

## Reflexões etnográficas sobre a relação entidades/possessão e o uso ritual de bebidas alcoólicas em Centros Umbandistas do Litoral Norte da Paraíba<sup>1</sup>

Geraldo de França Alves Júnior (UFPB/Paraíba)

**Resumo:** Este trabalho trata das relações existentes entre as entidades manifestas nos centros religiosos de Umbanda localizados no Litoral Norte da Paraíba, localizado na região Nordeste do Brasil, especificamente na cidade de Rio Tinto. O foco principal dessa pesquisa reside na descrição etnográfica do uso ritual do álcool em momentos importantes da agenda cerimonial desses grupos religiosos, bem como de suas normas, como em *saídas de santo, dias de toque e festas*: momentos rituais de importante expressão, nos quais os usos rituais de bebidas como cachaça, vermute, vinho, cerveja, espumante e outros, são realizados de diferentes formas, como, por exemplo, quando consumidas por entidades que constituem e participam da cosmologia que embasa a rotina ritual e os momentos litúrgicos significativos para a expressão religiosa desses grupos. Ao mesmo tempo, essa pesquisa pretende contribuir para o debate sobre o significativo papel das bebidas alcoólicas na constituição cultural brasileira, realizando uma leitura de autores clássicos como Câmara Cascudo (2006) e contemporâneos como João Azevedo Fernandes (2011). Indo além do debate médico-farmacológico – sem desmerecê-lo – o que propomos, a partir da experiência etnográfica, é que reflitamos sobre formas alternativas de perceber tais usos e costumes dentro da religiosidade afro-brasileira, sob o prisma dos estudos de enteógenos (MacRae, 1992). Pensando a partir de Erving Goffman (2008), por exemplo, percebemos o uso dessas substâncias não como complemento de uma parte alegórica dos rituais umbandistas, mas como partes do *equipamento expressivo* que essas manifestações vêm construindo ao longo do tempo, e por isso, passíveis de uma compreensão histórica, sociológica e antropológica. O uso ritual do álcool é, portanto, parte da *persona* construída por essas entidades, da sua força e dos papéis que desempenham, ou seja, uma forma de ligação entre o plano terreno e o espiritual. Desta maneira, esta é uma interpretação que se distancia de uma visão muito difundida no senso comum, segundo a qual a ação de se fazer uso de bebidas alcoólicas constitui um sinal de desconfiança das intenções e expressões religiosas desses umbandistas. Sendo assim, a partir da análise etnográfica das diferentes entidades e possessões envolvidas nos rituais realizados por esses religiosos, pretendemos discutir sobre como a relação entre estes e o uso ritual do álcool formam, ainda, *os símbolos representativos* e a *fachada ritual* da Umbanda no Litoral Norte da Paraíba.

**Palavras-chave:** Álcool; Entidades; Umbanda.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

## Introdução

O campo de estudo das religiões de matrizes afro-brasileira ou de matriz afroindígena tem se mostrado muito produtivo ao longo do desenvolvimento da antropologia brasileira. É tanto que o campo afro-brasileiro está intimamente ligado ao surgimento da reflexão e do trabalho etnográfico no Brasil. Para isso, basta lembrar os clássicos trabalhos dos pesquisadores Nina Rodrigues (2006), Arthur Ramos (2001), Roger Bastide (2001), Edison Carneiro (2005; 2008), entre tantos outros que contribuíram para as primeiras definições da formação étnica e religiosa nacional. No entanto, suas contribuições, variavelmente e contextualmente são interligadas por observações pré-concebidas, que diretamente influenciaram seus escritos e os pesquisadores que trilharam essa área de estudo posteriormente.

Ainda assim, muito dos pré-conceitos teoricamente formulados por esses autores, em relação às questões de raça, de psicologia, de comportamento e também de religião, ainda podem ser encontrados no senso comum, no desconhecimento da história e dos significados que formam a cultura afro-brasileira e afroindígena. No âmbito dos estudos religiosos pouco foi realizado com respeito às crenças e dos símbolos que permeiam os rituais religiosos que formam esse enorme e variado campo cultural. Com a exceção dos estudos que se detêm sobre o Candomblé, principalmente na Bahia, outras vertentes afro-religiosas só a relativamente pouco tempo têm se tornado o foco de pesquisas mais densas e esclarecedoras, tendência em muito influenciada pelo desvencilhamento de uma perspectiva comparativa para uma processualista, na qual são apreciados e evidenciados as trajetórias e as identidades de cada grupo, em suas características particulares e dinâmicas, seus princípios e suas atividades cotidianas.

A Umbanda e a Jurema nordestinas são uma dessas vertentes religiosas que só a poucas décadas atrás ganharam uma maior visibilidade por meio de estudos de sociologia e antropologia. No contexto do Nordeste brasileiro a Umbanda e Jurema quase sempre convivem juntas por meio de *terreiros* ou *centros religiosos* que dão suporte à uma forma cruzada de manifestação religiosa. Nesses recintos religiosos são celebrados tanto os Orixás, espíritos religiosos de origens africanas, como também as Entidades, espíritos humanos que encarnam nas várias manifestações dessas casas.

Neste trabalho me detenho sobre as manifestações das entidades, manifestadas principalmente nos rituais de Jurema. Esta pesquisa é um recorte de um projeto mais

amplo, no qual trabalho por cinco anos, percorrendo terreiros de Umbanda e Jurema pela região do Litoral Norte da Paraíba.

Dentre os vários terreiros e centros religiosos que pude conhecer e presenciar durante seus rituais, escolhi um em específico, o Centro Religioso São Jorge Guerreiro, localizado na cidade de Rio Tinto, Paraíba, para demonstrar e tentar desconstruir as noções preconceituosas, que muitas vezes surgem em forma de chacota, sobre o uso ritual de álcool acerca das cerimônias e rituais umbandistas.

Para isso, apresento uma Saída de Jurema, uma festa, forma pela qual meus interlocutores/as chamam os grandes eventos que ocorrem em seus templos. Trata-se de um rito de iniciação, uma das primeiras que os iniciados na Umbanda e na Jurema necessitam realizar em sua formação religiosa. Por meio das fases dessa festa e das várias entidades que aí são cultuadas tento interligar os sentidos do uso ritual de bebidas alcoólicas com as possessões protagonizadas por esses espíritos, cheios de paixões e performances específicas.

Realizo assim uma descrição densa (GERTZ, 1989) dessa festa que presenciei, descrevendo em detalhes sua organização e as funções daqueles que nela participam. Tal estratégia é necessária, para que fique inscrito, muito mais que escrito, que o papel desempenhado pelos vários tipos de bebidas utilizadas em meio à cerimônia em questão não representam uma *degeneração*<sup>2</sup> das entidades e dos rituais que participam.

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 cachaça tem uma influência forte nesse viés, por exemplo.

De modo mais amplo, percorrendo uma bibliografia que não se mostra vasta sobre o assunto, alguns trabalhos foram de grande importância para pensar a história das bebidas alcoólicas na constituição do povo brasileiro. Assim, trabalhos clássicos como os de Câmara Cascudo (2006) em *Prelúdio da Cachaça e História da Alimentação no Brasil*

---

<sup>2</sup> Aqui remeto o termo degeneração, no sentido utilizado pelos autores clássicos que empreenderam pesquisas e definições sobre as religiões afro-brasileiras pejorativas que se afastavam do candomblé Gegê-nagô baiano, encontrado nos escritos de Nina Rodrigues (2006), Arthur Ramos (2001) com mais intensidade.

(1983) mostram como os alimentos, incluindo aí as bebidas, desenvolveram e imprimiram características específicas nos vários grupos culturais, indígenas, africanos, europeus que formam o povo, a história, a cultura e a religião no Brasil.

Trabalhos relativamente mais recentes foram de grande valia para a aproximação da relação aqui descrita entre bebidas alcoólicas e seus usos rituais, como o trabalho organizado por Luciano Figueiredo e Mary Del Priore (2005), intitulado *Cachaça, alquimia brasileira*, onde encontramos uma rica reunião de relatos e trabalhos que se preocuparam em aprofundar a história do aguardente de cana de açúcar, atrelado que é ao desenvolvimento brasileiro, seja econômico, cultural, religioso, ou mesmo de seu povo.

Cito por último, o trabalho do professor João Azevedo Fernandes (2011) *Selvagens bebedeiras*, no qual, num esforço valioso, realiza uma extensa pesquisa dos vários usos e papéis desempenhados pelas bebidas alcoólicas na situação colonial, buscando demonstrar por meio de relatos históricos, os usos típicos das bebidas fermentadas produzidas pelos índios brasileiros, bem como a inserção da aguardente como produto do trabalho escravo, e a subsequente absorção dessa bebida ao cotidiano religioso afro-brasileiro, dando-nos, assim, pistas para um entendimento contemporâneo dos usos dessas substâncias em diferentes espaços.

Na ausência de uma bibliografia mais específica ou aproximada do uso religioso do álcool pelas entidades da Umbanda nordestina, essas foram algumas das obras que me ajudaram a refletir as questões sintetizadas a seguir neste trabalho.<sup>3</sup> Desse modo, recorro a uma teoria mais ampla de maneira a melhor interpretar os dados etnográficos obtidos no trabalho de campo, tentando tornar nítidas as relações essenciais sobre as quais são elaborados o uso ritual de bebidas alcoólicas com as relações propriamente litúrgicas e de possessão encontradas nos terreiros que percorri no Litoral Norte da Paraíba, tendo como amostra de tal questão o exemplo e a descrição da Saída de Jurema descrita nas páginas posteriores.

### **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

---

<sup>3</sup> E que foram mais bem exploradas em meu Trabalho de Conclusão de Curso “*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 (ALVES JÚNIOR, 2016).

promove junto ao uso religioso de psicoativos – no caso aqui estudado, das bebidas alcoólicas –, é um momento dos mais solenes e importantes para a manutenção do grupo abordado e da própria Umbanda paraibana: a “Saída de Jurema”, mais especificamente, a Saída de Jurema de um senhor, filho de Santo, aqui denominado de João.<sup>4</sup>

Falando mais especificamente, trata-se de um *rito de passagem*, que segundo Turner (2005, p. 137) são aqueles rituais que “[...] 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, e é dentro desse processo que se enquadra o ritual apresentado.

Nesse sentido, durante a cerimônia ocorre a *agregação*, ou *(re)agregação*, do indivíduo ao grupo, já recoberto pelos novos atributos que o ritual pôde lhe conceder ao sair incorporado do quarto. Para questão de esclarecimento, nesse trabalho separo o que é *cerimônia* (a Saída de Jurema em si) do que é *ritual* refletindo as concepções aproximadas que permeiam o discurso e as atividades do grupo estudado.

Descrevo especialmente a cerimônia de agregação do senhor João após um processo de separação e margem ou *liminaridade*, completando o ritual. Designadamente, dessa forma, esse trabalho percebe o ritual como o conjunto de todas as partes de um mesmo processo: de suas partes iniciais com a entrada do seu João no Centro Religioso e no quarto de jurema, até seu término, com sua saída do quarto, e enfim, sua liberação pela Ialorixá, no dia posterior. Como escreve Turner (2005, p. 139): “O ritual é transformador; a cerimônia, confirmatória”.

Presenciei o que considero o ápice da cerimônia: a já citada fase de *(re)agregação*, que foi a Saída de Quarto de Jurema; ela também permite a observação dos usos rituais das bebidas alcoólicas com maior clareza e em plena atividade, sendo vivida e consumida pelas entidades que aí formam o panteão ritual.

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. Segundo a reflexão realizada em conversas com Dona Luciene, uma das minhas interlocutoras, e também umbandista do Centro Religioso, todos devem fazer

---

<sup>4</sup> 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.

essas graduações dentro da Umbanda. A pertença a essa manifestação religiosa obriga aos seus integrantes passarem por tal processo para seu crescimento na espiritualidade da religião e na mudança de posição dentro da ordem do grupo.

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.

As entidades incorporadas durante o ritual são as que guiam os ritos e as consultas – se for o caso –, dentre elas Maria Padilha, a principal entidade a que Mãe Geralda<sup>5</sup> é tomada nos momentos de transe. Ela e os demais filhos de santo são “dirigidos” por entre suas possessões para mentalizar e pedir às entidades ajuda para aqueles que buscam algumas respostas nessas celebrações, demonstrando atenção para com seus problemas, aconselhando e desejando bons fluidos.

### **A cerimônia.**

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

Tanto nos *Dias de Toques* como nas celebrações festivas da casa, as cerimônias seguem uma estrutura aparentemente semelhante entre si, que consiste em quatro partes: a primeira delas é dedicada aos Exus; a segunda é dedicada às Pombas-gira; 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 nordestina, como espíritos guias, conselheiros, ou mensageiros dos Orixás, estas últimas consideradas figuras maiores em seu poder e significação religiosa. As entidades ou guias

---

<sup>5</sup> Mãe Geralda é uma das mais tradicionais mães de santo do Litoral Norte da Paraíba e também da região metropolitana de João Pessoa, tendo seu terreiro mais de 30 anos de funcionamento, sendo bastante expressiva sua influência dentre os grupos religiosos de seguimento umbandista e juremeira.

possuem o poder e a função de – incorporando nos seus respectivos filhos de santo, ou cavalos, como dizem popularmente na Umbanda a respeito de quem recebe esses espíritos – atender-lhes às necessidades mais urgentes.

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, mudam-se também as entidades a serem incorporadas e reverenciadas, seguindo a ordem já apontada. Aqueles que estão na gira – forma pela qual reverenciam as entidades –, devidamente incorporados de suas entidades particulares, bebem em todas essas fases, tendo à sua disposição no decorrer de todo ritual uma grande variabilidade de bebidas alcoólicas.

Noto aqui que apesar do momento ritual se chamar Saída de Jurema, ela é usada uma única vez entre as diferentes fases de toda a festa, sendo o uso ritual de bebidas alcoólicas predominante, e de acordo com as próprias entidades, de sua maior preferência. Ainda assim, a Jurema confeccionada dentro do Centro Religioso, leva uma grande quantidade de aguardente, o que serve como conservante para as plantas, as raízes e cascas de árvore que são usadas para o preparo do vinho da Jurema.

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

É por volta das vinte horas que começaram a serem entoados os cânticos e os toques para os Exus. Essas entidades, guias ou mensageiros, e suas personificações – existem vários modos de se remetê-las pelos adeptos da Umbanda –, são descritos por Barros (2013, p.7) como sendo:

[...] 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 à gira, e aos poucos vão se formando em um círculo, que quase toma todo o salão do Centro Religioso. Depois de algum tempo, o ritmo dos cânticos e dos Ogans 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, é um sinal da *irradiação*, momento em que os filhos de santo começam a se conectar com as entidades.

Nestas cerimônias, assim como nos dias de toque, é a partir desse momento que as mães pequenas começam os cuidados com as entidades e com as filhas e os filhos de santo tomados por elas. Elas são responsáveis por estarem atentas às incorporações e cuidam para que no êxtase, seus pares não se machuquem. Também são responsáveis por, quase que imediatamente após a incorporação de uma entidade, trazer-lhes a sua bebida, cigarros, charutos ou cachimbos.

Dessa forma, pude perceber que para os Exus a principal bebida oferecida é a cachaça, e para fumar, o cigarro de tabaco. As mães pequenas – 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).

Ao contrário do que ocorre em outros rituais que fazem uso de psicoativos, ou de *enteógenos*, aqui, as entidades e os filhos de santo não necessitam de sua ingestão anterior à prática ritual. Observando as formas pelas quais esse uso ritual ocorre dentro da umbanda, e em específico nos rituais de Jurema, é um fato que a bebida só é ingerida se a entidade solicitar e aceitar, mediante especificidades, como qual tipo de bebida, e em que quantidade ela está disposta a tomar.

Os Exus, como citado anteriormente, são entidades consideradas mais próximas aos humanos, por suas características tradicionais e cosmológicas manifestas. Eles são os responsáveis por abrir as cerimônias, para afastar os maus fluídos 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.

Explicando melhor a 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 *marafó*, por suas características etílicas, são bebidas de teor alcoólico bastante alto, com gosto e efeitos fortes, ela está interligada a paladares e costumes mais rústicos, como os perfis populares e folclóricos de quem consome essa bebida. A preferência dos Exus por esse tipo de bebida pode expressar, afora 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 a manutenção do transe, agradando as entidades com as bebidas que preferem, ele também limpa o corpo de más energias.

A cachaça, por analogia, destaca-se pelos seus 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 uso ritual agradando as entidades, bem como aumentar a animação e o fervor do grupo.

A gira para os Exus, nessa cerimônia, chega a suas manifestações finais quando Mãe Geralda, a única que nesse dia incorporou tal entidade, finalizou todas as reverências aos lugares sagrados da Casa, como a porta de entrada do local, e os lugares onde estão assentados os santos.

### **Pombas-giras, as moças da casa.**

As Pombas-gira, 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 a sedução, por quem as filhas de santo demonstram ter uma grande afeição à sua figura dentro da cerimônia, sempre aparentando uma satisfação em saudá-las e recebê-las.

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, empoderamento, e 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.

Elas são espíritos repletos de paixões humanas e representam isso de várias formas. Essa característica pode ser representada pelo intenso flerte das entidades com os homens que ela escolhe para conversar durante a cerimônia. Elas se aproximam deles

esbanjando sorrisos e dançando. Essa relação criada pelas entidades também é realizada por meio das bebidas, especificamente quando elas oferecem suas taças para alguém que escolham.

Na gira para as Pombas-gira as mães-pequenas chegam perto delas e lhes oferecem um cálice e a bebida da vez, que é o vermute. Bebida esta que é de origem italiana, e produzida a partir de uma mistura à base de vinho, flores, ervas. Ainda 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 europeia.

Podemos concluir que essas entidades possuem como característica um gosto bastante refinado, em origens e tipos de bebidas. O que ressalta certa elegância na construção de sua feminilidade e no uso religioso de bebidas alcoólicas. Por exemplo, elas bebem pausadamente o vermute, ao contrário do que acontece com outras entidades, que ingerem de um único gole a bebida contida nos copos.

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 à cerimônia. Mãe Geralda, por exemplo, quando incorporada por Maria Padilha – uma das várias Pombas-gira – 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 gesto tanto de aproximação, como de avaliação daqueles que se encontram ali.

Nesse meio tempo, o senhor João ainda continuava no Quarto de Jurema. Sua saída seria permitida na próxima etapa.

### **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. Depois de alguns minutos descansando, os Ogans começaram a tocar, 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), estudioso da Umbanda e da 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 que pude observar no Centro Religioso, com elevada vivacidade no culto, principalmente quando as entidades começavam a “descer”.

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 senhor<sup>6</sup> e uma das filhas de santo. Essas duas pessoas, junto à Ialorixá, seguravam velas acesas, eram os “padrinhos” do iniciado, que o tirariam desse recinto e simbolicamente o apresentaria à comunidade religiosa.

Aqui, verificamos um aspecto 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 parte dos processos positivos da *liminaridade*, quando tais atos possuem uma analogia com as ações do parto, por exemplo, como as daqui descritas.

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.

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 vinho de uva. Os rituais de Jurema não se atêm apenas ao uso do vinho da

---

<sup>6</sup> O senhor a que me refiro nesse relato era o esposo de Mãe Geralda e amigo do senhor João.

Jurema, como fica configurada na situação aqui descrita. No Centro Religioso ele está atrelado ao culto de suas entidades e de seus benefícios, mais do que apenas ao uso do seu vinho.

A bebida para os mestres e caboclos era colocada em um tipo de copo rústico, aparentemente de barro, e tomadas de uma só vez pelas entidades. Os recipientes em que eram entregues o vinho aos Caboclos eram logo tomados de suas mãos após a ingestão do seu conteúdo. Talvez pelas maneiras abruptas com que eles se moviam pelo salão, e também pelos objetos que carregavam consigo, era mais seguro deixá-los apenas com esses últimos, e seus adereços: o arco, flecha e as lanças.

Durante toda a gira para os Caboclos umas três garrafas de vinho foram ingeridas. 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 do ritual. Depois, com espaços de tempo variáveis, as entidades dos outros filhos de santo também dissiparam.

### **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. Nessa fase não só os Pretos Velhos e as Baianas são reverenciados, apesar de serem as entidades principais nessa parte do ritual. Pelos cânticos e as vestimentas que os filhos de santo usavam, 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.

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.

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

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.

As duas filhas de santo que estavam em posse das entidades Baianas foram dirigidas para se sentar em duas banquetas 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, pés de moleque e bolos. Elas continuavam, ainda assim, a beber. As mães pequenas constantemente lhes oferecendo vinho e cachaça.

Seu João, ao fim dessa sessão ainda continuaria no Centro Religioso. Sua saída do quarto e da obrigação a qual 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*.

### **Discussões Teóricas do Ritual, Cerimônia e do Uso do álcool.**

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 e Victor Turner. 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, quer dizer, percebendo o ritual, no trabalho antropológico, como uma definição etnográfica que deve ser concebida em campo, e verificada a partir dos momentos observados do grupo estudado.

Essa ideia poder ser bem exemplificada por suas características principais. Ressaltando sua fundamental importância para o arranjo e conceituação do entendimento e 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.

Peirano ainda elenca outra característica que auxilia no entendimento da relação aqui apresentada entre o uso ritual do álcool e as demais manifestações rituais, baseada nas noções do que percebemos na cerimônia, apontando para o uso de bebidas nesse cenário e sua relação com as entidades. Ela 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 ressalta 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, ao qual 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)<sup>7</sup> 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” (GEERTZ, 2008, p. 15).

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

Essas são visões preconceituosas desse fenômeno, ocasionadas por momentos específicos onde a ingestão de álcool possa passar dos limites sugeridos, por isso o policiamento das mães pequenas ao oferecer bebidas para as entidades é fundamental. Muitas vezes, os filhos de santo podem sair embriagados dessas cerimônias, mas isso é interpretado como uma punição ou uma peça pregada pelas entidades em seus próprios “cavalos”. No entanto, isso não configura a regra e sim uma 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 tá 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 tá, 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, busco o auxílio de Erving Goffman (2008) embasando esses possíveis usos refletindo sobre a Teoria das Representações, que vai direto ao que pode esclarecer sobre os usos 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

---

<sup>7</sup> Grifo meu.

relação ritual e cerimonial entre as consideradas verdadeiras possessões, e consequentemente, do uso 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.

As relações entre uso ritual de bebidas alcoólicas e entidades 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 usos rituais de psicoativos possuem nas manifestações religiosas, como as aqui descritas.

Talvez isso venha do fato considerado que as bebidas usadas 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 nas celebrações que envolvem, por exemplo, a ayahuasca por grupos religiosos, a folha de coca pelos indígenas dos Andes, e mesmo a Jurema nessa própria religião.

Contudo, retomo aqui o fato de que historicamente o álcool e as bebidas que derivam dessa substância entrecorta a história da cultura afro-brasileira, e vice-versa, em vários momentos. 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 da Umbanda, especialmente no caso aqui descrito?

As abordagens sobre psicoativos não são suficientes para responder ou explicar o seu uso na constituição e funções dela 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 do lazer.

Não é uma tarefa simples, portanto demonstrar que o uso ritual dessas bebidas pode ser visto como *símbolo representativo*, quando relacionado aos tipos de bebidas e às entidades que a consomem, como no exemplo do gosto mais delicado para bebida das



Pombas-gira, 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.

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 as reverenciam, o modo de se portar diante dos espectadores, e o próprio momento da possessão, entre outros, constituem-se como construtores de uma *fachada* do, “[...] equipamento expressivo” (GOFFMAN, 2008, p. 29) que essas manifestações religiosas formaram durante sua existência e processos de significação, sendo a presença das bebidas alcoólicas um dos caracteres que distingue a Umbanda de outras manifestações de matriz afro-brasileira ou afroindígena.

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, formam para poder expressar e confirmar as suas performances, fazendo com que os espectadores acreditem, tenham fé nos seus estados de transe, e conseqüentemente, no uso realizado por esses espíritos, do álcool e de outros psicoativos, como o tabaco.

Finalmente, percebo que essa relação está ligada ao fato de sua função enquanto símbolo instrumental dos rituais e cerimônias na 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).

Percebemos, dessa maneira, várias possíveis características do uso religioso do álcool na Umbanda, podendo assim auxiliar no entendimento de sua função dentro de um ritual, e em relação às possessões, fazendo jus à uma bebida ritual de grande valia dentro dessas manifestações.

Creio 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 possível entorpecimento e as ações psicoativas ocasionadas pelo uso de álcool, mesmo se ingeridas em pequenas quantidades, podem ser ligadas a aspectos que facilitam na interação entre os elementos que formam o momento do transe e sua manutenção, desde que associada sempre a uma representação, à uma construção que marca a presença e a *persona* das entidades em um plano material.

Assim também funciona os *toques* para cada entidade, sendo este ponto de partida para a possessão, ajudando os filhos de santo na concentração e na ligação da relação com tal entidade. A ingestão do álcool durante essas situações pode também, dessa forma, ser considerada um fator instrumental para a realização desses fenômenos.

Portanto, acredito que uma análise mais minuciosa seja válida para uma melhor identificação e exploração dessas manifestações religiosas, quebrando com as noções preconceituosas e depreciativas que o senso comum ainda resiste em manter sobre as religiões de matriz afro-brasileira e afroindígena, e da constituição de nossa própria cultura.

Em um contexto de intolerância na conjuntura política atual, na qual as religiões de matriz afro-brasileira e afroindígenas estão prejudicialmente submetidas, é preciso que a antropologia tente desmistificar as versões mal concebidas de seus cultos, dando suporte a uma defesa da diversidade religiosa e do respeito aos grupos tradicionais.

## Referências

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. 2016. 80 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em

Antropologia com Habilitação em Antropologia Social) – Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto.

BARROS, Sullivan Charles. As entidades ‘brasileiras’ da Umbanda e as faces inconfessadas 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\\_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf)> Acesso em: 28 jun. 2016.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARNEIRO, Edison. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

\_\_\_\_\_. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CASCUDO, Câmara. **História da alimentação no Brasil**: (Volume I e II). São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1983.

\_\_\_\_\_. **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.

FIGUEIREDO, 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, p. 11-24.

\_\_\_\_\_. Representações. In: \_\_\_\_\_. **A representação do eu na vida cotidiana**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, Cap. 1, p. 25-75.

\_\_\_\_\_. Conclusão. In: \_\_\_\_\_. **A representação do eu na vida cotidiana**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, Cap. 7, p. 218-233.

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

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro, 1º volume: etnografia religiosa**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional / Editora UFRJ, 2006.

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

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

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, p. 137-158.