

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CAMPUS IV, CCAE/DCS – LITORAL NORTE, RIO TINTO



GERALDO DE FRANÇA ALVES JÚNIOR

“EXU NÃO BEBEU NADA, A GARRAFA ESTÁ FURADA”: UM ESTUDO DA
RELAÇÃO ENTRE UMBANDA E O USO RITUAL DE ÁLCOOL NO CENTRO
RELIGIOSO SÃO JORGE GUERREIRO EM RIO TINTO - PB

RIO TINTO
2016

GERALDO DE FRANÇA ALVES JÚNIOR

“EXU NÃO BEBEU NADA, A GARRAFA ESTÁ FURADA”: UM ESTUDO DA
RELAÇÃO ENTRE UMBADA E O USO RITUAL DE ÁLCOOL NO CENTRO
RELIGIOSO SÃO JORGE GUERREIRO EM RIO TINTO - PB

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Antropologia da
Universidade Federal da Paraíba, como pré-
requisito para a obtenção do Título de
Bacharel em Antropologia.

Orientador: Dr. Estêvão Martins Palitot.

RIO TINTO
2016

A474e Alves Júnior, Geraldo de França.

Exu não bebeu nada, a garrafa está furada: um estudo da relação entre Umbanda e o uso ritual de álcool no Centro Religioso São Jorge Guerreiro em Rio Tinto - PB. / Geraldo de França Alves Júnior. – Rio Tinto: [s.n.], 2016.
81f. : il.

Orientador (a): Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot.
Monografia (Graduação) – UFPB/CCAIE.

1. Umbanda. 2. Ritual religioso. 3. Antropologia.

UFPB/BS-CCAIE

CDU: 299.6(043.2)

GERALDO DE FRANÇA ALVES JÚNIOR

**“EXU BEBEU NADA, A GARRAFA ESTÁ FURADA”: UM ESTUDO DA
RELAÇÃO ENTRE RITUAL E CERIMÔNIA E O USO RITUAL DE ÁLCOOL NO
CENTRO RELIGIOSO SÃO JORGE GUERREIRO EM RIO TINTO - PB**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Antropologia da
Universidade Federal da Paraíba, como pré-
requisito para a obtenção do Título de
Bacharel em Antropologia.

Aprovado em __ / __ / __

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot

Prof^a. Dra. Alessa Cristina Pereira de Souza

Fumaça e cores
Desvanecem-se nos sabores
Do sublime desconhecido
Ao não sublime interpretativo
Entremeiam-se as danças e os tambores.

Caio Nobre Lisboa

Agradecimentos

Gostaria de registrar a minha gratidão às pessoas sem as quais eu não poderia ter chegado a concluir esse trabalho. Assim, agradeço ao grupo que constitui o Centro Religioso São Jorge Guerreiro, que acolheram-me e ajudaram-me de muitas maneiras a desvendar um pouco das complexas e variadas características que compõem as manifestações religiosas que constituem, em parte, esse trabalho, em especial a Mãe Geralda, ao seu Henrique e sua esposa Luciene.

Aos meus pais, que com muito amor e sacrifício educaram-me e possibilitaram, principalmente, durante a graduação que me dedicasse e concluísse essa tarefa; em especial, a minha mãe, Maria do Carmo, que como professora, sempre me mostrou com seu ofício a importância da educação e a satisfação da arte de aprender e ensinar. Também gostaria de agradecer aos meus irmãos e sobrinho por acreditarem no meu sonho em graduar-me e que seguir uma carreira tão difícil seria possível, assim concederam-me sempre muita força e atenção, em especial minha irmã Elaine Cristina, meu muito obrigado.

Aos meus amigos e colegas, que sempre me concederam palavras de força, fazendo-me acreditar que eu era capaz de atingir meus objetivos e conseguir completar meus estudos. Ao curso de Antropologia, aos amigos que fiz durante essa jornada, a todos os professores, em especial meu orientador Estevão Martins Palitot, pela paciência, orientações e dicas ao longo de toda graduação e da produção desse trabalho.

E, certamente, a quem mais apoiou-me e esteve ao meu lado, com paciência, ouvindo meus lamentos e dificuldades, concedendo-me alegrias e segurança durante toda a produção desse trabalho, ajudando-me de todas as formas possíveis, meu amigo, companheiro, que quero levar comigo por toda minha vida, Caio Nobre Lisboa.

Resumo

“Exu não bebeu nada, a garrafa está furada”: um estudo da relação entre Umbanda e o uso ritual de álcool no Centro Religioso São Jorge Guerreiro em Rio Tinto, é uma etnografia que nasceu da tentativa de dar conta de dois traços manifestos nas religiões afro-brasileiras: os rituais de possessões e o consumo de psicoativos, especificamente do álcool pelas entidades dentro do contexto dos eventos religiosos da Umbanda. Este trabalho parte, em um primeiro momento, de uma apresentação histórica sobre a questão dos psicoativos, analisando a partir de variados estudos a importância dessas substâncias para os agrupamentos humanos. Por meio desses relatos históricos, ressalta-se a importância do álcool em diferentes grupos sociais e também da aguardente de cana para a construção cultural brasileira atrelada ao seu consumo, indicando sua forte presença entre os antigos grupos afro-brasileiros e indígenas, e na expansão dessa bebida como símbolo nacional, estando presente, inclusive, nos ritos umbandísticos descritos nesse trabalho. Dessa perspectiva, segue-se para uma descrição etnográfica do ambiente onde a pesquisa foi baseada, apresentando o Conjunto Durval de Assis, onde o Centro Religioso São Jorge Guerreiro localiza-se, assim chegando à descrição dos principais interlocutores que contribuíram para a pesquisa, ressaltando suas histórias de vida, que refletem diretamente sua relação com a manifestação religiosa que compõem. Finalmente, no último capítulo, realiza-se uma descrição do ritual e cerimônia de *Saída de Jurema*, ao qual caracteriza e reflete, dentro da análise e recorte etnográfico, a relação entre Umbanda e o consumo religioso do álcool. Tenta-se demonstrar de tal modo, como este uso diferencia-se dos usos “comuns”, cotidianos, ganhando uma importância fundamental dentro da caracterização e funcionamento dos atos religiosos cultivados na Umbanda encontrada no Centro Religioso São Jorge Guerreiro.

Palavras-chave: Umbanda; Psicoativos; Álcool; Ritual; Cerimônia.

Abstract

“Exu didn’t drink anything, the bottle is bored”: a study of the relation between Umbanda and the ritual use of alcohol in the São Jorge Guerreiro Religious Center in Rio Tinto, is an ethnography that arose from the attempt to give an account of two manifest traits in Afro-Brazilian religions: the rituals of possessions and the consumption of psychoactive substances, specifically of alcohol by the entities within the context of the religious events of Umbanda. This work departs, in a first moment, of a historical presentation on the issue of the psychoactive ones, analyzing as from several studies the importance of these substances to the human groupings. By means of these historical reports, stands out the importance of alcohol in different social groups and also of sugar cane brandy for the Brazilian cultural construction linked to its consumption, indicating its strong presence among the former Afro-Brazilian and indigenous groups, and the expansion of this drink as a national symbol, being present, inclusive, in the umbandistics rites described in this work. From this perspective, it is followed by an ethnographic description of the ambience where the research was based, presenting the Conjunto Durval de Assis, where the São Jorge Guerreiro Religious Center is located, thus arriving at the description of the main interlocutors who contributed to the research, highlighting their life histories, which directly reflect their relation with the religious manifestation that compose. Finally, in the last chapter, is carried out a description of the ritual and ceremony of *Saída de Jurema [Jurema Exit]*, to which characterizes and reflects, inside the analysis and ethnographic cut, the relation between Umbanda and the religious consumption of alcohol. It tries to demonstrate in such a way, how this use differs from the "common", everyday uses, gaining a fundamental importance within the characterization and operation of the religious acts cultivated in the Umbanda found in the São Jorge Guerreiro Religious Center.

Keywords: Umbanda; Psychoactives; Alcohol; Ritual; Ceremony.

Índice de Ilustrações

Figura 1: Localização geográfica de Rio Tinto na Paraíba.	31
Figura 2: Imagem de satélite do Conjunto Durval de Assis e suas três vias de acesso.	31
Fotografia 1: Imagem da via de acesso A do Conjunto Durval de Assis.	33
Fotografia 2: Imagem da via de acesso B do Conjunto Durval de Assis.	33
Fotografia 3: Imagem da via de acesso C do Conjunto Durval de Assis.	33
Fotografia 4: Portão de entrada do Centro Religioso visto da via principal do Conjunto.	34
Fotografia 5: Beco e portão de entrada do Centro Religioso São Jorge Guerreiro.	34
Fotografia 6: Pessoas na cozinha do Centro Religioso, vistas da porta de entrada.	35
Fotografia 7: Altar elevado do salão do Centro Religioso São Jorge Guerreiro.	36
Fotografia 8: Espaço onde ficam os Ogans e são entoados os cânticos.	37
Fotografia 9: Da direita para a esquerda, o Quarto dos Orixás e o Quarto da Jurema.	37
Fotografia 10: Mãe Geralda durante “Festa” no salão do Centro Religioso São Jorge Guerreiro ...	43
Fotografia 11: Da direita para a esquerda, os dois filhos de Dona Luciene, Dona Luciene e eu durante foto e vídeo-elicitación.	44
Fotografia 12: Da direita para a esquerda, Seu Henrique, Dona Luciene, Mãe Geralda e os filhos de Dona Luciene.	45
Fotografia 13: Quarto de Jurema, onde o senhor João passou o período de margem.	49
Fotografia 14: Entrada para o salão principal do Centro Religioso São Jorge Guerreiro. Detalhe da placa escrito “Seja bem vindo a festa”.	51
Fotografia 15: Primeiros sinais de incorporação pelos exus, na primeira fase da cerimônia.	56
Fotografia 16: Mãe Geralda realizando suas primeiras saudações, já incorporada pela entidade Exu.	57
Fotografia 17: As filhas de Santo do Centro Religioso São Jorge Guerreiro já incorporadas das Pombas-giras e tomando vermute.	61
Fotografia 18: Primeira saída de quarto para os Caboclos e Mestres Juremeiros. Detalhe do Padrinho a esquerda da foto segurando uma vela acesa.	64
Fotografia 19: Saída de Jurema para os Pretos Velhos e Baianas.	67
Fotografia 20: As filhas de santo, incorporadas pelas entidades das baianas, tomando vinho.	68
Fotografia 21: Grande refeição após o termino da cerimônia.	69

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1: Primeiros olhares sobre o uso de psicoativos.....	14
1.1. Droga ou Psicoativos.....	15
1.2. Autores e suas tentativas de esclarecer o problema das “drogas”	19
1.3. O álcool como problema reflexivo na história e na antropologia do Brasil.....	22
Capítulo 2: Aproximações com o campo	29
2.1. O conjunto Durval de Assis (A “Senzala”).....	30
2.2. Os interlocutores	39
Capítulo 3: O uso de bebidas alcoólicas dentro do ritual de saída de Jurema no Centro Religioso São Jorge Guerreiro.....	46
3.1. O que antecede uma descrição densa	47
3.2. A Saída de quarto de Jurema.....	48
3.3. A cerimônia.....	53
3.4. “Exu, não bebeu nada, a garrafa está furada”.....	55
3.5. Pombas-giras, as moças da cerimônia.....	59
3.6. Caboclos e Mestres Juremeiros, seres da mata.....	62
3.7. Pretos Velhos e Baianas, portadores da alegria.....	65
Considerações finais	70
Referências	78

Introdução

A pesquisa da qual esse trabalho é o resultado teve início na metade dos meus estudos para graduar-me em Antropologia, e se deu no Centro Religioso São Jorge Guerreiro, localizado na cidade de Rio Tinto, Paraíba. Tal trabalho versa, principalmente, sobre as relações existentes entre o uso de bebidas alcoólicas em rituais e cerimônias, dentro do contexto das manifestações de Umbanda existentes nessa cidade, e responder e refletir sobre questões como: O álcool pode ser considerado, realmente, uma bebida ritual nas manifestações umbandísticas encontradas no Centro Religioso São Jorge Guerreiro, e na Umbanda, expandindo mais essa questão? Podemos diferenciar seu uso cotidiano, de caráter apenas recreativo, do uso realizado pelas entidades nas “festas” cerimoniais da religiosidade umbandística? E se sim, como esse uso se diferencia?

Entre os vários motivos que levam um antropólogo a realizar uma etnografia, esse trabalho nasceu de uma vontade e necessidade de ampliar a discussão e abranger dois temas bastante interessantes: o uso de psicoativos, aqui representado pelo álcool; e as manifestações religiosas de matriz afro-brasileiras, aqui representadas pelo culto umbandista e por rituais e cerimônias específicas.

O campo dos estudos que abrange os usos sociais e culturais de psicoativos, incluindo-se também o álcool, não é um tema novo nas Ciências Sociais, nem mesmo na Antropologia. Essas manifestações tiveram reflexos em muitos trabalhos, muitas vezes sem um aprofundamento merecido. Podemos ver isto, por exemplo, em muitas das ocorrências e idiosincrasias culturais das civilizações antigas encontradas nos livros de história, nos documentos que falam sobre os povos indígenas e seus rituais, na própria história sobre os afro-brasileiros. Os estudos sobre esse tema não atingem apenas a discussão da substância em si, mas dos seus variados usos, das representações que deles surgem, e da sociabilidade que em torno deles são criadas.

No entanto, também podemos encontrar um número ainda maior de trabalhos que baseiam-se em preceitos biomédicos e que abrangem o uso do álcool e de tantos outros psicoativos por uma via de mão única, ressaltando seus aspectos prejudiciais e devastadores, construindo uma imagem negativa muito forte e unilateral, muitas vezes sem levar em conta as particularidades históricas, sociais e culturais em torno do seu significado para uma sociedade.

Como forma de balancear esse grande número de produções dentro do discurso científico e até político, de forma mais geral, uma grande leva de pesquisas tem tentado dar

conta das várias facetas e formas de usos não só do álcool como de outros psicoativos, destacando as formas de sociabilidade, identidade, simbolismos entre outros aspectos, que manifestam-se em torno delas. Assim, o presente trabalho pretende entrar nessa discussão, de modo a contribuir, mesmo que timidamente, para a construção de um diálogo mais justo que leve em consideração a variabilidade cultural que, principalmente aqui, a Antropologia, pode oferecer para esse campo.

Para isso, o trabalho de campo foi uma das ferramentas primordiais para conseguir ressaltar as formas de uso das bebidas alcoólicas que aqui se afastam tanto dos empreendimentos etnográficos que os veem apenas pelo prisma da sociabilidade, como daqueles estudos que favorecem o discurso, já tão poderoso politicamente, da Biomedicina. Dessa forma, é importante antes de entrarmos diretamente na discussão que pretendo sugerir ao longo dessa etnografia, ressaltar o uso de algumas ferramentas metodológicas que possibilitaram chegar aos resultados objetivados aqui.

A pesquisa dentro da Antropologia pode variar muito, de acordo com nuances como a formação e os objetivos do pesquisador, mas algumas ferramentas são sempre presentes na chamada pesquisa de “campo”. A *observação participante* é, dessa forma, um dos principais métodos de exploração do campo antropológico, de construção de relações com os informantes e conseqüentemente de observação e análise dos fenômenos que constituem a matéria de uma pesquisa. Hoje, bem diferente daquele rigor que Malinowski (1986) desenvolveu em seu *Argonautas do pacífico ocidental*, a pesquisa de campo abre espaço para associar-se a uma variedade de outras ferramentas que visam um melhor resultado em torno dos dados pesquisados.

Vislumbrando, dessa forma, a realizar um elo mais claro entre as pessoas, que nos termos da disciplina antropológica chamamos de “interlocutores”, e de seus laços com as questões religiosas e culturais que esse trabalho pretende abordar, resalto o método de *História Oral* (PEREIRA, 1988). Este método visa um maior aprofundamento nas vidas dos interlocutores, que guiam a pesquisa antropológica, e ajudam na contextualização de muitos espaços da etnografia. Assim, essa técnica “(...) tanto diz respeito ao passado mais longínquo, que pode mesmo ser mitológico, quanto ao passado muito recente, à experiência do dia-a-dia” (PEREIRA, 1988, p. 16).

Na pesquisa também é comum o antropólogo tentar estreitar o diálogo de experiências com pessoas com diversos papéis dentro do sistema religioso estudado, aqui especificamente, da Umbanda e dos usos de bebidas alcoólicas, que representam o foco da pesquisa, e ainda, criar ou manter uma relação entre pesquisador e interlocutores, saliento

então, a utilização de algumas técnicas de pesquisa advindas da área da Antropologia Visual, procurando ampliar o conhecimento do campo estudado. Entre essas, sublinho a *pesquisa exploratória* (RIBEIRO, 2004, p. 143), que consiste na utilização das imagens produzidas em campo, seja em forma de vídeos, ou fotografias, “(...) como ponto de referência, como objeto de análise, como instrumento de avaliação, confirmação, controle”, auxiliando nas análises dos rituais nas quais o álcool exerce algum papel dentro do ritual.

Outra técnica, ainda inserida na Antropologia Visual, a qual se liga diretamente à utilização da *História oral* é a técnica denominada de *foto e vídeo-elicitación*. Esse instrumento metodológico utiliza-se dos usos das imagens nos momentos de diálogo com os interlocutores, na intenção de “(...) despertar memórias ou provocar comentários de informantes no decorrer de uma entrevista” (BANKS, 2009, p. 82).

Nessa perspectiva, ainda gostaria de ressaltar que apesar desse empreendimento metodológico, que é gerado na intenção de buscar compreender o “objeto” estudado, o trabalho antropológico não cessa aí. Assim sendo, resalto que a intenção de utilizar essas técnicas é também impulsionada pelo intento de produzir uma consistente análise e apresentação das manifestações que dentro do ritual ao qual me deparei em campo tinha como um de seus símbolos principais a ingestão de álcool.

Desse modo, compartilho as reflexões de Geertz (1989) sobre a *descrição densa*, percebendo essa técnica de descrição como uma das expressões fundamentais a uma suposta função social da Antropologia, que é “(...) ampliar a possibilidade de um diálogo inteligente entre pessoas que diferem consideravelmente entre si em interesses, perspectivas e poder” (GEERTZ, 1989, p. 59).

A organização do presente trabalho foi pensada estruturalmente em três capítulos principais. No primeiro me detenho a discutir a temática dos estudos e usos das substâncias alteradoras de consciência. Ressaltando as diferenças sociais e científicas a respeito das denominações entre drogas e psicoativos, importantes para o desvencilhamento de uma abordagem ancorada nas características culturais e políticas que essas substâncias possuem em determinadas sociedades.

Nessa parte também realizo um levantamento dos principais autores que trabalham nesse sentido, pretendendo um aprofundamento da discussão do tema. Não menos importante, faço um levantamento nesse capítulo do histórico da importância das bebidas alcoólicas no Brasil, detendo-me sobre as relações da aguardente de cana, que tem um

grande valor cultural no trabalho e na discussão que levanto aqui, por ser tipicamente brasileira e ter uma trajetória que pode ser pensada na tradição de vários grupos culturais.

No segundo capítulo direciono o olhar sobre as descrições etnográficas do campo ao qual essa pesquisa baseia-se. Realizo uma rápida descrição do ambiente onde o Centro Religioso São Jorge Guerreiro localiza-se, falando da peculiar história de sua construção, e da sua posição social para a cidade de Rio Tinto. Realizo também uma apresentação dos principais personagens que compuseram de forma mais imediata essa pesquisa, dos interlocutores. Parte fundamental dessa reflexão é a formação do culto umbandista na cidade de Rio Tinto e de uma forma mais ampla das formas rituais e cerimoniais aos quais me propus a descrever como parte dos fenômenos religiosos encontrados em campo.

No terceiro e último capítulo tento realizar, no que me foi possível compreender, uma descrição do ritual e cerimônia de Saída de Jurema, que constitui uma importante celebração dentro do grupo estudado, marcada por simbolismos e pelo uso do álcool em vários momentos. E é a partir dessa descrição que analiso de forma mais ampla o seu uso e importância como instrumento religioso dentro do culto da Umbanda em Rio Tinto, e dessa vertente religiosa de forma mais geral.

Como já ressaltai, tal trabalho é uma pequena tentativa de ampliar esse campo de discussão ainda muito tímido dentro das Ciências Sociais e na relação com a sociedade. Aqui, descrevo o que me pareceu mais importante dentro dos fenômenos religiosos que pude constatar em campo, e não compreendo as minhas análises como fechadas em si, mas sim como possíveis reflexos de uma discussão que pode e deve ser mais estendida.

Assim, cogito a possibilidade desse trabalho servir como alavanca etnográfica para esse aprofundamento, na tentativa de compreender e explorar mais esses fenômenos, tanto dos usos rituais, sociais e culturais de psicoativos, e do álcool especificamente, como das especificidades das religiões de matriz africana, tão ricas de sentido e plasticidade para a identificação das realidades que são construídas culturalmente em torno das mesmas.

Capítulo 1: Primeiros olhares sobre o uso de psicoativos

Em setembro de 2005 o simpósio *Drogas: controvérsias e perspectivas* ocorria na USP. Ali se encontraram os principais estudiosos brasileiros que, de alguma forma em suas pesquisas, trabalham e dedicam-se a discussão temática do uso de “drogas. Esse simpósio deu origem ao livro *Drogas e cultura: novas perspectivas*, lançado em 2008 em uma cooperação entre o Ministério da Cultura (Minc), a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e o então recém criado Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre psicoativos (NEIP), tornando-se uma referência em termos teóricos, metodológico e disciplinar para os estudos que direcionam o olhar para o uso de psicoativos, mas por um prisma cultural, do que apenas farmacológico.

Esse documento, resumo, teve como autores da sua introdução, Gilberto Gil ¹ (até então ministro da cultura) e Juca Ferreira ², que alertam para uma necessidade de estudos que privilegiassem, no âmbito de nossa cultura, a diversidade de usos de drogas, sejam elas lícitas ou ilícitas. Ou seja, pesquisas que fossem além daquelas perspectivas que abrangem de forma reducionista apenas os aspectos negativos, tão exageradamente explorados pelos meios midiáticos, tal como as pesquisas toxicológicas. Assim, para os autores desse documento, ele representa:

(...) uma síntese desse amplo movimento intelectual que oferece uma abordagem biopsicossocial dos estudos sobre “drogas” um movimento engajado em refletir o polêmico tema frente aos seus paradoxos; um movimento que visa a fecundar um debate público mais condizente com o pluralismo, a diversidade e a democracia que caracterizam nosso país (LABATE, *et al.*, 2008, p. 9).

É exatamente seguindo essa perspectiva, ou seja, a de uma ampliação do debate na área das manifestações culturais e religiosas baseadas nas religiões afro-brasileiras, que esse trabalho propõe discutir o uso do álcool, por meio de uma pesquisa etnográfica. Porém, não poderia começar sem deixar de apresentar pontos que são fundamentais para a reflexão dessa linha de pensamento, mesmo que pareçam de antemão muito abrangentes e ultrapassem as reflexões sobre o tema aqui especificamente abordado, atingindo as demais substâncias alteradoras de consciência, além do álcool, que é a substância que proponho a

¹ Gilberto Gil, cantor e compositor, foi ministro da cultura entre os anos de 2003 a 2008, no governo de Luís Inácio Lula da Silva.

² Juca Ferreira é um sociólogo e político brasileiro que na administração de Gilberto Gil no Ministério da Cultura exerceu o cargo de Secretário-Executivo, do ano de 2003 a 2008.

discutir aqui no âmbito das religiões afro-brasileiras. Tal tema ainda requer um pouco de delicadeza na abordagem, principalmente, devido à produção intelectual e científica que em grande parte privilegia tópicos como o uso abusivo, o tráfico de drogas e, conseqüentemente, as violências geradas pela ingestão em grandes medidas dessas substâncias, entre outros.

Dessa maneira, para uma melhor introdução ao tema, algumas questões devem ser repensadas e discutidas, tentando categorizar o uso de álcool, que faz parte do objeto de estudo que tento construir aqui. Assim, um dos primeiros pontos que devemos refletir é o da tentativa de desvencilhamento das abordagens que, de alguma forma são importantes, por exemplo, para o entendimento das possíveis conseqüências às quais os usuários de algumas substâncias estão submetidos, mas que, no entanto, fecham um grande leque de considerações ligadas aos processos de identidade e construção cultural que são próprios de muitos grupos, como nos rituais de Umbanda – o que será por sua vez feito no decorrer de todo esse trabalho.

Um segundo ponto necessário para uma melhor clareza da questão é o entendimento do significado do termo “droga”, que carrega um aditivo significativamente negativo, ideologicamente falando, devido aos vários fatores sociais que o subsidiam. E o terceiro, e não menos importante ponto a ser abordado, é um breve histórico bibliográfico dos principais autores que se debruçaram sobre esse tema, os quais possibilitam a apreensão da importância social e cultural da apropriação do tema para as Ciências Sociais e aos seus debates. Terminando essa seção com apresentação de leituras e autores que dirigiram-se propriamente aos estudos em torno dos processos e do próprio uso e importância cultural do álcool.

1.1. Droga ou Psicoativos

O tema e o próprio termo “droga”, talvez seja um dos assuntos mais comentados e discutidos nos dias atuais, e isso se deve a vários motivos. Frequentemente, nós somos submetidos a dezenas de informações, por meio de jornais e outros veículos, sobre, por exemplo, apreensões de substâncias, prisões de pessoas responsáveis por vender drogas, o próprio tráfico dessas substâncias, assim como de pessoas que desobedecem as leis de trânsito estando alcoolizadas, constituindo, como já ressaltai, um campo bastante amplo. Talvez sejam essas as informações que mais nos chamam atenção cotidianamente por

conta de seu recorrente resgate, mas não são as únicas que relacionam-se ao consumo de drogas.

Outros tipos de informações estão bem mais próximas de nós, e estão igualmente também relacionadas com a questão das “drogas”, como as acima citadas. São os casos da fabricação e consumo de medicamentos, comprimidos, injeções, coquetéis, etc. Esses são compostos químicos considerados popularmente como remédios, mas que se encaixam na mesma categoria das demais, portanto, ainda podendo ser chamados de “drogas”. Pode parecer bastante popular, mas grandes partes das noções que tratam desse tema se debruçam numa questão e abordagem proibicionista, farmacológica, toxicológica ou até criminal.

Basicamente “Drogas” são consideradas todos os tipos de substâncias que podem ser consumidas, mas que não são necessariamente alimentos. Discutindo nesse sentido, Henrique Carneiro (2004, p. 1) ressalta:

O conceito de droga é extremamente polissêmico. Seus significados abrangem tudo o que se ingere e que não constitui alimento, embora alguns alimentos também possam ser designados como drogas: bebidas alcoólicas, especiarias, tabaco, açúcar, chá, café, chocolate, mate, guaraná, ópio, quina, ipecacunha, assim como inúmeras outras plantas e remédios.

Ou seja, é algo bastante amplo que abarca um grande número de substâncias, desde a cocaína até o café, apesar de que os alimentos-drogas, como açúcar, café, e alguns tipos de especiarias não recebem popularmente essa qualificação.

Indico com isso que variadas drogas que estão em nosso cotidiano, passam quase despercebidas diante da problematização do tema. Assim, sublinho os vários tipos de bebidas alcoólicas, como a cerveja, a cachaça ou o tabaco. Isso deixa nítido que as atividades simbólicas disseminadas na sociedade e os usos junto a determinados grupos são os responsáveis por qualificarem ou “rotularem” determinadas substâncias como drogas, medicamentos ou mesmo alimentos.

As “drogas” podem ser pensadas como uma constante em nossas civilizações. Sobre essa presença, Mary Del Priore fala no livro *Cachaça, alquimia brasileira*, que:

(...) O uso de drogas é um fenômeno universal, em todas as sociedades existe alterações do estado de consciência, toda sociedade lida com isso, pode lidar mais ou menos deliberadamente, pode lidar através de rituais explícitos, claros, ou talvez não necessariamente tão explícitos; mas em qualquer sociedade, através da música, através da festa, através da

religião, há situações nítidas de alterações de estado de consciência sistemáticas, com passagens de um estado para o outro. (PRIORE, 2005, p. 128).

Assim, muitos estudiosos voltam-se ao passado, à história e à arqueologia, para tentar demonstrar que o uso de substâncias alteradoras de consciência teve grande importância nas primeiras e mais antigas civilizações. Isso demonstra-se relevante para o estudo desses usos, porque revelam o quão ricas essas culturas eram, e o que elas podem ter nos transmitido, ao nos mostrar as variadas formas de produção e de usos de tais substâncias.

Edward MacRae (2001) em seu artigo, intitulado *Antropologia: aspectos sociais, culturais e ritualísticos*, relata que achados arqueológicos demonstram que sociedades como a suméria, que teria existido no terceiro milênio a. C., bem como na antiga Mesopotâmia, Babilônia e no Egito, já utilizavam substâncias psicoativas, a exemplo do ópio, que era usado na prática medicinal. Os gregos, principalmente, produziram muitos escritos falando dos usos do vinho; na Odisséia, Homero relega poderes sobrenaturais a essa bebida, ao seu consumo, e às manifestações geradas por ele. Também no livro bíblico de Eclesiastes, no Antigo Testamento da bíblia cristã, o povo Hebreu concebe o vinho como o sangue de seu deus salvador.

Dando um salto temporal nessa apresentação, foi principalmente durante a Idade Média que houve uma maior diversificação do uso de substâncias consideradas alteradoras de consciência. O evento conhecido como Cruzadas, movimento de caráter militar e religioso, que visava tomar a “Terra Santa”, hoje a Palestina, pelos cristãos europeus, foi um acontecimento histórico-medieval, resultante das primeiras grandes explorações de parte do continente africano e asiático. No decorrer desse processo criou-se a possibilidade do contato com desconhecidas civilizações, com suas culturas e conseqüentemente com o que produziam. Foi assim que, fortemente, o comércio de especiarias teve início, tornando-se muito importante para os países europeus, em especial para os mercantes que começaram a se fortalecer com tal negócio e para a nobreza que era o principal grupo aos quais tais produtos eram destinados.

Dessa forma, a etimologia do termo droga está intimamente relacionada com esse comércio, e já foi bastante discutida nos trabalhos que tratam sobre substâncias alteradoras de consciência, chegando-se a várias versões e motivos. Porém, conclui-se, a partir da maior parte deles que o termo “droga” não tem uma origem exata, mas concordam que ele nasceu dos encontros entre as grandes civilizações do velho e também dos “novos”

continentes, onde eram explorados e comercializados grandes quantidades de especiarias, como café, açúcar, etc. Mesmo assim, segundo Eduardo Viana Vargas (2008) dentre as várias hipóteses existentes, a que mais se mostra coerente é a que provém do neo-irlândes, *droghe vate*, expressão que significa “barris de coisas secas”, acrescentando que tal termo teria começado a ser empregado desde o século XIV.

Mesmo sabendo dessa origem, o termo “droga” ganhou um significado bastante pejorativo nos tempos atuais. Quando levantam-se questões que remetem a tal termo ele trás consigo um feixe de rótulos aos quais estão atrelados as imagens de transgressividade, abuso ou pobreza. Conforme, Júlio Assis Simões (2008), no prefácio do livro *Drogas e culturas: novas perspectivas*, a situação se torna ainda mais complicada quando essas noções unilaterais influenciam o campo político, e conseqüentemente as abordagens de estudos e exploração do âmbito cultural e social que relacionam-se ao consumo dessas substâncias.

Como percebemos, desde os tempos antigos, até a contemporaneidade, o uso de drogas sempre esteve presente nos vários âmbitos da vivência social, na medicina, na religiosa, no lazer, etc. Assim, Henrique Carneiro, percebe que tais abordagens como as acima citadas podem ter um sentido mais profundo do que a ampla avaliação que esses trabalhos aparentam realizar. Ele explica que:

O uso de drogas psicoativas evoca significados mais profundos do que simplesmente um hedonismo químico ou um uso como remédio psicoterapêutico, mas remete a uma crescente plasticidade da subjetividade humana que se espelha em diversos meios técnicos para buscar a alteração de si dos estados de consciência, cognição, afetividade e humor (CARNEIRO, 2008, p. 77).

Mesmo assim, popularmente falando, o termo “drogas” foi construído ligando-se principalmente a todos os tipos de substâncias que não são, de alguma forma, legalizadas por leis, refletindo uma relação de poder em tono das substâncias ilícitas. O Estado Brasileiro, dessa forma, usa de duas atribuições principais para classificar os variados tipos de substâncias alteradoras de consciência. A primeira delas é a que se refere às drogas lícitas, as quais tem liberadas o seu consumo, mesmo em alguns casos tendo algumas restrições, como, por exemplo, o uso proibitivo de bebidas alcoólicas por menores de 18 anos. A segunda atribuição se liga às substâncias que são ilícitas, ou seja, proibidas, baseada em regulamentações e fiscalizações que preveem punições para aqueles que a descumprem, é o caso do uso da cannabis, da cocaína, do crack, entre outras substâncias.

É essencial notar que boa parte das leis regulamentadoras desenvolvidas em nosso país foram influenciadas pelas ideias acrescidas da convenção da ONU de 1971 denominada, *International Narcotics Control Board*. Muitas vezes, suas pontuações mostram-se atrasadas por não levar em conta as várias formas de manifestações culturais e nuances dos povos nativos da América Latina como um todo. O que leva a uma imensa dificuldade de distinguir as implicações culturais que estão no cerne de grupos tradicionais, de construções sociais, de identidade, entre outras características que são de imensa importância na confecção do tecido cultural e na diferenciação de culturas e tradições.

Até agora tenho usado o termo “droga” e “substâncias alteradoras de consciência”, pois achei preciso tratar das questões históricas e sociológicas que envolvem o tema antes de distinguir o termo, particularmente, mais apropriado para tratá-lo aqui, ou seja, o termo “psicoativo”. Essa posição reflete a tentativa de trabalhar com um termo que não remeta a tantos pressupostos morais, buscando o distanciamento do sentido que poderíamos chamar de senso comum, apesar de não estar totalmente isento de cargas ideológicas que refletem sua complexidade, pois ainda assim, tal termo liga-se diretamente aos discursos de base biomédica, só que carregando, certamente, menos alcunhas que a palavra “droga”.

1.2. Autores e suas tentativas de esclarecer o problema das “drogas”

Diante do que foi discutido até esse ponto do texto, acredito que se faz necessário acrescentar mais algumas reflexões em meio à história do consumo de psicoativos proferidos por autores que são referência nessa área. Viso, principalmente, impulsionar um amadurecimento da própria ideia que existe por trás de qualquer consumo do álcool, seja ele visto pelo prisma cultural, da religiosidade, ou ainda da identidade a que esse trabalho tem como referência. Tal opção, percebo, não é em vão, já que são relativamente poucos os trabalhos com grande visibilidade nessa temática. Dessa forma, e também por uma questão de composição, resolvi eleger para essa finalidade dois autores principais que podem pincelar essa argumentação.

Primeiramente, escolho para tal intento, dois dos autores que possuem trabalhos considerados clássicos, devido à vanguarda temática a que se dedicaram, são eles Howard Becker (1977) e Gilberto velho (1998). Apesar de tais autores não trabalharem exatamente com o objeto que aqui tento apresentar, eles lançam pressupostos imprescindíveis para qualquer pesquisador que pretende adentrar nessa seara, devido às reflexões teóricas, sociológicas e etnográficas que produziram.

Howard Becker, autor norte-americano, tem como uma de suas mais famosas obras um trabalho que aborda o consumo de psicoativos, chamado *Uma teoria da ação coletiva*. Nele, Becker não se limita apenas a um estudo toxicológico, mas principalmente, a uma avaliação conceitual das consequências sociais que essas substâncias, quando usadas por determinados grupos, ocasionam na interação social. Esse autor é um dos pioneiros a adentrar nessa discussão dentro das Ciências Sociais, quebrando paradigmas então aceitos pelos cientistas, que compreendiam o uso de psicoativos apenas por aquelas vertentes fortemente influenciadas pelos estudos provenientes da química e medicina. Assim sendo, ele nos alerta para um novo movimento relativamente avesso a esse declive citado acima, influenciado pela própria ciência social:

Os cientistas não mais acreditam que uma droga tenha ação fisiológica simples, essencialmente igual em todos os seres humanos. Evidências experimentais, antropológicas e sociológicas convenceram grande parte dos observadores de que os efeitos da droga variam muito, dependendo de variações na fisiologia e psicologia das pessoas que as tornam, do estado em que a pessoa se encontra quando ingere a droga e da situação social na qual ocorre a ingestão da droga (BECKER, 1977, p. 181.).

Por meio de reflexões como esta Becker torna-se um dos principais personagens dessa nova empreitada, que possibilita às Ciências Sociais uma maior credibilidade e abertura à discussão da questão. Ainda sobre seu trabalho, resalto que ele carrega um conceito ou ideia fundamental, paralelo ao uso de “psicoativos”, e que veio a se chamar de *estudo do desvio*. De acordo com Becker, as regras sociais são as responsáveis por formalizarem os tipos de situações e os comportamentos apropriados às correlações sociais. Em consequência disso, determinados atos são considerados ou vistos como “corretos” e outros como “errados”. Becker, portanto, realiza um trabalho atrelado à visão daqueles que estariam fazendo uso de práticas “incorreta” diante de um senso social moral, criando, para tanto, o que ele denomina como “teoria do desviante”:

Mas a pessoa que recebe o rótulo de marginal pode ter uma visão diferente da questão. Ela pode não aceitar a regra em função da qual está sendo julgada e pode não considerar aqueles que a julgam como competente ou legitimamente autorizados para julgá-la. Conseqüentemente, surge um segundo significado do termo: a pessoa que quebra as regras pode sentir que seus juízes são desviantes (*ibidem*, p. 53).

O contexto de pesquisa ao qual o autor se refere é especificamente urbano. Becker é um dos grandes nomes da escola de Chicago, referência nos estudos de sociologia e

antropologia urbana. Mesmo assim a “teoria do desvio” serve de parâmetro para outras situações de análises, como dos usos de psicoativos pelas religiões afro-brasileiras, as quais, por uma ignorância social, aparecem como herdeiras de tal prejuízo e estão em muitos casos relegadas a uma posição marginal, diante de outras religiões e manifestações religiosas, ligando-se a isso o uso mal interpretado de psicoativos em seus cultos, como no caso aqui estudado.

Howard Becker influenciou vários outros autores dentro da temática do desvio e dos usos de psicoativos. Dentre esses se encontra Gilberto Velho (1945-2012), antropólogo brasileiro que também se consagrou, entre outros estudos, à antropologia urbana e a situações de desvios. Em sua obra, *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*, baseada em sua dissertação de mestrado na USP em 1975, ele nos revela de modo inovador, pelo menos nas Ciências Sociais brasileiras, uma visão que envolve o estrato social, visto que o estudo repousa em grupos elitizados da sociedade do Rio de Janeiro, dos usos de psicoativos, em especial a *cannabis*, e a análise das decorrentes situações de desvio.

Gilberto Velho revela claramente que o uso de psicoativos em seu trabalho foi apenas um ponto inicial para adentrar no estudo das camadas sociais médias cariocas, ao contrário do que me proponho nesse trabalho, pensando o uso de álcool como elemento importante no desenvolvimento das cerimônias e rituais que ocorrem em campo religioso da Umbanda. Apesar disso, o tratamento que ele oferece ao uso de psicoativos, como um estilo de vida e visão de mundo dos grupos pesquisados, demonstra uma evidente preocupação em contextualizar a formação sociocultural dos seus interlocutores.

Conseqüentemente, para a reflexão antropológica e etnográfica essa contextualização reflete bastante na importância da relação entre o uso de psicoativo e produção cultural ou social. Portanto, ele descreve como o uso dessas substâncias, entre elas a maconha, que seria o principal psicoativo usado por seus interlocutores, interfere no modo de vida e na sociabilidade de seus usuários, criando um estilo de vida e uma rede de relações própria.

Dessa forma, Gilberto Velho, mostra como o uso de substâncias psicoativas criam fronteiras, mesmo tratando-se de grupos que estão numa posição social privilegiada economicamente e socialmente. A teoria do desvio entra na avaliação desses grupos de usuários, de substâncias alteradoras de consciência, diante de seu próprio substrato social e assim como de toda a sociedade, descrevendo a forma de como se institui um modo de viver, pensar e agir, conveniente a tais grupos e aos usos de psicoativos:

É por isso que falo em estilos de vida e quero enfatizar a necessidade de perceber esse universo como altamente diversificado. Portanto, a utilização de tóxicos³ não vai criar uma categorização única, mas sim uma constelação de grupos que tem em comum uma atividade clandestina. (VELHO, 1998, p. 15)

Gilberto Velho nos abre uma das portas na sociologia e antropologia brasileira para um diálogo mais aberto e, digamos, moderno com essas temáticas e recortes tanto metodológicos como teóricos, possibilitando um ponto de referência para se tratar desses aspectos sociais. Infelizmente, não foram muitos os trabalhos que seguiram o declive dessa obra. Só recentemente alguns trabalhos com perspectivas mais interessantes tem surgido. No entanto, no que pese ao uso de álcool e mais especificamente ao uso religioso de psicoativos nas religiões afro-brasileiras e afro-amerídias, essa seara ainda se mostra um tanto insuficiente de referências.

1.3. O álcool como problema reflexivo na história e na antropologia do Brasil

No Brasil, atualmente, tem produzindo, dentro das Ciências Sociais, uma ampla leva de trabalhos referentes ao uso de substâncias psicoativas, por determinados grupos em diferentes situações. Grande parte desses estudos referem-se a temáticas e grupos indígenas⁴ e em situações consideradas de base ritual ou de contato com culturas que não são especificamente as suas; alguns estudos são ligados ao uso religioso ou não de substâncias consideradas mais exóticas, como no caso da jurema ou da ayahuasca; outros se concentram nos usos mais unidos aos momentos de lazer e sociabilidade; e por fim, existem os estudos que são relacionados a substâncias ilícitas e em grupos marginalizados.

Todos são por mim considerados importantes, e é difícil, realmente, problematizar algo que é tão difuso e amplo em nossa sociedade como o uso do álcool. Por isso, acredito que muitas vezes ele pode passar despercebido diante das análises antropológicas, culturais e sociais. Esquece-se, por exemplo, que a sociedade brasileira, seja em sua cultura, história ou especificamente nas manifestações afro-brasileiras, possui uma relação secular, estreita e constante, com as bebidas alcoólicas, nas suas configurações constitutivas. No Brasil, a

³ Gilberto Velho, nessa obra, não realiza uma discussão a respeito de termos relacionados às substâncias alteradoras de consciência. Ele trabalha apenas com a adjetivação de tais substâncias como “tóxicos”.

⁴ Não me refiro à leva de trabalhos que tratam de usos abusivos por nações. Considero muitos desses trabalhos importantes, mas não suficientes para dar vazão ao complexo contato entre grupos humanos e suas formas de transcender ao real.

cachaça tem uma influência forte nesse viés, e aqui, por essa importância, e por uma relação íntima com a cultura afro-brasileira e afro-indígena, faço uma pequena análise dela.

A colonização do nosso país pelos europeus portugueses pode ser um ponto de partida para percebermos o quanto é antiga essa afinidade. Desde seus primórdios, a chegada do homem branco às terras tupiniquins foi permeada pela existência de certos tipos de exploração e por vários tipos de produções materiais. Dentre elas, e talvez a mais rentável e consistente até os dias atuais, corresponde a da cana de açúcar, que por sua vez permitiu o florescimento de um dos mais populares tipos de psicoativos de álcool, a cachaça.

A produção de cana de açúcar está atrelada historicamente à ocupação de nosso continente e particularmente ao Brasil. Essa planta, cientificamente denominada de *Sacharum officinolum* ou *Arundo sacharífera*, vem da espécie de plantas conhecidas como gramíneas. Sua origem, porém é da Índia, do vale existente entre o rio Ganges e Assam. Com a “descoberta” do Brasil em 1500, os portugueses, que já tinham conhecimento de tal planta, pois teria sido difundida por outros continentes, como o africano, por exemplo, trouxeram-na para cá. Segundo o historiador Elson de Souza (2013), foram realizados, a princípio, alguns testes com essa planta, para observar sua adaptação, por volta dos anos de 1502 e 1503. Logo após perceberem sua boa adaptação ao clima quente e úmido, principalmente do litoral, impulsionando o seu vertiginoso cultivo.

A necessidade da coroa portuguesa em povoar as terras “recém-descobertas” e de dar-lhe utilidade e rendimento, fez com que essa planta se tornasse, entre outras culturas, uma das principais fontes de renda e comércio durante toda colonização. É perceptível que a colonização do Brasil foi claramente ligada à invenção do álcool de cana, sua produção e posterior comercialização.

Dessa maneira, alguns historiadores acreditam que foi entre 1533 e 1534 que a cachaça realmente surgiu, mais precisamente, nos engenhos que residiam em São Vicente, na região conhecida nos dias atuais como Santos em São Paulo. Essa rápida produção do álcool de cana se tornou uma importante moeda de troca, entre outras coisas, para a aquisição de mão de obra escrava na África. Assim, dava-se o primeiro encontro entre boa parte das populações obrigadas a vir para o continente americano como escravos e a aguardente de cana.

É importante notar que os portugueses já estavam, de certa forma, acostumados com a destilação de bebidas; primeiro pelo seu contato com os holandeses, que já dominavam as técnicas de destilação e por seu comércio constante com esse povo;

segundo, pela bebida conhecida como bagaceira ou aguardente do reino, feita com o bagaço das uvas que eram usadas para fazer o vinho. Com o gradativo avanço das plantações de cana-de-açúcar e da produção de aguardente de cana o seu consumo ultrapassou os copos dos portugueses e chegou a outros habitantes da colônia, especialmente os escravos e índios.

A aguardente viria a se tornar um forte fator de estreitamento com os autóctones e com os africanos, indicando o quão versátil tal produto era com diferentes grupos étnicos. Como nos explica melhor Eduardo Carneiro (2004), historiador que produziu vários trabalhos relacionados aos processos sociais pelo qual o Brasil passou juntamente ao uso de psicoativos, em especial o álcool:

A correlação do álcool com a escravidão negra ocorre tanto na utilização de aguardente como de escambo para o tráfico negreiro como na utilização dos escravos para plantio da matéria-prima a ser destilada nos alambiques dos engenhos (CARNEIRO, 2004, p. 3).

Para esse autor, o álcool, na historiografia brasileira, se caracteriza como um artefato com duas facetas principais. A primeira delas é que, como uma das primeiras substâncias alteradoras de consciência produzidas na colônia, ela serviria como entorpecente correspondente às necessidades de subterfúgio, consolação e anestesiamento, coexistentes do reflexo de numa nova e difícil configuração social, na qual os primeiros colonos encontravam-se, situação que se estendia, também, para aqueles que eram escravizados. A segunda faceta se relaciona com o aspecto comercial. Como citado acima, consta que o plantio de cana-de-açúcar e a produção de seus derivados foram os principais tipo de matérias-primas a tornarem-se lavradas, derivando de sua produção o fortalecimento do comércio da coroa portuguesa e, conseqüentemente, da nova colônia.

Uma das utilidades que a bebida proveniente da cana-de-açúcar exerceu, deu-se no princípio de suas primeiras manufaturas, quando foram pensadas durante muito tempo, como remédios, misturadas a raízes e usadas como anticépticos. Ainda segundo Carneiro (2004) as bebidas destiladas eram uma “novidade” nas terras tropicais, pois a maior parte das bebidas de caráter psicoativo que os índios conheciam e produziam eram fermentadas. Nota-se, portanto, embrenhando-se mais profundamente diante dessa historiografia, que o álcool de cana-de-açúcar ganha variados usos dentro da colônia portuguesa. Entre esses podem ser citados os usos religiosos e lúdicos, além de medicinal, como citado.

Com sua maior difusão, o álcool de cana é apropriado pelos grupos aqui existentes, tornando-se a principal substância alteradora de consciência na colônia, já que o acesso ao vinho era difícil, e mesmo quando existia era direcionado às classes mais altas. Mas essas apropriações também causaram retaliações severas. Por exemplo, em meados do século XVIII a coroa portuguesa incumbiu ao papel de educadores religiosos os monges missionários que se espalhavam por toda terra ameríndia. E mais do que isso, esses religiosos não tinham o papel apenas de educar os índios, e posteriormente negros escravizados, na religião cristã, mas de fazer nascer uma cultura baseada na moral dos seus colonizadores, ou seja, ajudar na formação de uma comunidade considerada “civilizada”.

Ocorreu dessas interferências sociais que a comunidade religiosa e a demais sociedade vinda de Portugal, passaram a criminalizar qualquer ato que fugisse dessa ideologia “educacional” e “civilizatória” que era proposta. Foi então que a bebedeira, que chegava a ser muitas vezes exagerada, passou a ser pensada como dificuldades graves à organização e progresso da colônia. A bebida alcoólica passou a ser alvo de políticas que previam a redução de seu consumo ou mesmo sua eliminação, o que impossibilitou possíveis indagações em relação às reais motivações que levavam essas populações ao tão estimado e contínuo uso do álcool. A visão da metrópole sobre as atitudes das populações colonizadas eram bastante severas e de forma mais enfática, preconceituosas, imbuída pela moral e mística da religião Católica. O uso de adjetivações pejorativas e o contato com manifestações culturais e religiosas “novas” pelos colonizadores foram ressaltados, ainda mais, pelas constantes manifestações provenientes da ingestão de álcool.

Mas, um dos papéis exercidos pelos grupos, principalmente de negros, junto ao o uso do álcool era exatamente o das transgressões das regras e costumes, violentamente inculcados, e que escapavam das formas adequadas de comportamento. A Igreja repugnava tais atos, considerando ultrajantes as manifestações que se desviassem daquela imagem apresentada como representante das camadas mais nobres da nova colônia portuguesa. Esse fator fica mais claro quando Avelar (2010, p.113) nos indica que:

(...) a experiência colonial de consumo alcoólico foi em parte assentada sobre a relação entre embriaguez e presença do diabo. Se considerarmos que natureza endêmica, humanidade demonizada, e colônia vista como purgatório foram as formulações mentais com que os homens do velho mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência, ficaremos mais próximos de entender o lugar reservado à forma de repressão a quem se embriagava nas Minas coloniais.

O fato é que principalmente entre os escravos, a bebida extraída da cana-de-açúcar teve grande aderência, em contraposição à existência e consumo de outros tipos de bebidas como as fermentadas provenientes da manufatura indígena. Ainda no século XVI, Portugal disseminou um amplo comércio de bebidas destiladas, e nas suas terras coloniais se tornou repressora dos usos de bebidas nativas como o Cauim dos índios brasileiros e o chamado Malafo, bebida popular das tribos africanas. Acrescentando à sua importância histórica, a aguardente de cana, não configurou-se apenas ponderando seu consumo, mas também por complementar uma série de fatores que possibilitavam as trocas não monetarizadas como, por exemplo, a aquisição dos próprios negros escravizados no continente africano.

Mas, segundo Mary Del Priore (2005), a relação entre o homem branco, o homem negro e a bebida era uma constante contradição. A cachaça era, por exemplo, concedida aos escravos mineiros em momentos de trabalho, como forma de energético e antisséptico, que era um de seus antigos usos, mas em situações festivas era sempre vetada sua ingestão, coibindo a alteração de consciência e os ânimos dos oprimidos.

Chegando ao fim dessa discussão, não poderia deixar de passar o olhar sobre um autor que se debruçou exatamente sobre a íntima relação entre o álcool e a construção da cultura e do povo brasileiro. Luís Câmara Cascudo (1898-1986), nascido em Natal, capital do Rio Grande do Norte, foi pesquisador, historiador e exerceu o papel de antropólogo, dedicando-se durante grande parte de sua vida a desvendar as idiossincrasias da cultura nacional. Considerado um folclorista por essa razão, Cascudo explorou vários aspectos de nossa cultura, escrevendo desde mitologias tipicamente brasileiras, aspectos historiográficos envolvendo acontecimentos de cunho político, até aspectos do entorno da nossa culinária, onde se aproxima da cachaça. De tal modo, não poderia ser diferente: quando se fala em bebidas, em especial a cachaça, dentro dos processos históricos e culturais brasileiros, o primeiro nome que deve ser consultado é o desse autor.

Dessa forma, Cascudo, em *Prelúdio da Cachaça* (2014), publicado em 1968, dedicou-se a essa substância peculiarmente brasileira. A cachaça, nesse livro, toma o papel de principal fio condutor para transpassar várias fases da história nacional brasileira, principalmente no que diz respeito ao período colonial. Como uma bebida tipicamente brasileira, ele consegue demonstrar o quão importante essa bebida é para a cultura nacional. João Azevedo Fernandes chega a afirmar que:

(...) o autor potiguar ocupa nesta área o lugar que pertence a Gilberto Freyre nos estudos sobre a família brasileira. Com uma importante

diferença: enquanto Freyre deu início a toda uma nova área de estudos, Câmara Cascudo permaneceu, infelizmente, como um precursor sem seguidores (FERNANDES, 2011, p. 42).

A cachaça permitiu de muitas formas a evasão das emoções populares, em particular dos escravos, que viviam em situação de constante opressão e pobreza, numa vida monótona e, muitas vezes, vazia de sentido. Dentro dessa noção, Cascudo percebeu que a cachaça, jeribita, pinga ou qualquer denominação que a aguardente viria a ganhar, dependendo das regiões geográficas nacionais em que se esteja, ganhou a aderência nacional como nenhuma outra substância psicoativa existente em nosso meio. Ela, segundo o mesmo, esteve entreposta nos principais acontecimentos ditos históricos do país, em diferentes regiões e tempos.

Porém, ao contrário do que pode parecer na obra de Cascudo, seu papel não foi de agente histórico. Não se trata aqui de personificar uma substância, afinal, a antropologia não é uma ciência das coisas, mas em certo grau, de como os homens as produzem e lhe dão significado. Podemos, então, pensá-la como elemento que possibilitou a interação entre diferentes pessoas e grupos, facilitando a tomada de processos, de personalização de agrupamentos, de composição de culturas.

Como exemplificação desse processo, é interessante notar que o nome “cachaça” antes de denotar a bebida que hoje é considerada um símbolo nacional, foi durante seus primeiros séculos de vida considerada como lixo, resto ou sobra, o que nos faz perceber e sugere que o eventual preconceito, exercido por alguns grupos sociais a respeito da mesma, tem resquícios nessas noções pós-coloniais com as quais a sociedade brasileira ainda convive.

A história da cachaça nos mostra o quanto há resistência aos frutos da própria terra e como são complicados os processos de aceitação. De tal modo, ela foi quase sempre associada historicamente, durante quase cinco séculos, aos escravos vistos como marginais, aos mestiços indiferentes, aos motivos de baderna e da transgressão. Portanto foi sempre mal vista pelas camadas elitistas brasileiras, com raras ressalvas, e até hoje, como nas suas raízes, ainda é considerada como uma bebida de pobre, de uma qualidade inferior.

Só no dia 21 de dezembro de 2001, por meio do decreto presidencial 4.062 foi reconhecida a importância dessa bebida tão própria ao povo brasileiro. O vocábulo “cachaça” passou a ser considerado de uso exclusivo do Brasil e a expressão “Cachaça do Brasil” tornou-se o rótulo para fins de comercialização e como propriedade intelectual.

Acredito que a história da cachaça, se confunde com o desenvolvimento das manifestações religiosas afro-brasileiras, fica nítido por meio da história, e dos usos que encontramos na diversidade que tal religiosidade representa. Fazendo referência de maneira mais genérica a relação entre bebidas alcoólicas e as configurações de determinados grupos sociais, Fernandes (2011, p. 86) ressalta que:

(...) não se pode esquecer que as bebidas exercem um papel crucial nos sistemas sociais, seja como marcadores das diferenças de *status* e de gênero, seja como instrumentos de mediação entre posições hierárquicas distintas.

Por fim, acredito que essa rápida explanação sobre a história das bebidas, seja em civilizações distantes, geograficamente e temporalmente, seja nas mais próximas, serve de porta de entrada e também como uma base mais ampla para submergir no uso ritual de bebidas alcoólicas dentro do estudo ao que proponho nesse trabalho.

Sinto uma extrema exclusão dentro dos estudos dos usos de psicoativos no que diz respeito às funções desempenhadas pelo álcool em nossa sociedade, talvez por se tratar de algo tão comum e manifesto quanto um copo de água, mas não menos importante que os estudos de psicoativos considerados de cunho mais “exótico” ou daqueles considerados ilícitos.

Isso fica mais claro quando adentramos numa religião como a Umbanda, e nos deparamos com usos que são constitucionais a dinâmica de seus cultos, bem como de maneira mais extensa ao próprio fortalecimento e identidade do grupo enquanto reflexo de suas crenças e manifestações religiosas. Mas, para que esse entendimento se torne realmente mais claro e específico, no próximo capítulo, sigo o que o estimado autor Howard Becker instrui ao estudarmos os grupos e usos de psicoativos:

Se as experiências com drogas de alguma forma refletem ou estão relacionadas com cenários sociais, devemos especificar os cenários nos quais os drogados⁵ são tomados e o efeito específico desses cenários nas experiências daquelas que deles participam. (BECKER, 1977 p. 202).

⁵ Não entendo, nessa pesquisa que produzo, os usuários de álcool como “drogados”. Devido principalmente à conotação que tal expressão carrega e por entender que o uso ao qual me refiro na pesquisa é diferente dos usos abusivos, ao vício e a qualquer outra categoria que se aproxime de tal expressão.

Capítulo 2: Aproximações com o campo

Antes de adentrar na descrição etnográfica do Ritual de Saída de Jurema, na qual pretendo, a partir da ferramenta etnográfica, ressaltar as relações observadas entre o uso do álcool e as manifestações religiosas com as quais me deparei nessa arena, acredito que seja necessária uma introdução à composição do campo, apresentando sua localização dentro do município de Rio Tinto e seus personagens, bem como parte da contextualização histórica de cada um. Esse fator é primordial ao entendimento do que se pretende descrever e ressaltar aqui mediante as relações entre religião, psicoativos e etnografia, no intuito de localizar-se de uma melhor forma. Assim, ressalto que os fenômenos sociais, culturais ou religiosos que nas descrições do próximo capítulo são apresentadas, não podem ser separados, isolados ou muito menos, examinados sem antes apontar de onde e de quem elas surgem, manifestam-se ou tomam vida.

Essa aproximação realizada na etnografia, longe aqui de iniciar um debate teórico em relação a essa face da Antropologia é, de forma direta, imprescindível ao trabalho etnográfico. Um dos principais motivos é a percepção de que atualmente muito tem se discutido dentro da própria disciplina sobre a relação de aproximação e afastamento que o antropólogo e os interlocutores deixam transparecer em seus trabalhos de pesquisa e também em campo. Indico que essa reflexão seja essencial num trabalho etnográfico que queira desviar-se de posições não reflexivas e de uma inércia que refletem uma posição de poder do pesquisador sobre seus interlocutores.

Uma vertente intitulada de Antropologia pós-moderna tem revisto com bastante veemência os trabalhos clássicos dessa matéria e apontado a existência de um distanciamento grave entre as vozes daqueles que são o objeto central de suas etnografias e a voz daqueles que a seu modo as transmite, descreve ou apresentam. No entanto, não percebo um distanciamento tão radical quanto apontam esses *meta-etnógrafos* (CALDEIRA, 1988, p. 135), devido a minha própria trajetória em campo, das particularidades e limitações que esse processo de inserir-se na rotina, nas vidas e vivências religiosas, das relações do grupo ao qual me comprometi estudar e das opções teóricas e metodológicas que me foram viáveis nesse momento.

O que tento explicar aqui é que na perspectiva do trabalho de campo e da produção etnográfica o antropólogo, pelo menos na atualidade, não tenta usurpar o olhar ou a voz dos seus interlocutores a respeito dos fenômenos que pretende debruçar-se. Acredito que a Antropologia, e a maior parte de suas produções atuais, assim como a que realizo de forma

despretensiosa aqui, procuram transparecer as experiências vividas, observadas e de uma forma um pouco subjetiva, já que não se têm como escapar desse domínio, os sentidos que tal trabalho lhe levaram a “objetivar”.

Portanto, as descrições ou apresentações do campo que realizarei nesse capítulo, são orientadas pela tentativa de tornar claro por onde esse trabalho antropológico se desenvolveu, e por quem os fenômenos que tomam a centralidade e objetivos dessa etnografia são realmente elaborados e produzidos. Assim, tornando essa etnografia possível de se encaixar em parte em futuras reanálises, no sentido de Peirano (1995, p. 51), e de uma forma, como já ressaltada, no aprofundamento que esse trabalho vem indicar.

2.1. O conjunto Durval de Assis (A “Senzala”)

O Centro Religioso São Jorge Guerreiro, local onde essa pesquisa foi desenvolvida, possui um considerável tempo de funcionamento, e foi responsável pela “feitura”⁶ de santo de muitas pessoas, não só da cidade de Rio Tinto (ver **Figura 1**), como de outras regiões do Litoral Norte da Paraíba: Mamanguape, Baía da Traição, Marcação e outras localidades. As manifestações de Umbanda de tal região, até onde minha pesquisa e as várias conversas ao longo desse percurso me levaram a perceber, indicam que o Centro Religioso possui um grande prestígio, servindo de referência para outros terreiros da região circunvizinha. Concluí que isso se devia em grande parte aos vários anos que o Centro Religioso possui e vem mantendo-se, e principalmente pela personalidade e influência de sua Yalorixá, Geralda Alves, mais conhecida como Mãe Geralda.

Esse terreiro de Umbanda possui, segundo a própria Mãe Geralda, mais de 30 anos de fundação e de registro junto à Federação Paraibana de Cultos Afro-brasileiros da Paraíba, essa última, localizada na Capital do Estado da Paraíba, João Pessoa. Mas o que eu gostaria de ressaltar, entretanto, é uma particularidade muito recorrente na formação desses templos de base religiosa afro-brasileira, definida pela característica de entrelaçamento das histórias de vida daqueles que exercem alguma autoridade religiosa com suas construções e localizações. Além disso, a história do Centro Religioso confunde-se ainda com parte da história urbana e política de Rio Tinto, que aqui tentarei resumidamente apresentar.

⁶ Feitura é o termo usado popularmente nos cultos e religiões afro-brasileiras para designar os processos iniciatórios de seus fiéis dentro da mesma.

O Conjunto Durval de Assis (ver **Figura 2**) localiza-se no centro da cidade de Rio Tinto, Litoral Norte da Paraíba, próximo a pontos de referências importantes para cidade, como a Prefeitura Municipal, a Escola Municipal Antônio Luna Lisboa, e o antigo Tênis Clube, que foi durante muitos anos o centro recreativo da Companhia de Tecidos que deu início à fundação dessa cidade, embora, nem sempre tenha sido assim.



Figura 1: Localização geográfica de Rio Tinto na Paraíba.



Figura 2: Imagem de satélite do Conjunto Durval de Assis e suas três vias de acesso.

Onde hoje se localiza esse conjunto, foi a mais de quatro décadas atrás, por volta dos anos 70 e 80 do século passado o Centro Comercial de Abastecimento (Mercado Público), onde funcionava a feira livre da cidade, oferecendo a venda de variados tipos alimentícios, utensílios domésticos, vestuário e até animais, semelhante à feira atual da cidade.

Porém, era um lugar que segundo os relatos dos mais antigos que viveram nessa época, era pouco organizado, existia muita sujeira e mau cheiro por conta dos detritos que eram jogados no riacho que cortava a referida feira e hoje o atual conjunto. Outro fator que também desfavorecia o funcionamento da feira era sua localização geográfica, pois se encontrava em uma parte baixa da cidade e eventualmente sofria com enchentes advindas dos vários rios e córregos que circundam a região.

Foi por conta desse ambiente desorganizado, instável e um tanto insalubre, que a vigilância sanitária junto à prefeitura do município decidiu realocar a feira, prometendo a construção de um novo pátio para a sua adequação, onde esta seria mais bem alocada e organizada. Essa decisão, ao que consta pelos relatos da própria Mãe Geralda, foi realizada por meio de uma assembléia popular na qual a mesma participou, logo que recém-chegada à cidade, e onde seria decidida a transferência do aglomerado mercantil, estando de acordo com o gosto da comunidade, que foi favorável à mudança, sendo então construído um novo pátio para feira livre, também no centro da cidade, na Rua Dr. Napoleão Laureano.

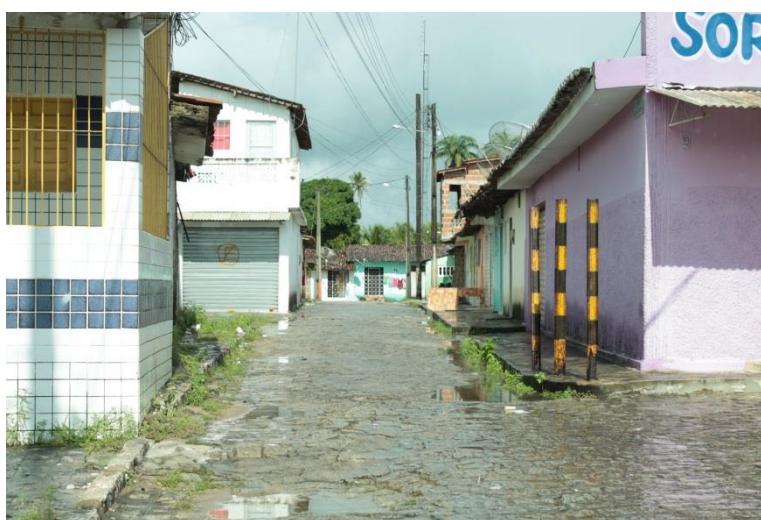
Após a desocupação desse espaço, populares começaram a erigir habitações, de estruturas simples, e a reocupar ou reutilizar o local como moradia. Até então não existia o colégio que faz parte da vizinhança atual do Conjunto Durval de Assis, nem a prefeitura, que funcionava em outro local. Aos poucos, as pessoas da própria cidade começaram a denominar aquela localidade de “Senzala”, possivelmente e de uma forma infeliz, pelos tipos de habitações que ali existiam, que eram simples “barracos”, e também das posições sociais das pessoas que ali fizeram suas moradas, em sua maioria de origem humilde, sem muitas condições financeiras na época.

Hoje, a situação é bem diferente, a localidade ganhou um novo nome, como Conjunto Durval de Assis, já citado. As ruas são pavimentadas, sendo habitadas por mais de 100 famílias, alocadas pelas várias ruas estreitas e vielas que constituem o interior do conjunto. Mas, apesar da mudança de nome e da melhor organização da urbanização do local, a antiga denominação ainda perdura, continuando a ser chamada de “Senzala” (em conexão com as vias de acesso principais A, B e C, identificadas na **Figura 2**, ver respectivamente as **Fotografias 1, 2 e 3**).

É nessa localidade que se encontra o Centro Religioso São Jorge Guerreiro. Sua porta de entrada é quase imperceptível, muito discreta, se não fosse por uma plaquinha com a identificação do lugar, pois o acesso a ele é por um beco estreito, fechado com um portão de ferro, entre duas casas que ficam na via principal do Conjunto (ver **Fotografias 4 e 5**).



Fotografia 1: Imagem da via de acesso A do Conjunto Durval de Assis.



Fotografia 2: Imagem da via de acesso B do Conjunto Durval de Assis.



Fotografia 3: Imagem da via de acesso C do Conjunto Durval de Assis.



Fotografia 4: Portão de entrada do Centro Religioso visto da via principal do Conjunto.



Fotografia 5: Beco e portão de entrada do Centro Religioso São Jorge Guerreiro.

Ao entrar pelo beco nos deparamos com muitas plantas, e com um fogão de carvão, comuns em muitas casas antigas da cidade de Rio Tinto, sob uma espécie de pequena varanda. Adentrando por uma porta, vemos o que parece ser uma grande cozinha, com muitas panelas penduradas, geladeira e outros utensílios domésticos usados nas várias

preparações das comidas oferecidas nas “festas” de santo e outros acontecimentos de caráter religioso do lugar. Ainda nesse ambiente, compondo o cenário, há várias cadeiras, onde sempre tem, nos dias de eventos, muitas pessoas conversando e se confraternizando. Banheiros e pias também compõem o lado oposto da porta de entrada (ver **Fotografia 6**).



Fotografia 6: Pessoas na cozinha do Centro Religioso, vistas da porta de entrada.

Essa parte do Centro Religioso dá passagem a um pequeno corredor que leva ao salão, local dos principais momentos de confraternização ritual da comunidade. Nele encontramos nas paredes muitos quadros de fotografias, onde podemos perceber quão longa é a história do grupo, e quão importantes são os momentos em que celebram juntos como alguma festividade, ritos de passagens ou apenas as giras e toques ⁷. Existem também muitos santos sobre um altar que percorre quase todo o comprimento de uma das paredes, nele podemos observar imagens de santos de variados tamanhos, imagens emolduradas, taças contendo cachaça e vinho. Dependendo dos momentos, ou das festividades, pode-se encontrar muitas flores nesse altar junto com ramos de palmeiras, não só nele, mas em todas as paredes do salão (ver **Fotografia 7**).

⁷ São várias as manifestações que acontecem dentro dos centros religiosos umbandistas, aqui cito alguns, como as festas, rituais, giras e toques, mas que serão explicados com a atenção devida no capítulo posterior.



Fotografia 7: Altar elevado do salão do Centro Religioso São Jorge Guerreiro.

Esse ambiente, bastante apertado, visto que em quase todas as festividades e toques realizados nesse recinto comparecem muitas pessoas, ainda é composto de um largo banco, dividido entre duas paredes do salão. No lado esquerdo de quem entra no salão fica o banco dos homens, e no banco que fica em frente de quem entra, e embaixo do altar elevado, está o banco das mulheres. Mãe Geralda faz questão dessa divisão, gosta de tudo bem organizado, mas às vezes, quando a casa está muito cheia, ela abre algumas exceções devido à grande quantidade de pessoas.

Já do lado direito de quem entra, fica o lugar dos Ogans⁸ (ver **Fotografia 8**). Ali são tocados e entoados os cânticos que perpassam todos os cerimoniais, rituais, festas e giras que se tem. Além disso, o salão dá acesso a outros dois ambientes de grande importância para as cerimônias e rituais que ocorrem no Centro Religioso. São os quartos dos santos, que se referem às linhas seguidas pelo grupo religioso: um é chamado de Quarto de Jurema, e é primordial para a descrição que realizo no próximo capítulo; e o outro é o quarto dedicado aos Orixás e à Pomba-gira, em especial (ver **Fotografia 9**).

Ressalto que essa estrutura é típica das casas umbandistas do Nordeste, e em especial na Paraíba, onde se dão, segundo Santiago (2008), os cultos de Umbanda cruzados com Jurema. Neles são geralmente guardados todos os pertences que são usados nas cerimônias, rituais e festas. Aí se podem incluir as bebidas, que são sempre retiradas à

⁸ O título de Ogan, é dado a alguns homens dentro da Umbanda e do Candomblé. Geralmente, as pessoas que recebem esse título e função exercem certa autoridade dentro do grupo, na organização das reuniões e no cuidado com os filhos de santo. Também são responsáveis por entoarem nos Ilús (atabaques próprios da umbanda e candomblé) as músicas que movimentam as giras.

medida que as entidades as consomem. Sobre esses detalhes, retornarei com maior atenção no próximo capítulo.



Fotografia 8: Espaço onde ficam os Ogans e são entoados os cânticos.



Fotografia 9: Da direita para a esquerda, o Quarto dos Orixás e o Quarto da Jurema.

Creio que essa apresentação do ambiente e da estrutura, ainda que limitadas, sejam fundamentais para a visualização de onde e como a Umbanda encontrada no Centro Religioso São Jorge Guerreiro funciona. O centro, um templo, a tenda, não importa sua designação, enfim, o local onde essas manifestações ocorrem fixamente em um espaço

pode remeter a várias reflexões, refletindo como as religiões estão inseridas e se apresentam na sociedade, e em específico na cidade de Rio Tinto.

Mais ainda, é dentro desses espaços que papéis importantes para a manutenção do culto religioso e da transmissão dos conhecimentos que a fundamentam ganham representações. Além desses fatores, e no caso desse campo, o ambiente apresenta-se como um grande propulsor que remete a signos representativos da religiosidade e de onde os consumos de psicoativos, como do álcool, ganham uma nova roupagem, transformando-se em objetos sagrados e fazendo parte de uma cosmologia que tem como base suas divindades, os guias, espíritos e entidades, que o consomem como necessidade ou representação de suas performances.

Desse modo, me debrucei sobre a *teoria da representação* desenvolvida por Goffman (2008) para tentar compreender sociologicamente e antropológicamente a importância dessas estruturas físicas que abraçam determinadas manifestações religiosas, e aqui, especificamente, as manifestações da Umbanda do Centro Religioso São Jorge Guerreiro, em Rio Tinto.

Dentre as várias classificações que Goffman desenvolve para expandir e especificar como os indivíduos portam-se, e mais diretamente, emitem significados e representações dentro dos papéis que pretendem desempenhar, ele indica o conceito de *cenário*, vislumbrando um lugar fixo no espaço e no tempo onde as representações dos indivíduos ocorrem, estendendo também a determinados grupos que exercem de maneira mais clara papéis específicos inseridos no mesmo:

O cenário tende a permanecer na mesma posição, geograficamente falando de modo que aqueles que usem determinado cenário como parte de sua representação não possam começar a atuação até que se tenham colocado no lugar adequado devem terminar a representação ao deixá-lo. Somente em circunstâncias excepcionais o cenário acompanha os atores. (GOFFMAN, 2008, p. 29).

Percebo, por essa via teórica, parte da composição simbólica e da função religiosa que o Centro Religioso São Jorge Guerreiro, ou melhor, de sua estrutura, e dos significados ligados a ela, que refletem sobre e permitem aos integrantes do culto umbandista uma inserção ao mesmo tempo material, simbólica, e da versatilidade das suas ações nesse contexto religioso. Evidentemente, essa análise que aqui realizo, não quer limitar a grande significação desses lugares sagrados, tento apenas, atrelar um pouco da teoria a qual a

Antropologia me possibilitou até agora compreender aos fenômenos que encontrei em campo.

Dando continuidade a essa tentativa de análise, acrescento outra definição como complemento aos sentidos que o *cenário* pode oferecer. Goffman também sugere outra definição que liga-se aos ambientes onde são desenvolvidos determinados tipos de *representações*. Assim, sobre a acepção de *estabelecimento social*, ele amplia o olhar sobre as posições físicas e das práxis dos atores, ligando-se mais nitidamente à ideia que tais representações em certos contextos apresentam, definindo espaços de ação. O autor ressalta que:

Um estabelecimento social é qualquer lugar limitado por barreiras estabelecidas à percepção, no qual se realiza regularmente uma forma particular de atividade. Dentro das paredes do estabelecimento social encontramos uma equipe de atores que cooperam para apresentar à platéia uma definição da situação (*ibidem*, p. 218).

Aqui quero ressaltar que o sentido dado por Goffman e que entendo como teoria reflexiva do trabalho de campo, não cogita sobre a veracidade das performances e manifestações religiosas que os interlocutores emanam no cotidiano religioso. De forma mais sintética, percebo que tais reflexões teóricas realizadas por esse autor, com relação aos sentidos dos termos como atores, representações, entre outras definições, são arquétipos ou metáforas que viabilizaram a possibilidade de apreensão dos fenômenos sociais e culturais. Portanto, tais definições não remetem a formas “artificiais” das ações e intenções dos indivíduos e do grupo “estudado”, pelo contrário, viabilizam diante da complexidade dos fenômenos motores dos eventos e de todo contexto que aqui me debruço, a sua apreensão de forma mais nítida.

Tendo apresentado essa parte do campo, saliento agora uma pequena apresentação daqueles que contribuíram diretamente na interlocução da pesquisa.

2.2. Os interlocutores

Durante quase todo o trabalho tenho falado no Centro Religioso São Jorge Guerreiro e também na pessoa de Mãe Geralda. Esta tornou-se uma figura principal ao desenvolvimento da pesquisa. Primeiro pela sua importância eminente dentro das manifestações umbandísticas com as quais me deparei em campo; segundo, por ser a principal representante na cidade de Rio Tinto de tal religiosidade.

No entanto, preferi deixar para o próximo capítulo os primeiros contatos com a Yalorixá⁹, que são também importantes para a reflexão da inserção em campo, pois concebi esses primeiros contatos como parte fundamental à descrição que me propus a fazer nessa parte posterior do texto. Aqui, gostaria de salientar alguns aspectos, remontando mais diretamente à sua trajetória de vida e que foram revelados pela própria no decorrer de conversas informais e de algumas gravações de áudio.

Gostaria de ressaltar que além das noções metodológicas de *história de vida* (PEREIRA, 1988), que me possibilitaram a maior apreensão e reflexão dos fatos e vivências dos meus interlocutores, aqui também foi de grande importância os contatos com a *Etnobiografia* (GONÇALVES, 2012), que faz menção às trajetórias individuais dos interlocutores para ressaltar como esses caminhos, percursos e vivências individuais refletem, a partir da ação desses indivíduos, nas manifestações sociais ou culturais que são constituintes.

Mãe Geralda nasceu em 1941 em Natal, Estado do Rio Grande do Norte. E conta sempre que desde criança teve contatos intensos com a religião de seus pais e avós. Quando perguntada sobre como teve seu início nos cultos afros, ela responde:

Eu sou de família, minha mãe era mãe de santo, minha vó era mãe de santo, era de Feira de Santana (Estado da Bahia). Com sete anos eu já comecei a sofrer dentro do santo. Aí minha vó mandou suspender minhas correntes, aí suspenderam. Aí com 12 anos não teve mais jeito, aí comecei (Mãe Geralda, 2016, Rio Tinto).

A história de como ela iniciou-se não se resume a apenas esses fatos. Mãe Geralda possui uma versão de como seus primeiros contatos e sua vida religiosa foram preenchidos de momentos bem dramáticos. E ela conta essa parte da sua história, em que se confundem mitos, sonhos e os seres da mata:

Eu fugi de casa com doze anos de idade, numa quinta feira de três horas da tarde. Eu morava em Canguaretama, eu fugi pra mata da Estrela. E meus pais, meus avós todos me procurando, e eu dentro da mata de baixo de um pé de jurema e um pé de manacá. Ao redor uma jibóia saramanta-boi, ao redor de mim. Assim (gesticulando para seu lado)¹⁰ um olheiro, uma vertente d'água, aqui pé de mangaba. Eu comia a mangaba, bebia água e subia no pé de pau. E a cobra ó. Ali eu dormi mais ela, e ela não me mordeu. Ela tinha engolido um bezerro, tava com os dois chifre assim

⁹ Yalorixá é uma palavra de origem Iorubá que significa mãe, e geralmente são dada as mulheres que desempenham papéis de chefia religiosa e organizacional dentro dos centros de Umbanda, como no caso aqui estudado, ou dos de candomblé.

¹⁰ Grifos feitos por mim, para indicar seus gestos ao narrar os fatos relacionados à sua vida.

ó (gesticulando, demonstrando os chifres). Aí o que aconteceu?! O que aconteceu, meu pai botou o vigia da mata, vê se me achava, aí de noite, sei que hora da noite, que ele só ia vigiar a cavalo a noite, aí ele ouviu uma pessoa aboiando, como fosse gado que tivesse dentro da mata (...) era eu cantando o hino da vaquejada, eu com meu boiadeiro cantando. Aí ele foi em cima, quando chegou lá viu eu atrepada em cima do pé de pau, eu cantando e a cobra embaixo enrolada no pau, pra ninguém mexer comigo. Ele aqui corre com o cavalo, disse vamos, ajunta o povo, vamos, vamos, se a cobra não engoliu Geralda, não engole mais. Eu achei ela atrepada no pé de pau e tem uma saramanta-boi que não tem mais tamanho. Aí veio quatro homens, meu pai, meu avô e meus tios, aí vieram me buscar. Quando chegaram mataram a cobra pra me pegar. Aí desceram eu... Agora isso eu me lembro, ainda me lembro eu com doze anos que eu vi uma mulher e um homem, aí eu disse mamãe aqui tem uma mulher me chamando e um homem olhando pra mim, ela disse entre e se deite, vá lá pra sua cama. Foi pior, de lá eu não sei contar mais de nada... (Mãe Geralda, 2016, Rio Tinto).

Esse relato é conhecido das pessoas que tem ou tiveram algum contato com a principal figura do Centro Religioso. Ela costuma sempre retomar essas reminiscências quando inquirida sobre sua infância e em momentos que procura falar de sua história; fase essa sempre, a partir de seus relatos, intimamente ligados às manifestações religiosas que ela desempenha. De certa forma, ela aparenta com esses relatos colocar um ponto inicial a uma longa trajetória religiosa e que daria uma importante análise por si só.

Mãe Geralda ainda fala de outros fatos da sua vida, que apresentam grande relevância na sua vida religiosa, relatando que antes de vir para a cidade de Rio Tinto trabalhou e foi dona de um Centro Religioso de semelhante manifestação religiosa, ou seja, de Umbanda, na cidade de Natal. Esse se chamava Centro Ogum Rompe Mato, que segundo a mesma ainda está em pleno funcionamento, na responsabilidade de sua família e dos filhos de santo, que como faz questão de ressaltar, são inúmeros que ela “fez” durante sua permanência lá.

Mas dando um pequeno pulo nessa história, foi só na década de 1980 que ela teve os primeiros contatos com a região do Litoral Norte da Paraíba. Sua fama de “rezadeira” forte, como também costuma mencionar, era grande, e se estendeu até a região que hoje reside, certamente pela proximidade e limites do Litoral Norte com o Estado que lhe é de origem.

Assim, foi convidada, certo dia, a ajudar um rapaz residente da Baía da Traição, que segundo ela conta, após quase afogar-se no mar ficou sofrendo de um mal que os médicos não sabiam e nem conseguiam curar. Trazida por seus trabalhos até esse município, e após realizar a consulta com o rapaz, apareceram outros pedidos de ajuda, em

cidades diferentes do Litoral Norte. Então, nas idas e vindas requisitadas pela população, começou a ficar mais tempo na cidade em Rio Tinto, decidindo ficar por um tempo em pousadas e realizando esses atendimentos.

Com o passar do tempo e sua estadia na cidade, foi lhe prometido por políticos da cidade um *gongá*¹¹ para que se fixasse de vez na cidade. E é aí que sua história se atrela mais nitidamente à história do Conjunto Durval de Assis, o qual estava na fase de retomada pelos populares, após a desocupação do mercado e da feira livre que ali funcionavam.

Primeiramente, Mãe Geralda começou residindo em uma das casas do Conjunto, e com o passar do tempo foi construindo o que hoje é o Centro Religioso São Jorge Guerreiro. Mas não foi tão fácil quanto parece. Em seus relatos, Mãe Geralda também ressalta as resistências que de uma forma mais geral a sociedade a impôs diante de suas manifestações e a figura que representava.

Uma das primeiras resistências que ela sofreu ao longo desse percurso foi com relação à própria família segundo ela revela:

A minha chegada foi... Eu cheguei, vim pra Baía, da Baía vim curar outro rapaz em Marcação. Fazia três anos e seis meses que eu era separada do pai dos meus filhos. Aí eu deixei ele, aí ele não queria que eu seguisse minha religião. Toda vida ele chegava com piada, chegava com “lera”. Aí eu preferi, ele disse que queria ver meu caixão saindo, e não me ver nesses negócios. Ele não me viu? Não viu minha mãe, meu pai, meus avós... Entrou na Igreja de crente e queria que eu fosse crente pra sair. No fim não deu atrapalho (Mãe Geralda, 2016, Rio Tinto).

Outra resistência mencionada por Mãe Geralda está atrelada mais especificamente à sua presença em Rio Tinto e em relação ao funcionamento do Centro Religioso. O funcionamento do estabelecimento foi motivo de ação judicial por alguns dos vizinhos na época inicial de seu funcionamento, por conta do barulho que os cultos propagavam no Conjunto e nas demais ruas próximas ao centro religioso. Mãe Geralda fala sem ressentimento desses acontecimentos e com muito orgulho, pois a causa foi ganha, mediante apresentação de certificados e licenças proferidas pela Federação dos Cultos Afro-brasileiros da Paraíba.

Desde então Mãe Geralda certamente se tornou uma das mais populares representantes da Umbanda na cidade de Rio Tinto e nas regiões circunvizinhas. E isso fica

¹¹ O Gongá, na Umbanda, geralmente remete ao altar principal onde ficam os santos e outros objetos sagrados, mas também pode remeter ao próprio templo, terreiro ou centro de Umbanda onde esse altar sagrado localiza-se.

nítido não só nas reuniões do grupo, que reúne sempre um grande número de pessoas, mas também nas várias requisições das “consultas” que costuma fazer, mesmo com sua já adiantada idade, apresentando grande disposição e alegria em realizá-las e manifestar sua religiosidade (ver **Fotografia 10**).



Fotografia 10: Mãe Geralda durante “Festa” no salão do Centro Religioso São Jorge Guerreiro

Não menos importante nessa empreitada etnográfica foi a colaboração de outros interlocutores. Tive a grande satisfação de ter colaboração do Senhor Henrique, que é hoje um dos Ogans do Centro Religioso e também da sua esposa, Dona Luciene, filha de santo. Não tive oportunidade de fazer entrevistas com gravador com os mesmos, mas tivemos muitas conversas, entre visitas que realizei à sua casa e também dos encontros nos vários eventos do Centro Religioso.

A história da relação deles com a Umbanda e também com a Mãe Geralda é bastante interessante no que diz respeito ao assunto que tento tratar nesse trabalho, ou seja, ao consumo ritual do álcool. Ora, em uma das várias conversas, Dona Luciene me relatou que seu contato com o Centro Religioso e com Mãe Geralda se deu por um problema com bebidas. Relatou que muitas vezes ela possuía, em reuniões familiares, em festas, uma relação muito complicada com o consumo de álcool, e especificamente, com o seu demasiado consumo, que ocasionavam a ocorrência de alguns espíritos que a tomavam e manifestavam-se, o que causava muitos transtornos. Assim, foi indicada por um médico da

cidade, que segunda a mesma, também tem conhecimentos espíritas, talvez pela frustração de não poder ajudá-la, para que procurasse Mãe Geralda.

Assim, em alguns “trabalhos” realizados com a Mãe de Santo, ela perdeu e acalmou tanto o consumo do álcool como dos espíritos que lhe afligiam. Diante disso ela viu a necessidade de iniciar-se na religião. Essa decisão, como conta, não foi muito bem aceita por seu esposo, o Seu Henrique, mas mesmo assim ela persistiu, tanto que seu esposo, ao acompanhá-la nas sessões, festas e variados eventos religiosos, acabou iniciando-se, e hoje é um dos principais personagens na organização do Centro Religioso São Jorge Guerreiro. Ainda mais interessante, é que, da mesma forma do envolvimento dos dois na religião, posteriormente os filhos de Dona Luciene de seu primeiro casamento (ver **Fotografia 11**), quando adultos, também se aproximaram da religião e hoje são filhos de santo de Mãe Geralda.



Fotografia 11: Da direita para a esquerda, os dois filhos de Dona Luciene, Dona Luciene e eu durante foto e vídeo-elicitação.

Além dessas pessoas que cito aqui, os demais filhos de santo, com o passar da minha pesquisa, e da minha iminente presença nos vários eventos, também contribuíram para a pesquisa, seja me explicando detalhes das cerimônias ou rituais, ou me fazendo sentir-se à vontade no ambiente. O que acredito ser sinal de certa aceitação da minha presença - quase constante nos últimos meses - e também dos seus interesses no que eu ali fazia, mesmo às vezes não entendendo muito bem do que se tratava.



Fotografia 12: Da direita para a esquerda, Seu Henrique, Dona Luciene, Mãe Geralda e os filhos de Dona Luciene.

Assim finalizo essa parte, partindo para a parte principal desse texto, ao qual proponho uma descrição de um evento onde os papéis desses atores e dos demais que aqui não pude apresentar se tornam primordiais na ação e ativação dos fenômenos, e especificamente, do consumo ritual e cerimonial do álcool, que discuto com mais detalhes a seguir.

Capítulo 3: O uso de bebidas alcoólicas dentro do ritual de saída de Jurema no Centro Religioso São Jorge Guerreiro

No trabalho intitulado *A interpretação das culturas*, Clifford Geertz desenvolve, entre inúmeras outras noções importantes para o acréscimo do trabalho metodológico e teórico no âmbito da Antropologia, a metodologia de apresentação em etnografia e análise de dados obtidos em campo, denominada *Descrição Densa*. Segundo Geertz:

(...) a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (...). Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p.20).

É seguindo esse princípio, significativamente valioso para o trabalho de campo, e aqui, para a apresentação do objeto estudado, que inicio esse capítulo, tentando realizar um trabalho o mais aproximado possível, dentro das minhas limitações, do conceito de *descrição densa* proposto por esse autor.

Nesse capítulo tenho como objetivo, ainda que se trate de um tema complexo, de fazer com que o trabalho antropológico por mim realizado em campo expresse as relações mais importantes, não só do objeto em si, ao qual me propus a fazer pelo recorte científico, mas de uma forma mais geral, pela própria vivência do pesquisador, da experiência de estar em campo, do contato com os meus interlocutores, e das manifestações religiosas da Umbanda no Centro Religioso São Jorge Guerreiro.

Apresento, dessa forma, parte do substrato e da variabilidade das ações, produções e construções de identidade que existem dentro da cultura e religião afro-brasileira, concedendo-lhe, de uma forma despretensiosa, visibilidade, ressaltando a importância diante da sociedade, da existência do grupo ao qual me debrucei. E assim como toda história tem um começo, uma etnografia também o tem.

3.1. O que antecede uma *descrição densa*

Quando eu estava nos primeiros períodos da graduação em antropologia, surgiu-me uma grande vontade e curiosidade de conhecer mais sobre os ritos e as religiões de base africanas existentes no Brasil. Dois momentos foram bastante importantes para o despertar da curiosidade sentida: o primeiro foi o contato, no próprio curso de Antropologia, com o documentário *Atlântico Negro*¹², de 1998, dirigido por Renato Barbieri que fala entre outras coisas da religião africana na própria África e no Brasil, revelando as relações entre essas duas facetas.

A segunda motivação, certamente apareceu com as próprias matérias e as discussões temáticas que foram ofertadas durante o curso, e que realizaram uma profunda, pelo menos dentro dos meus conhecimentos e curiosidade, transformação no modo de ver a cultura afro-brasileira e as manifestações religiosas que as tem como base. Assim, foi me esclarecida uma relação na qual pude perceber de forma mais nítida a importância dessas raízes na constituição de nossa cultura. Mas, resta ainda uma pergunta nesse histórico: onde entra o consumo de psicoativos?

Essa foi uma questão que desenvolvi a curiosidade, posteriormente também um interesse antropológico, paralelamente as leituras e estudos sobre as religiões afro-brasileiras. A grande abrangência da Antropologia tem esse poder de despertar o olhar e a atenção para várias perspectivas do conhecimento e da cultura. Alguns se satisfazem com uma leitura sobre o tema, outras desencadeiam um trabalho de campo para compreender mais e melhor o tema.

As misteriosas relações entre essas duas categorias de estudos, as de religião e as de psicoativos, encantaram-me, e concluí que seria válido para uma inicial produção etnográfica tentar “construir uma leitura”, parafraseando Geertz, desses fenômenos, dentro dos rituais com os quais deparei.

Acredito que seja importante para a compreensão da relação entre pesquisador e pesquisado saber como se deu os primeiros contatos entre essas duas partes. Portanto, a primeira vez que visitei o Centro Religioso São Jorge Guerreiro se deu por volta do terceiro período de graduação – ano de 2012, quando um colega e eu decidimos ir a uma “festa” nesse estabelecimento.

¹² Atlântico Negro – Na Rota dos Orixás. País – Brasil; Ano – 1998; Direção – Renato Barbieri.

Essa também foi a primeira vez que tive um contato mais próximo com religiões de matriz afro-brasileira, ou melhor, que pude presenciá-las. Chegamos lá sem conhecer praticamente ninguém, a não ser pelo fato do meu colega ter uma conhecida - uma senhora que morava na mesma rua que o mesmo - que participava do grupo, e que por algumas vezes o tinha convidado a assistir uma dessas cerimônias.

Mãe Geralda, apesar da já avançada idade, é muito atenta a tudo que acontece dentro do espaço pelo qual é responsável. Ela percebe qualquer um que esteja ali pela primeira vez, e logo inicia o reconhecimento dessas pessoas. Com um pequeno “inquérito”, que com o passar dos tempos de minha convivência lá, vi por mais de uma dezena de vezes, ela passou a nos conhecer. Lembro que nos apresentamos e falamos, entre outras coisas, que éramos da universidade. O que ela recebeu com muita alegria, pois acredito que a diversidade de pessoas que vão até o Centro Religioso a deixa muito satisfeita.

Assim, depois desse evento comecei a ir a algumas “festas” – um conceito que será explicado no próximo tópico –, onde fui observando as nuances do culto com o qual me deparei e de uma forma quase que “natural”, no sentido daquilo que despertava mais minha apreensão antropológica, fui percebendo as relações existentes entre o rito umbandístico e o uso de psicoativos, especificamente, o álcool, que talvez seja o mais nítido e importante dentre eles, no caso aqui estudado.

É sobre essa relação, que descreverei a seguir com os detalhes que presenciei durante esse tempo de aproximação com o campo e de minha pesquisa, focando na relação ritual, cerimonial e do consumo de álcool, especificamente, como objeto, ou recorte etnográfico a partir de meados do ano de 2014, quando comecei a fomentar com mais clareza e objetividade o que eu desejava descrever e analisar etnograficamente.

3.2. A Saída de quarto de Jurema

O episódio que me pareceu mais propício para descrever, na intenção de demonstrar quais as relações existentes entre a Umbanda em Rio Tinto e o ritual que ela promove junto ao consumo de psicoativos – no caso aqui estudado, das bebidas alcoólicas –, foi o de um momento dos mais solenes e importantes para a manutenção do grupo abordado e da própria Umbanda nordestina, por assim dizer, que é a “Saída de Jurema”,

mais especificamente, a Saída de Jurema de um senhor, filho de Santo, aqui denominado de João¹³.

Essa cerimônia ocorreu entre os dias 27 e 29 de maio do presente ano (2016). Trata-se de um rito de passagem, que segundo Turner (2005, p. 137) “(...) constituem transições entre estados. Por estado entendendo aqui uma condição relativamente fixa ou estável”.

Segundo Van Gennep (1977), ritos semelhantes a esse que me deparei em campo, são marcados por três fases principais: separação, margem e agregação. Assim sendo, o iniciado, no caso o senhor João, passou nesse ritual por um processo de separação, quando entra no primeiro dia em contato com o Centro Religioso para se colocar no Quarto de Jurema, e se afasta do seio de sua família, de sua casa, e de sua rotina diária. Sua permanência no quarto pode ser explicada pela fase de margem, na qual ele fica “invisível”, estruturalmente e mesmo fisicamente, dentro do quarto, sem o contato com o lado externo e suas relações sociais.



Fotografia 13: Quarto de Jurema, onde o senhor João passou o período de margem.

¹³ Decidi adotar aqui um nome fictício, pois meu trabalho e contato, para obtenção de informações e diálogos, não abrangeu todo grupo estudado. Então, apesar de ter presenciado uma parte importante do rito de passagem ao qual o senhor João foi submetido, não consegui, por motivos de tempo, obter um laço maior que me proporcionasse um acordo para usar seu próprio nome na descrição aqui realizada.

Mas, a cerimônia que aqui eu desejo descrever, se encaixa na fase agregação, ou reagregação, do indivíduo ao grupo, já recoberto pelos novos atributos que o ritual pôde lhe conceder. Para questão de esclarecimento, nesse trabalho separo o que é *cerimônia* do que é *ritual* para o grupo estudado. Aqui, descrevo especialmente a cerimônia de agregação do senhor João após um processo de separação e margem ou liminaridade, completando o ritual. Especificamente, dessa forma, esse trabalho percebe o ritual como o conjunto de todo o processo religioso ao qual o iniciado submeteu-se, desde suas partes iniciais como sua entrada no centro religioso e no quarto de Jurema, até seu término, com sua saída de quarto, e podemos dizer, liberação por Mãe Geralda no domingo. Como escreve Turner (2005, p. 139) “O ritual é transformador; a cerimônia, confirmatória”.

Sendo mais claro sobre as limitações que o campo me apresentou, não tive a oportunidade de observar todo o ritual – a parte inicial e o término são permitidos para participação de apenas alguns filhos de santo – mas presenciei o que considero o ápice da cerimônia: a já citada fase de reagregação, que foi a Saída de Quarto da Jurema. Em eventos desse tipo, a fase de margem é considerada um momento muito delicado, onde só as pessoas preparadas ritualmente podem ter contato com o iniciado.

De acordo com Douglas (DOUGLAS, 1966, *apud* TURNER, 2006, p. 142) “(...) as *personae* liminares, quase sempre, e por toda parte, são consideradas contaminadoras para aqueles que não foram, por assim dizer, “vacinados” contra elas, por intermédio de sua própria iniciação ao estado em questão.” Isso significa que não é permitida a interferência de pessoas que não são iniciadas na religião, e mesmo dentre os iniciados, só os considerados religiosamente capacitados para tal trabalho, são chamados.

A Saída de Jurema, como é comumente falada dentre os participantes do Centro Religioso, é um fenômeno ritual pelo qual todos os filhos de santo devem uma hora ou outra realizá-lo, ela representa a porta de entrada para a Umbanda existente no nordeste do país, que funcionam ou coabitam juntos aos rituais e simbolismos da Jurema, religião com origens indígenas. Segundo Luciene, uma das minhas interlocutoras, todos devem fazer essas espécies de graduações dentro da Umbanda. A pertença a essa manifestação religiosa obriga aos seus integrantes passarem por esse processo para seu crescimento na espiritualidade da religião e na mudança de posição dentro da ordem do grupo. Caso contrário, coisas ruins podem acontecer como consequências a tal desobediência.

O fato é que os rituais dessa natureza pedem uma grande preparação prévia, tanto do lado financeiro ou material, quanto do espiritual. Do lado material, é gasto uma grande quantia em dinheiro com a compra dos materiais fundamentais para sua realização. São

frutas, incensos, velas, cigarros, charutos e bebidas e animais que servem, em grande parte, para o dia da Saída de Jurema.

As mulheres se preocupam também com as vestimentas, fazendo novas, ou remodelando as já usadas em outras ocasiões. Elas se preocupam também com a preparação das comidas que são sempre servidas ao final do dia principal da Saída de Jurema, ou em outros rituais dessa categoria, e também nos dias em que reverenciam algum orixá específico.

Ainda sobre a parte espiritual, essa deve ser bem preparada e organizada, pois a permanência do iniciado no Quarto de Jurema por três dias, incluindo o dia da cerimônia, demanda uma atenção extra daqueles que são escolhidos para lidar com o iniciado, e dos demais na assistência para eventuais precisões.



Fotografia 14: Entrada para o salão principal do Centro Religioso São Jorge Guerreiro. Detalhe da placa escrito “Seja bem vindo a festa”.

Essa preparação que aqui denominei de parte material do ritual assemelha-se muito à preparação de uma verdadeira festa, e não tanto de uma cerimônia tão solene e importante. Os integrantes do grupo costumam se referir a esses eventos, ou seja, Saídas de Jurema, Saídas de Santos – que são rituais de passagens – e os dias em que comemoram os seus principais Orixás, como Dias de Festa. E esses dias diferem de outros rituais, que

possuem aparentemente a mesma estrutura cerimonial, que são os Dias de Toque. Assim, penso que aqui cabem algumas explicações de como se dão essas diferenciações.

Os Dias de Festa, como costumam chamar, são responsáveis por um maior trabalho prévio, com as compras de alimentos, bebidas, cigarros, limpeza de todos os ambientes do Centro Religioso, divulgação da festa, transporte de possíveis convidados, etc. Esses são dias de grande movimento e de muitos espectadores vindos de vários lugares e por vários motivos. Geralmente, o pequeno espaço do Centro fica sempre muito apertado e quente, o que nos deixa com a sensação de efervescência junto às vozes que entoam os cânticos, os toques dos Ogans e as danças dos filhos de santo incorporados ou não de suas entidades.

As mulheres sempre levam seus maridos e filhos, muitas vezes pessoas conhecidas, vizinhos, colegas, amigos; esse é um dos motivos para o grande número de expectadores. No dia da Saída de Jurema, por exemplo, que logo descreverei mais atentamente, grande parte das pessoas que compareceram ao Centro Religioso foram convidadas pelo senhor João, personagem central da cerimônia. Isso concedeu certo ar de festividade para a cerimônia, pois era perceptível uma expectativa daqueles que estavam lá como convidados a assistir a “festa”. Há ainda a presença, sempre num movimento de entrada e saída do corredor que dá acesso ao salão principal, de visitantes e espectadores dos arredores, aquelas pessoas que moram na vizinhança do bairro onde se localiza o Centro Religioso.

O outro tipo de ritual que funciona no Centro Religioso são os de Dias de Toque. Essas celebrações não são exatamente dias festivos, no sentido de ter algum ritual ou cerimônia especial. Pelo que pude presenciar, esses dias são promovidos para a integração do grupo, ou mesmo para manter as atividades em dia, espirituais e organizacionais.

Mãe Geralda faz dos Dias de Toque uma espécie de reunião da comunidade, apesar de muitas pessoas também participarem, assistindo, ou por curiosidade ou por convite de alguns dos integrantes, mas em número muito menor dos que acontece em dias de festa. E são nessas situações, entre um toque e outro, que são ditos os avisos principais sobre os eventos futuros do grupo, das necessidades da casa, e algumas queixas a serem feitas, principalmente pela responsável do Centro Religioso.

Existe outro fato muito importante nos Dias de Toque, que são as consultas. Nessas cerimônias, Mãe Geralda atende a algumas pessoas que necessitam de sua ajuda. São variados os motivos que levam as pessoas a participarem desses momentos, desde motivos de saúde, até mesmo amorosos. As consultas são realizadas ora na frente de todos que estão presente no salão, ora em particular; pode depender se alguém é de fora ou mesmo da casa.

As entidades incorporadas durante o ritual são as que guiam os ritos e as consultas, dentre elas Maria Padilha, a principal entidade a que Mãe Geralda é tomada nos momentos de transe. Ela e os demais filhos de santo são “dirigidos” dentro de suas possessões para mentalizar e pedir às entidades ajuda para aqueles que buscam alguma resposta nessas celebrações, demonstrando atenção para com seus problemas, aconselhando e desejando bons fluidos.

Abrindo um parêntese, nessa descrição dos detalhes rituais e cerimoniais do Centro Religioso São Jorge Guerreiro, gostaria de indicar o conceito de *investigação exploratória* (RIBEIRO, 2004), desenvolvida pela Antropologia Visual, e já citado na introdução desse trabalho.

Pude usar essa técnica graças às imagens, fílmicas e fotográficas, que produzi nas minhas idas e vindas do campo. Apesar desse trabalho não se tratar de uma produção estritamente visual da etnografia, acredito que a utilização das técnicas dessa área promoveram um melhor desenvolvimento da descrição e das principais nuances que encontrei em campo. Ainda, acredito que a investigação exploratória, ou seja, a revisão dos fatos ocorridos em campo, que por ventura consegui captar com os respectivos instrumentos – algumas apresento ao longo desse trabalho –, me possibilitou adentrar principalmente no âmbito ritual e performático dessa pesquisa.

3.3. A cerimônia

A cerimônia analisada aqui e denominada como Saída de Jurema é um rito de passagem, como já mencionado anteriormente. Ela aconteceu num espaço de tempo de três dias, entre os dias 27 e 29 de Maio de 2016, iniciando com a entrada do senhor João no quarto da Jurema, que permaneceu lá fazendo o que eles denominam de “obrigações”¹⁴.

A responsabilidade pelo processo ritual que presenciei envolve toda comunidade religiosa, mas principalmente Mãe Geralda e as mães-pequenas, que são filhas de santo e também responsáveis pela organização do Centro Religioso e dos rituais e cerimônias, mais especificamente. Nesse rito de passagem apenas no segundo dia, durante a noite é que é permitida a saída de quarto do iniciado para incorporação das entidades e do seguimento dos rituais comunitários, junto ao resto do grupo e dos convidados e demais espectadores.

¹⁴ As obrigações dentro da Umbanda podem referir-se aos atos e oferendas que constantemente os filhos de santo devem realizar para manter o equilíbrio religioso e espiritual com suas divindades. Também pode se referir-se especificamente ao momento de reclusão no quarto de Jurema ou de Orixá antes de receber alguma nova posição dentro da religião.

Tanto nos Dias de Toques como nas celebrações festivas da casa a celebração cerimonial segue uma estrutura aparentemente igual, que consiste em quatro partes: a primeira delas é dedicada aos Exus; a segunda é dedicada às Pombas-giras; a terceira é dedicada aos Caboclos e Mestres Juremeiros; a quarta e última, é dedicada aos Pretos Velhos, Vaqueiros e Baianas.

Essas entidades reverenciadas são consideradas pelo grupo, e na Umbanda de modo geral, como espíritos guias, conselheiros, mensageiros dos Orixás ou representantes da Jurema, especificamente no nordeste brasileiro, estas últimas consideradas figuras maiores em seu poder e significação religiosa. As entidades ou guias possuem o poder e a função de – incorporando nos seus respectivos filhos de santo, ou como dizem popularmente na Umbanda a respeito de quem recebe esses espíritos, *cavalos* ou na *matéria* – atender-lhes às necessidades mais urgentes com poderes da cura, do afastamento de más energias, dentre outros.

Cada uma dessas fases apresentadas acima possui as suas intensidades e representações próprias. Assim, à medida que vão mudando as fases a serem realizadas, tempo que leva de trinta minutos até uma hora, para cada uma dessas, mudam-se também as entidades a serem incorporadas e reverenciadas, seguindo a ordem já apontada.

Também trocam os cânticos a serem entoados, os toques a serem ritmados, e como analiso nesse trabalho, os tipos de bebidas que são oferecidas aos filhos de santo incorporados, e a algumas pessoas que assistem a cerimônia. Aqueles que estão na gira – forma pela qual reverenciam as entidades –, devidamente incorporados de suas entidades particulares, bebem em todas essas fases, tendo no decorrer de todo ritual uma grande variabilidade de bebidas alcoólicas.

Pode parecer estranho de antemão, mas apesar do ritual se chamar Saída de Jurema, a Jurema – bebida tradicional na Umbanda do nordeste, e que igualmente tem estimada significância na sua construção ritual e simbólica – não é consumida nessa parte do ritual, pelo menos de forma pública, ela está configurada nesse evento mais pelas entidades que são reverenciadas e que são de uma forma religiosa, consideradas próprias dessa vertente ou “linha”¹⁵ de manifestação.

Dessa maneira, é notável a percepção da estreita relação entre a cerimônia, as entidades e o consumo de bebidas dentro do culto umbandístico no Centro Religioso São Jorge Guerreiro. No entanto, para iniciar a descrição dessa cerimônia ritual, acredito ser

¹⁵ A umbanda é composta por sete linhas, que podem também ser entendidas como legiões, regidas por orixás e por entidades específicas.

melhor dividi-la por fases descritivas, descrevendo-as de acordo com cada uma das etapas de reverências às diversas entidades cultuadas nessa cerimônia, abordando as principais nuances e como se dá o uso de álcool em cada uma delas.

3.4. “Exu, não bebeu nada, a garrafa está furada”

Por volta das dezenove horas e quinze minutos, do dia 28 de maio, cheguei ao Centro Religioso São Jorge Guerreiro. Como um dia de festa e de grande movimento, desde que adentrei na rua onde se localiza a casa já se escutava o burburinho das pessoas com bastante animação. Lá elas conversavam e pareciam muito animadas, algumas filhas de santo já se encontravam prontas ou se aprontando com suas vestimentas bem coloridas, muitos colares, babados e outros adereços, com a cor branca sendo predominante. Os homens, também filhos de santo, usavam igualmente vestimentas brancas, e começavam a “esquentar” os Ilús, com os toques que animavam as pessoas e as chamavam para entrar no salão.

Por volta das vinte horas e quinze minutos, começaram a ser entoados os cânticos e os toques para os Exus. Essas entidades, guias ou mensageiros - existem vários modos de remeter a elas pelos adeptos da Umbanda - é descrita por Barros (2013, p. 7) como:

(...) a própria representação daqueles que já padeceram dos mesmos sofrimentos pelos quais os homens comuns padecem. Talvez daí venha sua grande “força” e popularidade. Essas entidades estão mais próximas dos homens, são entidades mais humanas, nesse sentido. Contudo, essa proximidade maior para com as fraquezas humanas é o que os colocam numa situação de espíritos “inferiores” que devem ser submetidos, antes de tudo, a doutrinação.

Para reverenciá-los, as filhas e os filhos de santo começam a se juntar a gira – para quase todas as entidades eles dançam em círculo – aos poucos vão se formando em um círculo bastante cheio, que quase toma todo o salão do Centro Religioso. Ainda assim, a gira começa tímida. Depois de algum tempo, o ritmo dos cânticos e dos Ilús começam a aumentar, e a roda fica mais rápida, com os primeiros sinais de incorporação por alguns, como, por exemplo, os rodopios desconexos dentro da gira, que pelo que já observei em outros momentos, é um sinal de tal incorporação.



Fotografia 15: Primeiros sinais de incorporação pelos exus, na primeira fase da cerimônia.

Mãe Geralda entrou um pouco depois que tudo começou. Sua entrada é sempre séria e concentrada. Ela toma o microfone do filho de santo responsável por ajudar a entoar os cânticos de reverência, e começa a cantar seguida por todos da gira. Ela, então, deixa-os seguir com a cantoria e com a gira, e adentra no meio desta, fazendo saudações no centro do salão.

A partir desse momento ela começa a ser tomada pela entidade Exu. Acompanhada de uma das mães pequenas ¹⁶, inicia a fazer “orações” por todo terreno do Centro Religioso, fazendo suas saudações e reverências aos orixás. Voltando ao salão um pouco depois, já completamente tomada pela entidade, ela faz as saudações com sons indecifráveis para todos que se encontram ali, enquanto os filhos de santo assistem a sua manifestação, ou especificamente, da entidade que a possui.

¹⁶ As mães pequenas são mulheres que possuem uma grande responsabilidade dentro da Umbanda. Elas configuram as sucessoras da mãe ou pai de santo, e durante os ritos são responsáveis pela organização dos mesmos, além de terem mais responsabilidades que os demais filhos e filhas de santo.



Fotografia 16: Mãe Geralda realizando suas primeiras saudações, já incorporada pela entidade Exu.

Nestas cerimônias, assim como nos dias de toques, é a partir desse momento que as mães pequenas começam os cuidados com as entidades e com os filhos de santo tomados por elas. Essas filhas de santo também são responsáveis por estarem atentas às incorporações e cuidarem para que no êxtase delas os filhos de santo não se machuquem. Também são responsáveis por, quase que imediatamente a incorporação de uma entidade, trazer-lhes a sua bebida e os seus fumos, cigarros, charutos ou cachimbos, a depender de qual entidade se trata, assim como a retirada de colares, brincos, pulseiras ou óculos, que os exus parecem ter uma expressiva repulsa.

No entanto, isso não aconteceu durante esse dia. A única incorporação apresentada nessa fase foi a que ocorreu com mãe Geralda e outra filha de santo. Em outras ocasiões, pude observar que a maioria dos filhos de santo acaba incorporando os Exus, e ao contrário do que aconteceu nesse dia apenas essas duas foram tomadas por essa entidade.

Dessa forma, pude perceber em outras cerimônias que para os Exus a principal bebida oferecida é a cachaça, e para fumar, o cigarro de tabaco. As mães-pequenas – que são duas – ficam sempre a postos a partir do primeiro momento de incorporação dos indivíduos da gira, uma para ajudar na conduta dentro do salão, e outra com uma garrafa de cachaça e copos, para que à medida que as incorporações se realizem, possam oferecer seus *marafos* (aguardente ou cachaça oferecida aos exus) e fumos.

Os Exus, como citado anteriormente, são entidades consideradas mais próximas aos humanos, por suas características tradicionais, mitológicas e manifestas. Eles são os

responsáveis por abrir as cerimônias, usados para afastar os maus flúidos e purificar aqueles que os recebem para o prosseguimento das demais possessões.

Os cânticos entoados durante as giras representam bem essas características, com mensagens que falam de desapontamentos vividos, decepções amorosas, morte e outros sentimentos, caracterizando os Exus como responsáveis por afastarem ou resolverem essas questões. Ele é considerado popular e também uma entidade forte na Umbanda, o que interliga com a cachaça que lhe é oferecida como bebida principal.

Explicando melhor essa ligação entre cachaça ou marafos que são oferecidos aos Exus, aqui me permito fazer um paralelo entre essa bebida e essas entidades. A cachaça ou marafo, por suas características etílicas, são bebidas de teor alcoólico bastante alto, com gosto e efeitos fortes, o que interliga a paladares e costumes mais rústicos, como os perfis populares e folclóricos de quem consomem essa bebida. A preferência dos Exus por essas bebidas podem expressar, afóra a aderência às suas características *etílicas*, o aproveitamento de suas características *antissépticas*, para o corpo e a alma, pois que na Umbanda acredita-se que o álcool além de facilitar os momentos de transe, certamente pelos seus *efeitos psicoativos*, também limpam o corpo de más energias.

Ora, como os Exus são os primeiros a serem reverenciados, começando toda a cerimônia, e uma de suas funções principais é afastar as más energias e os maus fluidos que os filhos de santo estiverem carregando, bem como toda energia contida na comunidade para iniciar a cerimônia, a cachaça, por analogia, destaca esses significados purificadores, tanto por seus *atributos etílicos*, ou mesmo *químicos*, como por seus *significados simbólicos*. Dessa forma, no início dos toques para os Exus, é comum se ouvir falando, “Exu não bebeu nada, a garrafa está furada”, como uma forma de incitar o consumo pelas entidades assim como de aumentar a animação e o fervor do grupo.

A gira para os Exus, nessa cerimônia específica, chega a suas manifestações finais quando Mãe Geralda, finaliza todas as reverências para a Casa e aos seus lugares simbólicos, como a porta de entrada do local. Depois de algum tempo, seu Exu “sobe”, e então ela foi logo amparada pelas ajudantes que lhe trouxeram uma cadeira e a apoiaram e ajudaram a sentar.

Depois disso, os cânticos continuaram a ser entoados para Exu, e os demais filhos de santo tomaram a gira novamente, mas não entraram no transe de recebimento das entidades. Pouco tempo depois que Mãe Geralda se recuperou de seu transe, ela terminou a gira, para iniciar a próxima etapa. Enquanto isso, seu João, o iniciado da festa, continuou

dentro do Quarto de Jurema, com as mães pequenas sempre entrando no recinto onde ele se encontrava, provavelmente para auxiliá-lo em algo.

3.5. Pombas-giras, as moças da cerimônia

A maior parte do grupo que forma o Centro Religioso São Jorge Guerreiro é constituído por mulheres. É bastante complicado dizer ao certo quantas pessoas fazem parte dele realmente, pois é uma característica desse grupo a existência de certa esporadicidade dos seus integrantes, acontecendo de um grande número de filhos de santo só reaparecerem nos dias de festa, como na Saída de Jurema aqui relatada, às vezes, depois de meses de afastamento. Dentre os homens, o número é nitidamente menor, apesar de serem mais presentes em todas as cerimônias. Nessa em questão participaram sete, dos quais se encontravam Henrique e seu enteado, Rafa, que foram interlocutores dessa pesquisa.

As Pombas-giras, as reverenciadas dessa fase, chamadas carinhosamente de *moças* pelos filhos de santo do Centro Religioso, são consideradas pelos umbandistas como sendo uma versão feminina dos Exus. É uma entidade que exala a feminilidade e sedução; por quem as filhas de santo demonstram ter uma grande afeição à sua figura dentro da cerimônia, sempre aparentando uma satisfação em reverenciá-las.

É nitidamente perceptível que a gira fica de alguma forma mais animada, e com uma maior participação das mulheres cantando, batendo palmas, balançando suas saias, etc. Segundo Barros, autor que descreveu as principais características das entidades ou guias na Umbanda:

As pombas-giras carregam consigo toda a idéia de ambigüidade. Elas parecem representar, no contexto umbadista, uma imagem invertida da concepção que situa o espaço doméstico como o espaço feminino por excelência e onde os recursos femininos estão definidos completamente aos personagens masculinos. As Pombas-giras, ao contrário, são percebidas como uma ameaça a esse espaço doméstico e às relações aí legitimadas (BARROS, 2013, p. 8).

Existe uma alta valorização da figuração do gênero feminino nessa fase, ou de sua autonomia, de sua delicadeza e sensualidade. Certamente isso reflete na aparente alegria com que as filhas de santo cantam e recebem essa entidade nessa fase da cerimônia. Um

dos principais cânticos apresentados no dia da Saída de Jurema, logo no início das saudações às Pombas-giras, diz o seguinte:

“Venha cá mulher;
 seu marido arrumou outra;
 venha cá mulher;
 seu marido arrumou outra;
 faça com ele o que quiser;
 bata na porta do cabaré;
 faça com ele o que quiser;
 bata na porta do cabaré;
 Venha cá mulher;
 venha ver o seu marido;
 venha cá mulher;
 venha ver o seu marido;
 Ele é bom na faca;
 eu sou no facão;
 ele é bom na reza;
 eu na oração;
 ele é bom na faca;
 eu sou no facão;
 ele é bom na reza;
 eu na oração.”

As mulheres, quando as recebem, costumam usar todo o charme de seus vestidos bem rodados, balançando-as e dando várias voltas ao redor do mesmo eixo, para um lado e para o outro. As gargalhadas são, geralmente, estrondosas, altas e repetidas, sempre olhando para cima, como se quisessem realmente chamar a atenção. Elas se ajoelham e mexem os ombros, com notável velocidade e “devassidão”.

Talvez essa seja uma das maiores características dos espíritos que são cultuados na Umbanda de uma forma geral. Eles são espíritos repletos de paixões humanas e representam isso de várias formas. No caso das Pombas-giras isso pode ser representado pelo intenso flerte das entidades com os homens que ela escolhe para conversar durante a cerimônia. Elas se aproximam deles jogando sorrisos, toques e dançando para eles. Essa relação criada pelas entidades também é realizada por meio das bebidas, quando elas oferecem suas taças para alguém que escolham. Foi só nessa fase da cerimônia que se começou a consumir bebidas alcoólicas, ao contrário de outros dias de festa e toques, em que ocorriam logo na primeira fase.



Fotografia 17: As filhas de Santo do Centro Religioso São Jorge Guerreiro já incorporadas das Pombas-giras e tomando vermute.

Diante desse consumo as ajudantes, incumbidas de cuidar desses detalhes e das pessoas que estão tomadas por esses espíritos, prontamente chegam perto delas e lhes oferecem um cálice e a bebida da vez, que para as Pombas-giras, é o vermute. Bebida esta que é de origem italiana, e produzida a partir de uma mistura à base de vinho, flores, ervas, e um adicional de álcool a mais do que no próprio vinho, chegando seu teor alcoólico variavelmente entre 17 e 18% – dependendo da marca do vermute – um teor relativamente forte.

De acordo com Mãe Geralda, a cidra também é muito estimada por essas entidades. Ela é uma bebida fermentada a partir da maçã, e de origem igualmente européia. Mas, nem nesse dia ou nos dias de toque que pude estar presente vi o uso da cidra.

Mesmo assim podemos concluir que essas entidades possuem como característica um gosto bastante refinado, em origens e tipos de bebidas. O que ressalta certa elegância e refinamento nos seus atos de beber. Por exemplo, elas bebem pausadamente o vermute, ao contrário do que acontece com outras entidades.

Ainda sobre as entidades em questão, acho importante ressaltar que Mãe Geralda recebe nessa fase uma entidade chamada Maria Padilha. Existem muitas histórias por trás da origem mítica que recobre as origens dessa entidade, e que podem ajudar no entendimento de como são construídas as imagens ou as características desses espíritos.

Uma dessas histórias diz que ela foi uma mulher de grande beleza nascida na Espanha, e amante de um dos reis deste país durante os tempos medievais. É considerada também, tal como os Exus, como uma entidade de *esquerda*, o que de modo geral significa

que ela pode ser invocada tanto para trabalhos tidos como do bem, quanto para trabalhos tidos como do mal, sendo considerada a protetora dos cabarés e das prostitutas.

Uma das coisas mais interessantes na relação entre as entidades e o uso do álcool, são as formas pelas quais essa relação aproxima o indivíduo manifesto e aqueles que assistem a cerimônia. Mãe Geralda, por exemplo, durante sua incorporação de Maria Padilha, oferece bebida a todos os que estão sentados assistindo, passando-lhes o cálice que usa para beber, um por um, e apertando suas mãos, no que acredito ser um ato dentro das categorias de ação e de aproximação, como de avaliação daqueles que se encontram ali.

Observei que essa foi uma das partes da cerimônia em que mais houve a ingestão de bebidas nesse dia, o que resultou também em grande animação e em incorporações bastante demoradas. No fim dessa parte notei que cerca de duas garrafas e meia de vermute foram tomadas pelas Pombas-giras, o que demonstra um consumo alcoólico bastante alto, devido ao teor que essas bebidas possuem.

Nesse ínterim, o senhor João ainda continuava no Quarto de Jurema. Sua saída seria permitida na próxima etapa. Como o momento das Pombas-giras fora bastante longo, após elas subirem, as filhas e filhos de santos apresentaram bastante cansaço, e pediram permissão para se ter um intervalo para recompor as energias. Existia certa pressa para que a cerimônia seguisse e o senhor João saísse logo do quarto, afinal já fazia mais de um dia que ele permanecia ali, e certamente estava ansioso para seu grande momento no ritual.

3.6. Caboclos e Mestres Juremeiros, seres da mata

A reverência aos Caboclos e aos Mestres Juremeiros, ou a gira para Caboclos, como simplesmente falam, foi um dos momentos mais esperados da noite de festa no Centro Religioso São Jorge Guerreiro. Aqui é importante ressaltar, mais uma vez, que essa cerimônia é ligada a linha da Jurema, uma das vias que o Centro Religioso São Jorge Guerreiro "trabalha". Depois de alguns minutos descansando, os Ogans recomeçaram a tocar os Ilús, chamando os filhos de santo, e os demais visitantes para voltar ao salão e continuar a cerimônia. Quando a maior parte das pessoas se encontravam novamente dentro do salão, retomaram a formação da gira e começaram a tocar para os Caboclos e os Mestres Juremeiros. Essas entidades, segundo a descrição de Barros são espíritos de:

(...) caçadores, guerreiros e profundos conhecedores da mata. São considerados pelos umbandistas como “entidades” fortes e cheias de vigor físico. Durante a “incorporação” soltam “brados” fortes que funcionam como verdadeiros códigos que fazem parte de uma linguagem comum entre eles, que se cumprimentam e se despedem por meio destes sons (BARROS, 2013, p. 6).

Sobre os Mestres Juremeiros, Sandro Guimarães de Salles (2010, p. 123), um estudioso sobre a Umbanda e a Jurema no Nordeste, mais especificamente na Paraíba, fala em seu livro *À sombra da Jurema encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra*, que essas entidades são espíritos de religiosos renomados, da Umbanda, por exemplo, e que continuam a ser invocados para ajudar nos trabalhos feitos pelos que acreditam em seus poderes.

Essas características citadas pelos autores acima se assemelham às manifestações visuais e performáticas dessas entidades as quais pude observar no Centro Religioso, com elevada vivacidade no culto, principalmente quando as entidades começavam a “descer”.

O momento que agora será descrito foi um dos mais importantes da noite, pois havia chegado à hora do senhor João sair do Quarto de Jurema. Por volta de dez minutos após os toques e as danças começarem a acontecer, Mãe Geralda se dirigiu à porta do Quarto de Jurema, junto com um senhor¹⁷ e uma das filhas de santo.

Essas duas pessoas, junto a Mãe de santo seguravam velas acesas, eram “padrinhos” do iniciado, que o tiravam desse recinto e simbolicamente apresentavam-no à comunidade religiosa. Aqui, verificamos um aspecto bastante interessante desses fenômenos rituais e cerimônias.

Esses são frequentemente comparados a processos orgânicos, de morte e vida, de nascimento, e aleitamento, entre outros. Fenômenos que Turner (2005, p. 143) categoriza como fazendo parte dos processos positivos da *liminaridade*, quando tais atos possuem uma analogia com as ações do parto, por exemplo, como as daqui descritas. (Ver **fotografia 18.**)

Então, acompanhado desses três personagens, finalmente o senhor João sai do quarto. Suas vestimentas remetiam a vestes indígenas, com colares feitos de sementes e um cocar de penas brancas e pretas. Para se referir ainda mais à idealização dos Caboclos como povos de origem indígena, ou povos da mata, ele também trazia em suas mãos um arco e uma flecha. Mãe Gerald o orientava, segurando o seu colar, fazendo reverências aos quatro cantos do salão cerimonial, juntamente com padrinhos. Logo depois o deixou solto

¹⁷ O senhor a que me refiro nesse relato era o esposo de Mãe Geralda e amigo do senhor João.

no salão enquanto todos, inclusive os demais filhos de santo, assistiam a sua dança, os seus gestos com o arco e a flecha, e seus cumprimentos a várias pessoas que ali se encontravam.



Fotografia 18: Primeira saída de quarto para os Caboclos e Mestres Juremeiros. Detalhe do Padrinho a esquerda da foto segurando uma vela acesa.

Só aí percebi que quando o senhor João saiu do quarto a entidade do Caboclo estava incorporada em seu corpo, já que seus gestos e sua fala eram bastante difíceis de entender. Os outros Caboclos, gradativamente foram descendo, e à medida que as entidades incorporavam nos filhos de santo, eram-lhes entregues flechas ou lanças pintadas com listras pretas e brancas. A dança era bastante espaçada, sem muitos rodopios, diferente da que fazem as Pombas-giras.

Como de costume, assim que as primeiras entidades começaram a incorporar as ajudantes, ou seja, as mães pequenas começaram a oferecer vinho e charutos para os Caboclos. Esperava ver a Jurema sendo consumida nesse momento, mas não foi o que ocorreu; era o vinho, como me confirmou seu Henrique depois.

A bebida era colocada em um tipo de copo rústico, aparentemente de barro, e tomadas de uma só vez pelas entidades. Ao contrário das Pombas-giras, que ficavam com muita elegância segurando suas taças, os recipientes em que eram entregues o vinho aos Caboclos eram logo tomados de suas mãos após a ingestão do líquido. Talvez pela forma bastante expressiva que eles se moviam pelo salão, e também pelos objetos que carregavam consigo, era mais seguro deixá-los apenas com esses últimos, o arco e flecha e as lanças.

Também lhes eram oferecidos charutos, de cheiro muito forte, a que consumiam por toda incorporação. Durante toda a gira para os Caboclos umas três garrafas de vinho foram consumidas. Pelo que observei, nem todos os filhos de santo receberam a entidade em questão, apenas umas cinco pessoas além do senhor João. Depois de mais ou menos meia hora, as primeiras entidades começaram a “subir”, primeiro a do senhor João, que logo foi recolocado no quarto para lhe prepararem para o último ato da cerimônia.

Depois, com espaços de tempo variáveis, as entidades dos outros filhos de santo também foram se dissipando. O cansaço era latente nas fisionomias dos recém-incorporados, tanto que era preciso segurar-lhes para que não caíssem ao chão devido à tamanha energia gasta em tal ato. Era hora de descansar mais uma vez para o próximo ato da cerimônia.

3.7. Pretos Velhos e Baianas, portadores da alegria

Chegamos à última parte da Saída de Jurema. Passavam das 11 horas da noite quando o toque para os Pretos Velhos e para as Baianas teve início. Os filhos e filhas de santo já estavam muito cansados, reclamando do esforço físico que a celebração havia lhes tomado.

O salão do Centro Religioso, como já citado é relativamente pequeno para tantas pessoas, principalmente em dias de festa, quando o número de visitantes dobra. Então o calor, mesmo com o uso de ventiladores, é forte. Além disso, o cheiro forte dos cigarros e dos charutos que as entidades deixam no ar, causam um efeito sensorial na cerimônia muito interessante.

Nessa fase não só os Pretos Velhos e as Baianas são reverenciados, apesar delas serem as entidades principais dentro dessa parte do ritual. Pelos cânticos e as vestimentas que os filhos de santo usaram, percebi que essa fase era também dedicada aos Boiadeiros, que são, segundo Barros (2013, p. 9) “(...) trabalhadores da zona rural”, como vaqueiros, peões, cangaceiros, entre outros.

As Baianas ou os Baianos – no caso estudado houve a incorporação de duas Baianas – são espíritos verdadeiramente ligados ao nordeste, que viveram nesta região e que carregam consigo seus sinais de força, de luta e sobrevivência. Barros apresenta esses espíritos como:

(...) o povo nordestino, aquele que imigrou para as grandes metrópoles brasileiras a procura de melhores condições de vida. Refere-se também ao tipo social “inferior” e “atrasado” e, por isso, objeto de preconceito e ridicularização, mas também de admiração, pois igualmente representa aquele que resiste bravamente diante das adversidades (BARROS, 2013, p. 11).

A respeito dos Pretos Velhos, são considerados uns dos espíritos mais estimados da Umbanda por suas raízes africanas, Barros nos apresenta essas entidades, por sua vez, como espíritos:

(...) marcados pela tolerância, pela rústica simplicidade e, por um profundo sentimento de caridade. Somente aqueles que sofreram na carne as desventuras da vida podem de fato entender ou se aproximar da compreensão do sofrimento alheio. Porque é possível responder a toda violência sofrida com amor, sem nenhum sentimento revanchista ou de vingança (BARROS, 2013, P. 6-7).

A Saída de Jurema com os Pretos Velhos segue exatamente os mesmos moldes da Saída de Quarto dos Mestres Juremeiros. Mãe Geralda acompanha o iniciado junto com os dois padrinhos, que são os mesmos da saída anterior. Mas nessa fase, a utilização do álcool é mais icônica do que nas anteriores, e dos usos vistos por todas as entidades anteriores, até então.

O seu João sai do quarto já tomado pela entidade, vestido com roupas brancas, chapéu de vaqueiro, colares e uma bengala na mão direita. Fazendo parte ainda dos adereços que ele carrega uma garrafa de cachaça em baixo do braço e um copo típico de doses de aguardente. Mãe Geralda o leva, junto com os padrinhos, aos quatro cantos do terreiro, fazendo as devidas reverências, e só depois disso o deixa solto para andar por todo terreiro, pulando, dançando e batendo sua bengala no chão. (Ver **fotografia 19**)

Depois que ele dança, uma das mães pequenas toma-lhe a garrafa de cachaça e lhe oferece uma dose, tomada de imediato. Os outros Pretos Velhos começam a descer, e essa fase se transforma em um dos momentos com maior número de incorporados vistos nessa noite. As Baianas também descem e incorporam em duas filhas de santo, que ficariam responsáveis pela última “apresentação”, explicada mais adiante.

Dessa forma, tão logo essas entidades incorporam as responsáveis por ajudar com a organização da festa trazem-lhes chapéus, parecidos com os que os vaqueiros usam quando saem à cavalo, uma bengala, a cachaça e um copo, que assim como nos Caboclos, são tomado de suas mãos depois da ingestão da bebida.



Fotografia 19: Saída de Jurema para os Pretos Velhos e Baianas.

Pude perceber dois tipos de bebidas principais para os Pretos Velhos: a própria cachaça e o vinho. Cada pessoa incorporada bebeu várias vezes, havendo momentos em que eles mesmos pediam, e em outros em que eram as mães pequenas que lhes ofereciam. Eles, como os Caboclos, fumavam cigarros e charutos.

Essa fase do ritual durou cerca de vinte minutos, do momento da saída do senhor João do quarto até os últimos Pretos Velhos “subirem”. Mas a cerimônia ainda iria continuar. Quando a entidade que estava no seu João subiu, as outras que estavam nos demais filhos e filhas de santo também subiram gradativamente, e o iniciado foi levado ao quarto para retirar os adereços que carregava. Enquanto isso, as Baianas continuavam no salão, e elas seriam protagonistas da parte final da cerimônia.

As duas filhas de santo que estavam possuídas com as entidades das Baianas foram dirigidas para se sentar em duas baquetas no centro do salão, e foi-lhes dado, a cada uma, um tabuleiro contendo comidas. Na primeira havia frutas de variados tipos, como laranja, maçã, melão, melancia e uvas; na segunda havia outros tipos de comidas como beijus, tapiocas, pé de moleque e bolos. Elas continuavam, ainda assim, a beber. As mães pequenas constantemente lhes oferecendo vinho e cachaça. (Ver **fotografia 20**)

A função delas ali era aparentemente vender todas as comidas que haviam em seus tabuleiros. Então as próprias pessoas da casa foram comprando, cada um, alguma coisa que havia no tabuleiro. Existia, porém, um cuidado para que o dinheiro dado às pessoas

incorporadas fosse igualmente dado a uma e a outra para que não houvesse algum tipo de desavença entre as entidades. Elas sabiam que precisavam vender, porque examinavam quem pagava ou não. O dinheiro arrecadado, como Mãe Geralda me explicou posteriormente, seria revertido para repor o dinheiro gasto na festa e para a manutenção da casa.



Fotografia 20: As filhas de santo, incorporadas pelas entidades das baianas, tomando vinho.

Depois que todo o tabuleiro foi esvaziado pelas compras dos que ali se encontravam, as entidades começaram a subir. Então, no próprio salão foi oferecido um grande banquete, que teria sido preparado às vésperas da cerimônia. Nele, todos, tanto as filhas e filhos de santo da casa, como os convidados desses e os demais visitantes puderam comer. Havia vários tipos de comida, frango cozido, arroz, feijoada, macarrão, bode, entre outras comidas. E ali chegava o término da cerimônia, com todos se confraternizando, comentando sobre a festa e o cansaço, e comendo. (Ver **fotografia 21**)



Fotografia 21: Grande refeição após o termino da cerimônia.

Mas seu João ainda continuaria no Centro Religioso. Sua saída do quarto e da obrigação que o processo pede, ou seja, de todo rito de passagem, só terminaria na tarde do dia posterior, no caso, no domingo. Portanto, ele permaneceria no período de liminaridade. Minha curiosidade foi muito grande para saber quais procedimentos ainda se passariam dentro do quarto, mas não fui permitido saber desses segredos.

Considerações finais

A descrição do ritual e cerimônia, ou como os próprios umbandistas do Centro Religioso São Jorge Guerreiro denominam, “festa”, serve para responder as questões principais desse trabalho, que são: O álcool pode ser considerado, realmente, uma bebida ritual nas manifestações umbandísticas encontradas no Centro Religioso São Jorge Guerreiro, e na Umbanda, expandindo mais essa questão? Podemos diferenciar seu uso cotidiano, de caráter apenas recreativo, do uso realizado pelas entidades nas “festas” cerimoniais da religiosidade umbandística? E se sim, como esse uso se diferencia?

Algumas questões teóricas, no entanto, ainda precisam ser esclarecidas para responder apropriadamente essas questões. Primeiramente falando sobre a função da cerimônia. Como salientei no início do capítulo anterior, esse ritual de passagem em específico tinha como objetivo principal agregar um valor religioso ao senhor João, que o possibilitaria exercer mais funções e também ter mais prestígio dentro da religião a qual integra, e conseqüentemente dentro do próprio grupo religioso.

Dessa maneira, desde o início dessa descrição, teoricamente, ficou nítido que dois autores principais me possibilitaram uma maior reflexão de grande parte dos aspectos rituais que me deparei no trabalho de campo no Centro Religioso São Jorge Guerreiro: Van Gennep (1977) e Victor Turner (2005).

Apesar disso, usei como conceito principal de ritual a ideia desenvolvida por Mariza Peirano (2003, p.8), ainda que ela tenha sido baseada em grande parte nesses mesmos autores, vendo o ritual, no trabalho antropológico, como uma definição etnográfica a ser concebida em campo, e verificada a partir dos momentos observados do grupo estudado.

Essa ideia pode ser bem exemplificada por suas características principais. Ressaltando sua fundamental importância para o arranjo e conceituação do entendimento do panorama ritual e cerimonial ao qual me deparei. Cito, pois, como características dessa definição, a presença de uma racionalidade e de uma relação instrumental no seio do rito, como a elevação do respeito da importância do senhor João ao passar por esse processo ritual.

Além disso, Peirano elenca outra característica que deixa clara a relação aqui apresentada entre o uso do álcool e as demais manifestações rituais, baseada nas noções do que percebemos na cerimônia, apontando para o consumo de bebidas nesse cenário e sua relação com as entidades. Essa característica, que faz parte do seu conceito de ritual

ressalta que o que é presente no cotidiano do grupo, pode também pertencer ao ritual, como o uso cotidiano do álcool e as imagens populares que as entidades carregam, considerando o ritual como “(...) um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e resalta o que já é comum a um determinado grupo” (PEIRANO, 2003, p. 8).

A partir dessa nuance do ritual que o trabalho de campo me possibilitou perceber, vejo o conceito de cultura, que me orientou na produção dessa etnografia, semelhante ao utilizado por Geertz (2008) em seu trabalho intitulado *A interpretação das culturas*, conceito esse embasado em Weber, como sendo “(...) teias de significados que ele mesmo (homem) ¹⁸ teceu” (GEERTZ, 2008, p.15). Desse modo orientando o olhar do antropólogo para as várias ligações que os artefatos, manifestações e, nesse caso, o ritual, a cerimônia e o uso de álcool possuem em sua constituição, criação e ação. Compreendendo que a Antropologia possa ser usada como uma “(...) uma ciência interpretativa, à procura do significado” (*ibidem*, p.15).

A descrição que acabo de realizar demonstra que o álcool tem um papel muito presente e importante nas relações de possessão entre os filhos de santo e as entidades, apesar de que ele é visto por muitas pessoas – mesmo as que conhecem a religião e a interpretação dos integrantes da Umbanda quanto à sua ingestão ser um ato realizado pelas entidades – como uma desculpa para beber ou apenas se confraternizar.

Essas são visões pré-conceituosas desse fenômeno, mesmo que alguns dos participantes, ocasionalmente, as usem por objetivos não religiosos dentro das cerimônias e rituais. No entanto, isso não configura a regra e sim a exceção. Sobre isso, a própria Mãe Geralda explica, em conversa transcrita:

(...) digamos, eu recebo Maria Padilha, ela bebe a bebida. Quer dizer, ela quem consome a bebida. Que eu não bebo, eu não fumo. Pra você vê, eu detesto cigarro, mas ela fuma, ela bebe, que ela quem consome tudo isso. Presta atenção, que ela quando ta interna em mim, e ela bebe que só, eu fico beba? Eu não fico. Quem consome é ela. Porque eu tava com ela verdadeira, quem não ta, fica bebo. Quem não tá com a entidade, fica beba, porque não tá. Faz que tava pra beber... Eu como não bebo, nem fumo, quem fuma é minha mestra, Maria Padilha. Ela é quem fuma, ela é quem bebe, então ela sai, e eu não fico com nada.

Aqui, teoricamente, volto para a noção desenvolvida por Erving Goffman (2008) sobre a Teoria das Representações, que vai direto ao que pode esclarecer sobre os usos

¹⁸ Grifo meu.

reais ou não do álcool como atributo da cerimônia ou do ritual. Esse autor fala, entre outros conceitos, da questão da realidade e dos artifícios, sendo esses usados frequentemente nas relações sociais especificamente religiosas para expressar alguma impressão.

Porém, não significa dizer que a questão da representação é *cínica* ou *falsa*, mas que existem os dois lados quando o indivíduo desempenha um papel. Dessa forma, acredito que esse autor exemplifica, teoricamente, essa situação contraditória existente na relação ritual e cerimonial entre as consideradas verdadeiras possessões, e conseqüentemente, do consumo do álcool. Goffman (2008, p. 70) explica que:

(...) há muitos indivíduos que acreditam sinceramente que a definição da situação que habitualmente projetam é a realidade verdadeira (...). Se uma apresentação está se desenrolando, os assistentes, de modo geral, devem ser capazes de acreditar que os atores são sinceros. Este é o lugar estrutural da sinceridade no drama dos acontecimentos. Os atores podem ser sinceros – ou insinceros, mas sinceramente convencidos de sua sinceridade – mas este tipo de disposição de ânimo com relação ao papel do indivíduo não é necessário para se ter um desempenho convincente.

De fato, é perceptível como essa temática oferece variados ângulos de abordagem para as Ciências Sociais e a Antropologia. Mesmo assim, ainda é um aspecto pouco percebido por grande parte dos estudos de religiões afro-brasileiras e da Umbanda, sem um maior aprofundamento. E quando revelados, são ressaltados apenas como detalhes de segunda ou terceira importância, impedindo uma maior discussão sobre a relação que os psicoativos possuem nas manifestações religiosas, como as aqui descritas.

Talvez isso venha do fato que as bebidas consumidas nesse tipo de ritual, como a cachaça, o vermute e o vinho não possuam nenhuma origem ancorada nos mitos estritamente rituais em sua confecção, ou no seu cultivo, como as celebrações que envolvem, por exemplo, a ayahuasca por grupos religiosos, a folha de coca pelos povos tradicionais dos Andes, e mesmo a Jurema nessa própria religião. Mas isso é apenas uma cogitação, já que não é o objetivo aqui responder esse viés da questão.

Contudo, retomo aqui o fato de que historicamente o álcool entrecorta a história da cultura afro-brasileira, e vice e versa, em vários momentos, como demonstro biograficamente no primeiro capítulo. Isso não poderia ser considerado, claro, de uma forma mais geral, como uma constituição da participação desses psicoativos na construção da cultura ou das manifestações culturais e religiosas que resultam no conjunto dos rituais na Umbanda, especialmente no caso aqui descrito?

Esse fator remete a uma perceptível desconsideração do uso ritualístico de álcool por manifestações religiosas não só na Umbanda. As abordagens sobre psicoativos não são suficientes para responder ou explicar o seu uso na constituição e funções em manifestações religiosas, sendo na maior parte das vezes vistas e abraçadas pelas ciências médicas e farmacológicas, por um lado, como algo com sérias consequências aos grupos humanos e às relações sociais, e pelas Ciências Sociais, por outro, ressaltando-se sua indiscutível capacidade de inserção e formação dessas mesmas relações, apesar de abordadas apenas pelo prisma da sociabilidade e da diversão.

Antes de finalizar, gostaria de apresentar a presença do álcool a partir de quatro pontos de vista que percebo que também definem a relação apresentada nessa descrição das manifestações presentes no Centro Religioso São Jorge Guerreiro.

Primeiro, o álcool pode ser visto como *símbolo representativo*, quando relacionado aos tipos de bebidas e às entidades que o consomem, como no exemplo do gosto mais delicado para bebida das Pombas-giras, ou de uma bebida mais rústica, como a cachaça, para os Pretos Velhos, figuras mais agrestes em suas representações. Utilizo-me, assim, da noção de *símbolo* desenvolvida por Turner, na qual ele apresenta que o “(...) ‘símbolo’ é uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando algo através da posse ou qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamentos” (TURNER, 2005, p. 49), o que complementa essa questão, mas não suficientemente.

Em segundo, percebo que o álcool, junto com as vestimentas usadas nas cerimônias pelos filhos de santo, os acessórios usados ritualmente quando ocorrem as possessões, o tipo de linguajar que cada entidade incorporada apresenta, as músicas que reverenciam (com seus diferentes toques e letras), o modo de se portar diante dos espectadores, e o próprio momento da possessão, entre outros, constituem partes da construção da “fachada”, e “(...) equipamento expressivo” (GOFFMAN, 2008, p. 29) que essas manifestações religiosas formaram durante sua existência. Sendo a presença das bebidas alcoólicas enquanto um elo junto com os demais caracteres cerimoniais e rituais, o que distingue a Umbanda de outras manifestações religiosas de mesma procedência.

Em complemento a essa segunda nuance que indiquei como *fachada ritual* da Umbanda, também sugiro, como terceira caracterização, a fim de melhor elucidar as relações de possessão e do uso do álcool na cerimônia aqui descrita, o conceito de *performance* também desenvolvido por Goffman (1959, p. 15-16 *apud* SCHECHNER, 2011, p. 3) que “(...) pode ser definida como toda e qualquer atividade de um determinado

participante em uma certa ocasião, e que serve para influenciar de qualquer maneira qualquer dos participantes”.

A partir dessa ideia, sugiro que o álcool deva ser visto também a partir da formação dos atributos que os atores da cerimônia, no caso os filhos de santo, tanto os que incorporam como aqueles que trabalham na organização das cerimônias, como as mães-pequenas, formam para poder expressar e confirmar as suas performances, fazendo com que os espectadores realmente acreditem nos seus estados de transe, e conseqüentemente, no consumo realizado por esses espíritos, do álcool e de outros psicoativos, como o tabaco.

Um quarto ponto importante, finalmente, liga-se ao fato de sua função enquanto símbolos instrumentais dos rituais e cerimônias dentro da dinâmica religiosa encontrada nesse grupo; assim vejo que o álcool está presente nessas manifestações por possuir finalidades, tais como as citadas acima. Dessa forma, passo a considerá-lo também integrante das categorias de *símbolo instrumental*, na qual Turner ressalta:

Um símbolo instrumental tem de ser visto em relação ao seu contexto mais amplo, isto é, ao sistema total de símbolos que constitui um dado tipo de ritual. Em outras palavras, cada ritual tem sua própria teleologia. Tem seus objetivos explicitamente formulados; e os símbolos instrumentais podem ser encarados como meios de atingir esses propósitos (TURNER, 2005, p.63).

Percebe-se, dessa maneira, várias características do uso do álcool na Umbanda, que podem significar sua função dentro de um ritual, e em relação às possessões, fazendo jus a uma bebida ritual de grande valia dentro dessas manifestações. Existe uma vasta literatura não acadêmica que ressalta as várias funcionalidades ou representações da utilização de bebidas alcoólicas na Umbanda. Neles, podemos encontrar definições que relacionam essas substâncias a formas de realizar limpezas e purificações naqueles que ingerem a partir das entidades que tomam posses de seus corpos. Elas também consideram seus efeitos psicoativos, ativando partes do cérebro que ao interferirem no sistema nervoso facilitam a incorporação e a ação das entidades.

Creio, no entanto, que os efeitos psicoativos devem ser considerados a partir do ponto de vista da mística que baseia os atos de possessões e suas manifestações nessas cerimônias. O entorpecimento e as ações psicoativas ocasionadas pelo uso de álcool, mesmo se consumidas em pequenas quantidades, podem ser ligadas a aspectos que facilitam na interação entre os elementos que formam o momento do transe, e sua manutenção. Assim como, por exemplo, a música é um ponto de partida para a possessão

de uma entidade em um determinado indivíduo, ajudando-a na concentração e na ligação e relação com tal entidade, a ingestão do álcool durante essas situações pode ser considerada um fator instrumental para a realização desses fenômenos.

Enfim, assim como foi colocado ao longo desse trabalho, ele baseia-se em um esforço em compreender duas experiências culturais distintas: a do uso de psicoativos e as experiências religiosas, rituais e cerimoniais que ganham dentro do culto umbandístico do Centro Religioso São Jorge Guerreiro, uma unidade ou ligação bastante expressiva e consistente.

Porém, não procuro concluir com essa análise, no sentido de encerrar, nenhuma dessas questões. Pelo contrário, a pesquisa empreendida aqui buscou revelar nuances e apresentar experiências novas acopladas à teoria antropológica e à experiência do campo. De forma específica, as questões elaboradas diante da experiência em campo e dos fenômenos que se propôs estudar, elencadas no decorrer desse empreendimento etnográfico, certamente foram respondidas, ou parcialmente respondidas, já que o caráter reflexivo da matéria antropológica sugere interpretações e reinterpretções.

Dessa forma, acredito que a relação entre o consumo de álcool e as relações com os rituais e cerimônias encontradas e pesquisadas no Centro Religioso demonstram que existe uma relação que perpassa o elo dual, geralmente conferido a essa substância por grande parte dos estudos científicos, entre consumos abusivos e consumos relacionados aos momentos de lazer e interação. A este respeito, pelos caminhos e dados que esse estudo nos levou a experimentar, percebemos que o consumo de álcool é apetrecho que, além de ser ritual, também é histórico, constituidor da tradição e das heranças afro-brasileiras em vários sentidos, sendo na Umbanda, atrelada aos muitos símbolos e ações, que reflete em suas manifestações e nos sinais diacríticos de sua tradição, conferindo a importância dessas substâncias sentido dentro do caráter ritual de seus usos.

Indico e ressalto, mais uma vez, que esses entrelaçamentos entre a religião em questão e o consumo de álcool ganham sua lógica por meio das possessões e das entidades características, como também de suas “necessidades” dentro das cerimônias. Etnograficamente, pela descrição da cerimônia de Saída de Jurema essa relação ganha vida e passa a representar, entre tantos significados, partes fundamentais dos rituais em questão, da construção da identidade das entidades e da Umbanda que o Centro Religioso São Jorge Guerreiro apresenta.

Esse fator é essencial para que não restem dúvidas de que quando as bebidas alcoólicas são usadas nesse contexto, mesmo com o caráter “festivo” desses rituais, ela não

representa ali um elemento recreativo ou cotidiano. E é nesse fator e nessa relação que o uso do álcool diferencia-se dos demais usos comuns e habituais realizados na sociedade.

Contudo, a Umbanda é uma religião pouco uniforme, podendo apresentar-se de muitas maneiras dependendo da região geográfica a qual se encontra ou mesmo das influências daqueles que a constituem – seus Babalorixás, Yalorixás, filhos de santo, entidades e orixás. Assim, o consumo de álcool pelas entidades não é um aspecto unânime dentro dessas religiões, mas uma característica da não padronização delas, podendo em alguns lugares ser proibido e em outros, liberado. Posição essa que parte da interpretação daqueles que constituem a vertente religiosa, e da crença que professam nas entidades e símbolos dessas manifestações.

Aqui explorei apenas esse aspecto do consumo de álcool, não expandi para uma discussão dos usos fora do alcance estritamente religioso e ritual, pois não era a proposta estabelecida. Mas, creio que as nuances apresentadas demonstram também a reformulação que essas substâncias ressaltam, a partir de um prisma religioso, da riqueza de significados existente e traços fundamentais da face ritual da Umbanda do Centro Religioso São Jorge Guerreiro.

Ressalto ainda que tais traços sejam importantes para a percepção da ação cultural que é presente em variados contextos e das experiências que demonstram a adequação de pensamentos e segmentos religiosos que englobam partes e objetos cotidianos às suas manifestações e mistificações, adquirindo um grande valor para suas vidas religiosas e comunitárias.

Finalizo esse trabalho, destacando que essas questões que envolvem os usos de substâncias alteradoras de consciência – psicoativos – e manifestações religiosas, constituem um campo bastante frutífero para a Antropologia. Elas refletem principalmente o caráter transformador e enriquecedor que a cultura apresenta e produz dentro dos grupos humanos. Ainda assim, possibilita uma imensa variabilidade de inserções, ressaltando, como no caso dessa etnografia, as características da religiosidade de um grupo e de forma mais ampla de nossa grande riqueza cultural, formadora de nossas vivências e modos de ver o mundo.

Portanto, acredito que uma análise mais minuciosa seja válida para uma melhor identificação e exploração desse fenômeno, quebrando com as noções preconceituosas e visões depreciativas que ainda resistem em manter-se sobre as religiões de base afro-brasileira, não as percebendo como constituintes de nossa própria cultura. Dessa forma, baseado nas minhas noções do que venha a ser um trabalho antropológico, espero ter

atingindo o que propus, por meio da descrição do tema abordado e das noções surgidas a partir dele, mesmo sabendo das limitações que essa tarefa nos submete, pois como ressalta Geertz:

(...) o que inscrevemos (ou tentamos fazê-lo) não é o discurso social bruto ao qual não somos atores, não temos acesso direto a não ser marginalmente, ou muito especialmente, mas apenas aquela pequena parte dele que os nossos informantes nos podem levar a compreender (GERRTZ, 1989, p. 25-26).

Referências

- AVELAR, Lucas Endrigo Brunozi. **A moderação em excesso**: estudo sobre a história das bebidas na sociedade colonial. 2010. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- BANKS, Markus. Métodos visuais e pesquisa de campo. In: _____. **Dados visuais para pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009. Cap. 4, pp. 79-118.
- BARROS, Sullivan Charles. As entidades 'brasileiras' da Umbanda e as faces inconfessas do Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVII, 2013, Natal, **Anais eletrônicos...** Natal: ANPUH, 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrazileirasdaUmbandaeasFacesInconfessasdoBrasilSimposioANPUH.pdf> Acesso em: 28 jun. 2016.
- BECKER, Howard S. **Uma teoria da ação coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- CALDEIRA, Teresa P. do Rio. **A presença do autor na pós-modernidade em antropologia**. In. Novos Estudos CEBRAP, n.21, 1988.
- CARNEIRO, Eduardo. Autonomia e heteronomia nos estados alterados de consciência. In. **Drogas e cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 65-90.
- CARNEIRO, Henrique. **Bebidas alcoólicas e outras drogas da época moderna**. Economia e embriaguez do século XVI ao XVIII. Historiador eletrônico, 2004. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/t_henrique_historia.pdf> Acesso em: 16 mai. 2016.
- CASCUDO, Luís Câmara. **Prelúdio da cachaça**. São Paulo: Global Editora, 2014.
- FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens Bebedeiras**: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (sec. XVI-XVII). São Paulo: Alameda, 2011.
- FIGUEREDO, Luciano; PRIORE, Mary Del (Orgs.). **Cachaça, alquimia brasileira**. Rio de Janeiro: 19 Design, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, casamento, funerais, estações, etc. Tradução Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GOFFMAN, Erving. Introdução. In: _____. **A representação do eu na vida cotidiana**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 11-24.

____. Representações. In: _____. **A representação do eu na vida cotidiana**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, Cap. 1, pp. 25-75.

____. Conclusão. In: _____. **A representação do eu na vida cotidiana**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, Cap. 7, pp. 218-233.

GONÇALVES, Marco Antônio. Etnobiografia: biografia e etnobiografia ou como se encontram pessoas e personagens. In. CARDOSO, Vânia Z.; GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto (Orgs). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

LABATE, Beatriz Caiuby; *et al.* **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MACRAE, E. Antropologia: aspectos sociais, culturais e ritualísticos. In. SEIBEL, S. D.; TOSCANO JR., A. (Orgs). **Dependência de drogas**. Ed. Atheneu, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: MALINOWSKI. DURHAM, E. R. (Org.). São Paulo: Ática 1986.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994.

PEREIRA, Maria Isaura de Queiroz. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes Von. **Experimentos com histórias de vida (Itália – Brasil)**. São Paulo: Vértice, 1988, pp. 14-43.

PRIORE, Mary del; FIGUEREDO, Luciano. **Cachaça, alquimia brasileira**. Rio de Janeiro: 19 Design, 2005.

RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual: da minúcia do olhar ao olhar distanciado. In: _____. **Antropologia visual: um processo exploratório**. Porto: Edições Afrontamento, 2004. Cap. 1, pp. 131-176.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SANTIAGO, Idalina Maria de Freitas Lima. **A Jurema sagrada da Paraíba**. Qualit@s Revista Eletrônica. v.7, n. 1, ano 2008.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? Tradução de ALMEIDA, R. L. In: _____. **Performance studies: an introduction**. 2. ed. New York & London: Routledge, pp. 28-51
R. L. Almeida 2011

SOUZA, Elson. **A história da cachaça**. São Paulo: Apoema Comunicação, 2013.

TURNER, Victor. Betwixt and between: o período liminar nos “ritos de passagem”. In: _____. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005, pp. 137-158.

TURNER, Victor. Os símbolos no ritual Ndembu. In: _____. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005, pp. 49-82.

VARGAS, Eduardo Viana. Farmacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In. LABATE, Beatriz Caiuby Labate. *et al.* **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008

VELHO, Gilberto. **Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.