

**“Eu ainda não tô bebo que não possa trabalhar”:
análises sobre o consumo de bebida alcoólica em terreiro de umbanda¹**

Melina Sousa Gomes – (UFC/CE)²

Palavras-chave: Álcool. Ritual. Umbanda.

Compreendendo o álcool no Brasil

Embora não seja consenso o que se discute acerca de uma Cultura Brasileira, sobre se esta existe de forma singular ou plural ou ainda se somos um povo ou uma nação, arrisco dizer que está presente em nossas diversas formas de representação identitária nacional o consumo de bebidas, em sua maioria das vezes, alcoólicas. Câmara Cascudo em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (2001) define o verbete *cachaça* listando seus sinônimos e afirmando que

Ela está em toda a parte, nas reuniões de toda casa brasileira; está presente nos rituais dos terreiros, nos despachos, nos candomblés, nas encruzilhadas. Está presente também nos *guardamentos*, isto é, nos velórios, quando se diz “beber o defunto”; costuma-se dizer que sem ela ninguém aguenta “guardar o defunto”. É tão importante para os apreciadores que, além de remédio para os pobres, serve também de “cobertor” no inverno e para “esfriar o calor no verão”. [...] A sabedoria popular não concorda que a cachaça faça mal e tenha “parte com o diabo”, porque “todos bebem, seja homem ou mulher, a solteira atrás da porta e a casada embaixo da cama”. [...] Tornou-se nacional com os movimentos políticos em prol da independência. Bebida de patriotas, recusando os vinhos estrangeiros, especialmente portugueses. (CASCUDO, 2001, p. 91, elementos destacados com aspas e em itálico pelo autor).

Nossas obras literárias são repletas de alusões a bebedeiras, geralmente por celebração ou desgosto. Na música, sendo o samba nosso ritmo símbolo, os grandes compositores de Velha Guarda da Música Popular Brasileira também não deixam este fato passar silenciado e cantam o álcool louvando as orgias, as mazelas e aproveitando-se do elemento para, ironicamente, realizar denúncias sociais. Muito antes de tais criações artísticas, porém, o álcool já era consumido.

¹ Trabalho Apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

² Psicóloga pela Universidade Federal do Ceará, Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Professora substituta do Curso de Psicologia na UFC-Sobral / Professora do curso de Enfermagem (FATE - Fortaleza). Integrante do Núcleo de Estudos Sobre Drogas da UFC (NUCED).

Há registros de fabricação e consumo de bebidas alcoólicas no período pré-colonial não somente entre os índios do Brasil, mas entre todos os povos da América Latina. Sztutman (2008) nos fala que a substância prevalecente é o *cauim*, bebida fermentada à base de mandioca brava, milho ou algaroba. Sua forma de preparo varia de acordo com os grupos tribais, mas é geralmente de longa duração e mastigado por mulheres, as “senhoras do cauim”.

Esta e outras bebidas presentes na América Latina eram fermentadas. Com a chegada do europeu, foram introduzidas em nosso território as bebidas destiladas, de origem árabe e com teor alcoólico bastante superior ao presente no *cauim*, portanto com maior potencial embriagador. A aguardente passa a ser um importante aliado de dominação e aculturação de indígenas e negros, sendo para os dominados uma valiosa moeda de troca e para os dominadores um excelente agente de controle e submissão, pois provocava um torpor constante (RIBEIRO, 2006).

O consumo de bebidas alcoólicas neste período colonial assume uma ambivalência que vai da total dominação à resistência: o estado ébrio, ao mesmo tempo em que alienava e entorpecia quem deveria estar trabalhando servilmente, incapacita o sujeito para prestação de serviços e ameniza o sofrimento advindo dos processos civilizatórios. Ou seja, se a aguardente era dada ao consumo para os escravos com o intuito de evitar revoltas e fugas, ela era consumida abusivamente para que este trabalho não fosse realizado de forma satisfatória, o que se configura como uma forma de resistência. Carneiro (2010) complementa:

Esse papel ambivalente das bebidas alcoólicas na história colonial brasileira (assim como de outras colônias) reflete uma importância econômica crescente e uma disseminação cada vez maior do consumo que se tornou uma espécie de lazer universal de escravos em particular e do povo em geral. O uso das bebidas tornou-se um dos mecanismos centrais na instauração do espaço social da festa, pois mesmo as religiosas tinham um consumo conspícuo de bebidas. (CARNEIRO, 2010, p.248).

Assim, fica claro que desde o princípio da formação de nossas raízes étnicas e culturais a bebida alcoólica exerceu um papel fundamental do que hoje em dia se identifica como característica nacional, sendo o Brasil famoso por suas cachaças e festas marcadas por excessos, como é o nosso carnaval.

Com a chegada da corte no Brasil em 1808 e o advento do Império em 1822, devemos atentar ao universo nacional no quesito álcool. Diz-se que ao Imperador Dom Pedro II não apraziam bebidas alcoólicas. Dada sua pouca idade e mal estado de saúde,

são poucos os registros que se têm a respeito da ingestão de bebidas alcoólicas, sendo mais comum em seus escritos alusões à ingestão de café-com-leite e refrescos (VIANNA, 2008).

O mesmo não se pode dizer do restante da população. Em 1900 conta-se que o que prevalecia entre os homens da zona urbana do Rio de Janeiro era o consumo diário e excessivo de bebidas em geral. Edmundo (2008) nos conta:

[...] diga-se de passagem, bebia-se demais, bebia-se como talvez não haja ideia de se haver bebido no Brasil. Bebia-se pelas comorteiras! No calor, para refrescar, no frio para aquecer... Num país tropical, como o nosso, exigindo o uso de bebidas frescas e saudáveis, com dosagem mínima de álcool, o que se procurava beber, quase sempre, era o corrosivo de 14 graus, ou mais, que malbaratava o fígado, causticava o estômago, pondo em petição de miséria todo o sistema vascular, os rins, e o coração. Mais que febre amarela, endêmica, matava o abuso do álcool. A displicência dos poderes públicos, em questões de saúde, corria, então, parelha com a ignorância do povo. (EDMUNDO, 2008, p.133).

O autor nos situa em um ambiente de efervescência cultural e artística, período no qual se almejava a fineza dos entretenimentos europeus (*Belle Époque*) e simultaneamente a liberdade concedida pelos excessos em nosso território. Se lembrarmos que mais ou menos neste período vigorou a Lei Seca nos Estados Unidos, configura-se como uma regalia o fato de dispormos ao mesmo tempo da possibilidade de embriagar-nos e desfrutar de eventos culturais, como foi Semana de Arte Moderna em 1922.

Aqui é posto em pauta somente o prazer causado pela ingestão de bebidas alcoólicas retratado nas obras citadas, sem considerarmos os possíveis prejuízos por ela causados. Dadas as variações regionais na oferta de produtos e presença de diferentes colonizadores, o que se come e o que se bebe nas diferentes regiões do país também traz valores relacionados ao consumo de bebidas alcoólicas.

Na Bahia, por exemplo, os licores, os vinhos de dendê, laranja e caju, além das misturas de cachaça são muito apreciados e compõem, junto com os pratos apimentados e quitutes doces ou salgados, um forte traço da culinária baiana, com marcada influência da cozinha negra (VIANNA, 2008).

Já no extremo norte, no Pará e Amazonas, o que domina a mesa são peixes de água doce ou salgada e aves. O comum de se beber é o açaí e o guaraná, ambos não alcoólicos, porém estimulantes. Dentre as bebidas alcoólicas figuram o *afurá*, de origem negra e usada em rituais de religiões afro-brasileiras e o tarubá, de origem indígena

comum “quer nas festas, reuniões amigáveis, putiruns e bailes” (MENEZES, 2008, p. 86).

No Rio Grande do Sul e Paraná, região sul do país, o mate parecia ser a bebida dominante nos idos de 1858. Avé-Lallemant (2008) diz que este era “o símbolo da paz, da concórdia, do completo entendimento” (p.206) em detrimento de bebidas não alcoólicas mais tradicionais em outras regiões, como o café e o chá.

Em Minas Gerais e no Nordeste, farinha e cozidos acompanhados de cachaça assemelham os dois locais. No nordeste, porém, há a ressalva do consumo do *mocororó*, vinho de caju comum entre os sertanejos (TORRES, 2008; KOSTER, 2008).

Percebemos que, embora com variações ao longo do território nacional, o consumo de bebidas alcoólicas ou estimulantes faz-se presente em todas as nossas regiões. Também o uso de bebidas não alcoólicas apresenta um uso ritualístico, como é o caso do cafezinho após o almoço ou ceia, bem como no meio ou fim da tarde.

É a cachaça, porém, que irá se tornar a bebida símbolo de nossa identidade nacional, em companhia do ritmo do samba, do futebol e do carnaval. Câmara Cascudo (2006) define o brasileiro como “devoto da cachaça, mas não é *cachaceiro*” (p.35). Com isso o autor explicita o caráter atual da bebida de relevante em nossa cultura, não sendo mais apenas desígnio de desordem, pretexto para dominação ou alienação.

Guibernau (1997) ressalta o caráter político da criação de um sentimento de nacionalismo, definindo este como “o sentimento de pertencer a uma comunidade cujos membros se identificam com um conjunto de símbolos, crenças e estilos de vida, e têm vontade de decidir sobre seu destino político comum” (p.56). Com isso, afirma que ao homogeneizar um povo através de uma língua e de uma cultura, torna-se mais fácil a efetivação de manobras governamentais. Ao elucidar como é criada uma identidade, complementa:

Um dos principais aspectos dos seres humanos é sua habilidade de se adaptar a ambientes distintos. [...] A base biológica dos seres humanos permite-lhes extraordinária capacidade de aprendizagem social [...] Valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas são transmitidos aos novos membros que recebem a cultura de uma determinada sociedade. [...] Uma cultura comum favorece a criação de laços de solidariedade entre os membros de uma dada comunidade e permite-lhes imaginar a comunidade a que pertencem como separada e distinta das outras [...]. Os indivíduos que ingressam numa cultura carregam emocionalmente certos símbolos, valores, crenças e costumes, interiorizando-os e concebendo-os como parte deles próprios. [...] A força do nacionalismo procede não do pensamento racional apenas, mas do poder irracional das emoções que se originam dos sentimentos de pertencer a um grupo determinado. (GUIBERNAU, 1997, pp.85-86).

Dessa forma, podemos compreender o quanto de nossa identidade está atrelada a uma cultura que traz em seu seio amplas possibilidades de consumo de bebidas alcoólicas. Basta lembrarmos da figura do *Malandro* de Chico Buarque, brasileiro típico que “*senta à mesa do café/bebe um gole de cachaça/acha graça/e dá no pé,*” ou da súplica de Adoniran Barbosa por silêncio ao cantar-indagando: “*nós viemos aqui pra beber ou pra conversar?*”, ou ainda do samba de partido-alto “*a Maria começa a beber no domingo de manhã*”, domínio popular musicado por Clementina de Jesus.

É vasto nosso repertório e literatura louvando nossa “caninha”. É de esperar, portanto, que de nossas construções religiosas ela não estivesse ausente. Apropriações de bebidas como o vinho cristão nos rituais afro-brasileiros não é de se espantar, bem como as referências à Jurema indígena.

Avelar (2009) nos chama a atenção, ao realizar uma arqueologia da embriaguez na América Portuguesa do século XVIII, de que a cachaça não pode ser encarada enquanto substância autônoma, como que dotada do poder de instituir-se enquanto bebida nacional à revelia dos agentes que a consagraram como tal.

Uma ‘história da aguardente’ só tem sentido quando ela participa do processo histórico e dos regimes sociais enquanto produto da atividade humana por meio do qual as mais diversas relações de afinidade e/ou de conflito se estabeleceram entre diferentes agentes sociais. Mas não é assim que apresenta nosso objeto uma parte da literatura contemporânea dedicada a esta história. (AVELAR, 2009, p.3).

Na análise de Marques (2007), é a embriaguez como loucura o alvo de pesquisa. É sabido que a embriaguez, na ânsia de ser afastada do centro e levada à periferia, é associada aos transtornos mentais, bem como os desvios de conduta. Em uma sociedade pautada em poderes médicos, na qual os reclames por sobriedade do capitalismo condenam os estados alterados de consciência, não é de admirar que os alcoolistas formassem grande parte do corpo aprisionado em manicômios e instituições de saúde mental (FOUCAULT, 2008).

Em Minas Gerais, a partir da década de 80 os incentivos governamentais e apelos da produção ao consumidor chamam a atenção de Silva (2009). Para a autora, a partir do citado período deve-se atentar não somente à construção/naturalização da cachaça como bebida símbolo, mas sobretudo ao destaque midiático que esta tem alcançado, sendo uma das grandes responsáveis por divulgar o Brasil no exterior.

Já nos estudos de Nascimento (2007), é o caráter alimentício do álcool que tem

destaque. Elemento culinário e gastronômico, possibilita sociabilidades que somente a comida não contempla em sua plenitude.

O uso ritualístico-religioso, porém, tem sido pouco explorado. Normalmente citado, mas nunca aprofundado, o álcool na literatura acadêmica sobre umbanda cumpre papel ilustrativo, embora tenhamos visto que em nossa cultura é relevante e crucial – assim como a religião em pauta.

Este trabalho propõe-se, portanto, a analisar alguns sentidos do uso ritualístico de álcool nas giras de umbanda. A ideia surge diante de meu estranhamento para com o fato de em um terreiro de umbanda, as entidades comumente permearem seus trabalhos pela ingestão de bebidas alcoólicas. Quais os sentidos deste consumo para a referida religião?

Compreendendo o álcool na umbanda

A pesquisa realizada teve como objetivos principais perceber os sentidos atribuídos pelos adeptos a este consumo ritual, analisar as possíveis aproximações entre entidade espiritual/substância ingerida e procurar compreender as relações entre sagrado e profano, já que a bebida alcóolica (elemento profano) é sacralizada no espaço e no tempo do ritual, sendo vetada em outros momentos. É esta relação entre sagrado e profano, que regulamenta o consumo de álcool pelos filhos de santo.

A pesquisa baseou-se em métodos qualitativos, utilizando a etnografia com observação participante. A coleta de dados se deu através de registros de imagens em vídeos e fotografias, bem como registros das falas dos entrevistados e as anotações do diário de campo.

A etnografia foi realizada em um terreiro situado na periferia da cidade de Fortaleza-CE, contando com um número aproximado de 30 filhos de santo. As giras ocorriam aos sábados e o marco organizador destes escritos foi o calendário festivo, cobrindo o ciclo de um ano do local que vamos chamar de *Casa de Zé*³.

A escolha pelas festas não se deu meramente pelo fator organizador do tempo. Em um terreiro de umbanda ou candomblé, todas as sessões – denominadas *giras* –

3

Casa de Zé é uma alusão ao espírito guardião do terreiro, o caboclo Zé Pelintra. Este não é o nome oficial do centro, o que não prejudica o entendimento do estudo de caso e resguarda o sigilo dos frequentadores envolvidos na pesquisa.

remetem a um ambiente festivo. Mesmo em dias comuns, quando nenhum orixá ou entidade está sendo homenageado em específico, o ritmo do atabaque, triângulo e xequerê compassam a alegria que deve estar presente em tais momentos.

Falar de festas é discutir um universo rico, prazeroso e belo tão presente em nossos dias. Apesar de toda essa delícia, não são numerosos os trabalhos que as tratam como fenômeno autônomo a ser estudado; o mais comum é que sejam adjacentes, naturais e contingentes a determinados ambientes, tratadas como mais um elemento a ser descrito e não como centro da vida social (PEREZ, 2012).

Na umbanda, toda gira tem um caráter festivo. Pela música, cuidado no preparo, dança e bebidas; tudo parece remeter ao excesso, ainda que o principal valor seja a humildade. Em um terreiro, tudo é muito. Se as roupas são brancas para traduzir simplicidade, elas devem ser muito brancas; se às mulheres cabe vestir saias, que sejam rodadas e bem rodadas. Para uma oferenda, uma cesta com pequenas frutas não basta: quando se almeja fartura, que as oferendas sejam fartas, um balaio inteiro, largo e fundo, com frutas grandes, muito bem escolhidas e muito bem lavadas.

Se em alguns terreiros de umbanda as festas são amplamente divulgadas, em nosso centro elas parecem ser secretas. Acontece que, neste universo religioso, pouco se faz em segredo. As festas são, assim, ocasiões de prestígio e disputa. Admira-se e inveja-se as roupas, a sintonia dos filhos de santo e a força do caboclo na festa do terreiro visitado. Repara-se na comida, na bebida, na limpeza e especialmente nas disputas.

É por isso que, antes de uma festa, além da mobilização para promover o evento, é necessário que sejam trabalhadas as *quizilas* da casa, as desavenças entre filhos de santo. Para uma festa correr bem, não deve haver intrigas.

Turner (1988) explicita em capítulo dedicado à performance na umbanda brasileira algumas possibilidades para que se desencadeiem redes de fofocas e intrigas. Uma delas é a frustração do ritual, agindo de maneiras incongruentes com a doutrina da religião e, principalmente, em dissonância com a filosofia do centro. Cada centro de umbanda tem um modo de funcionamento particular, o que confere aos terreiros grande heterogeneidade.

Uma quebra grave é um médium sair do terreiro bêbado. Por ocasião das festas, por vezes é preferível que o número mínimo de pessoas incorporem, dados os riscos que estão correndo: há pessoas de fora e não há como saber, no momento, em que elas estão concentradas. A sensação que é passada aos filhos de santo é que sempre, de uma forma

ou outra, elas estão torcendo para algo dar errado, pois assim as festas de seus respectivos centros seriam consideradas melhores. Beber, portanto, em meio a tanta observação, torna-se muito perigoso.

Ainda assim, é raro em uma festa somente o Pai de Santo incorporar. Isto por que, como em todas as relações sociais, o papel de um sujeito só é cumprido a rigor quando da presença de seus pares e “quando se sabe que o público secretamente é cético quanto à realidade que lhe está sendo exibida, estamos preparados para apreciar sua tendência de precipitar-se sobre defeitos insignificantes como sinal de que o espetáculo inteiro é falso” (GOFFMAN, 2002, p.54).

Da mesma forma que possuímos laços de amor, amizade e parentesco, as entidades possuem, em suas narrativas biográficas e elaborações mitológicas, laços semelhantes. Dessa forma, como em uma festa se reúnem os amigos, é necessário que mais de um médium esteja incorporado para completar a rede social do orixá ou caboclo homenageado.

Para que tudo corra conforme o planejado em uma festa, as interdições rituais – denominadas de *obrigação* – devem ser seguidas, respeitando-se as delimitações entre sagrado e profano.

Para abertura, firmação de segurança material e espiritual da casa, para saudar e despedir-se, para confraternizar e identificar-se, as bebidas compõem cenário indispensável no terreiro. Sua importância e valor rituais são indiscutíveis, o que traz o questionamento: e fora do momento ritual, qual sua importância? Como o mesmo elemento é encarado fora da gira, nos ambientes profanos?

Usos ritualísticos: o sagrado é ébrio, o profano é sóbrio

Beber é coisa séria; embriagar-se não é permitido e para isso a concentração é fundamental. A bebida é sagrada, assim como tudo que adentra o terreiro, inclusive o corpo dos adeptos, posto que ele abriga o espírito dos seres evoluídos para que concretizem seus trabalhos. O corpo como santuário deve ser bem cuidado e respeitado, limpo na matéria e na alma.

Para tanto competem práticas de oração e meditação, banhos de ervas e exercícios de concentração para comunicação com o sagrado através dos objetos rituais, tais como a fumaça dos cachimbos ou a chama das velas.

Em primeiro lugar, é importante lembrar que o sagrado e o profano coexistem.

Eles complementam-se no universo umbandístico, de forma que mediante certos ritos elementos mundanos passam a ser considerados sacros, mas somente no espaço-tempo do ritual. As bebidas de um terreiro são invariavelmente sagradas; as de um bar, via de regra, não.

Para integrar o corpo mediúnicamente de um terreiro, é necessário distanciar-se do que caracteriza os espaços profanos. Um bom exemplo desse distanciamento é o confinamento para feitura de santo (SANTOS, 1975). Este rito diz respeito à inserção do sujeito naquela comunidade, tendo a partir daquele momento obrigações para com sua “nação de santo” e seu “orixá de frente”, ou seja, simboliza o distanciamento do universo profano através da renúncia a outras atividades que agora terão seu lugar ocupado pelos compromissos assumidos.

Na casa que foi pesquisada, em termos gerais, é esperado que os iniciados que trabalham com incorporação estejam aptos a beber, mas não a se embriagar. Um médium que demonstra sinais de embriaguez é tido como desequilibrado, pois ainda não consegue, através da incorporação, dissipar os efeitos comuns do álcool. Um adepto seguro é aquele que ingere, em uma mesma gira, substâncias como cerveja, whisky, vinho, campari, rum e, ao final, não apresenta sinais nítidos de embriaguez. É o que sabe utilizar-se da bebida sem maiores vexames, que ingere as substâncias condizentes com o perfil da entidade com a qual trabalha e principalmente seguindo a ordem da *linha* de trabalho do terreiro. É aquele que bebe na medida, de acordo com a necessidade do dia: não em demasia como que por diversão, não por menos como que de má vontade.

Um iniciado que não entra em estado de transe também pode consumir bebidas durante a gira, porém em menor quantidade. Ele só bebe quando convidado pela entidade a fazê-lo e este compartilhamento é sempre prenhe de sentido. O comum é que, através da bebida, bem como da fumaça, a entidade que lhe faz o agrado efetive o trabalho que vem sendo desenvolvido.

Como se percebe, o consumo de álcool é marcado por um paradoxo que só é distinguido pelo uso ritualístico. Edward Macrae, pesquisador do uso ritual-religioso de substâncias como a Ayahuasca, faz-nos atentar que este tipo de uso ritual não deixa de ser, também, uma forma de controle e redução de danos, o que não necessariamente torna todo o processo de consumo regado ou envolve consciência de tais fatos pelos participantes. O autor toma de empréstimo os termos “sanção” e “ritual” sociais, explicando que:

“Sanções sociais” seriam as normas que definem se e como determinada droga deve ser usada. Incluiriam tanto os valores e regras de conduta compartilhados informalmente por grupos (embora frequentemente de maneira não explicitada) e as leis e políticas formais que regulamentam o uso de drogas. Já os “rituais sociais” seriam padrões estilizados de comportamento recomendado em relação ao uso de uma droga. Eles seriam aplicados aos métodos de aquisição e administração de uma substância, à seleção do meio físico e social para usá-la, às atividades empreendidas após o uso, e as maneiras de evitar efeitos indesejados. Dessa forma, esses rituais reforçariam e simbolizariam as sanções sociais. Os controles sociais para todas as drogas, lícitas ou ilícitas, atuariam em diferentes contextos sociais, indo desde grupos muito grandes, representativos de uma cultura como um todo, até pequenos grupos específicos e sua vigência se aplicaria de maneira variada em diferentes momentos. Assim, certos tipos de uso, em ocasiões especiais, envolvendo grande número de pessoas, apesar de sua diversidade cultural, tornariam-se tão aceitáveis que mesmo uma legislação restritiva poderia ser momentaneamente posta de lado. (MACRAE, 2001, p.14-15).

O que temos na umbanda é uma forma de controle do uso e abuso do álcool que parece visar, primordialmente, a aproximação com o sagrado e a conseqüente evolução espiritual. Estes elementos combinam-se e são alcançados concomitantemente ao aprendizado do bom uso do álcool, ao manejo com a bebida alcoólica de forma que esta possibilite a realização dos trabalhos de caridade aos quais a religião se propõe.

Os rituais que se destinam a sacralizar o álcool são discretos, parecendo depender somente do fenômeno da incorporação. A entidade que se vale da bebida em suas magias o faz com segurança, o contrário de um médium fora do estado de transe – este não possui permissão para beber livremente ou ofertar bebida, passível dos desgostos próprios da bebedeira caso o faça.

Da mesma forma, quando o médium não incorporado recebe a oferta da bebida de um caboclo, deve estar concentrado e atento para efetivar o trabalho em trânsito, caso contrário a “*reima*” da bebida pode fazer-lhe mal e o erro será invariavelmente atribuído ao médium e nunca à entidade – quem bebe tem a ciência e o preparo para fazê-lo, daí as normas e restrições de uso serem tão severas e exaustivamente retomadas.

No terreiro a bebida é sagrada, bem como todo o ritual que a envolve. Fora deste espaço, sem a mediação espiritual a consagrar-lhe, o álcool é elemento nocivo e ameaçador. Torna-se vetor de desgraças e mobiliza negatividades difíceis de dissipar pelo homem comum distanciado do divino.

É possível, entretanto, que se consuma álcool em situações externas ao momento e ao espaço do ritual de maneira que seus efeitos negativos sejam minimizados. Instruções passadas pelas entidades e pelo pai de santo podem ser seguidas no sentido de combater os possíveis males advindos deste consumo, inclusive providências no

nível da ação.

Embora proibido em quase todas as situações e altamente recomendado o maior afastamento possível em outras, nem sempre é possível evitar a ingestão de bebidas alcoólicas fora do espaço do terreiro no momento do ritual. O ato de beber é também cultural, socializador e quicá político – quão desagradável não é um sujeito que, em um almoço de negócios, recusa o vinho fino ofertado pelo patrão ou, no *happy-hour* da sexta-feira, é incapaz de tomar pelo menos um *chopp* para poder brindar ao fim de semana.

Algumas providências podem ser tomadas com o intuito de não desagradar as entidades, bem como preservar a “coroa” – cabeça do médium, principal *chakra* do qual emanam energias e é o local de “passagem” das “correntes” dos orixás. Elas não devem ser usadas abusivamente, mas somente de acordo com a necessidade – caso contrário, perderia o sentido tanta energia investida na sacralização da substância e trabalhos voltados para o desenvolvimento de seu consumo responsável dentro do ritual.

Uma das providências é sempre “servir o caboclo”: ao sentar à mesa do bar e pedir uma cerveja, o primeiro copo deve ser consagrado ao seu guardião espiritual, devendo ficar localizado no centro da mesa ou próximo ao médium, e só depois os copos das outras pessoas devem ser servidos. A cada nova garrafa pedida, o conteúdo anterior daquele primeiro copo deve ser “despachado” (jogado fora) com o pensamento ainda na entidade e o processo se repete.

No caso de bebidas destiladas, que são pedidas em doses, também uma dose deve ser destinada a alguma entidade. Como são substâncias mais fortes, estão mais associadas aos exus, então uma dose de cachaça ou whisky dificilmente será ofertada a um caboclo – para estes, vinho ou cerveja. Bebidas finas e mais associadas ao universo feminino, como champanhe ou martine, são associadas às pomba giras, os exus femininos, ligadas ao luxo. Por fim, Campari e Rum fazem parte do universo dos ciganos.

De acordo com os ensinamentos pertinentes à doutrina da umbanda, a bebida torna o médium vulnerável a influências malignas, pois o estado alterado de consciência não permite o controle da *coroa*, deixando-a aberta e exposta a espíritos baixos.

As forças religiosas são de dois tipos. Uma são benéficas, guardiãs da ordem física e moral, dispensadoras da vida, da saúde, de todas as qualidades que os homens estimam. [...] Por outro lado, há as potências más e impuras, produtoras de desordens, causadoras de morte, de doenças, instigadoras de sacrilégios. [...] As potências boas e saltares repelem para longe delas as que

as negam e as contradizem. (DURKHEIM, 1996, pp. 499-500).

O fato de servir o caboclo significa respeito e pedido de proteção. Beber sem esta reverência e referida proteção implica em estar “descoberto”, ou seja, desprotegido e conseqüentemente exposto aos perigos mundanos, como meter-se em uma briga, bater o carro, discutir com os amigos ou cônjuge, passar mal física e espiritualmente. Os lapsos de memória podem tornar-se mais comuns, pois você não responde mais pelos seus atos: são as forças malignas que dominam sua *coroa*, fazendo do médium instrumento para realização de eventos negativos, pois estes espíritos supostamente apresentam desejo de vingança e rancor em alto grau.

Assim sendo, se o evento exige que se beba, como por exemplo um brinde aos noivos, é necessário fazê-lo com cautela: “tudo o que importa é que o sacrilégio seja feito com precauções que o atenuem” (DURKHEIM, 1996, p.364). É preciso estar concentrado, com o pensamento nas entidades e atento à dose destinada ao *caboclo*.

Nas entrevistas surgiram relatos concernentes a episódios nos quais se bebeu sem as providências cabíveis. Eles são recorrentes, eu mesma já tendo presenciado algumas narrativas de como a pessoa passou mal, esqueceu de tudo ou tornou-se agressiva, eventos que anteriormente a sua iniciação não ocorriam.

Fatos como o citado acima denotam o forte elemento psicológico imbuído na questão de ser filho de santo, explicitando como a relação com os psicoativos ultrapassa a dimensão fisiológica ou orgânica e é amplamente perpassada pela psique humana.

Da mesma forma que o estado de transe permite a ingestão de altas quantidades de álcool sem evidenciar a embriaguez, a impregnação da doutrina nas outras esferas da vida do adepto o torna também suscetível a contatos por vezes involuntário com o sobrenatural.

O povo do santo vivencia a religiosidade como um emaranhado de representações, na medida em que os cultos afro-brasileiros adotam um modelo de filiação que impõe modos de dançar, vestir, comer, beber, falar etc. e está organizado em uma hierarquia rígida, que não dispensa nenhum cargo – desde o de menor até o de maior prestígio – das obrigações para com o santo.

Este modelo de funcionamento ocorre preferencialmente no âmbito do sagrado, podendo (e devendo) estender-se ao modo profano, contanto que respeitadas os ensinamentos dispensados pelas entidades, mentores espirituais ou figuras de referência e autoridade, como o pai de santo. Goffman (2007) nos fala do conceito de fachada ao

discutir sobre representações sociais. Diz que:

Venho usando o termo “representação” para me referir a toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência. [...] Fachada, portanto, é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconsciente empregado pelo indivíduo durante sua representação. (GOFFMAN, 2007, p.29).

No caso estudado, esta fachada e seu momento de representação ultrapassam a atividade ritual e a presença física dos irmãos de santo, pois os orixás e *caboclos* manifestam-se também no plano do imaterial, sendo presenças constantes.

Sabendo que os orixás correspondem, costumeiramente, a uma tríade de características, a saber: a) identificação com elementos naturais, b) aproximação com uma profissão/atividade e c) um perfil psicológico (LEPINE, 1981), é raro estar em um local que não haja pelo menos um domínio específico de alguma entidade.

Estas características devem ser bem observadas no ato de presentear o orixá, bem como no de pedir sua proteção, sob pena de não alcançar a meta em questão devido ao fato de não estar atento ao domínio da entidade. Não se deve, portanto, ofertar cerveja a um preto velho ou whisky a uma princesa – cada entidade tem suas preferências condizentes com suas histórias e demais simbolismos.

Mauss (2003) em seu *Ensaio sobre a dádiva* analisa algumas sociedades pautadas em relações de trocas, sobretudo de conotação econômica ligada à manutenção de *status*. Em analogia a este pensamento, pode ser feita a metáfora relacionada às relações de trocas com divindades espirituais: seguindo a linha de raciocínio do dar, receber e retribuir, as oferendas já citadas neste texto são comumente efetivadas mediante o ato de presentear entidades espirituais (dar) – no caso os orixás, caboclos e pretos velhos – para, ao se alcançar o objeto desejado (receber), agradecer-lhe com mais oferendas, se possível superior quantitativa ou qualitativamente à primeira (retribuir).

Creio que pode ser dito que o ato de presentear, durante o ritual, as entidades com bebidas alcoólicas representa sinal de respeito e agradecimento, bem como fé no fato de que aquela substância é de fato responsável por elevações espirituais, soando como um gesto cortês e ao mesmo tempo possibilitando negociações.

É através da bebida e da negação de seus efeitos mundanos que a força do *caboclo* é posta à prova, bem como a fé do filho de santo. É seu distanciamento do universo profano, embora o simbolize muito bem, que indica o quão sacro é o espaço do

terreiro; é a quantidade e variedade ingerida que, por fim, indica se os médiuns de incorporação são dignos de confiança e se de fato estão sob influência espiritual do *caboclo*, com forças superiores agindo sobre ele.

Alguns sentidos

Os sentidos que o álcool assume no terreiro vão além de sua posologia inicial. Confraternizar com os filhos de santo em clima de festa e agradecimento é, sem dúvida, um significado belo e bastante explorado. É através desse encontro que se trocam conselhos, que histórias das entidades são despretensiosamente contadas, é em clima de leveza e bem estar geral que parece haver verdadeiro encontro.

Limpeza e cura recebem destaque por materializar, através da substância, o trabalho que vem sendo realizado. É como se, ao dar corpo e volume àquela doença ou mal estar e bebê-la, a visualização da mazela esvaindo-se fosse concreta e imediata: estava concentrada no copo, na dose ou na cuia e foi bebida, purificada mediante a ingestão não embriagadora do líquido. Este foi, por sua vez, o vetor de transporte que retirou do médium o malefício e entregou-o aos responsáveis maiores, entidades e orixás que possuem contato direto e imediato com os céus e a terra. É como se eles levassem, finda a incorporação, tudo de ruim quanto foi retirado da gira juntamente com a bebida – se a bebida permanecer no corpo ou na cabeça, o trabalho não foi bem sucedido e aí reside uma falta grave.

Confirmar os acordos e reforçar laços também é papel cumprido pelo álcool. Compartilhar da bebida da entidade é uma forma de demonstrar-se crente nela, de selar um acordo; o brinde é como um aperto de mãos dado de igual para igual, sem receios maiores e é um gesto de extrema confiança.

Quando em casa desconhecida, ambiente alheio ou hostil, a recomendação é que não se aceite bebida, mas jamais sendo descortês; finge que bebe, encosta na boca ou, se necessário, bebe com o pensamento no *corte*; esta é só uma das formas de proteger-se das possíveis quizilas. Em nosso próprio centro, mediante quizilas de médiuns ou entidades, este artifício por vezes é utilizado e quando percebido se torna alvo de muitas reprovações.

Se há presença de visitantes no centro ou de pessoas que estão aos poucos chegando, observar como se comportam diante do oferecimento das bebidas é um indicador do quanto o sujeito confia nos trabalhos do centro. Quando um filho de santo

se recusa a beber algo, é indício de algo muito errado no quesito credibilidade na casa, na entidade incorporada ou no *cavalo* que ela ocupa.

Faz parte da indumentária dos caboclos a bebida que lhes diz respeito. Ela compõe sua identidade e forma de encarar o mundo, reflete um modo de vida que se traduz em gestos e gostos por esta ou aquela substância.

Simultaneamente, as bebidas põem à prova o fenômeno da incorporação, pois um sujeito comum desprovido da *ciência* do caboclo não conseguiria, via de regra, ingeri-las sem sofrer seus efeitos cotidianos – e isso nada tem a ver com adaptações pessoais fisiológicas, tais como aumentar a tolerância ou controlar a fala e o andar de modo a passar despercebida uma embriaguez.

Conclusões

Estes sentidos de confraternização, limpeza e cura, confirmação de votos e identificação empática são ditos comumente nos primeiros discursos, validados e presentes em todos os adeptos do centro. São públicos.

O que observei que não se traduziu em afirmações assertivas e mostrou-se sempre através de insinuações e meias palavras, é que o álcool no terreiro simboliza poder. Só bebe quem sabe, e quem sabe tem o poder da ciência, pois domina magias e delas se vale para dissipar o álcool após os trabalhos. Quem não sabe, assiste e cuide-se para não se embriagar, apenas admire e concentre-se para escapar das quizilas.

Uma ressalva com relação às mulheres de umbanda: a bebida para estas torna-se ainda mais ameaçadora. Além de todos os riscos comuns aos dois gêneros, como envolver-se em discussões, entrar em contato com espíritos baixos, acidentalmente ou ter problemas com o emprego, a elas soma-se o risco de apresentar comportamentos considerados desviantes no que diz respeito à sexualidade.

O corpo feminino sempre foi alvo de grande controle e observação, passível de intervenções e, paradoxalmente, ao mesmo tempo que por este motivo parece estar mais exposto, é justo sobre ele que recai todo o mistério e silêncio (FOUCAULT, 1988). A umbanda não foge a essa regra e coloca, como agravante do mal uso da bebida para as mulheres, o que considera enquanto reprovável, que seria a vontade desenfreada por sexo.

Por fim, o álcool no terreiro, por representar as ambiguidades da relação sagrado x profano, é elemento dúbio e contraditório; é veneno que cura e mata a não depender

da dose e sim da concentração e disciplina. É subproduto da ascensão hierárquica no centro, pois a cada *deitada* de santo, novas bebidas podem unir-se à incorporação do filho de santo, empoderando-o enquanto médium bem desenvolvido e responsável.

Quando mal utilizado ou interpretado, é o agente que melhor conduz o fio das discussões, especialmente as que envolvem acusação de falsa incorporação ou irresponsabilidade do filho de santo em lidar com a mediunidade. O sujeito que se pretende médium de incorporação e não sabe como lidar com a bebida, seja em seu modo profano ou sagrado, em definitivo não está apto a exercer grandes funções e ocupar cargos de destaque no terreiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVELAR, L. E. B. *O "sujeito" cachaça e a história "arqueológica"*. In: ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – *Anais...* Fortaleza, 2009.

AVÉ-LALLEMANT, R. Sociologia do Mate no Rio Grande do Sul e Paraná de 1858. In:

CARNEIRO, H. *Bebida, abstinência e temperança - na história antiga e moderna*. São Paulo: Senac, 2010.

CASCUDO, L. C. *Prelúdio da Cachaça*. São Paulo: Global, 2006.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.

CASCUDO, L. C. *Dicionário do Folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDMUNDO, L. Bebia-se no Rio de Janeiro de 1900. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Perspectiva: São Paulo, 2008.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. 10ªed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GUIBERNAU, M. *Nacionalismos – O estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KOSTER, H. Refeições no Nordeste. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.

LEPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). *Olódrisa, escritos sobre a religião dos orixás*. 1ªed. São Paulo: Editora Àgora, v., p.11-31. 1981

MACRAE, E. Antropologia: Aspectos Sociais, Culturais e Ritualístico. In: *Dependência de drogas*, Seibel, S. D. e Toscano Jr., A., São Paulo, Editora Atheneu, 2001

MARQUES, E. P. *A loucura engarrafada: relações alcoolismo-loucura em Florianópolis nas décadas de 1930 a 1960*. 2007. 142f. Dissertação (Mestrado em História.) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, B. Cozinha do extremo Norte – Pará – Amazonas. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.

NASCIMENTO, A. B. *Comida: prazeres, gozos e transgressões*. [online]. 2nd. ed. rev. and enl. Salvador: EDUFBA, 2007. 290 p. ISBN 978-85-232-0435-8. Disponível em Scielo Books <<http://books.scielo.org>>. Acesso em 29.01.2013.

PEREZ, L. F. Festa para além da festa. In: Léa Freitas Perez; Leila Amaral; Wania Mesquisa (orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garammond, 2012.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. 5 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SILVA, F. S. *Na embriaguês da cachaça: produção, imaginário e marketing* (Minas Gerais – 1982 – 2008). 2009. 113f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2009.

SANTOS, J. E. dos. *Os nagôs e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SZTUTMAN, R. Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. In: IN: LABATE, B. C. et. all. (Org.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

TURNER, V. W. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1988.

VIANNA, Hildegardes. Breve notícia sobre a cozinha baiana. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.