Langdon Matteson in Gerhard Baer, ur. Albuquerque: University

- of New Mexico Press. Str: 1–21.
- 1996 'Introdução: Xamanismo – Velhas e novas perspectivas.' V: Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas, Esther Jean Langdon Matteson, ur. Florianópolis: UFSC. Str: 9–17.
- Latour, Bruno
- 1993 We Have Never Been Modern. New York: Harvester Wheatsheaf.
- 2004 Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1966 The Savage Mind. Chicago: University Press of Chicago. [Slov. prevod: Lévi- Strauss, Claude. 2004. Divja misel. Ljubljana: Krtina.]
- Levy, Robert, Jeannette Mageo, in Alan. Howard
- 1996 'Gods, Spirits and History.' V: Spirits in Culture, History, and Mind, Jeannette. Marie Mageo in Alan Howard, ur. New York: Routledge. Str. 11–29.
- Lima, Tânia Stolze
- 1999[1996] 'The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology.' Ethnos 64(1):107–13.
- Londoño Sulkin, Carlos
- 2012 People of Substance: An Ethnography of Morality in the Columbian Amazon. Toronto: University of Toronto Press.
- Luna, Luis Eduardo
- 1986 Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- MacRae, Edward
- 1992 Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense.
- McCallum, Cecilia
- 1996 'The Body that Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America.' Medical Anthropology Quarterly 10(3):347–372.
- 2001 Gender and Sociability in Amazonia: How Real People are made. Oxford: Berg.
- Oakdale, Suzanne
- 2008 'The commensality of 'contact', 'pacification', and inter-ethnic relations in the Amazon: Kayabi autobiographical perspectives.' Journal of the Royal Anthropological Institute 14(4):791–807.
- Overing, Joanna
- 1988 'Personal Autonomy and the Domestication of the Self in Piaroa Society.' V: Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development. Gustav Jahoda in Ioan Myrddin Lewis, ur. New York: Routledge. Str: 169–192.
- Overing Joanna in Alan Passes, ur.
- 2000 The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London New York: Routledge.
- Paden, William E.

- 1988 Religious Worlds: The Comparative Study of Religion. Boston: Beacon Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
- 1975 The Shaman and the Jaguar: A Study of narcotic drugs among the Indians of Colombia. Philadelphia: Temple University Press.
- 1996 The Forest within: The world view of the Tukano Amazonian Indians. Foxole: Themesis Books.
- Santos-Granero, Fernando
- 2009 'Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change.' *Current Anthropology* 50(4): 477–512.
- Seeger, Anthony
- 1987 Why Suyá Sing: A musical anthropology of an Amazonian people. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn
- 1988 The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.
- 2011 'Binary license.' *Common Knowledge* 17(1): 87–103.
- Taussig, Michael
- 1993 Mimesis and alterity: a particular history of the senses. London in New York: Routledge.
- Teubner, Gunther
- 2006 'Rights of Non-Humans? Electronic Agents and Animals as New Actors in Politics and Law.' *Journal of Law and Society* 33(4):497–521.
- Turner, Terence S.
- 1993 'De Cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó.' V: *Amazônia. Etnologia e histórica Indígena*, Manuela Carneiro da Cunha in Eduardo Viveiros de Castro (ur.). São Paulo: USP-NHII/FAPESP. Str: 43–66.
- Urban, Greg
- 1996 *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*. Austin: University of Texas Press.
- Vilaça, Aparecida
- 2005 'Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities.' *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3):445–464.
- 2007 'Cultural Change as Body Metamorphosis.' V: *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, Carlos Fausto in Michael Heckenberger, ur. Gainesville: University Press of Florida. Str: 169–193.
- Virtanen, Pirjo Kristiina
- 2009 'New Interethnic Relations and Native Perceptions of Human to Human Relation in Brazilian Amazonia.' *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14(2):332–354.
- 2011 'Constancy in Continuity: Native Oral history, Iconography and the Earthworks of the Upper Purus.' V: *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory*. Alf Hornborg in Jonathan D. Hill, ur. Boulder: University Press

of Colorado. Str: 279–298.

- 2012 Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds. New York: Palgrave Macmillan.
- 2014 'Materializing Alliances: Ayahuasca Shamanism in and beyond Western Amazonian Indigenous Communities.' V: Amazonian Shamanism in the Amazon and Beyond. Beatriz C. Labate in Clancy Cavnar, ur. Oxford: Oxford University Press. Str: 59–80.
- 2015 '»I Turn into a Pink Dolphin« – Apurinã Youth, Awiri, and Encounters with the Unseen.' V: Lost Histories of Youth Culture. Christine Jacqueline Feldman-Barrett, ur. New York: Peter Lang Publishers. Str: 105–122.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1992 From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: University of Chicago Press.
- 1996 'Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio.' *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2):115–144.
- 2001 'GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality.' V: Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Laura M. Rival in Neil L. Whitehead, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 19–43.
- 2012 Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Master class Series 1. Manchester: HAU.

Weiss, Gerald

- 1973 'Shamanism and priesthood in Light of the Campa Ayahuasca Ceremony.' V: Hallucinogens and Shamanism. Michael J. Harner, ur. London: Oxford University Press. Str. 40–47.
- 1975 The Campa Cosmology. *The World of a Forest Tribe in South America*, Vol. 52. 5. del Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York: American Museum of Natural History.

Willerslev, Rane

- 2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Ayahuasca: Širitev prakse na pragu tisočletja

Karmen Gosenca

Povzetek

Pričujoči članek na kratko predstavi halucinogen napitek iz rastlin, imenovan ayahuasca. Osredotoča se na vidik globalizacije in širitve uporabe. Napitek se je tradicionalno uporabljal za zdravilne, religijske in iniciacijske obrede, predvsem na območju Amazonskega deževnega gozda v Južni Ameriki. Preko religijskih institucij, popotnikov in navdušencev se je razširil predvsem v Evropo in Severno Ameriko. Uporaba se je povečala, prav tako je širitev izven tradicionalnih skupnosti povzročila določene spremembe v samem obredu.

Summary

This article is meant as a short introduction of ayahuasca, a hallucinogenic drink made out of plants, which was traditionally used for healing, religious and initiation rites, mainly in the area of the Amazonian tropical rain forest in South America. Today, ayahuasca is spreading mostly through religious institutions and travellers. Article addresses the globalization and the changes in the use of ayahuasca, which happened because of it.

Pričujoči članek temelji na etnografskem delu, ki sem ga opravila leta 2012, v okviru pisanja svoje diplomske naloge z naslovom: Antropološki pogledi na zdravljenje z ayahuasco: Na meji med fizičnim in spiritualnim.

V diplomskem delu o uporabi ayahuasce sem se osredotočila na več aspektov. Najbolj me je zanimalo zdravljenje z ayahuasco. V okviru raziskave sem poskušala interpretirati in poiskati vzporednice med biomedicinskim diskurzom in pogledom mojih sogovornikov. V pričujočem članku pa se bom osredotočila na globalizacijo te prakse. Izpraševala bom včasih skorajda striktno tradicionalno razumevanje in raziskovanje uporabe, prav tako pa bom poskušala argumentirati sodobno uporabo kot logično posledico dogajanja v družbi. Predstavila bom najpomembnejša dejstva o uporabi ayahuasce v modernem svetu ter nekaj osnovnih informacij o njej. Večkrat se znajdem v diskurzu o tem, kaj sploh je ta napitek, ki so ga poimenovali tudi »vino duše«¹ (Tupper 2002: 501), kar se nanaša na »osvoboditev duše« (Evans, Hofmann, Rātsch in Schultes 2001: 124), in pa ali to dejansko tudi je.

Ayahuasca je napitek iz rastlin, ki so go tradicionalno uporabljali za zdravilne, religijske in iniciacijske obrede, na področju Amazonskega deževnega gozda. Razširjen je bil predvsem na območju današnjega Peruja in Brazilije. Zelo elementarno ayahuasco sestavljata dve temeljni rastlini. Prva je Banisteriopsis caapi, po kateri se napitek tudi imenuje in je lokalno znana kot morton ali ayahuasca. Druga rastlina je Psychotria viridis, imenovana tudi chacruna, zaradi katere je okrog napitka toliko kontroverznosti, saj vsebuje halucinogeno substanco, imenovano DMT,² ki je od leta 1971 nadzorovana s strani konvencije

¹ Predvidevam, da so poskušali poiskati vzporednice z »domačimi« rastlinami, glavna rastlina je ena od vrst plezalk, podobnosti z vinsko trto.

² DMT, ki ga vsebuje Psychotria viridis, sam po sebi ni aktiven. Učinke povzroči šele v kombinaciji z Banisteriopsis caapi. Rastlina, po kateri se imenuje napitek, s katero je povezana mitologija, videnja, sama po sebi ni psihoaktivna, ampak le omogoča delovanje DMT-

Organizacije združenih narodov o psihedeličnih substancah (Labate 2011a: 298, Labate in Tupper 2012: 19 in Konvencija Združenih narodov o psihedeličnih substancah 1971: 29). Ministrstvo za zdravje Republike Slovenije DMT uvršča med psihotropne snovi, kamor so uvrščeni tudi kanabis, stimulant in halucinogene snovi. Psihotropne snovi skupaj z mamili uvršča pod prepovedane droge, »katerih proizvodnja, promet in posest so z zakonom prepovedani, razen izjemoma v določenih primerih (strogo nadzorovana uporaba v medicinske, veterinarske, raziskovalne in učne namene)« (Ministrstvo za zdravje: Prepovedane droge 2015).

Naj na tem mestu omenim, da napitek ne vsebuje samo teh dveh rastlin, ampak tudi druge, čeprav so imeli botaniki probleme že pri prepoznavanju osnovnih komponent. Staroselci so imeli več imen za isti napitek in za različne rastline ayahuasce, čeprav gre botanično za iste vrste. Razlikovali so tudi med listi, skorjo in korenino, ki imajo različna imena in delovanje na posameznika. V to je zajet dnevni in letni čas, prav tako so se ravnali po Luni in Soncu (glej Evans, Hofmann, Rättsch in Schultes 2001: 31 – 59). Tako nam že botanična razhajanja govorijo o tem, da je razumevanje in uporaba ayahuasce izjemno kompleksna tema. Zatakne se že pri poimenovanju rastlin in nič drugače ni s halucinogenih napitkom.

Halucinogene snovi³ se ne uporabljajo za prehranjevanje in imajo vidne vplive na telo. Pogosto so uvrščene med narkotike, kar pomeni, da stimulirajo, vendar lahko v določeni fazi povzročijo depresivno stanje centralnega živčnega sistema. Tipična narkotika sta kokain in heroin, vendar v nasprotju z njima, za halucinogene ni znano, da bi vodili k zasvojenosti ali povzročali narkotične efekte. Vseeno se jih pogosto poimenuje kot psihodelike, deliriante, psihotike, shizogene in ostala poimenovanja, ki imajo tudi zaradi prisotne zlorabe⁴ pogosto negativno konotacijo (glej Evans, Hofmann, Rättsch in Schultes: 10-14 in Tupper 2002: 500). Sama uporabljam skovanko enteogeni, s katero so raziskovalci poskusili nadomestiti najbolj popularen izraz psihodeliki. Enteogeni so psihoaktivne substance (ayahuasca, peyotl, iboga, različne gobe, datura, marihuana in ostali), ki se »uprabljajo izključno v religiozne in terapevtske namene, uživajo jih posvečenci, v strogo določenih odmerkih, v času obreda. Antropologija šamanizma je termin uporabljala v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja ter s tem razmejila kulturni in farmacevtski koncept« (Terčelj 2006: 110). Katere rastline ali kemične substance lahko imenujemo za enteogene, je odvisno od konteksta, saj so različne kulture v različnih obdobjih spoštovale in uporabljale vrsto opojnih substanc, ter jih imele za darove bogov« (Tupper 2002: 500). Azteki so poznali halucinogeno gobo teonanacat, kar v prevodu pomeni meso bogov (Rudgley 1993: 73). S kratko obrazložitvijo želim izprašati klasično razumevanje enteogenov, pri kateri največkrat idealiziramo tradicionalno uporabo, na drugi strani pa pozabljamo na »moderno« ali pa jo klasificiramo kot zlorabo.

Ayahuasca in religijske skupine

Redke raziskave ayahuasce v Sloveniji se največkrat osredotočajo na mitologijo, zdravilne in iniciacijske obrede, ter uporabo napitka v staroselskih skupnostih na območju Amazonskega deževnega gozda (glej

ja iz Psychotrie viridis. Slednja povzroča psihoaktivne učinke, gledano z vidika biomedicine ali farmacije. DMT se pri peroralni uporabi razgradi in ni aktiven. Ta podatek je zanimiv s stališča zakonodaje in samih izkušenj uporabnikov, s tako imenovanim duhom rastline.

³ Halucinogeni imajo lahko rastlinski, živalski in seveda sintetičen izvor. Med zadnjimi je najbolj znan LSD. Obstajajo tudi analogi ayahuasce in sintetično pridobljen DMT, a tega najpogosteje ne moremo razumeti kot kontrolirano in resno uporabo.

⁴ V skupinah, »ki so svete substance uporabljali v nadzorovanih okoliščinah, je danes prisotna prekomerna uporaba in zloraba, ki

Kafol 2007: 21-26). Le v enem delu sem zasledila kratko omembo recentnih brazilskih verskih skupnosti, kot sta Santo Daime in União do Vegetal (glej Korinšek 2010: 31-32). Gotovo je, da so ayahuasco uporabljali staroselci na območju Amazonskega deževnega gozda, vendar je praksa sčasoma postala del urbanih okolij v Južni Ameriki. Najpomembnejše dejstvo pa je, da uporabniki ayahuasce niso več samo staroselci, temveč tudi navdušeni posamezniki in religijske skupine, ki so ayahuasci odprle pot v Združene države Amerike in v Evropo.

V Braziliji delujeta dve glavni religijski skupini, ki ayahuasco razumeta kot zakrament, Santo Daime in União do Vegetal. Cerkvi kombinirata krščanstvo in šamanizem. Krščanski elementi so vidni pri molitvah in prošnjah, ki so namenjene Devici Mariji, Jezusu Kristusu in »božanskemu očetu« - Bogu (Lowey 1987: 451 in Meyer 2013: 1). »Brazilija je od vseh držav Amerik najbolj znana po kulturnem mešanju in religijskem sinkretizmu, ki prevzema elemente iz evropskih, afriških in staroselskih kultur« (Selka 2012: 4). Pripadniki religijske skupine Santo Daime pijejo ayahuasco, saj naj bi jih izkušnja zblížala z nadnaravnim oziroma božanskim. Pripadniki skupine so večinoma belci, meščani srednjega sloja prebivalstva (ibid. 2012: 10). Ne glede na to, da se uporabniki ayahuasce razlikujejo glede stopnje izobrazbe in zaposlitve, so večinoma belci, pripadniki srednjega sloja (glede na moje sogovornike, glej tudi Jungaberle, Schmid, Verres 2010: 193). Ayahuasca se je v drugi polovici 20. stoletja razširila izven amazonskega področja. União do Vegetal je aktivna predvsem v Amerikah. Šteje okrog 14. 000 članov, v to število je vključenih okoli 150 članov v šestih cerkvenih občinah v Združenih državah Amerike (Labate 2011b: 1). União do Vegetal je s širjenjem v brazilska mesta, kasneje še v ZDA, postala vse bolj institucionalizirana ter podvržena birokratskim in legalnim restrikcijam.⁵ Skupina Santo Daime je bolj aktivna v Evropi in Kanadi. Cerkve lahko najdemo v Italiji, Nemčiji, Franciji, Švici, Angliji in na Nizozemskem. Raziskav na to temo je zelo malo, celo sam potek obredov še ni dobro predstavljen. Večinoma samo omenjajo, da cerkve obstajajo (glej Jungaberle, Schmid, Verres 2010). Teksti se velikokrat osredotočajo na sodne primere in prepovedi uporabe. Slednja je največkrat dovoljena na podlagi religijske svobode (Labate 2011a: 300).

Širjenje ayahuasce v globaliziranem svetu in s tem povezane spremembe

Ayahuasca se poleg religijskih institucij širi tudi preko posameznikov, ki se navdušujejo nad uporabo tega napitka. Nadaljevanje razprave temelji na poglobljenih intervjujih, ki sem jih opravila tekom raziskovanja. Vsi sogovorniki so starejši od trideset let, pet sogovornikov je imelo izkušnjo z ayahuasco med potovanjem v Južni Ameriki. Eden izmed njih je ayahuasco poskusil v okviru službenega potovanja v Brazilijo, ostali štiri med potovanjem po Peruju. Le ena od sogovornic je ayahuasco prvič poskusila v Sloveniji, čeprav jo je od takrat večkrat pila še v Braziliji. Večina se jih je že pred pitjem ayahuasce zanimala za komplementarne in tradicionalne medicine, šamanizem, spremenjena stanja zavesti in poglede, ki so radikalno drugačni od evropske misli. Izstopa sogovornica, ki se je za pitje ayahuasce odločila iz zdravstvenih razlogov, saj je na podlagi članka v nekem časopisu sklenila, da ji morda lahko pomaga pri težavah z depresijo. Sogovornica je ayahuasco pila samo enkrat, ostali so se obredov udeležili večkrat, predvsem zaradi pozitivnih izkušenj, iskanja spiritualnosti in drugačnih doživljanj telesa in uma, kot jih

postaja vse bolj pogosta. To še posebej velja za kanabis, qat, koko in najpogosteje alkohol« (Helman 2007: 223)

⁵ Uporaba DMT-ja je v ZDA prepovedana, kar posledično velja tudi za sam napitek.

poznamo na Zahodu. Na tem mestu me ne zanima, ali ima obred potencial ali ne,⁶ rada bi se osredotočila na družbeno situacijo, ki je spodbudila njegovo širjenje.

Ne glede na to, da so se sogovorniki zanimali za alternativne medicine in drugačne načine razmišljanja, ter jih posledično zato tudi iskali, jim je dostop do teh informacij dandanes veliko bolj olajšan. »Pitje ayahuasce je nazoren primer adaptacije in ponovne oživitve tradicionalne rabe rastlin, ki se je od konca 20. stoletja razširila po svetu« (Labate in Tupper 2012: 19). Tisti, ki ga ayahuasca zanima, lahko na svetovnem spletu dobi takojšnje informacije o napitku, izkušnjah posameznikov in poteku obreda. Širjenje ayahuasce je tako posledica globalizacije in z njo povezanih pojavov, »kar v najširšem pomenu pomeni izjemno povezanost med drugače fizično oddaljenimi kraji. V gosto mrežo interakcij so zajete države in celine« (Hannerz 1996: 17). Nekateri avtorji govorijo celo o dematerializaciji časa in prostora, saj se dobrine, ljudje, denar, informacije in podobe premikajo v najrazličnejše smeri, ne glede na čas in prostor (Day in Thomson 2004: 170, Rosenau 2002: 232, Urry 2003: 165-166). Imamo izbiro, ki je nismo imeli še nikoli doslej. Takrat, ko strategije in zdravljenja, ki jih ponuja Zahod zatajijo, ima posameznik takojšen dostop do vseh možnih oblik vplivanja na zdravje telesa, duha in uma. Ayahuasca je skorajda študijski primer tokov oziroma krajin (etnokrajine ali ethnoscapes, tehnične krajine ali technoscapes, finančne krajine ali financescapes, medijske krajine ali mediascapes, ter idejne krajine ali ideoscapes), ki ustvarjajo ideje o možnem življenju, ter tako po eni strani povezujejo, po drugi pa ustvarjajo velike neenakosti pri dostopu (Appadurai 1996 in Urry 2003: 167). Ayahuasca se širi preko idejnih, medijskih in predvsem preko etnokrajin. Sogovorniki, ki so se že večkrat udeležili delavnic v Južni Ameriki, so omenili, da so bili na zdravljenjih prisotni Američani, Kanadčani, Evropejci (Angleži, Grki, Francozi, Italijani, Čehi, Hrvati), pa tudi Egipčani, Avstralci in Indijci. Preko teh posameznikov, ki iščejo rešitve za svoje zdravstvene/psihične težave, ali pa samo nove načine razmišljanja in dožemanja svojega telesa, so se informacije razširile na Zahod. Potrebno je poudariti, da uporaba velikokrat prevzema podobo turizma, predvsem za tiste, ki si to lahko privoščijo, saj obredi z ayahuasco navadno stanejo od 600 EUR naprej, v kar ni zavzeta letalska karta. Prav zato je prisotnih veliko zlorab, tako s strani uporabnikov, ki pitje halucinogenega napitka ne jemljejo resno, ter s strani ponudnikov, ki navdušenost in naivnost zahodnjakov seveda izkoristijo. Ne trdim, da to počnejo vsi, vendar so me tudi sogovorniki opozorili, da mora biti posameznik pri izbiri ayahuascera, tj. osebe, ki zdravi z ayahuasco in centra, kjer se bo udeležil obreda, skrajno previden, če ne želi imeti slabe izkušnje.

Ena od negativnih posledic pitja ayahuasce je lahko neobvladovanje doživetja, zaradi spremenjenega stanja zavesti, ki ga posameznik ni navajen. Ena od mehanskih posledic pitja ayahuasce je tudi bruhanje. Biomedicina lahko to razume kot škodljivo za človeško telo, čeprav so bile lahko rastline izbrane ravno zaradi tega. Bruhanje ima lahko antiparazitske učinke, čeprav se večinoma razume kot posledica psihoaktivnosti (Etkin 1988: 30). Sogovorniki bruhanje razumejo kot del izkušnje, ki je celo nujen, saj povzroči čiščenje telesa in fizično odstranitev negativnih čustev ter vzorcev obnašanja. Torej, sama izkušnja ni nujno prijetna, zato je pri uporabi ayahuasce in tudi ostalih enteogenov pomembno okolje oziroma tako imenovani setting. Če gre za rekreativno uporabo brez nekoga, ki vodi obred, izkušnja ne more doseči svojega potenciala. Pomemben je tudi odnos in pričakovanja sodelujočih, na kar opozarjajo

⁶ S tem sem se podrobneje ukvarjala v diplomski nalogi.

tudi mnogi ayahuasceri, ki obrede izvajajo. V to so zavzeta razna pričakovanja o čudežnih ozdravitvah, ter zamolčanje bolezenskih stanj, tako fizičnih, kakor tudi duševnih. Poraja se misel, da ponovno iščemo hitre in navidezno preproste rešitve, predvsem takrat, ko klasično zdravljenje ni uspešno.

Peru in Brazilija ponujata tedenske ali mesečne obrede z ayahuasco, na katere se lahko posameznik prijavi na spletu. Ponudba je široka in pestra, vse kar moramo vtipkati v računalnik je ayahuasca retreat⁷ in hitro se nam ponudijo različne možnosti. V centrih se ayahuasco navadno pije dvakrat ali trikrat tedensko, odvisno od programa in želja posameznika. Če je izkušnja preveč intenzivna, lahko posameznik zavrne nadaljnje obrede z napitkom. Poleg pitja ayahuasce so navadno v ponudbo vključeni tudi razni očiščevalni programi. V času bivanja v resortih⁸ so posamezniki na dieti, prav tako pijejo še čaj neke tretje rastline, ki je ravno tako pomembna kakor ayahuasca sama. Uporaba je prisotna tudi v Sloveniji, kjer obstaja društvo, ki organizira delavnice z napitkom, slednje potekajo konec tedna, vodijo pa jih povabljeni ayahuasceri iz Južne Amerike. Delavnice spajajo še ostale tehnike sproščanja, kot sta joga in meditacija. Kot že omenjeno, je uporaba v Sloveniji prepovedana, restrikcije so vezane na DMT, zato bolj podrobnih informacij ne želim podajati.

Vsi možni načini uporabe se med sabo razlikujejo glede na dolžino obreda, osebo, ki ga vodi, vpeljevanju plesnih in glasbenih elementov, količino zaužitega napitka, trajanje in ostalo. Eden od mojih sogovornikov je bil v Peruju dva meseca, kjer je ves čas bival v centru, v katerem so ayahuasco pili enkrat do trikrat na teden. Obdobje razume kot proces zdravljenja. Pred prihodom je moral biti na strogi dieti, same izkušnje pa ni opisal kot prijetne, ravno nasprotno, saj je tekom bivanja v centru reševal težave iz osebnega življenja. Sogovornica, ki je ayahuasco pila v Sloveniji in kasneje tudi v Braziliji, je izkušnjo opisala veliko bolj pozitivno. Obred je zajemal veliko glasbe in petja, ayahuascero je izvedel kuro oziroma zdravljenje, vse skupaj je trajalo samo en dan, predpriprave niso bile potrebne.

Zaključek

Obredi se torej razlikujejo med seboj, odvisno od kraja in osebe, ki ga izvaja. Uporabo ayahuasce bi lahko razložili tudi s pojmom glocalizacije, ki preseže enosmernost globalizacije. Teorijo glocalizacije je razvil Ronald Robertson, s katero je hotel obrazložiti kompleksna razmerja med makro in mikro razmerji v svetu (Robertson 1992). Koncept se prvič pojavi v marketingu, na Japonskem, kjer so njihove izdelke hoteli prirediti lokalnim okusom in željam. Pojem so kasneje nekateri avtorji uporabljali za razumevanje kulture na sploh, ki se spreminja in prehaja glede na lokalne potrebe in zahteve (Khondker 2004: 4). To je razvidno tudi na primeru ayahuasce. Obredi so prilagojeni zahtevam Zahoda, ki navadno zahteva stik z naravo in tradicionalne prakse, hkrati pa posamezniki zahtevajo vsaj del udobja, ki so ga navajeni doma. Zanimiv je tudi primer obreda iz Slovenije, kjer se prakse Vzhoda spojijo s praksami staroselskih skupnosti Južne Amerike⁹. Morda bi to lahko poimenovali New age, vendar izraza ne maram uporabljati, saj je postal preveč pavšalen. Vsekakor pa gre za mešanico tehnik sproščanja in zdravljenja, kar je tako ali tako

⁷ Uporaba besede je zanimiva, saj pomeni umakniti se, iti nazaj. Torej, umakniti se od moderne, hitrega življenja, implikacija je očitna.

⁸ Zdravilišče se mi ne zdi najboljši prevod, zato uporabljam tujko, na nekaterih mestih tudi centri.

⁹ Društvo ponuja tudi jogo in meditacijo, če se oseba odloči, da bo tam cel vikend.

popularna praksa Zahoda. Vzamemo tisto, kar nam je všeč. Velikokrat je prisotna idealizacija, ne samo različnih obredov in praks, temveč tudi staroselskih skupnosti. Morda bi zavzeli drugačno pozicijo, če ne bi imeli na razpolago tolikšne izbire, kot jo imamo. Prav tako se zdi, da iščemo obrede, znanja in skupnost, ki smo jo morda izgubili v tekmi za vse večjo individualizacijo, čeprav morda s tem ponovno izražamo svojo neponovljivost in drugačnost od ostalih. Vse več ljudi išče odgovore na vprašanja o bivanju in smislu. Raziskovalci opažajo, da se vse več posameznikov počuti nepovezano in ne celostno, predvsem tisti, ki so ponotranjili zahodni, postmoderen način življenja (Dallen in Olsen 2006: 4). Na tem mestu je uporaben pojem salutogeneze, ki je na nasprotnem polu patogeneze in zajema občutek razumljivosti, obvladljivosti ter smiselnosti sveta in lastnega bivanja (Kociper in Kociper 2004: 40-42). Ayahuasca naj bi prispevala k temu občutku, kar potrjujejo sogovorniki in tudi nekatere študije (glej Jungaberle, Schmid in Verres 2010: 192). Zadeva morda ni popolnoma iz trte zvita, saj »DMT spodbuja spontana ali namerno sprožena spremenjena stanja zavesti. Najdemo ga v možganih sesalcev, prav tako je analog nevrotansmitorja 5-hidroksitriptamina, bolj poznanega kot serotonin« (Tupper 2002: 504), ki v normalnih količinah spodbuja dobro počutje in zdrava stanja zavesti. Psihedelični učinki so tako povezani s specifično aktivacijo serotoninkega receptorja, podobno se zgodi tudi pri ostalih halucinogenih (Dale in Rang 2005). Problematično je, da halucinogene substance aktivirajo še veliko ostalih receptorjev in možganskih centrov, vendar so zelo slabo raziskane, saj so ravno zaradi kompleksnih učinkov tudi prepovedane. Tudi če ayahuasca »zdravi« ali ne, dejstvo je, da je vse bolj razširjena in da se veliko posameznikov odloča za tovrstno izkušnjo.¹⁰ Prepovedi, pričevanja o mističnosti izkušnje, nejasnost študij ter določene raziskave, ki kažejo na potencialno uporabnost v terapevtske in znanstvene namene,¹¹ pa le še spodbujajo razširjenost in uporabo.

Širitev napitka izven staroselskih skupnosti je povzročila določene spremembe v samem obredu, prav tako pa se je raba pod vplivom zahodne spiritualnosti, odkrivanja tradicionalnih praks in turizma povečala. Vsekakor gre za fenomen, ki si zasluži našo pozornost.

Citirane reference

Appadurai, Arjun

1996 Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota press.

Day, Graham, Andrew Thompson

2004 Theorizing nationalism: Debates and issues in social theory. New York: Palgrave Macmillan.

Etkin, L. Nina

1988 'Ethnopharmacology: Biobehavioral approaches in the anthropological study of indigenous

¹⁰ To nam pokaže že pregled spletnih strani, kjer so termini za obrede z ayahuasco zasedeni že vnaprej.

¹¹ Strassman, psihiater in psiho-farmakolog, je DMT poimenoval spiritualna molekula, raziskave je delal na prostovoljcih, substanca pa naj bi v možganih povzročila stanja, ki so podobna tistim ob smrti (Strassman 2002). McKenna je domneval, da so psihoaktivne substance pomagale spodbuditi kognitivni razvoj človeštva, kot je eksistencialno in lingvistično mišljenje pri človeških prednikih (McKenna v Škulj 2007: 5).

- medicines.' Annual review of anthropology 17: 23-42.
- Hannerz, Ulf
1996 Transnational connections: Culture, people, places. London in New York: Routledge.
- Helman, Cecil
2007 Culture, health and illness. New York: Oxford university press.
- Kafol, Žiga
2007 'Vloga psihadeličnih substanc v arhaičnih in modernih družbah.' Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Khondker, Habibul Haque
2004 'Glocalization as globalization: Evolution of a sociological concept.' Bangladesh e-Journal of sociology 1(2): 1-9.
- Kociper, Jožef, Lidija Kociper
2004 'Kaj vpliva na proces zdravljenja odvisnih od alkohola?: Ocene zdravljenecv, svojcev in terapevtov.' Odvisnosti: Teorija, praksa, raziskovanje 5(3-4): 37-42.
- Konvencija Združenih narodov
1971 Konvencija Združenih narodov o psihotropnih substancah.
- Korinšek, Nina
2010 'Halucinogene substance in obredna verovanja.' Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Labate, Beatriz Caiuby
2011a 'Comments on Brazil's 2010 resolution regulating ayahuasca use.' Journal o medical anthrology 34 (4): 298-305.
2011b 'Paradoxes of ayahuasca expansion: The UDV-DEA agreement and the limits of freedom of religion. Drugs: education, prevention and policy. University of British Columbia: 1-8.
- Lowey, B.
1987 'Caapi revisited: In christianity.' Economic botany 41 (3): 450-452.
- Ministrstvo za zdravje Republike Slovenije
2015 Prepovedanedroge.
<http://www.mz.gov.si/si/delovna_podrocja/javno_zdravje_preprecevanje_bolezni_in_krepitev_zdravja/preprecevanje_tveganih_vedenj_in_zasvojenosti/prepovedane_droge/vec_o_prepovedanih_drogah/>. Dostop: 21. 03. 2015.
- Meyer, Matthew
2013 'Currents, fluids and forces: The contribution of esotericist philosophy to the development of Brazil's »ayahuasca religions«.' Znanstvena konferenca o psihotropnih snoveh: Univerza v Virginiji: Oddelek za antropologijo.
- Olsen, Daniel H. in Dallen J. Timothy
2006 'Tourism and religious journeys.' V: Tourism, religion and spiritual journeys. Dallen J. Timothy, Olsen, Daniel H., ur. London in New York: Routledge. Str. 1-21.
- Rang, Humphrey P., M. Maureen Dale, J.M. Ritter, Philip Keith Moore
2005 Pharmacology. Edinburgh: Churchill Livingstone.

- Robertson, Roland
1992 Globalization: Social theory and global culture. London: SAGE publications.
- Rosenau, J.N.
2002 'Governance in a new global order.' V: Governing globalisation. D. Held, ur. Cambridge: Polity Press. Str. 232-240.
- Rudgley, Richard
1993 The alchemy of culture: Intoxicants in society. London: British museum press.
- Schmid, Janine Tatjana, Henrik Jungaberle, Rolf Verres
2010 'Subjective theories about (self-) treatment with ayahuasca.' Anthropology of consciousness 21(2): 188-204.
- Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, Christian Rättsch
2001 Plants of the gods: Their sacred, healing and hallucinogenic powers. Rochester: Healing arts press.
- Selka, Stephen
2012 'New religious movements in Brazil.' Novva religio: The journal of alternative and emergent religions 15(14): 3-12.
- Strassman, Rick
2001 DMT-The spirit molecule: A doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences. Rochester: Park stress press.
- Škulj, Špela
2007 'Psihoaktivne substance (THC, meskalin in opij) v literaturi 19. in 20. stoletja.' Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Terčelj, Marija Mojca
2006 'Tolmači sanj in obredni zdravilci.' Šamanizem 11(43-44): 99-127.
- Tupper, W. Kenneth
2002 'Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools.' Canadian journal of education 27(4): 499-516.
- Tupper, W. Kenneth, Beatriz Caiuby Labate
2012 'Plants, psychoactive substances and the international narcotics control board: The control of nature and the nature of control.' Human rights and drugs 2(1): 17-28.
- Urry, John
2003 Global complexity. Cambridge: Polity press.
- Wayland, Coral
2003 'Contextualizing the politics of knowledge: Physicians' attitudes toward medicinal plants.' Medical anthropology quarterly 17(4): 483-500.

Kako nevarna je konoplja?* Znanstvena analiza trenutnih študij o Cannabis sativa L.

Nicole Krumdiek

Prevedli: Maja Kohek, Tanja Huber, Alenka Stvarnik, Katja Sukič in Božidar Radišič

V zadnjem času se v medijih spet kopicijo novice, po katerih je uživanje konoplje veliko bolj škodljivo, kot je splošno (pri)znano. Opozarja se na vedno višje vsebnosti aktivnih substanc, ki naj bi vplivale na škodljivost konoplje in povzročale odvisnost. Tudi v sodnih dvoranah se odraža ta drža. Še posebej v zagovorih mnogih državnih tožilcev. Hkrati imamo na razpolago številne znanstvene študije, ki so se intenzivno ukvarjale z nevarnostmi konoplje.

Nicole Krumdiek je v svojem doktoratu s trudem zbrala številne študije, jih analizirala in primerjala ter ob tem prišla do zanimivih zaključkov.

Izvirni članek Dr. Krumdiek z vsemi sprotnimi opombami:

Cannabis sativa L. in oživitev starih predsodkov

Še dandanes lahko vedno znova v sodnih dvoranah slišimo razlage, kot: »...o neškodljivosti ni govora...«; »...iz tega se razvijejo težke psihoze uživalcev...«; »...če vzamemo v obzir visoke oziroma vedno večje odstotke aktivnih substanc, ne moremo več govoriti o mehkih drogah...«. Te in podobne besede izvirajo iz zagovorov državnega tožilstva v primerih kršenja Zakona o prepovedanih drogah. Substanca, na katero se nanaša, je Cannabis sativa L.¹

Kar pa ne preseneča, če upoštevamo najnovejše objavljene članke v strokovnih literaturah na temo konoplje,² kajti tudi tukaj je govora o »visoki odvisnosti uživalcev konoplje«, »konopljinih cvetovih z visokimi vsebnostmi aktivnih substanc«, »možnostih, da zbolimo za toksično shizofrenijo, depresijo ali anksioznimi motnjami«, »THC-ju, ki se iz maščobnega tkiva vrača v krvni obtok«, »simptomih abstinence krize«, »nevro-kognitivnemu vplivu«, »psihičnih in psihosocialnih posledicah« in tudi »telesnih posledicah«, ki so predstavljene kot tipične posledice uživanja konoplje. Iz tega izhajajo različice, kot recimo: »...o legalizaciji konoplje zaradi tega ne more biti govora«³ ali »zaradi stalnega večanja kvalitete hašiša in marihuane je ravnanje nekaterih zveznih držav v primerih posedovanja manjših količin konoplje za osebno uporabo po členu 31a BtMG** zaskrbljujoče...«⁴

* Članek je prevod metaštudije dr. Nicole Krumdiek (Nemčija) z naslovom *Wie gefährlich ist Cannabis? Eine wissenschaftliche Analyse aus aktuellen Studien zu Cannabis sativa L.* Prevajalski dodatki so označeni z '[]', medtem ko so dodatne opombe označene z '**', vse ostale opombe so avtoričine. Prevod je objavljen z avtoričinim dovoljenjem.

¹ V nadaljevanju bo govora o konoplji na splošno. Nanaša se na rastlinske dele (marihuana) in konopljino smolo (hašiš). V kolikor se pojavijo razlikovanja, je to posebej omenjeno. Konopljinega olja se zaradi zmanjšane praktične relevantnosti ne izpostavlja posebej, glej: BKA, »Daten zur Rauschgiftkriminalität 2005 in Deutschland - Zusammenfassung«, str. 4.

² Npr. Patzak/Marcus/Goldhausen, v: NStZ 2006, str. 259 in sledeče strani; Patzak/Goldhausen, v: NstZ 2007, str. 195 in sledeče.

³ Patzak/Marcus/Goldhausen, v: NStZ 2006, 259 (266). **Betäubungsmittelgesetz: Zakon o proizvodnji in prometu s prepovedanimi drogami v Nemčiji, ki predvideva opustitev kazenskega preganjanja uživalcev, ko gre za osebno uporabo oziroma za posedovanje manjše količine prepovedane droge.

⁴ Patzak/Goldhausen, v: NStZ 2007, 195 (195).

Te trditve so podprte z domnevno resnim poročanjem javnih medijskih postaj⁵, ki je sicer medijsko učinkovito in temu na tej točki ne oporekamo, a bolj kot ne nekoristno v okviru splošne izobrazbe in razgledanosti.⁶

»Podmladek« v državnih tožilstvih je potemtakem težko obtožiti česarkoli. Težava ni v pomanjkljivem pridobivanju informacij, temveč v širjenju dezinformacij. Dokler na sodni obravnavi odloča razumen sodnik, se te dezinformacije niti ne odražajo na obsegu kazni. Stanje je drugačno, ko so v obravnavo vključeni porotniki z manj znanja in izkušenj v primerjavi s sodnikom in razumejo besede državnega tožilstva kot dejstva. Nasprotujoča navajanja obrambe so dojeta le kot »strategija« za zmanjšanje obsega kazni, brez kakršnekoli resnične veljavnosti. Toda tudi poroti nimamo kaj očitati, saj tudi ona črpa informacije iz poročanja javnih medijev,⁷ ki prikazujejo popačeno realnost.

Ta prispevek naj zato predstavlja poskus delovanja proti povečanemu in instrumentaliziranemu razširjanju pristranskih in zatorej zavajajočih informacij. V ta namen sledi pregled stanja raziskav na nacionalni in mednarodni ravni z ozirom na fizične, psihične in socialne učinke uživanja konoplje. Viri so zelo izčrpno navedeni v sprotnih opombah, kar kaže tudi na enovitost in številčnost raziskav ter predstavljajo le vzorec še številčnejših primerljivih raziskav.⁸

Posebna pozornost je posvečena v zadnjem času pogosto omenjenemu argumentu domnevno naraščajoče vsebnosti aktivnih substanc (THC) v konopljinih proizvodih, ki naj bi zviševala nevarnosti uživanja.

I. Potencialne nevarnosti uživanja konoplje

Glede na najnovejše znanstvene⁹ raziskave zmerno in dolgotrajno uživanje konopljinih proizvodov nima znatnega vpliva na fizične ali psihične nevarnosti in tveganja¹⁰ ali kakršne koli negativne socialne učinke.

Pri podrobni primerjavi pa je kljub temu potrebno razlikovati med akutnimi in kroničnimi učinki.

1. Akutni učinki uživanja konoplje

Pod akutne učinke uživanja konoplje spadajo predvsem fizične in psihične reakcije, ki se pojavijo med

⁵ Kot primer takšnega poročanja je navedena oddaja »Frontal21« na ZDF-u, ki je bila predvajana 28.11.2006. Dostopna je na <http://www.zdf.de/ZDFde/inhalt/1/0,1872,4081953,00.html>.

⁶ Tako tudi v: Patzak/Marcus/Goldhausen, v: NStZ 2006, 259 (266).

⁷ Na primer: oddaja »Frontal21« na ZDF-u, predvajana 28.11.2006 in dostopna na: (<http://www.zdf.de/ZDFde/inhalt/1/0,1872,4081953,00.html>); tudi: Der Spiegel, »Ein Joint für die große Pause«, Št. 27 v. 28.6.2004, 70-84; Kölner Stadt Anzeiger, »Gefährlicher Irrtum: Kiffen ist alles andere als harmlos«, v. 8.5.2006; ta članek je prav tako izšel v: Das Mindener Tageblatt (04.05.2006); in Die Waltruper Zeitung (04.05.2006), kakor tudi v Die Recklinghauser Zeitung (04.05.2006).

⁸ Če vpišemo v internetni brskalnik Google na primer besedo »Cannabis« (URL.: www.google.de), dobimo okrog 15.600.000 zadetkov, med katerimi najdemo veliko informacij brez potrebne resnosti, na drugi strani pa tudi mnogo utemeljene literature.

⁹ Prim. izčrpen pregled: Krumdiek, »Die national- und internationalrechtliche Grundlage der Cannabisprohibition in Deutschland«, 2006, str. 89-141.

¹⁰ Tako še BVerfG 1994 v t.i. Cannabisentscheidung [Konopljino vprašanje], NJW 1994, 1577 (1581).

omamo¹¹ in so odvisne od okolja (setting) in predhodnega emocionalnega počutja.¹² S pojenjanjem omame¹³ pojenjajo tudi akutni učinki. Pojavi strahu in panike (t.i. bad trip) so možni zgolj zaradi intenziviranja predhodnih emocij. Takšne in podobne posledice pa spadajo, če sploh, med redke in atipične učinke. Pojavljajo se izključno pri neizkušenih uživalcih in so posledice prevelikega oralno zaužitega odmerka.¹⁴ Ponavadi se takšne osebe umirijo s pomočjo spodbudnega prigovarjanja, tako da zdravniška oskrba niti ni potrebna. V kolikor v izjemnih primerih temu ni tako, se pacienti dobro odzovejo na psihoterapevtsko oskrbo in je akutno stanje v kratkem času odpravljeno.¹⁵

Znanstveni dokazi, da bi akutna omama s konopljo sprožala kronične organske psihoze niso znani.¹⁶ Izhajajoč iz tega lahko strnemo, da pri akutnem delovanju do sedaj niso znani smrtni odmerki konoplje¹⁷ in glede na omenjeno 4000 let staro zgodovino konoplje naj takšna nevarnost niti ne bi obstajala.¹⁸ Ob tem velja omeniti še, da akutno učinkovanje konoplje zmanjšuje agresivnost, kar je delno povezano z

¹¹ Podrobneje o tem: Simon/Sonntag, »Cannabisbezogene Störungen: Umfang, Behandlungsbedarf und Behandlungsangebot in Deutschland«, 2004, str. 21; Kuntz, »Cannabis ist immer anders«, 2002, str. 74 in sledeče strani.; Hall et al., »The health and psychological effects of cannabis use«, Commonwealth of Australia 2001, str. 31-32; Seifert, »Pharmakologie der Cannabinoide; Cannabismissbrauch, seine Folgen und die Behandlungsmöglichkeiten«, AWMF – Leitlinie: Cannabisbezogene Störungen, 2004, str. 8; Zimmer et al., »Cannabis Mythen – Cannabis Fakten«, 2004, str. 101-102; Peuskens/Vansteelandt, »Psychiatric effects of Cannabis use: A critical analysis of scientific results and research methods«, 2003, str. 1 in sledeče strani; z nadaljnjimi referencami.

¹² Vannini/Venturini, »Halluzinogene«, 1999, str. 443 in sledeče strani; Kuntz, ibid. (opomba 11), 2002, str. 74-75; Hocke/ Schulz, »Cannabiswirkungen« v: »Cannabis im Straßenverkehr« (Berghaus/Krüger), 1998, str. 15 in sledeče strani.

¹³ Dolžina omame se določa po različnih kriterijih, med drugimi tudi po kvaliteti konoplje, izkušenosti uživalca, količine in načina uporabe. Prim.: Krumdiek, ibid. (opomba 9), 2006, str. 89 in sledeče strani.

¹⁴ Dominguez, The Journal of Applied Research 2004, 164 (165); Haller/Dietrich, »Cannabis«, 2004, str. 18 in sledeče strani; URL.:http://www.vorarlberg.biz/cms/files/userdocs/Cannabis_Consensuspapier_OEGPP_1.pdf; Täschner, Rechtsmedizin 1997, 171 (173); Zimmer et al., ibid., (opomba 11), 2004, str. 101; EKDF, »Cannabisbericht«, 1999, str. 26; Kleiber/Kovar, »Auswirkungen des Cannabiskonsums«, 1998, str. 19-20, 54 in sledeče strani, 71; Kuntz, ibid., (opomba 12), 2002, str. 79, 82-83; Baker/Pryce/Giovannoni/Thompson, The Lancet, Neurology 2003, 291 (291); Grinspoon/Bakalar, »Marihuana – Die verbotene Medizin«, 1994, str. 245-246, str. 166-167; Ashton, British Journal of Psychiatry, 2001, 101 (104); Seifert, ibid. (opomba 11), 2004, str. 8; Hall et al., ibid. (opomba 11), 2001, str. 31, 92; Peuskens/ Vansteelandt, ibid. (opomba 11), 2003, str. 1; Chabrol, Ital J Pediatr 2003, 173 (174); Martin/Hall, »The health effects of Cannabis: key issues of policy relevance Bulletin on Narcotics«, 1999, str. 3, URL.: http://www.unodc.org/unodc/en/bulletin/bulletin_1997-01-01-1_page005.html?print=yes.

¹⁵ Tukaj lahko govorimo o nekaj urnem časovnem obdobju pa največ do dneva ali dveh. Prim. pregled raziskav v: Haller/Dietrich, ibid. (opomba 14), str. 20; Dominguez, The Journal of Applied Research 2004, 164 (166-167); Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 55, 71; Hess, »Licht und Schattenseiten von Cannabis aus medizinisch- psychiatrischer Sicht« v: »Cannabis« (Neumeyer), 1996, str. 65; Zimmer et al., ibid. (opomba 11), str. 102; Simon/Sonntag, ibid. (opomba 11), str. 22-23.

¹⁶ Tako tudi: Haller/Dietrich, ibid. (opomba 14), str. 20. opomba.

¹⁷ Haller/Dietrich, ibid. (opomba 14), str. 21; Simon/Sonntag., ibid. (opomba 11), str. 21; Seifert, ibid. (opomba 11), str. 145; Grotenhermen/Karus, v: »Marihuana – Die verbotene Medizin« (Grinspoon/Bakalar), 1994, str. 245-246; Hall et al., ibid. (opomba 11), str. 32; Hall/Solowij, The Lancet 1998, 1611 (1612).

¹⁸ Zimmer et al., ibid. (opomba 11), str. 15.

uravnovesi.¹⁹ Zgovoren primer za to je evropsko nogometno prvenstvo leta 2000 na Nizozemskem in v Belgiji, kjer je policija zabeležila veliko manj izgredov kot pri preteklih primerljivih prireditvah.

Vendarle pa lahko izhajamo iz tega, da se med akutnim učinkovanjem zniža sposobnost za vožnjo. Podrobnosti so še nejasne, dejstvo pa je, da je vožnja pod vplivom konoplje veliko manj nevarna kot vožnja pod vplivom alkohola.²⁰ Kot utemeljitev za to lahko - med drugimi - navedemo, da uživanje alkohola vodi k precenjevanju lastnih sposobnosti, uživanje konoplje pa vodi k podcenjevanju²¹ lastnih sposobnosti. Raziskave so pokazale, da uživalci konoplje ocenjujejo svoje vozniške sposobnosti za zmanjšane, čeprav ustrezni preizkusi tega niso beležili.²² Kljub temu je priporočljivo, da uživalci pod vplivom konoplje ne upravljajo nobenih vozil. To pa seveda velja poleg konoplje tudi za vse legalne ali nelegalne omamljajoče substance.

Prav tako je potrebno upoštevati, da konoplja vpliva na povišanje frekvence srčnega utripa, kar lahko privede do težav pri ljudeh s kardiovaskularnimi obolenji.²³ Ob tem velja poudariti, da uživanje konoplje ne vpliva na sam razvoj tveganj za kardiovaskularna obolenja, kot sta srčni infarkt ali možganska kap.²⁴

Čeprav uživanje konoplje predvideva izračunljiva in sprejemljiva tveganja, se ga odsvetuje ljudem s kardiovaskularnimi obolenji in udeležencem v prometu, kar pa ne velja samo za konopljo, temveč za vse droge – še posebej t.i. »vsakdanje droge«, kot sta nikotin in alkohol.

2. Kronični učinki uživanja konoplje²⁵

V nasprotju z akutnim delovanjem o kroničnih učinkih govorimo takrat, kadar po uporabi neke substance pride do telesnih sprememb zaradi pomanjkanja te psihotropne substance v organizmu.²⁶ S tem da lahko opazne spremembe nastopijo šele po več letih rednega uživanja. Raziskave učinkov so kompleksne

¹⁹ Pommer, DÄBI, A-1908 (1908); Health Committee, »Inquiry into the public health strategies related to Cannabis use and the most appropriate legal status«, Report of the Health Committee Forty – seventh Parliament, Neu Seeland 2003, str. 19.; Zimmer et al., ibid. (opomba 11), str. 106; Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14) str. 64 in sledeče strani, 75-76.

²⁰ DBDD, Reitox-Bericht, 2006, str. 115-116; Laumon et al., BMJ 2005, 331:1371; Haller/Dietrich, ibid. (opomba 14), str. 15; Movig et al., Accident Analysis and Prevention 2004, 631 in sledeče strani; Grotenhermen, »Die Verursachung von Verkehrsunfällen durch Cannabiskonsum«, v: »Cannabis und Straßenverkehr-Analysen und Konzepte«, (BAG Drogenpolitik der Linkspartei), URL.: http://sozialisten.de/partei/strukturen/agigs/bag_drogenpolitik/dokumente/pdf/cannabis_strassenverkehr.pdf; Ramaekers et al., Drug and Alc Dependence 2004, 109 (117).

²¹ Gesher, »Cannabis and road safety: an outline of the research studies to examine the effects of cannabis on driving skills and on actual driving performance«, URL: <http://www.ukcia.org/research/driving2.htm#evidence>

²² Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 221; Krüger/Löbmann, »Auswirkungen des Beigebruchs von Alkohol zu Cannabis« v: »Cannabis im Straßenverkehr«, (Berghaus/Krüger), 1998, str. 64-65, z nadaljnimi referencami.

²³ Petersen/Thomasius, »Auswirkungen von Cannabiskonsum und- missbrauch«, 2007, str. 28 in sledeče strani; Haller/Dietrich, ibid. (opomba 14), str. 21; Hall et al., ibid. (opomba 11), str. 60; House of Common Library, »Cannabis«, UK Library Research Paper 00/74, London, 2000, str. 25.

²⁴ Rodondi et al., American Journal of Cardiology, 2006, 478 (484).

²⁵ Pod kroničnim uživanjem razumemo redno dnevno uživanje ali uživanje večkrat na teden.

²⁶ Wheelock, »Physiological and psychocological effects of Cannabis: Review of the research findings«, Mai 2002, URL.: <http://www.parl.gc.ca/37/1/parlbus/commbus/senate/com-e/ille-e/library-e/Wheelock-e.pdf>.

zaradi različnih dejavnikov, s katerimi se uživalci v daljšem časovnem obdobju srečujejo in lahko vplivajo na izsledke.²⁷ Kljub tem pomislekom bo v nadaljevanju predstavljeno stanje znanstvenih raziskav na tem področju. Pri tem moramo razlikovati med fizičnimi, psihičnimi in družbenimi posledicami. Posebna pozornost bo posvečena vprašanjem morebitnih telesnih in duševnih odvisnosti in aktualni seznanjenosti o povprečnih deležih aktivnih substanc, kakor tudi morebitnih posledicah.

a. Fizični dolgotrajni učinki

Kar zadeva dolgotrajne učinke, so omembe vredne »zgoj« potencialne fizične posledice pljučnega in bronhialnega sistema, ki so primerljive s posledicami kajenja tobaka.²⁸ K temu spadajo kronični in akutni bronhitis, hripavost, vnetja in spremembe nosne sluznice in žrela, zoženja, motnje in nespecifične hiperaktivnosti dihalnih poti, abnormalnosti bronhijev ter pljučni rak.²⁹ Razlog za to je dejstvo, da se konoplja pogosto uživa skupaj s tobakom.³⁰

Zaradi pomanjkljivih znanstvenih študij pa kratko- oziroma dolgotrajne posledice uživanja čiste³¹ konoplje na pljučni in bronhialni sistem še niso ugotovljene. Kljub številnim študijam, ki sicer niso dokazala nikakršnih povezav med razvojem raka in kajenjem konoplje,³² lahko načeloma predvidevamo podobne posledice kot pri uživanju tobaka oziroma tobaka in konoplje. To pa zato, ker je dim zažgane konoplje zelo podoben dimu tobaka, kar še posebej velja za koncentracijo ogljikovega monoksida, katrana in nitrozamina.³³

²⁷ O tem: Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 25; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 3; Hai, »Das definitive deutsche Hanfhandbuch«, 1986, str. 56; WHO, »Cannabis: A health perspective and research agenda«, 1997, str. 3; URL: http://www.drugpolicy.org/docuploads/WHO_Report_Cannabis.pdf; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 3.

²⁸ Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 28 in sledeče strani; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 61 in sledeče strani; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 26; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 19, 25-26; Health Committee, *ibid.* (opomba 19), str. 20f.; Taylor/Hall, *Intern Medicine Journal* 2003, 310 (310 in sledeče strani); Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 21; z nadaljnjimi referencami.

²⁹ Prim.: Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 15; Ashton, *British Journal of Psychiatry* 2001, 101 (105); Taylor/Hall, *Internal Medicine Journal* 2003, 310 (311); Hall/Solowjew, v: *The Lancet* 1998, 1611 (1612); Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 80; Wheelock, *ibid.* (opomba 26); str. 18; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 56 in sledeče strani; Henry, *BMJ* 2003, 942 (942-943); Russo et al., *Journal of Cannabis Therapeutics* 2002, 3 (42-42); Bergeret et al., »Cannabis Report 2002«, Brüssel 2002, str. 57; Rickard, »Reforming the Old and Refining the New: A critical Overview of Australiens Approches to Cannabis«, 2001, str. 10, URL.: <http://www.aph.gov.au/library/pubs/rp/2001-02/02RP06.pdf>

³⁰ Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 57, 63; Henry, *BMJ* 2003, 942 (942).

³¹ S tem je mišljeno: Brez dodanega tobaka.

³² Tako na primer: Hashibe et al., *Cancer Epidemiol Biomarkers Prev* 2006, 1829 (1834); Tashkin, *Monaldi Arch Chest*, 2005, 93 in sledeče strani; prim. tudi pregled v: Armentano, »Cannabismoke and Cancer – Assessing the Risk«, (NORML), 2006, URL.: http://www.norml.org/pdf_files/NORML_Cannabis_Smoke_Cancer.pdf; kot tudi: Melamede, *Harm Reduction Journal* 2005, 2:21; URL: <http://www.ukcia.org/research/NotEquallyCarcinogenic.pdf>.

³³ Melamede, *Harm Reduction Journal* 2005, 2:21; Ashton, *British Journal of Psychiatry* 2001, 101 (105); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 16; Taylor/Hall, *Intern Medicine Journal* 2003, 310 (310 in sledeče strani); Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 129; Johnson et al., *Thorax* 2000, 340 (342); Peterson, »CANNABIS: information relating to the debate on law reform«, Parliamentary Library, New

Zanesljive študije vsebnosti benzopirena zaenkrat ne obstajajo.³⁴ Oporekamo torej lahko delno razširjeni tezi,³⁵ po kateri naj bi dim konoplje vseboval več katrana in drugih rakotvornih snovi kakor tobačni dim in bil zato bolj škodljiv.

Ob tem je potrebno omeniti, da je kajenje rastlin – kakršne koli vrste – tvegano in lahko izzove poškodbe pljuč.³⁶ Še toliko bolj je potrebno opozoriti na dejstvo, da substanca THC ni rakotvorna in nima kakršnih koli funkcionalnih učinkov na periferne dihalne poti oziroma pljučne mešičke.³⁷ Razprave o domnevnih višjih vsebnostih aktivne substance THC so v tem oziru strel v prazno.

Do sedaj povedano velja samo v primeru, kadar se konoplja uživa v obliki 'jointa' oziroma se kadi čista. Nove tehnike, kot na primer metoda izparevanja s t.i. vaporizerji,³⁸ lahko zreducirajo tvorjenje katrana ali nastanek ogljikovega monoksida na minimum³⁹ in s tem močno zmanjšajo poškodbe pljuč in bronhijev. Z oralno uporabo konoplje⁴⁰ pravzaprav to tveganje zreduciramo na nič odstotkov.

Druge posledice, ki se napačno navajajo v povezavi z dolgotrajnim in pretiranim uživanjem konoplje, kot na primer posledice za imunski sistem,⁴¹ nastanek alergij,⁴² organe za vid,⁴³ hormone,⁴⁴ nosečnost,

Zealand 2000, str. 7; podobno že: WHO, *ibid.* (opomba 27), str. 19; Roth et al., *Am J Respir Crit Care Med* 1998, 928 (935); Berghaus/Krüger, »Cannabis im Straßenverkehr«, Ulm 1998, str. 44.

³⁴ Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 130; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 61; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 24; Bergeret et al., *ibid.* (opomba 29), str. 57; United Kingdom Parliament House of Lords, »Cannabis: the Scientific and Medical Evidence«, 1998, Absatz 4.17, URL: <http://www.publications.Parliament.uk/pa/ld199798/ldselect/ldsctech/151/15101.htm>

³⁵ Prim.: Kölner Stadt Anzeiger, »Gefährlicher Irrtum: Kiffen ist alles andere als harmlos«, v. 8.5.2006.

³⁶ Cohen/Sas, »Cannabisbeleid in Diutslund, Frankrijk en de Verenigde Staten«, Amsterdam 1996, str. 200; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 26; Grotenhermen/Karus, *ibid.* (opomba 18), str. 231; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 75.

³⁷ Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), S. VII; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 130; Haller/ Dietrich, *ibid.* (opomba 15), str. 11; Bergeret et al., *ibid.* (opomba 29), str. 57; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 26; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 15), str. 57.

³⁸ Za več informacij glej spletno stran ponudnika: URL.: <http://www.storz-bickel.com/pics/down/stobi-flyer-de-low-res.pdf>

³⁹ Melamede, *Harm Reduction Journal* 2005, 2:21; Gieringer et al., *Journal of Cannabis Therapeutics*, 2004, 7 in sledeče strani; prim. tudi študije maps/NORLM unter: URL.: http://www.maps.org/mjmj/vaporizerstudy_4.15.03.pdf; URL.: <http://www.maps.org/newsletters/v13n1/13111gie.pdf>, obe iz leta 2003.

⁴⁰ Hierzu: Clarke, *ibid.* (opomba 1), str. 258-259; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 8; Behr, »Von Hanf ist die Rede«, Frankfurt am Main, 2000, str. 76; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 4 in sledeče strani.

⁴¹ Prim.: Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 26; Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 11; Zimmer et al., *ibid.*, (opomba 12), str. 124-125; Russo et al, *Journal of Cannabis Therapeutics*, 2002, 3 (44-45); Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1612); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 39-40; Grotenhermen/Karus, *ibid.* (opomba 18), str. 237 in sledeče strani; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 44 in sledeče strani; Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 29, 40 in sledeče strani, z nadaljnimi referencami.

⁴² Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 60-61, z nadaljnimi referencami.

⁴³ Grotenhermen/Karus, *ibid.* (opomba 18), str. 235; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 58., Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 27. O možnostih uporabe konoplje v medicinske namene prim.; Krumdiek, *ibid.* (opomba 9), str. 141 in sledeče strani.

⁴⁴ To velja še posebej za kratkoročno uživanje, prim.: Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str.31-32; Russo et al, *Journal of Cannabis Therapeutics*, 2002, 3 (46-47); Bergeret et al., *ibid.* (opomba 29), str. 57. Tudi pri poskusih na živalih ugotovljene morebitne spremembe spermatogeneze pri samcih in menstruacijskega ciklusa pri samicah ne vplivajo na plodnost in so reverzibilne, prim.:

zarodek in novorojenčka,⁴⁵ anatomijo možganov⁴⁶ in pa 'flashbackov'⁴⁷ kljub neštetim nacionalnim in mednarodnim študijam do danes niso dokazane oziroma ne morejo biti pripisane uživanju konoplje.⁴⁸ Posamezna vprašanja še niso bila raziskana.⁴⁹ Tako je na primer nejasen vpliv na nihanje hormonov pri pubertetnikih.⁵⁰ Zaradi pomanjkanja nedvoumnih znanstvenih spoznanj v tem primeru ne moremo navajati dejstev. Zagovarjamo pa, da je potrebno mladostnike in mlade odrasle poučiti o uživanju kakršnih koli drog oziroma jim svetovati, naj se drogam izogibajo. Enako seveda velja za nosečnice. Ob tem mora biti jasna ena stvar: četudi raziskave še niso zaključene, velja konoplja za najbolje raziskano substanco na svetovni ravni, saj ima približno 100-letno raziskovalno preteklost.⁵¹ Iz tega razloga in ob dejstvu, da je bilo v letu 2004 samo v Evropi med 0,5 in 2,3 odstotka rednih uživalcev konoplje,⁵² kar pomeni približno 250.000 ljudi, se je potrebno vprašati, koliko resnih posledic bi lahko ostalo skritih. Predvsem bi morale neštete nacionalne in mednarodne študije razkriti potencialne težke telesne posledice, v kolikor bi takšne tudi obstajale.

Iz izsledkov dosedanjih znanstvenih spoznanj o dolgotrajnih fizičnih posledicah lahko sklepamo zgolj to. Iz tega sledi, da so kronične telesne posledice primerljive s tistimi pri kajenju tobaka. Tega dejstva ne more spremeniti niti potreba po nadaljnjih raziskavah na specifičnih področjih. V kolikor se v tej povezavi še vedno govori o posledicah, kot na primer organske poškodbe možganov, izločanja THC-ja v

Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 9, Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 81; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 31-32, 36; Zimmer et al., *ibid.*, (opomba 11), str. 110-111; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 67; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 178; Krausz / Meyer-Thomson, »Cannabis – Wirkmechanismen und Risikopotentiale«, v: »Cannabis im Straßen-verkehr« (Berghaus/Krüger), 1998, str. 44; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 15.

⁴⁵ Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 29, 44 in sledeče strani; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 15; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 26; Zimmer et al., *ibid.*, (opomba 12), str. 115 in sledeče strani; Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 10; Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1613); Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 53 in sledeče strani.

⁴⁶ Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 100 in sledeče strani; Zimmer et al., *ibid.*, (opomba 11), str. 78; Health Committee, *ibid.* (opomba 19), str. 17; to velja tudi za možgane mladostnikov, prim.: Delisi et al., *Harm Reduction Journal* 2006 (3:17), str. 1-6.

⁴⁷ Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 73-74; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 171; WHO, *ibid.* (opomba 27); str. 19; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 11.

⁴⁸ Prim. podrobno o skupnem stanju raziskav: Krumdiek, *ibid.*, (opomba 9), str. 112 in sledeče strani.

⁴⁹ Prim. posamezno: Krumdiek, *ibid.*, (opomba 9), str. 112 in sledeče strani, z nadaljnjimi referencami.

⁵⁰ Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 67; Zimmer et al., *ibid.*, (opomba 11), str. 110-111; Grotenhermen/Karus, *ibid.* (opomba 18), str. 229.

⁵¹ K prvimi rezultatom raziskave: Poročilo angleške Indien Hemp Drug Comission (1893) kakor tudi ameriški La Guardia Report (1944). Te so bile potrjene od angleškega Wootton Report (1968), kanadskega Le Drain Report (1944) in ameriškega Shafer Report (1972). Te prve raziskave so soglasno prišle do rezultata, da gre pri konoplji za relativno nenevarno substanco. Prim. k temu: Krumdiek, *ibid.* (opomba 9), str. 66-67, z nadaljnjimi referencami.

⁵² EMCDDA, »Cannabis in der Allgemeinbevölkerung: vom experimentellen zum täglichen Konsum«, v: Letno poročilo 2004, URL: <http://ar2004.emcdda.europa.eu/de/page114-de.html>.

organizem tudi do dva tedna po zaužitju⁵³ kot tudi pojavu 'flashbackov', temelji to na izjemah in vprašljivih⁵⁴ študijah oziroma stanju preproste nevednosti sodobnega raziskovanja.

b. Dolgoročni psihični učinki

Pri raziskovanju psihičnih reakcij se pojavi predvsem ena težava, namreč da v primerjavi s telesnimi učinki ni merljiva. Zato se je pri raziskovanju na tem področju nujno zanesti na izjave in opisovanja raziskovanih oseb, pri katerih objektivna merila niso izvedljiva.⁵⁵ Z objektivnim opazovanjem lahko pridemo do splošnih zaključkov, vendar igrajo pri analiziranju psiho-socialnih učinkov tako subjektivne kot tudi objektivne komponente pomembno vlogo.⁵⁶

aa. Posledice kroničnega uživanja konoplje na splošno duševno zdravje

Na tem mestu je najprej potrebno izpostaviti, da se slednja razlaga nanaša zgolj na psihično odvisne uživalce.⁵⁷ Na področju duševnega zdravja ni moč odkriti znatnih razlik med neodvisnimi uživalci konoplje in abstinenti.⁵⁸

Dejstvo je, da ljudje, ki imajo diagnosticirano psihično odvisnost od konoplje, pogosto trpijo za kognitivnimi, psihotičnimi, afektivnimi in nespecifičnimi motnjami razpoloženja ali osebnosti in vedenjskimi motnjami.⁵⁹ Ob tem je vprašljivo, ali je konoplja resnično povzročiteljica teh motenj. Številne študije,⁶⁰ ki so raziskovale posledice uživanja konoplje za splošno duševno zdravje, niso pokazale nobenih jasnih dokazov, da je uživanje konoplje povezano s poslabšanjem duševnega zdravja ali psihičnega dobrega

⁵³ Pri tej tezi Patzak/Marcus/Goldhausen ravno ne navajajo vira, prim.: NSTZ 2006, 259 (263). Prim. o razgradnji oziroma pretvorbi THC molekule v telesu: Krumdiek, *ibid.*, (opomba 9), str. 117-118, s primernimi referencami.

⁵⁴ Potrebno je poudariti, da je že selektivna izbira literature odločilna za oblikovanje mnenja. Izsledki nekega raziskovanja ne temeljijo vedno na raziskovalnem delu, deloma so veliko bolj v ospredju interesi naročnika. Glej k temu: Hess, *ibid.* (opomba 15), str. 56-57; Behr, *ibid.* (opomba 40), str. 226-227, 272 in sledeče strani; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 11), str. 53-54; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 2-3; Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941 (942). Zgleden primer subjektivnega negativnega vrednotenja: McDonald/Chesher, *Drug Alcohol Review* 1994, 209 (209 in sledeče strani).

⁵⁵ Prim. k temu: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 41; Hai, *ibid.* (opomba 27), str. 56.

⁵⁶ Manshouwer, *British Journal of Psychiatry* 2006, 148 (150); Kleiber/Soellner, »Cannabiskonsum – Entwicklungstendenzen, Konsummuster und Risiken«, 1998, str. 80 in sledeče strani.

⁵⁷ Glej k temu spodnji odstavek bb..

⁵⁸ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 136 in sledeče strani; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 15; Bovasso, *Am J Psychiatry* 2001, 2033 (2033); Sussman/Westreich, *Primary Psychiatry* 2003,73 (76).

⁵⁹ Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 6, 13-14; o temu tudi: Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 160; Bovasso, *Am J Psychiatry* 2001, 2033 (2033 in sledeče strani); Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 15; Sussman/Westreich, *Primary Psychiatry* 2003,73 (74); Degenhardt et al., *Drug and Alcohol Dependence* 2003, 37 (37); Rey/Tennant, *BMJ* 2002, 1183 (1183); Schulz/Remschmidt *DÄBI* 1999, A-414 (A-414 in sledeče strani); McGee et al., *Addiction* 2000, 491(492 in sledeče strani).

⁶⁰ Prim. podrobno: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 103 in sledeče strani, in pregled na str. 109 in sledeče strani; Peuskens/Vansteelandt, *ibid.* (opomba 11), str. 3; Rey/Tennant, *BMJ* 2002, 1183 (1183); Fergusson/Horwood, *Addiction* 1997, 297 (297-298); McGee et al., *Addiction* 2000, 491(492).

počutja.⁶¹ Pri tem se pod pojmom duševnega zdravja upošteva tudi aspekte, kot so psihične težave, zadovoljstvo z življenjem, emocionalni problemi, občutek lastne vrednosti, nevroticizem, psihoticizem, bojazljivost, afektivne motnje, depresije in sociopatije, kot tudi tesnobne, vedenjske in emocionalne motnje ter motnje pozornosti.⁶² Četudi obstaja neka povezava med uživanjem konoplje in pojavom duševnega nezadovoljstva,⁶³ doslej še ni bilo dokončno raziskano, v kolikšni meri je konoplja dejansko sprožilec za to. Veliko bolj lahko izhajamo iz tega, da je pri več kot 70% odvisnih uživalcev konoplje vzrok za duševno nezadovoljstvo neka druga motnja.⁶⁴

Kar zadeva mladoletne uživalce, obstaja splošni znanstveni konsenz o tem, da večina najstnikov, ki imajo psihične probleme ali vedenjske motnje in težijo k pogostemu uživanju konoplje, kažejo znake tako duševnih kot emocionalnih motenj in odstopanja v obnašanju še pred začetkom uživanja konoplje. Pri družbeno integriranih mladostnikih obstaja zelo majhna nevarnost, da se razvije problematično uživanje. V kolikšni meri vplivajo razlike v družinskih odnosi na uživanje, je še nejasno.⁶⁵ Čeprav uživanje konoplje lahko poglobi skrbi in probleme mladostnikov, pa nikakor ne moremo govoriti, da je sama konoplja vzrok za omenjene psihične motnje.⁶⁶

⁶¹ Peuskens/Vansteelandt, *ibid.* (opomba 11), str. 3; Solowij/Grenyer, »Langzeiteffekte auf Psyche und Kognition« v: »Cannabis, Straßenverkehr und Arbeitswelt«, (Grotenhermen), 2001, str. 328; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 14; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 140-141, 161-162; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 11; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 28-29; Rey/Tennant, *BMJ* 2002, 1183 (1183-1184); Fergusson/Horwood, *Addiction* 1997, 297 (297-298).

⁶² Prim. pregled pri: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 103; Bovasso, *Am J Psychiatry* 2001, 2033 (2033).

⁶³ O razvoju depresije v povezavi s konopljo prim.: Bovasso, *Am J Psychiatry* 2001, 2033 (2033 in sledeče strani); Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 29; Peuskens/Vansteelandt, *ibid.* (opomba 14), str. 3; prim. za pregled: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 54.

⁶⁴ Seifert, *ibid.* (opomba 12), str. 6, 13-14, z nadaljnji referencami. O temu tudi: Solowij/Grenyer, *ibid.* (opomba 61), str. 328-329; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 162; McGee et al., *Addiction* 2000, 491(499-500); Schulz/Renschmidt, *DÄBI* 1999, A-414 (A-414 in sledeče strani); Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 13; United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 35), Absatz 4.11; Peuskens/Vansteelandt, *ibid.* (opomba 11), str. 3; Fergusson/Horwood, *Addiction* 1997, 297 (297-298). Podobno tudi: Schweizerisches Bundesgericht, v: *StV* 1992, 18 (19).

⁶⁵ Manshouwer, *British Journal of Psychiatry*, 2006, 148 (151-152); Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 21; 99 in sledeče strani; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 52), str. 180 in sledeče strani, 203; Tossman, »Cannabiskonsum und Cannabisabhängigkeit«, v: »Cannabis«, (Hamburgerische Landesstelle gegen Suchtgefahren), 1994, str. 21-22; Fromberg, »Die Pharmakologie von Cannabis«, v: »Cannabis«, (Neumeyer), 1996, str. 39-40; Batra/Buchkremer, *DÄBI* 2001, A- 2590 (A-2592), McGee et al., *Addiction* 2000, 491(498 in sledeče strani); Tossman et al., »Cannabis – Konsummuster und Gefährdungspotential«, v: »Jahrbuch Sucht 1994«, (DHS), str. 151 in sledeče strani; Sydrow, »Drogengebrauch, - missbrauch und –abhängigkeit unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen im München«, *BINAD-Info* 20, 2001, str. 64; Fergusson/Horwood, *Addiction* 1997, 297 (298 in sledeče strani, 287 in sledeče strani); Bauman/Ennet, *Addiction* 1996, 185 (192); Ary et al., *Journal of Abnormal Child Psychology* 1999, 141(147 in sledeče strani).

⁶⁶ Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 13; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 100; Fergusson/Horwood, *Addiction* 1997, 297 (286 in sledeče strani, 293-294); Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 218; Nedelmann, *DÄBI* 2000, A-2833 (A-2837); k temu tudi: McGee et al., *Addiction* 2000, 491(498 in sledeče strani); Tossman et al., *ibid.* (opomba 56), str. 143 in sledeče strani.

Še posebej se zdi absurdno na tem mestu uporabljati argumente, ki temeljijo na poskusih na živalih,⁶⁷ da bi s tem vzbudili primerno občutljivost v adolescenci.⁶⁸ Veliko bolj moramo ravno poizkušanje in eksperimentiranje s konopljo v mladosti obravnavati kot znake duševnega zdravlja.⁶⁹

bb. Uživanje konoplje in razvoj psihoz

K sodobnim 'horor' scenarijem nedvomno lahko prištevamo tudi nastanek psihoz.⁷⁰ Da bi lahko odgovorili na vprašanje, ali kronična uporaba⁷¹ konoplje vodi v trajne psihoze, je potrebno vzeti pod drobnogled »shizofreno psihozo«. Razlog za to je v tem, da je nekoč uporabljen, a sčasoma opuščen pojem »konopljin psihoza« veliko bolj podoben bolezenski sliki shizofrenije.⁷²

Pri tem je potrebno še nadaljnje diferencirati, ali uporaba konoplje povečuje obstoječe shizofrenije oziroma ali uživanje konoplje lahko sproži shizofrene psihoze. Študije so pokazale,⁷³ da uživanje enkrat ali dvakrat dnevno ne povzroča poslabšanja simptomov blodenj in halucinacij (t.i. plussimptomatika),⁷⁴ medtem ko uživanje konoplje večkrat dnevno lahko poveča plussimptomatiko.⁷⁵ O tako imenovani minusimptomatiki (impulzivnost in motivacija),⁷⁶ ki nastopi po akutni bolezenski fazi je možno samo

⁶⁷ Potrebno se je vprašati do katere mere so poskusi na živalih v imenu znanosti upravičeni. To velja še posebej glede na mnoge uživalce konoplje po svetu, ki so teoretično gledano vsi primerni kot »poskusni zajčki«. Ob dejstvu, da so, ko gre za konopljo, izsledki poskusov na živalih le težko prenosljivi na človeka, če sploh, pa so dvomi še večji, prim. podrobno v: Grotenhermen/ Karus, ibid. (opomba 18), str. 226 in sledeče strani. Tako tudi: Bergeret et al., ibid. (opomba 29), str. 55, 59; WHO, ibid. (opomba 27), str. 2; Schneider, »Risiko Cannabis«, 1995, str. 59; Hall et al., ibid. (opomba 11), str. 2; Solowij/ Grenyer, ibid. (opomba 61), str. 325-326; Krausz/Meyer-Thompson, ibid. (opomba 44), str. 45; Harrison et al., »Cannabis use in the United States«, v: »Cannabisbeleid in Duitland, Frankrijk en de Verenigde Staten« (Cohen/Sas), 1996, str. 199. Iz tega razloga resne študije ne upoštevajo izsledkov, ki so bili pridobljeni s poskusi na živalih. Tako npr.: Grotenhermen/Karus, ibid. (opomba 18), str. 227.

⁶⁸ Ampak o tem spet nedavno: Patzak/Marcus/Goldhausen, v: NSTZ 2006, 259 in sledeče strani.

⁶⁹ Bundesministerium für Inneres/Justiz, »Zweiter periodischer Sicherheitsbericht – 2006«, str. 290; Tossmann et al., ibid. (opomba 65), str. 144, 148-149; Tossmann, ibid. (opomba 65), str. 12-13; Schneider, »Umgang mit Cannabis«, v: »Cannabis-Science – From Prohibition to human right«, Böllinger (Hrsg.), 1997, str. 84.

⁷⁰ Prim.: Patzak/Marcus/Goldhausen, v: NSTZ 2006, 259 (263 in sledeče strani).

⁷¹ O možnostih obolenja za psihozo v akutni omamljenosti od konoplje, prim. zgoraj, odstavek I.1..

⁷² Prim.: Haller/Dietrich, ibid. (opomba 14), str. 20; Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 146; Kuntz, ibid. (opomba 11), str. 82; Grotenhermen/Karus, ibid. (opomba 18), str. 241-242; o temu tudi: Hai, ibid. (opomba 27) str. 71-72; Simon/Sonntag, ibid. (opomba 11) str. 23; Peuskens/Vansteelandt, ibid. (opomba 11), str. 1; Seifert, ibid. (opomba 11), str. 11.

⁷³ Prim. za pregled: Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 147 in sledeče strani; Seifert, ibid. (opomba 11), str. 14; Hall et al., ibid. (opomba 11), str. 95 in sledeče strani; Grinspoon/Bakalar, ibid. (opomba 14), str. 167 in sledeče strani, pri čemer zadnji še uporabljajo pojem »konopljin psihoza«.

⁷⁴ Dominguez, The Journal of Applied Research 2004, 164 (167); Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 147.

⁷⁵ Dominguez, The Journal of Applied Research 2004, 164 (167); Hanak et al., »Cannabis mental health and dependence«, v: »Cannabis Report 2002«, (Ministry of Public Health of Belgium); str. 66; Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 153; Simon/Sonntag, ibid. (opomba 11), str. 30; Peuskens/Vansteelandt, ibid. (opomba 11), str. 2.

⁷⁶ Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 147.

domnevati, saj na razpolago ni dovolj študijskega materiala. Glede na do sedaj analizirano kvečjemu obstaja možnost, da zmerno uživanje konoplje vpliva na izboljšanje minussimptomatike.⁷⁷

Nejasno ostaja ali uživanje konopljinih izdelkov lahko sproži izbruh shizofrenih psihoz. Izvedene študije⁷⁸ niso pokazale še nobenih jasnih zaključkov. V okviru švedske raziskave je sicer več moških s shizofrenimi obolenji med tistimi, ki so konopljo uživali več kot 50-krat, kot med moškimi, ki imajo manj kot 50 izkušenj s konopljo.⁷⁹ Vsi testiranci, ki so zboleli za shizofrenijo, so jemali zdravila zaradi živčnih težav že pred nastopom bolezni in so prihajali iz razdejanih družin ter imeli težave v šoli in s policijo. K temu je bilo delno ugotovljeno še uživanje amfetaminov.⁸⁰

Dodatne študije so pokazale povišano tveganje še za shizofrene psihoze, v kolikor so konopljo uživale psihično ranljive osebe.⁸¹ Na tem mestu ni moč opredeliti, v kolikšni meri so eventualna pred-obolenja oziroma družbene in psihične težave bile ključne za razvoj psihoze.⁸² Stališča, da je uporaba konoplje vzrok za sprožene psihoze, ni moč zagovarjati. Da bi lahko potrdili to tezo, bi se število shizofrenih obolenj moralo povišati sorazmerno s povišanjem deleža uživalcev konoplje. Tega pa do sedaj ni bilo moč dokazati v primernih študijah.⁸³ Kljub nepopolnim in deloma nasprotujočim si študijam je vendarle potrebno upoštevati tveganje, da lahko osebe s predhodnimi psihičnimi težavami, zaradi kronične in pretirane uporabe konoplje zbolijo za shizofreno psihozo. Pri tem pa je vendarle potrebno upoštevati, da bi v določenih primerih bolezni pogosto izbruhnila tudi brez uživanja konoplje.⁸⁴

⁷⁷ Caspari, *Sucht* 1998, 163 (166); Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 153-154; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 14; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 97; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), 2004, str. 31; Hanak et al., *ibid.* (opomba 75), str. 66. Odklonilno: Peuskens/Vansteelandt, 2003, str. 2.

⁷⁸ Prim. za pregled: Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 18 in sledeče strani; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 154 in sledeče strani; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 31-32; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 99 in sledeče strani; Hall et al. *ibid.* (opomba 11), str. 92 in sledeče strani; Degenhardt et al. »Drug and Alcohol Dependence« 2003, 37 (38); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 51-52; Hanak et al., *ibid.* (opomba 75), str. 64-65.

⁷⁹ O tem podrobno: Simon et al., *SchweizMedForum*, 2004, 636 (638); Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 100; Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1614); Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 12; Os et al., *Am J Epidemiol* 2002, 319 (319); Arseneault et al., *BMJ* 2002, 1212 (1212).

⁸⁰ Prim.: Os et al., *Am J Epidemiol* 2002, 319 (319-320); Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 12; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 100.

⁸¹ Simon et al., *SchweizMedForum*, 2004, 636 (638); Arseneault et al., *BMJ* 2002, 1212 (1213); Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1614); Os et al., *Am J Epidemiol* 2002, 319 (320 in sledeče strani); Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 15; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 30-31; Caspari, *Sucht* 1998, 162 (166-167); Rickard, *ibid.* (opomba 29), str. 10-11.

⁸² Prim. Pregled v: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 70 in sledeče strani.

⁸³ Hickman, *Addiction* 2007, 597 (604-605); Degenhardt et al., *Drug and Alcohol Dependence* 2003, 37 (40 in sledeče strani); Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 100; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 31; podobno tudi: Hanak et al., *ibid.* (opomba 75), 2002, str. 65; Health Committee, *ibid.* (opomba 19), str. 17-18; Rickard, (opomba 29), str. 10-11.

⁸⁴ Tako tudi: Rey/Tennant, *BMJ* 2002, 1183 (1183); Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 18 in sledeče strani; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 31-32; Peuskens/Vansteelandt, *ibid.* (opomba 11), str. 2; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 82; Seifert, *ibid.* (opomba

Kavzalna zveza med uživanjem konoplje in obolenjem za shizofrenijo je neznatna in tveganje, da bi zboleli za shizofrenijo v večini primerov zanemarljivo.⁸⁵ Ni pa popolnoma jasno, do katere mere so lahko drugi, neraziskani oziroma neugotovljivi dejavniki, dejanski vzrok za izbruh bolezni.⁸⁶ Vse to, in pa dejstvo, da je temu tveganju izpostavljena le peščica uživalcev, pa se žal prepogosto omenja le kot opazka in še to praviloma ob koncu več strani dolgih razlag o obolenju za shizofrenijo zaradi uživanja konoplje.⁸⁷

c. Vpliv uživanja konoplje na delovanje možganov

Potem ko je bilo že prej omenjeno, da uporaba konoplje dokazano ne vodi k organskim okvaram možganov, bo v nadaljevanju opisano, ali in v kolikšni meri dolgotrajno uživanje konoplje pogojuje okrnjeno delovanje možganov, kar zadeva pozornost, spomin in splošne intelektualne zmogljivosti. Že v začetku 70-ih so bile izpeljane številne študije, ki pa so zaradi pogojev, v katerih so nastale, pomanjkljive oziroma so bili njihovi izsledki nasprotujoči.⁸⁸ Zaradi tega enotna in jasna ocena še dandanes ni mogoča. Kljub temu lahko povzamemo, da od 12 do 24 ur po uživanju konoplje obstaja okrnjeno delovanje možganov, kar zadeva spomin, pozornost in odzivnost, vendar so te omejene sposobnosti povezane z akutnim učinkom konoplje in ne z eventualno dolgotrajno prizadetostjo.⁸⁹ V primeru, da je med zadnjim uživanjem konoplje in izpeljanim testom preteklo več časa, so nekatere raziskave na podlagi tega domnevale, da je možno tudi dolgotrajno okrnjeno delovanje možganov.⁹⁰ Pri tem ne smemo prezreti dejstva, da bistvenih razlik med uživalci in neuživalci v večini opravljenih preizkusov ni, razen ugotovljenega variabilnega deleža.⁹¹ Poleg tega so ugotovljene okrnjenosti delovanja pogosto prisotne

11), str. 13; Simon et al., *SchweizMedForum*, 2004, 636 (638); Dominguez, *The Journal of Applied Research* 2004, 164 (168); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 51; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 12.

⁸⁵ Tako tudi: Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 19 z nadaljnjimi referencami.

⁸⁶ Tako tudi: Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 170; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 83; Simon et al., *Schweiz MedForum*, 2004, 636 (638); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 52; Degenhardt et al., *Drug and Alcohol Dependence* 2003, 37 (45); United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 34), odstavek 4.11; Hanak et al., *ibid.* (opomba 75), str. 66-67f.

⁸⁷ Tako tudi: Patzak/Marcus/Goldhausen, v: *NStZ* 2006, 259 (264).

⁸⁸ Russo et al., *Journal of Cannabis Therapeutics* 2002, 3 (38 in sledeče strani); Pope, *JAMA* 2002, 1172 (1173); Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 27; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 91 in sledeče strani; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 122 in sl.strani; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 81 in sl.strani; Pope et al., *Drug an Alcohol Dependence* 2003, 303 in sledeče strani; Peterson, *ibid.* (opomba 34), str.7-8; United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 34), odstavek 4.13; Lyketsos et al., *American Journal of Epidemiology* 1999, 794 (798-799); za pregled prim.: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 100 in sledeče strani.

⁸⁹ Pope, *JAMA* 2002, 1172 (1173-1174); Chabrol, *Ital J Pediatr* 2003, 173 (174); Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 90-91, 94; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 144; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 27; WHO, *ibid.* (opomba 27), str. 16; Iz tega razloga so tudi študije od: Slowij et al., *JAMA* 2002, 1123 in sledeče strani in Pope et al., *JAMA* 1996, 251 in sledeče strani. Ni reprezentativno, saj so raziskave potekale komaj 17 oziroma 24 ur po zadnjem zaužitju konoplje testirancev. O temu tudi: Pope *JAMA* 2002, 1172 (1172 in sledeče strani).

⁹⁰ Prim.: Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941 (965 in sledeče strani); Pope et al., *Drug an Alcohol Dependence* 2003, 303 (304); Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 139, 140; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), 2001, str. 83 in sledeče strani.

⁹¹ Fried et al., *CMAJ* 2002, 887 (889-890); Grant et al., *Journal of the International Neuropsychological Society* 2003, 679 (685);

izključno pri osebah, ki so več let večkrat na dan uživale konopljo, zato so ta spoznanja povezana s posameznimi vzorci uživanja.⁹² Pri osebah, ki so uživale konopljo dva- do sedemkrat na teden, raziskave niso pokazale znatnega zmanjšanja zmogljivosti.⁹³ Delno je bilo ugotovljeno tudi, da možne okrnjenosti zmogljivosti po fazi abstinence niso bile več dokazljive.⁹⁴ To si lahko razlagamo s tem, da zaradi uživanja konoplje pride do večjega pretoka krvi v možganih, ki pa se glede na trajanje uživanja in pogostost v nekaj dneh oz. tednih normalizira.⁹⁵

Ni pa pojasnjeno, ali je kronično uživanje konoplje razlog za upad zmogljivosti možganov.⁹⁶

Na podlagi izpeljanih raziskav lahko povemo, da tudi dolgotrajno uživanje konoplje ne vodi do velikih kognitivnih deficitov. Prav tako pri prekomernem uživanju konoplje ne prihaja do masivne prizadetosti spomina, pozornosti in kognitivnih funkcij, kot jih najdemo pri kroničnem alkoholizmu.⁹⁷ Obstaja pa domneva, da dolgotrajno in pretirano uživanje konoplje vpliva na višje kognitivne funkcije.⁹⁸ Ni še jasno, koliko to dejansko vpliva na opravljanje vsakodnevnih nalog in opravil. Ampak tudi tukaj lahko argumentiramo z že zgoraj omenjenim visokim številom vsakodnevnih uživalcev v Evropi. Lahko postavimo vprašanje, kako je mogoče, da močan upad zmogljivosti tako dolgo ni bil opažen. To drži toliko bolj, ker je bilo ugotovljeno, da ljudje z višjo izobrazbo pogosteje uživajo konopljo kot ljudje z nižjo izobrazbo.⁹⁹

Bolla et al., *Neurology* 2002, 1337 (1340); Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941 (965 in sledeče strani); Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 144-145; United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 34), odstavek 4.13.

⁹² Jager et al., *Psychopharmacology* 2006, 385 in sledeče strani; Bolla et al., *Neurology* 2002, 1337 (1340 in sledeče strani); Solowij/Grenyer, *ibid.* (opomba 61), str. 330-331; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 27; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 145; o temu tudi: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 100 in sledeče strani.

⁹³ Lyketsos et al., *American Journal of Epidemiology* 1999, 794 (797-798); Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 145; glej tudi: Fried et al., *CMAJ* 2002, 887 (889-890); Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 93 in sledeče strani; Pope, *JAMA* 2002, 1172 (1173); Chabrol, *Ital J Pediatr* 2003, 173 (175).

⁹⁴ Jager et al., *Psychopharmacology* 2006, 385 in sledeče strani; Fried et al., *Neurotoxicology and Teratology* 2005, 231 (238); Dominguez, *The Journal of Applied Research* 2004, 164 (167-168); Bolla et al., *Neurology* 2002, 1337 (1337); Rickard, *ibid.* (opomba 29), 2001, str. 10, o temu tudi: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 100, 117 in sledeče strani.

⁹⁵ Prim. k temu: Herning et al., *Neurology* 2005, 488 (493); Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 100, 117 in sledeče strani.

⁹⁶ Hoffman et al., *Learning and Memory* 2007, 14:63-74, URL.: <http://www.learnmem.org/cgi/reprint/14/1/63>; Ashton, *British Journal of Psychiatry* 2001, 101 (105); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 41-42; United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 34), 1998, odstavek 4.13.

⁹⁷ Tako tudi: Jager et al., *Psychopharmacology* 2006, 385 in sledeče strani; Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 12; Lyketsos et al., *American Journal of Epidemiology* 1999, 794 (798); Solowij/Grenyer, *ibid.* (opomba 61), str. 330; Dominguez, *The Journal of Applied Research* 2004, 164 (167-168); Grant et al., *Journal of the International Neuropsychological Society* 2003, 679 (685 in sledeče strani); Rickard, *ibid.* (opomba 29), 2001, str. 10.

⁹⁸ Jager et al., *Psychopharmacology* 2006, 385 in sledeče strani.; Solowij/Grenyer, *ibid.* (opomba 61), str. 330.

⁹⁹ Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, »Die Drogenaffinität Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland 2004 – Teilband Illegale Drogen«, 2004, 26-27; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 24 in sledeče strani, 230.

Ali to velja tudi za osebe, ki so začele z uživanjem konoplje že zelo zgodaj, prav tako ne moremo presoditi.¹⁰⁰ Če izhajamo iz raziskave DeLisi et al., lahko povemo, da uživanje konoplje pri mladostnikih ni povezano s spremembami v možganih.¹⁰¹ Kot je bilo že večkrat omenjeno, ne moremo nevarnosti neke substance določiti glede na to, kakšno nevarnost predstavlja za določeno skupino uporabnikov, npr. za mladostnike.

d. Socialne in druge posledice kroničnega uživanja konoplje

Kar zadeva težave z ugotavljanjem posledic uporabe konoplje, velja povedano na začetku dela 2b.

Razjasniti je potrebno vedno znova uporabljan argument, da se zaradi uživanja konoplje povečuje verjetnost, da bo posameznik užival tudi druge droge. Poleg tega bo obravnavano, ali redno in dolgotrajno uživanje konoplje povzroča spremembe osebnosti kar zadeva aktivnosti in učinke ter lahko vodi do t.i. »amotivacijskega sindroma«.¹⁰²

aa. Konoplja kot začetna droga

Dolgo časa je bilo sporno vprašanje, v kolikšni meri uporaba konoplje povzroča, da posamezniki začnejo uživati tudi druge prepovedane droge.¹⁰³

Res je, da so mnogi odvisniki od opiatov kot prvo prepovedano substanco sicer uživali konopljo,¹⁰⁴ vendar velik del uživalcev konoplje ne preide k drugim prepovedanim substancam.¹⁰⁵ Zaradi tega med uživanjem konoplje in uživanjem drugih prepovedanih drog ne obstaja kavzalna povezava.¹⁰⁶ Veliko večja verjetnost

¹⁰⁰ Prim. podrobno: Pope et al., Drug an Alcohol Dependence 2003, 303 (304 in sledeče strani), so ugotovili razlike med dvema skupinama uživalcev. Te razlike pa so bile omejene zgolj na ustne preizkuse. V ostalih preizkusih ni bilo ugotovljeno nobenih večjih odstopanj. Izsledki verbalnega raziskovanja pa ugotavljajo tudi druge razloge za začetek uživanja, ne le starost, prim. str. 307-308.

¹⁰¹ DeLisi et al., Harm Reduction Journal 2006; 3:17.

¹⁰² O nastanku pojma glej: Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 184-185.

¹⁰³ Prim.: Zimmer et al., ibid. (opomba 11), 2004, str. 55; Schneider, ibid. (opomba 67), str. 58 in sledeče strani; Hall et al., ibid. (opomba 11), 2001, str. 103 in sledeče strani.

¹⁰⁴ MacCoun/Reuter, British Journal of Psychiatry 2001, 123 (126); Seifert, ibid. (opomba 11), str. 14-15; Grinspoon/Bakalar, ibid. (opomba 14), str. 173; Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 170 in sledeče strani; Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 46-47; WHO, ibid. (opomba 27), str. 17; Simon/Sonntag, ibid. (opomba 11), 2004, str. 20; Schneider, ibid. (opomba 67), str. 60; Braun, Zeitschrift für Rechtssoziologie 1997, 106 (107).

¹⁰⁵ Tossman, Sucht 2004, 164 (167); BVerfG, NJW 1994, 1577 (1581); MacCoun/Reuter, British Journal of Psychiatry 2001, 123 (126); Schneider, ibid. (opomba 67), str. 61; Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 172 in sl. strani; Seifert, ibid. (opomba 11), str. 14; WHO, ibid. (opomba 27), str. 17; Grinspoon/Bakalar, ibid. (opomba 14), 1994, str. 174; Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 48; Simon/Sonntag, ibid. (opomba 11), str. 20; Braun, Zeitschrift für Rechtssoziologie 1997, 106 (107); Rickard, ibid. (opomba 29), str. 12; Schneider, »Einstiegsdroge Cannabis«, v: »Wider besseres Wissens – Die Scheinheiligkeit der Drogenpolitik«, (Akzept), 1996, str. 120 in sledeče strani.

¹⁰⁶ Med drugimi tudi: Martin/Hall, ibid. (opomba 14), str. 10; House Of Commons Library, ibid. (opomba 23), str. 44; Tossman, ibid. (opomba 65), str. 22-23; Braun, Zeitschrift für Rechtssoziologie 1997, 106 (107); Fromberg, ibid. (opomba 65), str. 40; Hohmann/Matt, JuS 1992, 370 (371-372); Tossman et al., ibid. (opomba 65), str. 155; Nadelmann, »The case für Legalization«, v: »The Drug Legalization Debate – Studies in crime, law and justice«, (Inciardi), str. 38-39, Jacobson, IJDP 1999, 217 (271).

je, da uživalci drog najprej uživajo alkohol, kot sta npr. vino in pivo, ali kadijo cigarete.¹⁰⁷ Časovno pride uživanje konoplje na vrsto po izkušnjah s t.i. legalnimi drogami in za tem lahko pride do možnega uživanja drugih prepovedanih drog. Zato predstavljajo produkti konoplje, če sploh, neke vrste vmesno stopnjo.¹⁰⁸ Tako je tudi nemško zvezno ustavno sodišče zavrnilo prehodno funkcijo konoplje, v kolikor se to nanaša na snovne lastnosti konopljinih izdelkov.¹⁰⁹ Vendarle pa sodišče zaradi enotnega črnega trga s prepovedanimi drogami predpostavlja nekakšen prestopni efekt. Dejstvo je, da uživalci konoplje pri nabavi pri preprodajalcu pridejo v stik z drugimi prepovedanimi drogami, zaradi tega je povečana možnost, da bodo te droge tudi poskusili.¹¹⁰ Vendar lahko dandanes konopljo kupimo že preko prijateljev in znancev, zato se ni več potrebno obračati na preprodajalce drog.¹¹¹ V kolikor se to ne dogaja, kljub temu ne moremo substanci konoplje pripisati prehodne funkcije. Razlog za enotnost črnega trga leži izključno v kriminalizaciji in jo je potrebno označiti kot vzrok za potencialne stike z drugimi drogami. Tako torej ne moremo podpreti teze o konoplji kot »začetni drogi« iz nobenega zornega kota.¹¹² Tega znanstveno ugotovljenega izsledka ne morejo spremeniti niti zagovori tožilstva pred sodiščem.

bb. Amotivacijski sindrom

Pod tako imenovanim »amotivacijskim sindromom« pretežno razumemo, da nastopijo pri uporabnikih simptomi, kot je redukcija v motivaciji in aktivnosti, ravnodušnost v zvezi z zahtevami vsakdanjega življenja, manjkajoča usmerjenost k ciljem oziroma usmerjenost v prihodnost, pomanjkanje orientiranosti k dosežkom (uspehom) kakor tudi skoncentriranost na trenutne uživaške cilje.¹¹³ Pri tem je vprašljivo, v

Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 176, 182-183; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 14-15; v zaključku tudi: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 54.

¹⁰⁷ Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, *ibid.* (opomba 99), str. 40 in sledeče strani; Fromberg, *ibid.* (opomba 65), str. 40; Cohen/Kaal, »The Irrelevance of Drug Policy«, 2001, str. 92, Batra/Buchkremer, DÄBl 2001, A-2590 (A- 2590 in sl. strani); Sydrow, *ibid.* (opomba 65), str. 64; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 20; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 55; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 175; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 173; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 60; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 48 in sl. strani.

¹⁰⁸ Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 14; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 20; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 173; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 175.

¹⁰⁹ BVerfG NJW 1994, 1577 (1581); tako tudi švicarsko zvezno sodišče, v: StV 1992, 18 (19).

¹¹⁰ BVerfG NJW 1994, 1577 (1581); tako tudi: WHO, *ibid.* (opomba 27), str. 17; Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1614); Health Committee, *ibid.* (opomba 19), str. 22. prim. tudi: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 182; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 62; Rickard, *ibid.* (opomba 29), str. 13.

¹¹¹ Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, *ibid.* (opomba 99), str. 19-20; Cohen/Kaal, *ibid.* (opomba 107), str. 71-72; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 63; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 39-40; Abraham et al., »Licit and illicit drug use in the Netherlands« 2002, Part II, Chapter 7.2; URL.: <http://www.cedro-uva.org/lib/abraham.npo01.html>; Schneider, *ibid.* (opomba 105), str. 123-124.

¹¹² Tako tudi: Cohen/Sas, v: »Cannabis Science –From Prohibition to human right«, (Böllinger), str. 81; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 182-183; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 63.

¹¹³ Prim. tudi: Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 89; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 185; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str.

kolikšni meri uporaba konoplje nujno vodi do nastanka simptomov oziroma ali je vzrok »amotivacijskega sindroma« resnično v uporabi konoplje ali pa sprožijo takšno vedenje pri uživalcu drugi psihični problemi. Številne izpeljane raziskave na študentih in zaposlenih znotraj in zunaj laboratorijskih pogojev¹¹⁴ so pripeljale do zaključka, da uporaba konoplje ne vodi do opisanih demotivacijskih pojavov.¹¹⁵ Tako se lahko simptomatika, ki je pravzaprav pripisana »amotivacijskemu sindromu«, opazuje tudi pri neuživalcih.¹¹⁶ Po drugi strani lahko najdemo tudi med uživalci konoplje osebe, ki so ekstremno uspešne in imajo izjemne dosežke.¹¹⁷ Kavzalna povezava med uporabo konoplje in upadanjem motivacije po uspehu se zato ne da ugotoviti.¹¹⁸

Načeloma se dá v primerjavi z neuživalci vendarle reči, da so uporabniki konoplje sicer manj motivirani za dosežke, nikakor pa niso brez motivacije.¹¹⁹ Tako so izkušeni uživalci konoplje pogosto ravno tako motivirani za dosežke kot neizkušeni oziroma abstinenti. Medtem ko so neizkušeni v uživanju konoplje oziroma vzdržne osebe pogosteje močno usmerjene k uspehu.¹²⁰ Vzrok za to je lahko v tem, da del ljudi, ki uporabljajo konopljo, že od začetka uporabe daje prednost načinu življenja, ki je manj usmerjen k uspehu in karieri. Uporaba konoplje z njenim pomirjajočim in blažilnim vplivom se temu ustrezno ujema z želenim načinom življenja.¹²¹ Po drugi strani osebe, ki so ekstremno motivirane za uspehe in dosežke, niso preveč dovzetne za bolj ali manj redno uporabo konoplje.¹²² Teza o »amotivacijskem sindromu« kot

176; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 54-55; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 68; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 46.

¹¹⁴ Prim. podrobno: Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941 (948); Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 131 in sledeče strani; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 81 in sledeče strani; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), 1994, str. 174 in sledeče strani; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 55-56; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 46 in sl. strani; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 184f., 186 in sl. strani; kakor tudi pregled na str. 197 in sl. straneh.

¹¹⁵ Tossmann, *Sucht* 2004, 164 (166-167); Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941 (948 in sledeče strani); Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 57), str. 132-133; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 216-217; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 47; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 12; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 54; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 10; Krausz/Meyer-Thompson, *ibid.* (opomba 44), str. 46-47; Grotenhermen, »Fahrtüchtigkeit, Fahreignung und Cannabiskonsum«, v: »Cannabis-konsum, Straßenverkehr und Arbeitswelt (Grotenhermen/Karus), 2002, str. 184; Health Committee, *ibid.* (opomba 20), str. 19.

¹¹⁶ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 133; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 217; Grotenhermen, *ibid.* (opomba 115), str. 185.

¹¹⁷ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 132 in sl. strani; Krausz/Meyer-Thompson, *ibid.* (opomba 44), str. 46-47.

¹¹⁸ Podrobno: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 217-218; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 81 in sledeče strani; Schneider, *ibid.* (opomba 67), str. 55-56; EKDF, *ibid.* (opomba 14), str. 27-28; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 46; United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 34), odstavek 4.14; Nedelmann, *DÄBl* 2000, A- 2833 (2836); Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941 (957 in sledeče strani).

¹¹⁹ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 133 in sledeče strani.

¹²⁰ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 135.

¹²¹ Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 17-18; Pommer, *DÄBl* 1999, A-1908 (1908); Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941 (960 in sledeče strani); Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 90 in sledeče strani; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 206 in sledeče strani; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 10; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 218; Rickard, *ibid.* (opomba 29), str. 11-12.

¹²² Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 133.

tipični posledici uporabe konoplje se zato lahko zavrne.¹²³ Tudi ta izsedeek je neodvisen od količine THC-ja v zaužitni konoplji.

e. Fizična in psihična odvisnost od substance

Po mednarodno razvitih sistemih klasifikacije (ICD-10¹²⁴, DSM-IV¹²⁵) govorimo o odvisnosti le takrat, kadar je ugotovljeno minimalno število znakov iz seznama kriterijev. Ti sezname vsebujejo znake, kot so povečana želja po ponovnem uživanju substance; težave s kontrolo uporabe; nenehna uporaba substance kljub škodljivim posledicam; nastop abstinencijskih simptomov po prenehanju jemanja substance; razvoj tolerance, ki vodi do dvigovanja odmerkov in pomanjkljivo zavzemanje prioritet v zvezi z nalogami vsakdanjega življenja, kot so šola, poklic, socialne aktivnosti in aktivnosti v prostem času, pri čemer se uporabi daje prednost pred drugimi aktivnostmi in obveznostmi.¹²⁶

aa. Fizična odvisnost od konoplje

Načelno razumemo pod telesno odvisnostjo, če pri prenehanju uživanja določene substance nastopijo abstinencijski simptomi.¹²⁷ Abstinencijski simptom je lahko definiran kot abstinencijska reakcija, ki je tipična za substanco, ali kot obnašanje, ki se izraža v tem, da se uživa enaka ali podobno učinkujoča substanca z namenom, da se preprečijo abstinencijski simptomi. Dodatno lahko pride pri telesni odvisnosti do razvoja tolerance.¹²⁸ Pri tem se pod razvojem tolerance razume, da kljub stalni uporabi nespremenjene količine substance nastopi zmanjšan učinek in zaradi tega odvisni uživalec ustrezno količino povečuje, da bi dosegel želen učinek.¹²⁹ Pri vprašanju, v kolikšni meri gre pripisati te simptome tudi uporabi konoplje, je treba razlikovati med nestalnim oziroma prehodnim uživanjem in kroničnim uživanjem konoplje.

aaa. Občasno oziroma epizodno uživanje

Tolerancijski simptomi, če sploh, nastopijo le takrat, če se THC jemlje v velikih odmerkih¹³⁰ in dalj časa, tako da pride do intoksikacije oziroma kronične zastrupitve.¹³¹ Ker zmerna oziroma občasna uporaba ne vodi niti k tvorbi tolerance niti do telesne odvisnosti, je treba zavrniti tudi možnost eventualnih

¹²³ Tako tudi: Krausz/Meyer-Thompson, *ibid.* (opomba 44), str. 47; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 86; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 218; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 176-177; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 92-93; Kleiber/ Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 141, 161; House Of Commons Library, *ibid.* (opomba 23), str. 26; Martin/Hall, *ibid.* (opomba. 14), str.10; Schwenk, *Journal of Drug Issues* 1998, 941(948); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str.46 in sledeče strani.

¹²⁴ »The International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, tenth revision«, prim. DIMI, ICD-10, 2004, S.ii. Prim.: DIMI, ICD-10, 2004, S.i..

¹²⁵ »Diagnostic and Statistic Manual for Mental Health«, Ausgabe 4, prim.: AllPsych online; <http://allpsych.com/disorders/dsm.html>.

¹²⁶ DIMI, ICD-10, 2004, str. 321; Cohen/Kaal, *ibid.* (opomba 107), str. 97-98. Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 69-70; Kleiber/ Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 162-163; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 99-100; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 144 in sledeče strani.

¹²⁷ K temu: Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 70.

¹²⁸ Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 77.

¹²⁹ Prim. tudi: Hall et al., *ibid.* (opomba 12), str. 69; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 57), str. 145-146.

¹³⁰ Pogosto se izhaja iz odmerkov, ki jih je možno dajati le v kliničnih poizkusih oziroma pri poizkusih na živalih.

¹³¹ Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 77; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 86; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 29.

abstinenčnih simptomov.¹³²

bbb. Kronično uživanje

Kot je bilo pravkar rečeno, lahko nastopijo tolerančni simptomi, če se konoplja uživa v velikih količinah in dalj časa.¹³³ Tolerančno delovanje pri tem vpliva na zvišanje srčnega utripa in pa 'high' občutka.¹³⁴ Izvedene študije tudi tu prihajajo do različnih ugotovitev, kar lahko razložimo z dajanjem različnih odmerkov.¹³⁵ Prav tako do sedaj še ni bila najdena nobena znanstvena razlaga za razvoj tolerance.¹³⁶ Kot razlog za splošno povečanje tolerance se navajajo farmakodinamični procesi.¹³⁷ V primeru potencialnega razvoja tolerance se ne bi povišala količina odmerka, temveč - če sploh - frekvenca uživanja.¹³⁸ Prav tako je bilo ugotovljeno, da toleranca v primerjavi s posamičnimi učinki konoplje hitro upade.¹³⁹ Glede na dejstvo, da razvoj tolerance pri konoplji pogosto sploh ne vodi do povečanja odmerka, si je treba zastaviti vprašanje, ali je kriterij tolerance sploh smiseln. Tudi po kriterijskem sistemu DSM konoplji ne moremo pripisati razvoja tolerance.¹⁴⁰ Če je ob tem sploh še mogoče govoriti o možni fizični odvisnosti, je odvisno od tega, ali po prenehanju uživanja konoplje nastopijo abstinenčni simptomi. Izvedene raziskave so v zvezi s tem pokazale, da so pri delu testirancev po prenehanju uživanja THC-ja nastopili blagi simptomi, kot na primer zmedenost, notranji nemir, težave s spancem, manjši apetit, slabost, povečano potenje, povečana tvorba sline, povišana telesna temperatura, tresenje in izguba teže.¹⁴¹ Pri čemer tudi tu

¹³² Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 80; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172; z nadaljnjimi referencami.

¹³³ Tako tudi BVerfG NJW 1994, 1577 (1580); Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 29; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 86; Harrison et al., *ibid.* (opomba 67), str. 202.

¹³⁴ Dominguez, *The Journal of Applied Research* 2004, 164 (165); Sussman/Westreich, *Primary Psychiatry* 2003, 73 (75); Smith, *Addiction* 2002, 621 (623); Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 32, 60; Ashton, *British Journal of Psychiatry* 2001, 101 (105); Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1614); Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 49; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 11; nejasno o tem: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 61 in sl. strani.

¹³⁵ Ob tem so številne raziskave pokazale, da se toleranca glede na 'high' občutek ne pojavlja, prim. tudi z nadaljnjimi referencami: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 77-78.

¹³⁶ Hall et al., *ibid.* (opomba 12), str. 70.

¹³⁷ Podrobno: Maldonado/Fonseca, *The Journal of Neuroscience* 2002, 3326 (3328-3329); Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 77 in sledeče strani; Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 70-71; z nadaljnjimi referencami.

¹³⁸ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 144; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 49; dvomljivo: United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 34), odstavek 4.20; Fahrenkrug/Gmel, *Abhängigkeiten* 1996, 43 (43 in sledeče strani).

¹³⁹ Dominguez, *The Journal of Applied Research* 2004, 164 (165); Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 78; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 86; z nadaljnjimi referencami.

¹⁴⁰ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 144-145, s primernimi referencami. Prim. tudi: Fahrenkrug/Gmel, *Abhängigkeiten* 1996, 43 (43-44).

¹⁴¹ Nutt/Nash, »Cannabis – An update 1999-2002«, 2002, str. 11; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 12), str. 50; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 80; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), str. 87; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 49; prim. tudi pregled v: Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 70-71; Sussman/Westreich, *Primary Psychiatry* 2003, 73 (75); Smith, *Addiction* 2002, 621 (623, 626-627); Nutt/Nash, *ibid.* (opomba 141), str. 11.

raziskave niso vedno prišle do jasnih izsledkov oziroma do izsledkov, ki bi bili prenosljivi na ljudi.¹⁴² Če so abstinenčni simptomi vendarle nastopili, so tudi prenehali v naslednjih nekaj urah oziroma dnevih.¹⁴³ Le redki posamezniki so še dalj časa trpeli za motnjami spanca.¹⁴⁴ Pri mnogih uporabnikih ravnokar opisana simptomatika sploh ni nastopila.¹⁴⁵

Zato pojav šibkih¹⁴⁶ in blagih¹⁴⁷ abstinenčnih simptomov ni nujna posledica kroničnega uživanja konoplje.¹⁴⁸ Pri tem tudi diagnostični sistem DSM izhaja iz tega, da abstinenčna simptomatika pri uživalcih konoplje načeloma niti ne nastopi.¹⁴⁹ Zato je tudi pri trajnem uživanju konoplje možno govoriti zgolj - če sploh - o možnosti ekstremno blage fizične odvisnosti, ki pa ne predstavlja niti resnejšega problema za uživalce konoplje, niti ne povzroči, da bi se uživanje konoplje nadaljevalo.¹⁵⁰ O tem priča tudi dejstvo, da je z uživanjem konoplje možno prenehati kadarkoli in vedno z enako verjetnostjo.¹⁵¹

V oziru na ta izsledek je treba izhajati iz tega, da konoplja ni substanca, ki bi na splošno povzročala fizično odvisnost.¹⁵² Če pa je v tem kontekstu govora o zapoznelih abstinenčnih simptomih,¹⁵³ gre tu za izkrivljeno predstavitev. Sicer je res, da se razgrajeni THC glede na različne navade uporabnikov še več dni do

¹⁴² Podrobno: Smith, *Addiction* 2002, 621 (622 in sledeče strani).

¹⁴³ Dominguez, *The Journal of Applied Research* 2004, 164 (167), Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 80 tudi Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172 govorijo o 12 - 48 ur, medtem ko Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 29 kakor tudi Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 10 o časovnem razponu od 7 do maksimalno 21 dni. Podobno tudi: Sussman/Westreich, *Primary Psychiatry* 2003,73 (75); Chabrol, *Ital J Pediatr* 2003, 173 (175); Smith, *Addiction* 2002, 621 (623, 625-626); Nedelmann, *DÄBI* 1999, A-2833 (A-2836); Mann et al., »Impacts of Cannabis on driving: An analysis of current evidence with an emphasis on Canadian Data«, 2003, str. 46; URL.: http://www.tc.gc.ca/roadsafety/tp/tp14179/Impacts%20of%20cannabis_E_v3.pdf.

¹⁴⁴ Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 80; prim. pregled v: Petersen/Thomasius, *ibid.* (opomba 23), str. 562 in sledeče strani.

¹⁴⁵ House Of Commons Library, *ibid.* (opomba 23), str. 26; Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 8; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 50; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172; Smith, *Addiction* 2002, 621 (626 in sledeče strani); Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 148, Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 72, Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1611).

¹⁴⁶ Tako: Körner, *BtMG- Kommentar*, 2001, Anhang C 1 (Cannabis), Rn. 243.

¹⁴⁷ Smith, *Addiction* 2002, 621 (627-628.); Mann et al., *ibid.* (opomba 143), 2003, str. 46; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 17; Kuntz, *ibid.* (opomba 11), 2002, str. 87; Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 8; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 50; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 80; Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172.

¹⁴⁸ Tudi: Smith, *Addiction* 2002, 621 (626-627); Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 8; Krausz/ Meyer-Thompson, *ibid.* (opomba 44), str. 45.

¹⁴⁹ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 144-145, z nadaljnimi referencami.

¹⁵⁰ Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 172-173.; Wheelock, *ibid.* (opomba 26), str. 49.

¹⁵¹ Tudi: Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 170-171.

¹⁵² Tudi: BVerfG NJW 1994, 1577 (1580); Körner, *BtMG- Kommentar*, 2001, Anhang C1 (Cannabis), Rn. 243; Kuntz, *ibid.* (opomba 12), str. 102; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), str. 51; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 73, 153; Krausz/Meyer-Thompson, *ibid.* (opomba 44), str. 45; Hess, *ibid.* (opomba 15), str. 66; podobno: Fahrenkrug/Gmel, *Abhängigkeiten* 1996, 43 (43-44); z nadaljnimi referencami.

¹⁵³ Tako: Patzak/Marcus/Goldhausen, v: *NSiZ* 2006, 259 (263, 265), ki v tem kontekstu govorijo celo o nabiranju THC-ja v maščobnem tkivu, ki se postopoma izloča v krvni obtok. To ni le zavajajoče temveč povsem napačno.

do tednov zadrži v človeškem maščobnem tkivu, vendar to velja izključno za tiste kanabinoide, ki ne povzročajo nobenega psihotropnega učinka. Sestavni deli THC-ja, ki so odgovorni za omamljajoč učinek konoplje, se že po nekaj urah spremenijo v neučinkovite spojine.¹⁵⁴ Iz tega razloga konkretna vrednost THC-ja zaužite konoplje tudi nima nobenega učinka na nastanek abstinenčnih simptomov.¹⁵⁵

bb. Psihična odvisnost

Psihična odvisnost je opisana kot posledica uživanja drog in predstavlja stanje notranjega, duševnega zadovoljstva, ki lahko pelje v periodično ali stalno uporabo drog, da bi na ta način dosegli občutke sreče oziroma se izognili občutkom nelagodja.¹⁵⁶ Zaradi tega je najprej vedno potrebno razlikovati, ali posamezni vprašani uživalec konoplje sam sebe dojema kot zasvojenega in ali to sovпада tudi z omenjenimi klasifikacijskimi sistemi.¹⁵⁷ To žal ni vedno jasno, kadar je govora o posledicah uživanja konoplje.¹⁵⁸ V študiji, izvedeni izključno z osebami, ki uživajo konopljo, je le 23% vprašanih trdilo, da so odvisni od konoplje.¹⁵⁹ Po oceni DSM-IV klasifikacij je delež odvisnosti zgolj 2%.¹⁶⁰ To število narašča sorazmerno z deležem uživanja drugih prepovedanih substanc poleg konoplje. V tem primeru je delež odvisnosti od konoplje približno 8% celotne vprašane populacije.¹⁶¹ Pri klasifikaciji stopnje odvisnosti uživalcev¹⁶² je delež resne simptomatike znašal 1% vprašanih.¹⁶³

Glede na ostale študije, ki potrjujejo podobne izsledke, lahko potrdimo, da je delež odvisnih uživalcev konoplje neznaten v odnosu na celotno populacijo uživalcev.¹⁶⁴ Iz tega sledi, da večina uživalcev konopljo

¹⁵⁴ Cheshner/Longo, »Cannabis und Alkohol bei Verkehrsunfällen«, v: »Cannabis und Cannabinoide«, (Grotenhermen), 2001, str. 343-344; Seifert, ibid. (opomba 11), str.4; Zimmer et al., ibid. (opomba 11), str. 133 in sledeče strani; Grotenhermen/Karus, ibid. (opomba 14), str. 225; Hall et al., ibid. (opomba 11), str. 11; Martin/Hall, ibid. (opomba 14), str. 2; House Of Commons Library, ibid. (opomba 23), str. 23; Wheelock, ibid. (opomba 26), str. 9; United Kingdom Parliament House of Lords, ibid. (opomba 34), odstavek 3.5.

¹⁵⁵ Enako velja v zvezi s tem tudi za pojav t.i. 'flashbackov'.

¹⁵⁶ Körner, BTMG- Kommentar, 2001, § 35, Rn. 37; Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 162.

¹⁵⁷ Simon/Sonntag, ibid. (opomba 11), str. 29-30, tudi: Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 80 in sledeče strani.

¹⁵⁸ Prim.: Patzak/Marcus/Goldhausen, v: NSTZ 2006, 259 (265).

¹⁵⁹ Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 156-157.

¹⁶⁰ Pri tem ni upoštevana klinično vprašljiva abstinenčna simptomatika konoplje. V primeru vključitve tega kriterija znaša delež odvisnosti 4%, prim. podrobno: Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 155-156; prav tako: Simon/Sonntag, ibid. (opomba 11), str. 29; Nedelmann, DÄBl 2000, A- 2833 (A- 2836); DBDD, Drogensituation 2002, Reitox- Bericht 2003, str. 111.

¹⁶¹ V kolikor bi tudi tukaj upoštevali abstinenčno simptomatiko, bi delež odvisnosti znašal 14 %, prim.: Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 155.

¹⁶² Prim.: Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 144-145.

¹⁶³ Ob primernem upoštevanju abstinenčne simptomatike je kvota težke odvisnosti 3% med vprašanimi, prim.: Kleiber/Soellner, ibid. (opomba 56), str. 156.

¹⁶⁴ Prim.: Kleiber/Kovar, ibid. (opomba 14), str. 163 in sledeče strani., še posebej pregled na str. 167-168; Seifert, ibid. (Fn. 11), str. 9; Peterson, ibid. (opomba 33), str. 8; House Of Commons Library, ibid. (opomba 23), str. 26; Krüger/Löbmann, ibid. (opomba 23), str. 54; EBDD, Jahresbericht 2004, str. 84-85, 88-89, 92.

uporablja ali jo je uporabljala, brez da bi kadar koli bila -ali postala- psihično odvisna. Eden izmed razlogov za to je, da je uživanje konoplje pogosto le začasno stanje v mladostniškem času, ki preneha z vstopom v odraslost.¹⁶⁵ Neodvisno od tega moramo dodati, da odvisnost načeloma ni povezana s trajanjem uživanja.¹⁶⁶ Kljub temu se uživanje v mladosti povezuje s kasnejšim intenzivnim uživanjem.¹⁶⁷ Prav tako so nove študije pokazale, da le majhen delež mladostnikov redno uživa konopljo.¹⁶⁸

Nepojasnjeno ostaja, kateri dejavniki pripeljejo do odvisnosti. Izstopajoč podatek je, da ima 80% vseh odvisnih oseb še vsaj eno dodatno psihično motnjo, medtem ko med neodvisnimi testiranci delež znaša 28%.¹⁶⁹ Te razlike postanejo še večje v kolikor so predmet raziskave posebne motnje. Tako je 27,6% odvisnih oseb trpelo za antisocialnimi motnjami osebnosti, neodvisnih pa »le« 1,9%. Anksiozne motnje, kot na primer fobije in panične motnje, je bilo prav tako moč diagnosticirati pri 21,6% oz. 7,8% odvisnih, za razliko od 8,0% oziroma 0,8% pri neodvisnih. Za depresijo trpi 18,6% odvisnih, v nasprotju s 7,9% neodvisnih. Povprečna starost, pri kateri se depresija pojavi, je bila občutno nižja od starosti, v kateri se običajno začne redno poseganje po drogah.¹⁷⁰ Tudi samoocene testiranih oseb to potrjujejo.¹⁷¹ Odvisni uživalci so se veliko pogosteje kot neodvisni opisovali kot manj samoiniciativni in bolj osamljeni.¹⁷²

Povzetek izvedenih študij dopušča zaključek, da so osebe, ki so razvile odvisnost od konoplje, še pred začetkom uživanja trpele za drugimi psihičnimi oziroma družbenimi motnjami.¹⁷³ Ali je iz tega mogoče tudi

¹⁶⁵ Tako tudi: Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, *ibid.* (opomba 99), str. 8; Quensel et al., »Zur Cannabissituation in der BRD«, v: »Cannabisbeleid in Diutsland, Frankrijk en de Verenigde Staten«, (Cohan/Sas) 1997, str. 25 in sledeče strani. Hall, JAMC 2000, 1690 (1690); Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 28; Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 164; Zimmer et al., *ibid.* (opomba 11), 2004, str. 49; 56, 154, Hall/Solowij, *The Lancet* 1998, 1611 (1611); Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 8; Martin/Hall, *ibid.* (opomba 14), str. 2; United Kingdom Parliament House of Lords, *ibid.* (opomba 34), odstavek 4.32, Rn. 3.6 in sledeče strani; EBDD, Jahresbericht 2003, str. 15-16; Tossmann et al., *ibid.* (opomba 65), str. 145 in sledeče strani.; Tossmann, *ibid.* (opomba 65) str. 9-10, 20 in sledeče strani; podobno tudi: McGee et al., *Addiction* 2000, 491 (492); Krüger/Löbmann, *ibid.* (opomba 23), str. 54; Ministry of Public Health of Belgium, *ibid.* (opomba 75), str. 75. Tudi: EBDD, Jahresbericht 2004 – Stand der Drogenpolitik in der Europäischen Union und in Norwegen, Luxemburg 2004, str. 28-29, 88-89; Caspers-Merk, *Drogen- und Suchtbericht* 2004, str. 1.

¹⁶⁶ EBDD, *ibid.* (opomba 165), str. 83; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 44, 158-159; Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 9.; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 28; nasprotno temu: Hall et al., *ibid.* (opomba 11), str. 73, že pri enkratnem uživanju predvidevajo možno odvisnost od 1 do 10, kar pa lahko pojasnimo zgolj z omejeno izbiro literature.

¹⁶⁷ EBDD, *ibid.* (opomba 165), str. 87; Health Committee, *ibid.* (opomba 19), str. 45; Pope et al., *Drug and Alcohol Dependence*, 2003, str. 303 (306 in sledeče strani); Soellner et al., *Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis* 1995, 65 (72); Nedelmann, *DÄBI* 2000, A-2833 (A-2836); Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 49; Fergusson/Horwood, *Addiction* 1997, 297 (289 in sledeče strani).

¹⁶⁸ O temu: Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, *ibid.* (opomba 99), str. 8; Caspers-Merk, *ibid.* (opomba 165), str. 19 in sledeče strani; EBDD, *ibid.* (opomba 165), str. 29.

¹⁶⁹ Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 165; tudi: Peterson, *ibid.* (opomba 33), str. 8.

¹⁷⁰ Prim.: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 164; Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 105 in sledeče strani; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 20.

¹⁷¹ Kleiber/Soellner, *ibid.* (opomba 56), str. 128 in sledeče strani.

¹⁷² Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 164-165.

¹⁷³ Haller/Dietrich, *ibid.* (opomba 14), str. 19-20; Gantner, *Akzeptanz* 2001, 18 (19); Quensel et al., *ibid.* (opomba 165), str. 35;

sklepati, da psihične motnje, ki vplivajo na šibkost ali sposobnost reševanja problemov užívalcev, vodijo v uživanje in odvisnost od konoplje, ni mogoče reči z gotovostjo. Prav tako obstaja verjetnost, da je samo delovanje konoplje tisto, ki vodi do uživanja konoplje in lahko vodi do razvoja psihične odvisnosti.¹⁷⁴

Zgoraj omenjeni krog oseb, za katere uživanje konoplje ni primerno, je - z ozirom na možne psihične posledice - potrebno razširiti še na psihično ranljive osebe. Pri ljudeh, ki takšnih predispozicij nimajo, nevarnost, da bi se kot posledica uživanja konoplje pojavile psihične težave, ne obstaja. Tudi ta izsledek je neodvisen od povprečnih vrednosti THC-ja.

f. Vprašanje naraščanja vsebnosti THC-ja

Že nekaj časa se v diskusijah o nevarnostih uživanja konoplje pogosto navaja »velik« porast vsebnosti THC-ja kot argument proti zaustavitvam pravnih postopkov in za zmanjšanje »dovoljene količine« na 6 g na državni ravni.¹⁷⁵ To je osupljivo, saj so v zvezi s tem izvedene raziskave iz leta 2002 soglasno potrdile, da je na nemškem¹⁷⁶ in evropskem¹⁷⁷ trgu povprečna vsebnost aktivnih substanc konoplje v preteklih letih¹⁷⁸ stabilna.¹⁷⁹ Povprečna vsebnost THC-ja pri konoplji in hašišu je znašala med 6 in 8%¹⁸⁰ ne zgolj v Nemčiji, temveč povsod po Evropi, kjer je raziskava potekala.

Toliko bolj preseneča, da je v nekem novejšem članku ugotovljena 9 % povprečna vsebnost THC-ja na državni ravni kot dokaz za hiter porast.¹⁸¹ Primerjave z vrednostmi iz leta 1993 so lahko kvečjemu indic za počasno poviševanje vsebnosti THC-ja. Ni pa podrobno pojasnjeno ali so leta 1993 uporabili primerljive in ustrezne znanstvene in tehnične prijeme. Poleg tega avtorji zamolčijo ne povsem nepomembne informacije. Tako na primer ne navajajo, da je potrebno razlikovati med ulično prodajo, 'prodajo na drobno', in 'prodajo na veliko'.¹⁸² Pri 'prodaji na veliko' je bilo ugotovljeno 10 % zvišanje cen za konopljo.

Grinspoon/Bakalar, *ibid.* (opomba 14), str. 173; Caspers-Merk, *ibid.* (opomba 165), str. 43; Simon/Sonntag, *ibid.* (opomba 11), str. 27, 30; Batra/Buchkremer, DÄBI 2001, A-2590 (A-2592); Soellner et al., *Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis* 1995, 65 (72-73); Nedelmann, DÄBI 2000, A-2833 (A-2836); Seifert, *ibid.* (opomba 11), str. 6, izhaja iz 70 % primerov. Tudi: EBDD, *ibid.* (opomba 165), str. 23; Schulz/Remschmidt, DÄBI 1999, A-414 (A-414ff.); Wuensch, »Cannabis und psychische Störungen«, v: »Cannabis«, (Hamburgerische Landesstelle gegen Suchtgefahren), 1994, 66 in sledeče strani; Health Committee, *ibid.* (opomba 19), str. 45.

¹⁷⁴ Tako tudi: Kleiber/Kovar, *ibid.* (opomba 14), str. 166; DBDD, *Drogensituation* 2001, S. 67-68; Schulz/Remschmidt DÄBI 1999, A-414 (A-414 in sledeče strani).

¹⁷⁵ Pred kratkim: Patzak/Goldhausen, *NStZ* 2007, 195 (195).

¹⁷⁶ BKA, *Rauschgiftjahresbericht* 2002, str. 171-172; DBDD, *Drogensituation* 2002, *Reitox-Bericht* 2003, str. 51.

¹⁷⁷ King, *ibid.* (opomba 1), str. 30 in sledeče strani; EMCDDA, »Is cannabis getting stronger«, 2004, News Release Nr. 5, URL.: <http://www.emcdda.eu.int/index.cfm?fuseaction=public.AttachmentDownload&nNodeID=2948&language ISO=EN>; King et al., *Addiction* 2005, 100 (7):884-6.

¹⁷⁸ Evropska študija gre nazaj do leta 1998.

¹⁷⁹ Pri dobljenih podatkih o deležih čistosti (hašiš in marihuana) je bil upoštevan tudi Tetrahidrokanabinol, ki se sproža s segrevanjem, prim. BKA, *Rauschgiftjahresbericht* 2002, str. 171; Körner, *BtMG- Kommentar, Anhang C 1 (Cannabis)*, Rn. 236.

¹⁸⁰ Podrobno: King, *ibid.* (opomba 1), str. 30 in sledeče strani; EMCDDA, *ibid.* (opomba 177).

¹⁸¹ Patzak/Goldhausen, *NStZ* 2007, 195 (196).

¹⁸² Prim: DBDD, *Drogensituation* 2006, *Reitoxbericht*, str. 95, pri čemer te navedbe izhajajo iz »Statistischen Auswerteprogramm Rauschgift« (SAR), Zerell et al. 2006 in »Bundeslagebild Rauschgift 2005« (BKA, 2006).

Domnevno bi to lahko bilo povezano s povišanjem vsebnosti aktivnih substanc. Čeprav to še ni jasno, velja, da končni uporabnik - in s tem uživalec - takšna razlikovanja v kvaliteti ni opazil.¹⁸³ Leta 2005 je bil celo ugotovljen padec povprečne vsebnosti THC-ja.¹⁸⁴ Ta je znašal 6 % v letu 2005 in v letu 2004 povprečno 9,9 %.

Povprečne vrednosti THC-ja v konoplji in hašišu v letu 2005 so v povprečju znašale 8 %. V kolikor je opazna rahla porast na 9 %, je pri tem potrebno poudariti, da so deleži spremenljivi zaradi vpliva t.i. naključnih efektov.¹⁸⁵ Tako je bilo leta 2005 zaseženih 94.000 rastlin konoplje, kar predstavlja najvišje število zaseženih rastlin od leta 1999. V primerjavi z letom 2005 je porast višji za 40 %¹⁸⁶. Deleži pa so vedno tudi posledica tovrstnih vplivov.

Če povzamemo, lahko povemo, da je na dolgi rok v vsakem primeru porast deleža aktivnih substanc neznaten. Pri tem pa aktualna spoznanja jasno kažejo, da je takšen razvoj odvisen od doslej neupoštevanih nihanj. Ali bo ta trend vzdržal tudi v prihodnje, ne moremo trditi z gotovostjo. Veliko bolj je verjetno, da se bo delež aktivnih substanc v konopljinih proizvodih še naprej nižal, kot se je to začelo dogajati v zadnjem letu dni, preden se bo začel spet višati. Nihanje vsebnosti THC-ja torej ne more služiti kot argument za kakršne koli oblike zaostrovanja kaznovanja. To velja še posebej zato, ker potencialne fizične, psihične in družbene posledice uživanja konoplje niso odvisne od vsebnosti THC-ja temveč od posameznikovih vzorcev uživanja.

Tako je lahko tudi konoplja z visoko vsebnostjo aktivnih substanc dozirana v manjših količinah oziroma je lahko konoplja z nižjo vsebnostjo aktivnih substanc dozirana v večjih količinah, da bi dosegli želeno omamo. Večja kot je vsebnost THC-ja, manjšo količino substance potrebujemo, kar pa zmanjšuje tudi zdravstvena tveganja povezana s pljuči in bronhiji. Diskusija o povišanih vrednostih THC-ja torej predstavlja nezadosten in skonstruiran oziroma instrumentaliziran argument.

II. Povzetek in zaključek

Ob koncu naj bo še enkrat poudarjeno, da pričujoči članek ne namerava zamolčati možnih tveganj, ki so lahko posledica uživanja konoplje. Splošno znano je, da je nevarnost ali nenevarnost neke substance odvisna izključno od zaužite količine.¹⁸⁷ Iz tega razloga se že dalj časa zavrača delitev na »mehke« in »trde« droge. Veliko bolj primerno je govoriti o »trdih« in »mehkih« vzorcih uživanja.¹⁸⁸ To je v Nemčiji še

¹⁸³ DBDD, Reitox-Bericht 2006, str. 97-98.

¹⁸⁴ DBDD, Reitox-Bericht 2006, str. 97-98.

¹⁸⁵ Jasno to postane iz močno nihajočega deleža aktivnih substanc pri kokainu, heroinu in amfetaminih, prim.: DBDD, Reitox-Bericht 2006, str. 98.

¹⁸⁶ DBDD, Reitox-Bericht 2006, str. 97.

¹⁸⁷ Tako je zapisal že Paracelsus: »Dosis sola Venenum fecit«; prevedno: »[Vse je strup in nič ni neškodljivo,] samo odmere loči zdravilo od strupa«.

¹⁸⁸ Michels, »Zur sucht- und drogenpolitischen Strategie in der Bundesregierung – Drogenhilfe und Ordnungs- politik«, v: »Grenzerfahrung: Medizin, Drogenhilfe und Recht«, (Schneider/Buschkamp/Follmann), str. 14; Kuntz, ibid. (opomba 11), str. 56; Körner, BtMG- Kommentar, Anhang C 1 (Cannabis), Rn. 253; Schmidt- Semisch, »Alternative Drogenkontrollmodelle«, v:

zlasti razvidno iz trenutnih razprav o posledicah slabe prehrane.¹⁸⁹ Cilj tega prispevka je torej predstaviti objektivni pregled znanstvenih spoznanj na nacionalni in mednarodni ravni. Izhajajoč iz tega obstajajo določena tveganja, ki so povezana z uživanjem konoplje. Vendar so ta ne le izračunljiva, temveč v primerjavi z drugimi legalnimi in nelegalnimi drogami, družbeno in politično sprejemljiva. To še posebej velja v primeru možne psihične odvisnosti. Odvisnost od konoplje je primerljiva z odvisnostjo od številnih dejavnosti in stvari, ki jih ljudje lahko razvijejo, kot na primer nakupovanja, športa, hrane, seksa ali igranja računalniških igrac itn. V tem oziru je krog prizadetih posameznikov, v primerjavi s številom uporabnikov, zanemarljiv. Pri tem pa naj ne bo zamolčano, da uživanje konoplje ni primerno za vse ljudi, temveč je priporočeno, da se ji izogibajo ljudje s kardiovaskularnimi obolenji, nosečnice, psihično neuravnovešene osebe in tudi aktivni udeleženci v prometu. To pa ne zadeva izključno konoplje, temveč tudi vse ostale legalne ali nelegalne psihotropne substance. Potrebno je sprejeti primerne ukrepe in preprečevati zlorabe še posebej med mladostniki. Vendar pa možne posledice, katerim so mladostniki lahko izpostavljeni z uživanjem konoplje, ne morejo predstavljati povoda za izkrivljanje¹⁹⁰ diskusije o pravno-državni regulaciji konoplje.¹⁹¹ Prav tako to ne more upravičevati vprašljivih zahtev po zakonsko določenemu omejevanju dovoljene količine na 6 gramov.¹⁹² Kajti dejstvo, da neka substanca lahko predstavlja nevarnost za specifično populacijo, ne more biti merodajno za vrednotenje možnih tveganj. Tako se tudi nihče ne bi domislil prepovedati oreščke zato, ker obstajajo ljudje, ki bi se lahko odzvali z življenjsko nevarnimi alergijami. Raziskati je potrebno kako se uživanje neke substance odraža na povprečnem in s tem »normalnem« užitcu. V kolikor ocena tveganja temelji na teh izsledkih, potem ne more veljati nič drugega, kot da je uživanje konoplje med ne-rizičnimi uživalci relativno nenevarno. In to ne more spremeniti niti možno povečanje vsebnosti THC-ja. Kajti četudi v prihodnje dejansko pride do povečanja vsebnosti THC-ja je to kvečjemu primerljivo z različno močnimi alkoholnimi pijačami in kavnimi napitki, kot na primer pivo in žganje ali bela kava in espresso. Glede na lastne potrebe se uživalci odločajo za blage ali močnejše variante oziroma manjše ali večje količine. Možna tveganja povezana s konopljo namreč niso odvisna od deleža aktivnih substanc. K temu je potrebno dodati, da je nenadzorovano povečanje vsebnosti THC-ja utemeljeno izključno v povezavi s kriminalizacijo. V primeru, da nemški zakonodajalec s predpisi, ki so v skladu z ustavo, uredi dajatve, bi lahko država nadzorovala tako stopnje onesnaženosti, vsebnosti pesticidov in plesni, kakor tudi vsebnosti aktivnih substanc. S tem bi lahko – učinkovitejše kakor to zmore kriminalizacija – preprečevali tudi posredovanje mladostnikom.

Če povzamemo, je izkrivljena reprezentacija povišana, novo odkrite ali celo »zdravstveno dokazane«¹⁹³

»Drogenpraxis, Drogenrecht, Drogenpolitik«, (Böllinger/ Stöver), str. 446 in sledeče strani, Böllinger, KJ 1991, 405 (418); Hannsen, »Trennung der Märkte«, 1999, str. 18-19, Bericht der Eidgenössischen Kommission für Drogenfragen »Von der Politik der illegalen Drogen zur Politik der psychoaktiven Substanzen« Url: <http://www.psychoaktiv.ch>

¹⁸⁹ Prim. aktualne diskusije: <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,478167,00.html>

¹⁹⁰ Tako pa: Patzak/Marcus/Goldhausen, v: NStZ 2006, 259 (266). Zavajajoči zaključki tudi v: Petersen/Thomasius, ibid. (Fn.), str. 160 in sledeče strani.

¹⁹¹ Prim. podrobno: Krumdiek, ibid. (opomba 9), str. 337 in sledeče strani.

¹⁹² Tako: Patzak/Goldhausen, v: NStZ 2007, 195 (198).

¹⁹³ Tako na primer: Patzak/Goldhausen, v: NStZ 2007, 195 (198).

nevarnosti v vsakem pogledu kontra-produktivna. S tem se ne doseže nič drugega kakor to, da je še več uživalcev vpletenih v kazensko-pravne preiskovalne postopke, ki imajo številne obremenilne posledice. Nujno potrebna objektivna razlaga pa je zaradi tega skoraj popolnoma onemogočena. (Nadaljevanje sledi.)

Zanimivost:

Bericht der Eidgenössischen Kommission für Drogenfragen »Von der Politik der illegalen Drogen zur Politik der psychoaktiven Substanzen«

Poročilo Konfederativne komisije za vprašanje drog »Od politike prepovedanih drog do politike psihoaktivnih substanc«

Url: <http://www.psychoaktiv.ch>

Simpozij o antropologiji drog: V spomin na Anžeta Tavčarja – droge in njihovo kulturno in družbeno ozadje

Blaž Bajič

Slovensko etnološko in antropološko združenje KULA je v sodelovanju z Oddelkom za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete 26. novembra 2013 pripravilo srečanje, ki je bilo v odnosu do siceršnjih srečanj združenja nekoliko posebno – tako po obliki in vsebini kot namenu. Če je večina srečanj združenja v prvi vrsti namenjena predstavitvi praktičnega dela etnologinj in antropologov, antropologinj in etnologov v najrazličnejših ne-raziskovalnih »sektorjih«, denimo delu v muzejih, v publicistiki in medijih, v zdravstvu, v podjetništvu in še marsikje, pa je bilo dotično novembrsko srečanje zastavljeno kot znanstveni simpozij, posvečen raziskovalni in teoretski obravnavi določene teme. Simpozij je v središče pozornosti postavil antropologijo drog in delo prežgodaj preminulega kolega Anžeta Tavčarja, saj se prav slednji med prvimi v Sloveniji lotil antropološkega raziskovanja drog in bil med ustanovnimi člani združenja KULA.

Na simpoziju, ki je bil v grobem razdeljen na dva dela, so kot osrednji govorci sodelovali kulturni antropologi Rajko Muršič, Mirjam Golja, Pirjo Kristiina Virtanen in Miha Kozorog ter Matej Jankovič z Radia Študent. Povabljenim govorkam in govorcem je bil namenjen prvi del srečanja, z drugim delom pa se je odprl prostor za daljšo razpravo vseh prisotnih. Teh je bilo dovolj, da so največjo predavalnico, ki jo premore Zavetiška, napolnili do zadnjega kotička. Že golo število poslušalcev je nakazovalo to, kar se je potrdilo med sleherno predstavitvijo in pogovorom: da je kulturnoantropološka obravnava drog zanimiv in v javnosti (pre)redko izpostavljen vidik tega izjemno kompleksnega, (skorajda) univerzalnega družbenega pojava. Še več, pokazalo se je, da je nujen, saj omogoča nekatere nove poglede na droge, njihovo uživanje v najrazličnejših družbeno-kulturnih kontekstih in tako v primerih, ko so le-te spoznane za problematične, olajša reševanje nekaterih težav. Obenem pa razumevanje drog rešuje reduciranja na problematiko, ki je mnogokrat zaradi bolj ali manj poudarjenega moraliziranja in paternalizma samo problematično, in opozarja, da je »problematičnost«¹ drog predvsem posledica naše družbe in našega ravnanja, kakorkoli povezanega z drogami.

Seveda, ni skrivnost, da droge prinašajo tudi probleme. Vendar pa to – kot je bilo tekom srečanja večkrat poudarjeno – ne sme biti izgovor za tabuiziranje in izogibanje dotične tematike v vedi, za katero mnogi radi trdimo, da ji nič človeškega ni tuje. Poleg tega pa je uporaba opojnih substanc po vsem svetu izjemno raznolika, povezana s paleto prepričanj in praks, družbenih skupin in posameznikov. A kljub temu je antropologija drog relativno dolgo ostajala pretežno na margini vede – čeprav so ne nikakor ne gre pozabiti nekaterih izjem! – ali se približevala »izletom v neznano«, med katerimi so prav gotovo najznamenitejši tisti Carlosa Casteñede. Njegovo, iz etnografskega terenskega dela izhajajoče, a bolj kot ne literarno delo, je odprlo tudi vprašanje, kaj, če sploh kaj, lahko antropologija, ki že tako velikokrat raziskuje »čenče«, pove o izkušnjah, povezanih z mamili, predvsem halucinogeni, in spremenjenih stanjih zavesti. Nekateri se tematike morda izogibali zaradi bojazni, da bi jih ta stigmatizirala, češ da za »dostojnega«² akademika ni dovolj »resna«, a zadnja desetletja so tovrstna stališča – upam, da dodobra – odpihnila in prinesla kar nekaj zanimiv antropoloških raziskav drog. Ničemur omenjenemu, kajpak, žal

nista ušli niti etnologija in antropologija na Slovenskem. Zato ima Tavčarjevo delo, ki ga je na srečanju predstavil Rajko Muršič, predsednik društva KULA, profesor na Filozofski fakulteti in Anžetov mentor pri nastajanju diplomske naloge, še toliko večjo težo.

Prvo predavanje na srečanju je bila namenjeno prav predstavitvi Tavčarjevega pionirskega diplomskega dela Substance kulture: Uvodi v antropologijo drog, ki ga je na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo zagovarjal leta 2006. Po začetni opombi, da kulturna antropologija seveda ni edina veda, ki obravnava (tudi) opojne snovi v kontekstu človeških življenj, in opozorilu, da so droge danes marsikje velik biznis in da je tudi vojna proti drogam velik biznis, se je Muršič ozrl v preteklost. Izhajajoč iz Tavčarjevega dela je predstavil kulturno-zgodovinsko pogojeno podobo uživalca drog – Drugega, ki uživa. Vsaj od pariške boemske scene zgodnjega 19. stoletja naprej se je v Evropi uveljavila predstava uživalca opojnih substanc kot Orientalca, ki se predaja opijski omami ali v oblaku tobačnega dima uživa svoj keif oz. čef in, kot je nadalje ugotavljal Tavčar, ta predstava še danes drži, saj Nas njegova tujost konstituira precej bolj, kot smo si navadno pripravljene priznati. Kot je med predstavitvijo povzel Muršič, je Tavčar v svoji nalogi z naslonitvijo na koncept neo-plemen francoskega sociologa Michela Maffesolija izoblikoval termin farmako-pleme oz. farmako-tribus, ki ga je opredelil kot »obliko mogoče ali dejanske skupnosti, ki temelji na farmakološki izkušnji ali potrebi«, obenem pa poudaril, da uživalcev drog nikakor ne moremo dojemati kot od širše skupnosti popolnoma ločen svet. Znotraj tega plemena, ki se v svoji umišljeni dimenziji razteza čez celoten planet, se vzpostavljajo odnosi med ljudmi, ki pomembno zaznamujejo rabo opojnih substanc, njihovo opredeljevanje, razumevanje in nerazumevanje. Na tem mestu pa se je – skladno s Tavčarjevim diplomskim delom – Muršičeva predstavitev prevesila v etnografsko podkrepljen del. Anže je namreč natančneje raziskal in predstavil ibogain, tradicijske načine njegove uporabe, možnosti, ki jih ibogainska terapija odpira pri zdravljenju odvisnosti, ter prepreke, ki jih postavljajo nasprotniki omenjene terapije. Opisal je tudi v devetdesetih letih nastalo versko skupnost Sakrament prehoda, ki je kot taka najlažje obšla (u)pravno-medicinsko-politične omejitve, povezane z ibogainom. Kot je poudaril tudi Muršič za prenekatero omejitvijo stojijo moralna, politična in širše-družbena nasprotovanja ter posledično pripomorejo k reprodukciji liminalnosti uporabnic in uporabnikov, zasvojenk in zasvojencev, ki so v naši družbi označeni kot nečisti, bombardirani z velikanskim številom prepovedi in zapovedi, pogosto pa tudi povsem izključeni.

Več pozornosti politikam, ki navadno vodijo v izključevanje uporabnikov mamil, je namenil Matej Jankovič. V svojem nastopu, naslovljenem Politika in raziskovanje drog v Sloveniji, je na podlagi množice zgodovinskih primerov, začevši z razredno pogojenimi politikami alkohola v 19. stoletju, poudaril, da imajo najrazličnejši programi in omejitve, sicer namenjene preprečevanju (ali pa »titemu« spodbujanju) uporabe drog, velikokrat učinke, prav nasprotno načrtovanim. Iz nepoznavanja izvirajoča represija in zaničevanje vsega, kar je povezano z mamili in njihovimi uživalci, pripeljeta, ugotavlja Jankovič, do večanja nevarnosti, ki spremljajo nekatere vrste drog, in vse večje stigmatizacije uporabnikov. Svoje trditve je podkrepil s primeri politik in rab arzena med rudarji na Štajerskem v drugi polovici 19. stoletja in nedavnega, precej pozitivnega primera delovanja etične komisije UKC Ljubljana v zvezi z mefedronom. Zavzel se je za strpnejši pristop, ki bi bil podkrepljen z ustreznimi raziskavami in bi ne temeljil na predsodkih. Tovrstno delovanje na področju drog, tako legalnih kot nelegalnih, je poudaril Jankovič, lahko pomembno

prispevata k bolj razumevajočemu okolju, posledično pa tudi k zmanjšanju nevarnosti in možnosti zlorab mamil.

Družbeno okolje, v katerem so mamila sprejemljiv način sproščanja, raziskovanja sebe in sveta, je v referatu Droge v kulturi psy-trancea predstavila Mirjam Golja. Med privrženci glasbenega žanra, ki je nastal s stapljanjem psihedeličnega rocka in trance glasbe v poznih devetdesetih v Goi v Indiji, je po besedah govorke uporaba različnih halucinogenih drog relativno vsakdanja. Psy-trance se je hitro razširil po večjem delu sveta, z njim pa je potovala tudi pogosta uporaba halucinogenov. Predstavitev pomena in rab drog med privrženci omenjene glasbe je, kljub večkratni udeležbi in sodelovanju Goljeve na psy-trance dogodkih, ostala nekoliko bolj površinska, a jo je govorka zato lepo popestrila z nekaj glasbenimi izseki.

Finska antropologinja Pirjo Kristiina Virtanen je v referatu Šamanizem ajuaske in domačinski načini vedenja predstavila delček etnografskega gradiva, ki ga je zbrala med svojo terensko raziskavo v rezervatu Manchineri v zvezni državi Akre na skrajnem zahodu brazilskega amazonskega nižavja. Pirjo Virtanense je osredotočila na načine uporabe ajuaske med prebivalci gozda in med nedavnimi priseljenci v mesta, predvsem v lokalni prestolnici Rio Branco. Ugotavlja, da ljudje, s tem ko zamenjajo življenjski in družbeni prostor, zelo hitro spreminjajo tudi odnos in načine uporabe tega halucinogenega zvarka. Če med prebivalci gozda ajuasko načeloma uporabljajo le izbranci in še to zgolj ob posebnih, ritualnih priložnostih, je v mestih njeno zauživanje bolj pogosto in razširjeno. Hkrati pa se spreminja smoter uporabe mamila, skuhanega iz mešanice rastlin iz amazonskega gozda. Če v ritualnih kontekstih služi kot orodje dojemanja in razumevanja sveta, ki za domačine kot sebi enake (ali vsaj zelo podobne) vključuje tudi živali, duhovna bitja, pa v mestih ajuaska postaja način sproščanja in druženja med znanci. Ob tem pa se je Prijo Kristiina Viratanen kritično obregnila ob eno najbolj vplivnih teorij sodobne antropologije, perspektivizem kot si ga je na podlagi primerjalnih študij staroselskih skupnosti (predvsem) Južne Amerike zamislil brazilski antropolog Eduardo Viveiros de Castro. Njena kritika je bila usmerjena v monolitnost Viveiros de Castrovega »amerindijanskega multinaturalizma« in perspektivizma, saj tekom svoje terenske raziskave ugotovila, da je so dejanski dogodki v življenju ljudi in njihova dojemanja sveta precej bolj raznoliki kot jih prikazuje slavni brazilski antropolog.

Podobnim ciljem kot ajuaska v urbanem okolju zahodne Brazilije pa naj bi služil tudi slovenski halucinogen, močeradovec, ki ga že več kot desetletje išče Miha Kozorog. Močeradovec, ki ga je s člankom v Mladini leta 1995 proslavil Blaž Ogorevc, naj bi bilo žganje z dodatkom močeradovega strupa oz. kar celega močerada – odvisno pač od hišne recepture –, zaradi česar naj bi omenjeni koktajl povzročal halucinacije. Naj bi. Po Ogorelčevem prispevku se je pojavilo več člankov tako etnološko obarvanih kot farmacevtskih, ki so bolj ali manj zvesto sledili naraciji iz leta 1995. Do danes se je »slovenski halucinogen« v popularnem diskurzu uveljavil kot dana, izvirna tradicija. Toda, kot je ob potepanju po škofjeloškem hribovju ugotavljal Kozorog, je močeradovec izjemno izmuzljiva zver. Domačini so Kozoroga, ko jih je povprašal po dotični pijači, namreč vselej napotili k naslednji kmetiji ali v naslednjo vas. Vse kaže, pravi Miha Kozorog, da je močeradovec služil kot zaničljiva oznaka za nekvalitetno žganje in posmehljivka tistim, navadno ekonomsko šibkejšim, ki so ga kuhali, danes pa je bolj kot karkoli drugega (p)ostal izumljena tradicija, »lokalna posebnost« in celo turistična znamenitost.

S Kozorogovo predstavitvijo se je zaključil prvi del srečanja, ki se je nemudoma nadaljevalo kot odprta razprava vseh udeležencev. Sprva je največ vprašanj in komentarjev bilo namenjeno predstavitvama Virtanenove in Kozoroga, ki je z namigovanjem, da močeradovec verjetno ni nikoli obstajal drugače kot zgolj v besedi, nekatere kar nekoliko šokiral. Kasneje pa se je pogovor usmeril v refleksijo zakonodaje, ki ureja vprašanja drog in njihove uporabe, in morebitni alternativnimi načini urejanja tega področja. Debata je daleč presežala pričakovano »šankovsko« razburjanje nad trenutno situacijo. Mestoma je pretendirala na pravniški jezik, se tu in tam nanašala na splošnejše trende v socialnem delu in ali se ozrla na neuresničene načrte preteklih vlad ter namene tedanje. Morda je bila kriva razmeroma pozna ura, morda zahtevnost dane debate – ali kaj čisto tretjega –, a število aktivno sodelujočih se je počasi zmanjševalo, kar je še toliko bolj dajalo vedeti, da je se simpozij približuje zaključku.

Simpozij o antropologiji drog je nedvomno pokazal željo in potrebo po nadaljevanju in morda tudi večdisciplinarni, ne le kulturnoantropološki obravnavi vprašanj, povezanih z drogami. Številčno udeležbo in živahno odprto razpravo vsekakor razumeti kot pokazatelja, da je antropologija drog privlačna tema. Priznati moram, da sem ob prvem pogledu na udeleženk in udeležencev polno predavalnico pomislil, da se utegne srečanje sprevreči v banalno primerjanje in poizvedovanje drog in njihovih učinkov. A v tej svoji misli – oziroma predsodku! – sem se krepko zmotil. Ne le, da je antropologija drog privlačna tema za raziskovanje, je tudi širše družbeno relevantna. Etnografsko razumevanje farmako-plemen je – sploh, kadar se raziskovalci lotijo na način, kot so se je tokratni gostje, torej, hkrati razumevajoče in kritično, ne pa v naprej obsojajoče in z moraliziranjem – dobra popotnica za poglobljeno, kulturno in družbeno tenkočutno razumevanje drog in njihovih uporab. Na ta način pa se tudi korektno in spoštljivo, tako kot so se udeleženke in udeleženci simpozija, poklonimo kolegu in na najboljši način prispevamo k nadaljevanju dela, ki ga je začel Anže Tavčar.

In memoriam
Anže Tavčar
2012

ISBN 978-961-93842-1-3



9 789619 384213 >