



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

MELINA SOUSA GOMES

**TRABALHA QUEM PODE, BEBE E CANTA QUEM TEM JUÍZO:
ETNOGRAFANDO O USO RITUALÍSTICO DO ÁLCOOL EM UM TERREIRO
DE UMBANDA**

**FORTALEZA
2014**

MELINA SOUSA GOMES

**TRABALHA QUEM PODE, BEBE E CANTA QUEM TEM JUÍZO:
ETNOGRAFANDO O USO RITUALÍSTICO DO ÁLCOOL EM UM TERREIRO
DE UMBANDA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: Pensamento Social, Imaginário e Religião do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Jânia Perla Diógenes de Aquino
Universidade Federal do Ceará

Fortaleza
Universidade Federal do Ceará
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- G615t Gomes, Melina Sousa.
Trabalha quem pode, bebe e canta quem tem juízo : etnografando o uso ritualístico do álcool em um terreiro de umbanda / Melina Sousa Gomes. – 2014.
157 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2014.
Área de Concentração: Pensamento social, imaginário e religião.
Orientação: Profa. Dra. Jania Perla Diógenes de Aquino.
- 1.Umbanda – Quintino Cunha(Fortaleza,CE) – Rituais. 2.Médiuns – Uso de álcool – Quintino Cunha(Fortaleza,CE). 3.Médiuns – Quintino Cunha(Fortaleza,CE) – Usos e costumes. 4.Folclore das bebidas alcoólicas. Título.

CDD 299.67238098131

MELINA SOUSA GOMES

**TRABALHA QUEM PODE, BEBE E CANTA QUEM TEM JUÍZO:
ETNOGRAFANDO O USO RITUALÍSTICO DO ÁLCOOL EM UM TERREIRO
DE UMBANDA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: Pensamento Social, Imaginário e Religião do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Jânia Perla Diógenes de Aquino (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Antônio George Lopes Paulino
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Lilian Sagio Cezar
Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF)

Ao pequeno Leonardo

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

À professora Dra. Jânia Aquino, cujas orientações foram imprescindíveis para a realização deste trabalho e cujo apoio e amizade foram essenciais na minha trajetória de estudos antropológicos.

Aos professores Antônio George Lopes Paulino e Lilian Sagio Cezar, por se disporem a fazer parte da banca examinadora.

Ao Pai de Santo e todos os irmãos de terreiro com nossas entidades, sem os quais jamais este trabalho poderia ter sido realizado.

À minha mãe (*in memoriam*), por ter me ensinado e permitido-se o cuidado.

Ao meu pai e irmãos, por tornarem o peso do mundo suportável.

Às amigas Joselene e Verônica, por dividirem a vida comigo.

Ao companheiro Lucas, pela paz no olhar.

“O certo era a gente estar sempre brabo de alegre, alegre por dentro, mesmo com tudo de ruim que acontecesse, alegre nas profundezas. Podia? Alegre era a gente viver devagarinho, miudinho, não se importando demais com coisa nenhuma”. (Guimarães Rosa)

RESUMO

Este documento visa a discussão sobre o uso ritualístico de álcool na umbanda. Trata-se de etnografia em terreiro localizado na cidade de Fortaleza-CE, uma casa de Zé Pelintra da qual sou adepta e pesquisadora. A delicadeza com a qual o tema deve ser abordado, bem como a metodologia escolhida, permeiam todos estes escritos. O mote norteador para a exploração do objetivo central foi o calendário festivo anual, por ser o momento das festas rico em evidências de conflitos e ao mesmo tempo pautar toda a rede de relações entre vivos e mortos, seres materiais e espirituais que em suas bebidas e comidas especiais comunicam-se com seus filhos. Para tanto, uma breve discussão acerca da construção do objeto, com a história da umbanda e o papel cultural da bebida alcoólica em nossa sociedade também tomam espaço no texto. Por fim, a visão, através das narrativas dos adeptos sobre o ato de beber nos terreiros da umbanda, completa o trabalho que agencia o álcool como elemento de cura, limpeza, confraternização e compromisso, mas também como possível causador de desavenças e elemento que simboliza, em suas consequências, embriaguezes em forma de castigo.

Palavras-chave: Umbanda. Bebida Alcoólica. Ritual. Conflito.

ABSTRACT

This paper aims at discussing the ritualistic use of alcohol in Umbanda. It is an ethnography in house of Umbanda located in the city of Fortaleza, a house of Zé Pelintra of which I am adept and researcher. The delicacy with the issue must be addressed as well as the methodology of choice, permeating all these writings. The guiding motto for the exploration of the central objective was the annual festival calendar, being the time of festivals rich in evidence of conflicts and simultaneously guided the whole network of relationships between living and dead people, material and spiritual beings who in their drinks and special foods communicate with their believers. Also a brief discussion about the construction of the object, with the history of Umbanda and the cultural role of alcohol in our society also take space in the text. Finally, the view through the narratives of supporters on the act of drinking in the houses of Umbanda, complete the work touting alcohol as an element of healing, cleaning, socializing and commitment, but also as a possible cause of quarrel and element that symbolizes in its consequences, in drunkenness as a form of punishment.

Keywords: Umbanda. Alcoholic Beverage. Ritual. Conflict.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1: Altar principal firmado nas Sete Linhas de Umbanda (p. 42)
- Figura 2: Boiadeiro em 15 de agosto de 2012 em batida para Iemanjá (p. 60)
- Figura 3: Boiadeiro serve-se de sua bebida (p. 61)
- Figura 4: Ogum Megê bebe cerveja com Ogã (p. 75)
- Figura 5: Mesa arriada para Preto Velho (p. 77)
- Figura 6: Crianças e erês brincam e comem doce no terreiro (p. 85)
- Figura 7: Médiun incorporado com erê (à direita) lambuza filha de santo (p. 89)
- Figura 8: Seu Zé Pelintra, em trajes novos, bebendo whisky com água de coco em sua festa (p. 96)
- Figura 9: Maximiano equilibra dose de *marafa* enquanto dança (p. 105)
- Figura 10: Material para oferenda à Maria Padilha (p. 112)
- Figura 11: A Moça distribuindo rosas e Zé Pelintra tomando whisky em festa cigana no ano de 2011 (p. 113)
- Figura 12: Bebidas sendo preparadas como oferendas antes da gira (p. 130)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 “DEVOLVA ESSE LENÇO NA PRÓXIMA GIRA”: PERCURSOS METODOLÓGICOS	13
2 “SE NÃO RESPEITA ENQUANTO RELIGIÃO, RESPEITE PELO MENOS ENQUANTO CULTURA”: HISTÓRIA DA UMBANDA	27
2.1 SOBRE O ÁLCOOL.....	33
2.2 EU BEBO E EU FUMO, VIU?	41
3 “SEJA BEM VINDO. SE FOR DE PAZ, PODE ENTRAR”: CONHECENDO O CENTRO EM UMA GIRA COMUM	43
3.1 ABERTURA	48
3.2 DEFUMAÇÃO, CRUZO E ORAÇÕES	52
3.3 CHAMADA DE CABOCLO	54
3.4 AS PRIMEIRAS FIRMAÇÕES DO TERREIRO.....	56
3.5 RONDA ASTRAL E CORTE	59
3.6 O CORRER DA GIRA (PARTE1) E A VIRADA DE BANDA.....	60
3.7 O CORRER DA GIRA (PARTE 2) E ENCERRAMENTOS	63
3.8 DEPOIS DA GIRA.....	65
4 O COTIDIANO É FESTIVO	66
4.1 OGUM IÊ!	70
4.2 É PRA PRETO, SINHÁ!.....	76
4.3 É MAR, É MAREZIA!.....	81
4.4 A BÊNÇÃO, PAI GRANDE!	85
4.5 SALVE O DONO DA CASA!	90
4.6 ALDEIA!	98
4.6.1 A LINHA DE BÊBADOS, OS FEITICEIROS E AS MANDINGAS	101
4.7 LAROIÊ, EXU	106
4.8 SARAVÁ MULHER NA EIRA!	109
5 CAUSOS DE UMBANDA	114
5.1 AS QUIZILAS.....	115

5.2 NEM SÓ DE ANGÚSTIAS VIVE O CAMPO OU AS PARTES MAIS BONITAS	126
5.3 O SAGRADO É ÉBRIO, O PROFANO É SÓBRIO.....	129
5.3.1 QUANDO O ÁLCOOL É SAGRADO.....	130
5.3.2 QUANDO O ÁLCOOL É PROFANO.....	133
5.3.3 COMO SACRALIZAR O ÁLCOOL FORA DO RITUAL	137
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
REFERÊNCIAS	147

1 INTRODUÇÃO

Durante minha graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará, realizei um trabalho para a disciplina de Psicologia Social II no qual deveria analisar um grupo. Decidi pesquisar um terreiro de umbanda, grupo religioso que me despertava curiosidade. Entrei em contato com um colega que frequentava um centro, ele com a permissão do Pai de Santo disse que poderíamos visitar e lá efetivamos nossa pesquisa.

Após a realização do trabalho, percebi que muitas questões observadas ainda me inquietavam e estas não tiveram espaço para discussão na disciplina. Uma destas questões era o fato de se beber e fumar durante o ritual – qual era o sentido daquilo?

Minha primeira impressão, marcada sobretudo por receios e preconceitos, é de que seria uma mera reprodução do cotidiano, pois como afirma Peirano (2003) “o que se encontra no ritual também está presente no dia a dia – e vice versa” (p.10). Com isso a autora quer dizer que os rituais não são de forma alguma alheios ou indiferentes à vivência corriqueira, pois quanto mais próximo for desta, mais fácil é sua assimilação – embora o ritual tenha exatamente o sentido de diferenciar a experiência cotidiana, como já afirmava DaMatta (1981).

Se comumente as pessoas bebem e os psicoativos compõem nosso repertório cultural (CASCUDO, 2006), julguei que o terreiro nada mais era do que um espaço de reprodução e exacerbação dos dias comuns: o natural seria mesmo que lá os sujeitos¹ bebessem e, sob o efeito do álcool, manifestassem mais livremente suas opiniões sobre as coisas do mundo e os frequentadores do centro.

Por ser a umbanda uma religião marginalizada, vista frequentemente como imoral, é fácil que se pense, contaminada pelos discursos preconceituosos, que não seria diferente: é local de gente pobre, mulatos e negros, não se localiza na área nobre da cidade, é como se tudo conspirasse para julgar aquelas pessoas como viciadas ou dependentes químicas, perigosas, capazes de tudo sob o efeito do álcool e sabe-se lá de quais mais substâncias.

Ao presenciar pela primeira vez, por exemplo, o Pai de Santo dizendo-se incorporado ingerir em grande quantidade uma diversidade enorme de bebidas e após o ritual não demonstrar embriaguez e ainda sair dirigindo, meu pensamento era: “ele bebe sempre e muito, tem grande tolerância ao álcool e mesmo assim as pessoas confiam

¹ Nota-se que em minha leitura inicial atribuo a bebida e o discurso às pessoas e não às entidades, fato que durante o texto será alterado.

nele”²; pois em nenhum momento é posta em dúvida a crença dos filhos de santo no poder e influência das entidades e, conseqüentemente, no Pai de Santo.

Embora durante o ritual, além de beber ele fume bastante e diga palavras grosseiras, ainda que em tom de brincadeira, ninguém parecia se importar com a estranheza daqueles fatos. À ninguém importava tomar um remédio caseiro passado por um bêbado; ninguém julgava perigoso que ele voltasse dirigindo ou privava-se de conversar com suas entidades, seguros de que elas não só saberiam o que fazer como lembrariam dos fatos posteriormente.

Em minha visão acadêmica imbuída de preconceitos científicos e pessoais, atribuí imediatamente tais crenças à falta de informação, julgando os adeptos manipuláveis e de fácil convencimento dada sua condição social.

Qual não foi pois minha surpresa ao ir percebendo, no decorrer das visitas, que ali havia pessoas de bom poder aquisitivo, professores e estudantes universitários, profissionais liberais e que os próprios dirigentes do terreiro eram pessoas que não poderiam, de forma alguma, ser taxadas de ignorantes. Havia, também, trabalhadores humildes e pessoas, sobretudo mulheres, que passavam por condições precárias de moradia e emprego, mas ainda assim não poderiam ser julgadas como desinformadas ou alienadas. Minha confusão interna era sem fim: que fé é essa?!

Em minhas pesquisas iniciais sobre a doutrina, pouco encontrei sobre o uso aparentemente abusivo do álcool. Algumas referências ao fumo eram comuns, porém centrando as análises na fumaça e raramente na substância em si².

Tamanha era minha curiosidade que, passado o período de incursões para realização do trabalho da disciplina, continuei frequentando como visitante comum, desvinculando aos poucos minha imagem enquanto pesquisadora e passando gradativamente ao *status* de assistente, ou seja, aqueles que vão ao centro sem muito compromisso e não são filhos de santo. São também conhecidos como *consulentes*, pois geralmente chegam ao terreiro com o intuito de receber uma cura, desmanchar um feitiço, saber algo sobre o amor, enfim, realizar algum tipo de consulta.

Isto não se aplicava ao meu caso, pois não buscava nada em específico. Não estava doente ou desiludida, nada em minha vida se encontrava suficientemente desencaminhado para julgar que haviam “me jogado uma macumba”, tudo corria bem; na verdade, a angústia maior era exatamente procurar compreender aquele universo tão

² A mística que envolve a fumaça será melhor discutida posteriormente, quando for apresentado ao leitor as entidades do orixá Oxóssi.

interessante, esteticamente agradável com seus cheiros, imagens e sons, saber como e porque se bebia e fumava tanto, o que significavam aquelas músicas, giros e passinhos de dança.

Este trabalho propõe-se, portanto, a analisar os sentidos do uso ritualístico de álcool nas giras de umbanda. A ideia surge, como foi exposto, diante de meu estranhamento para com o fato. A pesquisa desenvolve-se em outro momento, no qual minha condição de assistente já havia sido alterada, pois atualmente sou filha de santo. As páginas que se seguem procuram dar conta de como se deu essa mudança de *status* e ao longo do texto serão explorados os pormenores teóricos e éticos que tal condição implica em meu trabalho. Este tópico pretende apresentar mais detalhadamente minha chegada e permanência em campo, discursando sobre minha condição de nativa e expondo minha trajetória e escolhas metodológicas.

No segundo capítulo, há uma breve exposição acerca do contexto de surgimento e consolidação da umbanda no campo religioso brasileiro, o que considero fundamental para tornar o restante do trabalho inteligível; a doutrina da umbanda e suas entidades só fazem sentido caso haja um entendimento mínimo da história da religião, pois esta é constantemente retomada e ressaltada durante os rituais.

Para tanto, valho-me dos estudos de pioneiros como, Arthur Ramos, Roger Bastide, e Juana Elbein dos Santos. Embora tenham se detido nos estudos dos candomblés negros e não na umbanda, dada a relevância dos autores no surgimento da temática enquanto acadêmica, não poderiam, apesar de todas as restrições devido às suas filiações teóricas, estar ausentes nesta pauta.

São os estudiosos contemporâneos da umbanda, entretanto, que nos fornecem maior material para análise em nosso empreendimento. Ainda que a questão do álcool seja raramente citada e nunca explorada, suas discussões sobre imaginário, festas e cotidiano nos são preciosas. Falo principalmente de autores como Vagner Gonçalves, Ismael Pordeus e Monique Augras. Neste tópico também pretendo discutir brevemente as conotações do álcool em nossa sociedade, dando destaque ao fator cultural que a bebida compõe em nosso repertório.

O terceiro e quarto capítulos pretendem falar da dimensão festiva presente no campo religioso afro-brasileiro, ressaltando que mesmo em dias comuns é o caráter de festa que prevalece. Para tanto, será feita uma discussão sobre a relevância dos estudos já realizados sobre tais festas e será apresentado o ritual comum, o cotidiano do terreiro, para melhor entendermos sua hierarquia e modo de funcionamento. Aqui recorro à

Sérgio Ferretti e Léa Freitas Perez, bem como Laura Viveiros de Castro e Reginaldo Prandi.

Estes capítulos pretendem-se etnográficos por excelência. Tomando o mote das festas em sua cronologia, serão expostos alguns conflitos existentes no campo e seus encaminhamentos. Para tanto, cada orixá homenageado em tais ocasiões deverá também ser caracterizado, respaldados não só em minhas observações ou na fala de meus interlocutores, mas em relação direta com o que foi sobre estes deuses já escrito; é fundamental termos em conta que na umbanda o sagrado e o profano reproduzem-se e intercalam-se em uma relação constante de retroalimentação, as relações entre os seres divinos no plano espiritual sendo utilizadas como parâmetros para reger o convívio no dia a dia.

Sobre imaginário e construção do perfil das entidades, contribuem os escritos de Monique Augras, Marion Aubrée, Reginaldo Prandi e Yvonne Maggie. Tais autores além de fornecerem elementos que respaldam nossa discussão de construção de figuras míticas, muito bem exploraram as dimensões de disputa e identificações que regem, nos terreiros, as relações com o divino.

O último capítulo destina-se a esclarecer, dividido em duas partes, sobre os sucessos e infortúnios do álcool na umbanda. Inicialmente, versará sobre os relatos dos frequentadores do centro sobre suas experiências pessoais, sejam elas vividas ou narradas por terceiros, envolvendo milagres e desgraças operados pela mesma substância.

Por fim, esclarecimentos no que diz respeito à imbricação do sagrado no profano e vice-versa, trazendo, à luz de Emile Durkheim, as possibilidades de negociação existentes entre filhos de santo e entidades espirituais.

1.1 “Devolva esse lenço na próxima gira”: percursos metodológicos

A frase que dá título a este tópico me foi dita por um caboclo de Oxóssi por volta de 2008. Ele ofertou-me um lenço em tons de verde e azul e pediu que o usasse, durante sete dias, no cabelo ou no pescoço como uma proteção. A princípio quis recusar e disse que não sabia se na semana seguinte poderia estar presente para devolvê-lo; ele disse, então, que devolvesse quando pudesse. Só devolvi cerca de 1 ano depois.

Quando conheci o terreiro, cursava o terceiro semestre do curso de Psicologia na

Universidade Federal do Ceará, ano de 2007. À época, o Centro Espírita de Umbanda Zé Pelintra das Almas localizava-se relativamente próximo à minha residência, o que facilitava minhas idas e vindas sempre que tinha algum tempo e muita disposição, pois os rituais – denominados *giras* – são bastante cansativos e demorados, contando com quatro ou cinco horas de duração, tempo que se deve permanecer de pé, em uma postura adequada e suportando o calor típico de nossa cidade.

No ano seguinte o terreiro mudou-se para um bairro afastado, na periferia de Fortaleza, o que dificultou bastante minhas visitas. Passei a frequentar somente quando algum amigo podia me dar carona, fato bastante espaçado. Algumas poucas vezes cheguei a voltar com o próprio Pai de Santo, que no momento ainda não era próximo, o que me deixava um tanto desconcertada.

Em 2009, com saudades de assistir àquele ritual que achava tão bonito e já com muita vergonha de ainda ter em minhas mãos o lenço há tanto tempo gentilmente ofertado, resolvi retornar e entregar aquilo que não era meu e estava sempre em meu pensamento, pois era raro não vir à mente, nas tardes de sábado durante todo este intervalo de tempo, que me encontrava em situação de endividamento.

Imaginei este momento de várias formas, quase todas constrangedoras: seria taxada de irresponsável ou desonesta, oprimida pela demora, receberia agora uma obrigação cruel... Mas não. Para meu alívio e contentamento, fui bem recebida por todos, entidades e pessoas – a esta altura, já conseguia minimamente distingui-las, embora ainda com muitas desconfianças³. O caboclo que me ofertou o lenço disse que agora ele era meu; guardo-o com muita estima até hoje.

Mais um tempo se passou e, ao iniciar um namoro com um rapaz que se encantou pela umbanda, passei a frequentar assiduamente o terreiro – havia finalmente encontrado com quem ir sempre e pude engatinhar nos ensinamentos da doutrina com um leigo como eu. Comecei não só a ser visita comum, mas passei também a pesquisar (não academicamente) a doutrina espírita, bem como os fundamentos da umbanda. Em minhas buscas, pouco encontrei sobre o uso do álcool e do fumo. Passei então a atentar para o que as entidades diziam sobre suas bebidas e procurei observar como os adeptos significavam aquele consumo. Era o ano de 2010 e até então nunca me havia ocorrido a

³ Não cabe aqui discutir a veracidade ou não do fenômeno do transe de incorporação. O que nos importa, para efeitos de compreensão do universo umbandista, é que para os médiuns que recebem entidades, tal fenômeno é real e compartilhado por seus pares. Enquanto fenômeno psíquico, é plenamente aceitável que os estados alterados de consciência permitam a total distinção de *self* do sujeito enquanto pessoa e da entidade enquanto sujeito. Para maiores informações, ver Almeida, 2007.

ideia de tornar-me filha de santo.

Com tantas leituras e visitas, dei-me conta de que estava muito mais envolvida do que imaginava – dedicava bastante tempo ao terreiro, bem como às leituras sobre a religião. Ainda nutria uma vontade de pesquisar academicamente o grupo, embora não vislumbrasse de que forma. Havia também bastante curiosidade sobre aquele universo tão familiar e estranho ao mesmo tempo, sem conseguir visualizar racionalmente de onde surgia tanta disposição para me dedicar àquilo tudo. Percebi então que, pela primeira vez na vida, embora tenha recebido uma educação cristã, católica e tradicional, estava encantada espiritualmente com uma religião. E não era qualquer uma: era a umbanda, marginalizada e da qual cresci ouvindo coisas terríveis sobre. Sentia então um misto de culpa, medo e vergonha, ao mesmo tempo que me encontrava fascinada com os ensinamentos captados até então. Foi quando comecei a pensar em ser filha de santo.

No primeiro semestre de 2011 tornei-me filha de santo. Esta passagem é marcada por um período de preparação, familiarização com os ensinamentos e novas obrigações, para só então ser realizado o ritual de *lavagem de cabeça*, o batismo no centro. Este ritual simboliza a entrada oficial na família de santo daquele terreiro e é realizado com banho de ervas, perfume, água e vinho – cada substância possui um significado.

Quando uma pessoa torna-se filha de santo novos compromissos de ordens prática e simbólica são assumidos. Dentro da hierarquia do terreiro, ela passa a ocupar um lugar que lhe é destinado junto à roda mais interna da gira, a *corrente*, juntamente com seus novos irmãos. *Põe roupa na casa*, ou seja, passa a vestir-se obrigatoriamente de branco ou outras cores conforme o calendário festivo e as ordens da casa. Esta nova posição concede mais proximidade com as entidades, maior envolvimento nas atividades do centro, maior liberdade para desenvolver sua mediunidade (torna-se lícito iniciar as práticas de incorporação), mas sobretudo aumenta sua obrigação de estar sempre presente e cumprir com os deveres de um filho de santo para com seu orixá e guias protetores.

Um filho de santo deve também estar presente na organização das festas, auxiliando seja financeiramente, na limpeza, na preparação da comida, seja como for – ele não deve estar ausente. No centro pesquisado, deve também estar presente nas reuniões das noites de quarta, nas quais são realizados grupos de estudo, encaminhamentos e resolvidas algumas desavenças.

É comum o conflito existente entre irmãos de santo, que geralmente se resolvem

através do intermédio do Pai de Santo. Os motivos são os mais diversos, sendo que o comum é que sejam esclarecidos e publicizados aqueles relativos ao terreiro, sendo as questões pessoais mais veladas. A fofoca muitas vezes é o fio condutor de toda a trama que será aqui tecida.

No que interessa à pesquisa empreendida, o motivo de alguns conflitos é justamente a questão do álcool. Um médium sair do terreiro embriagado, um filho de santo ficar com inveja de outro por não ter ganhado bebida, um iniciado zangar-se com alguma entidade por ela não lhe ofertar o que beber e assim por diante. Aqui, logicamente muitas questões pessoais ganham novas valorações, pois a “entidade” pode fazer as vezes da pessoa desgostada e a desavença passa ao plano espiritual, consistindo em uma espécie de defesa e tentativa de amenizar a desarmonia do local.

Contando com a maior segurança que este novo *status* de filha de santo me dava, organizei minhas ideias e decidi pesquisar o uso ritualístico de álcool na umbanda, tendo como objetivos principais: a) perceber os sentidos atribuídos pelos adeptos a este consumo ritual; b) analisar as possíveis aproximações entre entidade espiritual/substância ingerida e c) procurar compreender as relações entre sagrado e profano, já que a bebida alcóolica (elemento profano) é sacralizada no espaço e no tempo do ritual, sendo vetada em outros momentos. Estes pontos serão constantemente retomados ao longo do texto e são os eixos norteadores das entrevistas.

A pesquisa está baseada em métodos qualitativos e como já vem sendo anunciado, a metodologia utilizada será a etnografia com observação participante. A coleta de dados se deu através de registros de imagens em vídeos e fotografias, bem como registros orais das falas dos entrevistados e as anotações do diário de campo.

Becker (1994) define o papel do observador participante como aquele que “observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se deparam normalmente e como se comportam diante delas” (p.47). Esta afirmação causa certas angústias devido à sensação inerente ao etnógrafo de se sentir meio espião, meio mascarado, muito indiscreto. Esta sensação pode ser aumentada ou diminuída a depender do grau de proximidade e abertura do pesquisador para com o campo.

Por isso é importante atentar, também, para o que Bourdieu (2001) chama de “uma comunicação não violenta” (p.695), ou seja, estar de fato disposto e ser “capaz de se colocar em seu lugar [dos pesquisados] de pensamento” (p.699). Para ele, o momento da entrevista é rico não só por se ter perguntas direcionadas, mas sobretudo por esta poder ser considerada um “exercício espiritual” (p.704) no qual devemos ser capazes de

abandonar nosso olhar naturalizante e adentrarmos o ponto de vista do outro.

No guia para pesquisa de campo de Beaud e Weber (2007), a questão da proximidade com o campo é trazida à tona e pode ser encarada como um problema. Os autores assim aconselham:

Não escolha um tema muito familiar, pois a técnica mais segura da pesquisa etnográfica continua sendo se descentrar para ver o mundo social de outra forma e para descobrir, sob os fatos aparentemente banais, naturais, evidentes, relações sociais, uma história; pois a desambientação permite uma conversão no olhar. (p.33).

Em meu caso, embora com receio de que minha condição de nativa trouxesse complicações – e sim, trouxe -, creio que o fato de eu ter me apresentado ao campo no primeiro momento como pesquisadora minimizou os riscos de constrangimentos. Meu objeto foi construído simultaneamente às discussões sobre a religião, o que torna claro desde sempre o interesse tanto intelectual quanto emocional com meu objeto. Os autores ainda complementam:

[...] será, sem dúvida, mais fácil pesquisar sobre universos desconhecidos porque sua estranheza cria distância e obriga a *ver com olhos novos* (grifo do autor) fenômenos que seriam esquecidos se tais meios fossem familiares. Ao contrário, os universos que são próximos demais [...] serão mais difíceis de pesquisar porque, sem recuo, tendo a impressão, de imediato, de compreender, mas, no final das contas, compreendendo sempre pela metade, você tem fortes chances de estar sujeito à ilusão de uma compreensão imediata. (BEAUD e WEBER, 2007, p.37).

Diante da afirmação exposta, não há uma rigidez no que diz respeito à proximidade ou não com o campo, apenas um aconselhamento focado em tarefas de maior ou menor grau de dificuldade e confiabilidade. Creio que, mesmo tendo optado pelo que é desaconselhável, meu estranhamento não foi perdido; pelo contrário, é o estranhamento constante que me acompanha há tempos que permitiu a construção do objeto mesmo estando presente no campo inicialmente como pesquisadora, depois como visitante, em seguida como adepta e atualmente na condição de adepta e pesquisadora.

Já é sabido que em trabalhos etnográficos as questões de pesquisa moldam-se ao campo e vice-versa, pois a orientação teórico-metodológica do pesquisador o faz atentar para certos pontos pré-estabelecidos, ao mesmo tempo que o campo, vivo, traz novos elementos que podem ou não ser trabalhados. Como bem lembra Van Velsen (1987), “os métodos de pesquisa de campo do etnógrafo são orientados por um enfoque teórico, mas não são necessariamente determinados por esse enfoque” (p.362).

Acredito que uma boa forma de lidar com a questão do olhar direcionado é

explicitar, no texto, as escolhas dos objetos, dos entrevistados, dos métodos. Tornar claro o que faz parte do diário de campo, o que foi unânime nas entrevistas, o que é exceção e o que foi realizado de maneira inadequada. Por fim, garantir o máximo de elementos para que o trabalho se torne confiável, pois:

É comum e justificável que leitores de relatórios de pesquisa qualitativa se queixem de que pouco ou nada é dito sobre as evidências para conclusões, ou sobre as operações através das quais elas foram avaliadas. Uma apresentação mais adequada dos dados, das operações de pesquisa e das inferências do pesquisador pode ajudar a resolver este problema. [...] Uma possível solução [...] é uma descrição da história natural de nossas conclusões, apresentando as evidências tais como chegaram à atenção do observador durante os sucessivos estágios de sua conceitualização do problema. (BECKER, 1994, p.63-64).

Com relação às negociações para execução de minha pesquisa com os *irmãos de santo*, estas ocorreram de forma tranquila e natural. Julgo que sempre estive claro que muito do conteúdo de nossas conversas são registrados em meu diário de campo, em minha câmera na forma de vídeo e fotografias e em meu gravador. Procuo compartilhar este material com o pai-de-santo e quem mais solicitar, pois não sou a única que registra alguns momentos dos rituais. É comum a troca de fotografias, as indicações de sites para estudo e para ouvir e/ou fazer *download* de pontos cantados, dentre outras formas de aproximação com a doutrina.

Por vezes me questionava, diante de tanta naturalidade e disponibilidade, se as pessoas possuem de fato a real noção do que estou fazendo. Tenho a ciência de que, quanto mais distanciada da pessoa é a realidade acadêmica, mais desconhecido é o meu trabalho. Ou seja, a forma como sou vista varia de acordo com o acesso à educação que meus irmãos de santo tiveram ou têm atualmente. Este foi um dos critérios que me auxiliou a organizar as entrevistas e escolher os sujeitos entrevistados.

O terreiro possui uma média de 30 filhos de santo, sendo em torno de 20 o número de participantes assíduos. Como a hierarquia na umbanda é muito forte e extremamente organizada (fato que será discutido com maior aprofundamento nas apresentações etnográficas), optei por escolher intencionalmente sujeitos que em suas falas contemplassem, ao mesmo tempo, 1) uma variedade de faixa etária; 2) níveis de escolaridade diversos; 3) funções distintas dentro do terreiro. Esta decisão pauta-se em conselho de Michelat (apud Thiollent, 1981), que diz: “escolha um pequeno número de pessoas diversificadas representativas do assunto estudado. Não se trata de amostragem, mas sim de seleção dos indivíduos em função dos critérios do investigador” (p.86). À medida que forem aparecendo em nosso texto, serão

apresentados em seu perfil geral como idade, estado civil e escolaridade.

Hierarquicamente, contemplam os cargos de: Pai de Santo, Mãe Pequena, Cambones, Ogãs e médiuns da corrente. Optei por não dar muita voz aos médiuns da assistência por considerar que eles são por demais alheios ao cotidiano do centro e não seriam representativos em nossas questões, pois a heterogeneidade do campo umbandista é reinante e é raro, quiçá impossível, encontrar duas casas com modos de funcionamento semelhantes, quanto mais idênticos.

A assistência de um terreiro frequentemente é composta por pessoas que transitam livremente entre diversas casas, a depender de suas intenções. Se em nosso centro não são realizados trabalhos de amarração⁴, por exemplo, quem deseja tais serviços tende a procurar outro tipo de centro. Dessa forma, julguei que entrevistar a assistência só confirmaria tal heterogeneidade, sem trazer dados substanciosos à nossa pesquisa, uma vez que por não seguirem as diretrizes da casa, não representam nosso objetivo de perceber as valorações dos adeptos no que tange ao álcool.

Penso que entrevistas de natureza semi-estruturada sejam as mais adequadas para minhas pretensões, pois tenho um objeto específico que deve ser trabalhado, mas também tenho clareza de que outros elementos muito mais interessantes podem surgir na fala de meus interlocutores, caso esta seja encarada como uma conversa com algumas diretrizes e não como uma camisa de força relativa à questão do álcool.

Acredito que a proximidade com o campo favorece o estabelecimento de uma relação saudável tanto para mim quanto para meus colaboradores, havendo espaço para realizar as entrevistas de maneira que estes não se sintam deveras intimidados. É necessário estar atenta e sensibilizada para este momento, pois:

A relação entrevistador/entrevistado mostra de que modo as características básica (idade, educação, sexo, raça, *status*, religião) de cada um interferem na percepção, na atitude, nas expectativas e nos motivos do outro, e como essas características condicionam, de um lado, a adequação ou inadequação da resposta, e, por outro lado, os erros de condução de entrevista. (Thiollent, 1981, p.82).

Estas foram baseadas nos dados observados e pontuados no momento da observação, aliando, quando possível, bases teóricas. Foram realizadas com o intuito de esclarecer determinados fatos já vistos e, por sua natureza informal e semi-estruturada,

4 Trabalho de Amarração é o termo que designa popularmente trabalhos com fins amorosos, uniões de casais que não precisam contar necessariamente com a vontade de ambos. Sobre tais trabalhos, ver a dissertação intitulada **Os trabalhos de amor e outras mandingas**: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda, defendida por Kelson G. O. Chaves, 2010.

trouxeram novos elementos para serem observados e compõem o campo descritivo e de representações adjacentes aos processos em andamento. Sobre este modelo de entrevista, Alonso (1998) acredita que:

Com a entrevista aberta não se assume que as perguntas apropriadas e o estilo das respostas sejam previamente conhecidos, mas sim que são gerados na própria entrevista, na progressão de um processo de interação entre investigador e entrevistado. Ainda assim, o investigador deve estar consciente das perguntas relevantes e significativas. (tradução livre - p. 74).

Como bem observa Evans-Pritchard (2005) acerca da prática de pesquisa em campo,

Às vezes ouço dizer que qualquer pessoa pode estudar e escrever um livro sobre um povo primitivo. Talvez qualquer um possa, mas não vai estar necessariamente acrescentando algo à Antropologia. Na ciência, como na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter resposta se não se sabe quais são as perguntas. Por conseguinte, a primeira exigência para que se possa realizar uma pesquisa de campo é um treinamento rigoroso, para que se saiba como e o que observar, e o que é teoricamente significativo. (p.299).

Assim, a referida proposta corrobora para o que se entende enquanto intencionalidade do pesquisador, uma vez que é fundamental ter com clareza que tipos de informação serão úteis ao trabalho, tendo porém a ciência de que restringir a entrevista a um jogo de pergunta/resposta é direcionar em demasia o objeto, o que compromete a fidedignidade do processo.

Dessa forma, pensei em uma estrutura de entrevista que contemplasse minhas questões centrais, mas que ao mesmo tempo fosse flexível o suficiente para gerar novas questões de pesquisa. Os pontos que foram ser conversados, transformados em perguntas, são basicamente: o sentido pessoal atribuído ao uso do álcool durante os trabalhos; a relação (ou a diferença) entre consumo dentro e fora do ritual; o significado do álcool para a doutrina da umbanda.

Percebi que, apesar de toda a boa vontade para com minha pesquisa, havia um certo desconforto por parte dos frequentadores em opinar pessoalmente sobre assuntos do centro na ausência do Pai de Santo, o que interpretei como um duplo mecanismo de defesa: ao mesmo tempo que impossibilita o surgimento de boatos, livra-os do peso da ignorância sob o receio de “responder errado”, de forma que as tentativas de entrevistas formais individuais foram frustradas com a única exceção do próprio Pai de Santo, que por razões óbvias não precisa se valer de tal mecanismo – ele é a própria autoridade.

A forma que encontrei de diluir tal tensão foi realizando conversas em pequenos

grupos, de preferência nos quais o Pai de Santo não estivesse por perto e com o gravador desligado. Quando surgia algo de meu interesse, procurava conduzir o assunto de forma que se esclarecessem o que eu julgava serem as possíveis respostas às minhas perguntas. Quando algo chamava minha atenção, pedia licença em tom de brincadeira: “Que bonito isso que você disse! Deixa eu anotar, espera. Vai ficar lindo no meu trabalho!”, o que evocava alguns sorrisos e a conversa seguia, por vezes com alguém envaidecido de estar contribuindo com suas falas em uma pesquisa e até consentindo que o gravador fosse utilizado. Como este último recurso mais quebrava que ajudava a seguir o diálogo, passei a utilizá-lo cada vez em menor escala, até valer-me dele somente no momento das giras, pois considerando a relação custo/benefício, seu uso me parecia desvantajoso.

Focar minhas observações e conclusões sobre a temática em cena nas entrevistas seria uma opção, mas esta escolha por certo me custaria deixar de lado outros elementos que considero, além de ricos, belos. Um destes elementos é a própria fala dos entrevistados em seus estados de transe, ou seja, supostamente incorporados por entidades típicas da umbanda. Creio que explorar este estado alterado de consciência pode ser muito elucidativo no que diz respeito ao estudo comparativo entre *doutrina da entidade espiritual e percepção dos adeptos sobre a religião*, pois não são necessariamente de comum acordo.

Outro elemento que exploro são os pontos cantados. É através da oração em forma de música que as entidades dão seus recados, contam suas histórias, explicam em que estão trabalhando, o como e o motivo de o fazerem. Há pontos – também chamados de *corimbas* – comuns, recorrentes em todos os rituais e encontrados em quase todos os terreiros, e há aqueles particulares, que são verdadeiros presentes das entidades para seus filhos (PEREIRA, 2012).

A umbanda segue um calendário de ciclo anual no qual as festas fazem-se presentes de forma corriqueira. As festas são dedicadas a entidades específicas, geralmente os orixás.

Há, além das festas, o dia específico de homenagear entidades ou realizar um trabalho em especial, como curas, desmanches de feitiço, obter proteção etc. Não são giras comuns e nem são festas, são os dias de “bater para ...”. Note-se a força da expressão “bater”, pois ela significa bater o tambor, ou seja, cantar, dançar e tocar para homenagear o dia em questão.

Iniciei minha etnografia de forma organizada, com diário de campo e registros

mais cuidadosos, em abril de 2012. Seguindo o calendário, abril é mês de Ogum, pois seu santo sincretizado (São Jorge) é reverenciado dia 23 de abril. Não houve festa, e sim “batida pra Ogum”.

Ocorreu de forma diferente no 13 de maio, dia dos pretos velhos. A festa deste ano teve uma importância maior que as anteriores, pois o Pai de Santo estava completando 40 anos de umbanda e foi consagrado como “tata”, título que indica seus conhecimentos e indica-lhe o respeito que deve ser concedido devido ao tempo dedicado à religião.

Seguindo o calendário do terreiro, em consonância com o da umbanda (as comemorações podem variar dependendo da casa), as próximas datas comemorativas são: de Iemanjá, em agosto; dos erês, em setembro; de Seu Zé Pelintra, em dezembro e de Oxóssi, em janeiro. Fora estas, o período ainda abrange uma gira dedicada à Xangô, aos Exus, à Oxum e demais orixás e entidades, a depender das ordens dadas por Seu Zé Pelintra, principal guardião (dono) da casa.

O calendário não segue somente a vontade dos responsáveis por levar o terreiro, mas atende aos pedidos das entidades. Por vezes tais pedidos são mal acolhidos, pois há médiuns na casa que possuem *quizilas* (desavenças pessoais) com entidades específicas.

Questões como a referida acima é que me despertaram para atentar ao universo das festas. O momento do festejo é uma confraternização no qual não são realizados trabalhos (curas, desmanches, consultas) tidos como pesados, pois não condizem com o caráter festivo. No máximo pode ocorrer alguma solenidade, como casamentos ou batizados. Segundo Ferretti (2001),

[...] religião e festas constituem assunto fundamental na vida de muitas pessoas. A rotina diária é interrompida muitas vezes ao longo do ano, pela organização ou a participação em diversas festas, que assinalam a quebra periódica desta rotina. Para os que as organizam, as festas não representam propriamente momentos de lazer, mas de trabalho, intenso e prazeroso, no seu preparo e na sua realização. As religiões afro-brasileiras caracterizam-se pela presença de numerosas festas. O transe, as iniciações, as comemorações anuais das divindades, as obrigações do calendário de cada casa, são assinaladas com festas, toques, danças, cânticos e oferendas de alimentos especiais. [...] É comum que os participantes destas religiões assistam festas em sua casa e em uma rede de outras casas amigas. Assim, o ano se caracteriza, para o “povo-de-santo”, por uma sucessão de festas. Além das festas específicas do culto, muitos terreiros também fazem ou participam de diversas festas da cultura popular local, algumas incluídas no próprio calendário de cada casa.

No período que estive frequentando a casa, ou seja, desde 2007, pude estar presente em: três casamentos, quatro deitadas (rituais de *feitura* para orixá), várias

lavagens de cabeça (ritual de entrada na umbanda), dois batismos (apresentação de crianças à religião, equivalente ao batismo católico), várias curas e desmanches de feitiço, ritos fúnebres, rituais de desligamento de filhos de santo, além de alguns eventos pessoais, como aniversários, chás, formaturas, etc.

Nas festas, então, não são realizados trabalhos ditos “pesados”, que denotem tom de preocupação ou lembrem eventos desagradáveis, como doenças ou discussões. O momento das festas é de alegria, com muita dança, música e bebidas. Pretendo, portanto, centrar-me nestes eventos ciente de que neles está uma das principais funções da bebida alcóolica, que é a confraternização. São momentos nos quais conflitos são evidenciados e apaziguados anteriormente, para que na hora da comemoração não haja ninguém *quizilado*; neste sentido, os preparativos para a festa são verdadeiros momentos de “lavar a roupa suja” e tornar tudo claro e pacífico para o grande dia.

Outros sentidos para a bebida que não o de confraternização também são discutidos, principalmente a partir da fala dos entrevistados. Por enquanto, os que posso inferir enquanto adepta, etnógrafa e estudiosa da doutrina tanto acadêmica quanto espiritualmente, são os de a) limpeza e cura; b) confirmação de votos e agradecimento e c) identificação, este o mais próximo da antropologia e mais desvinculado da doutrina. Cada sentido será melhor discutido ao longo do texto, através da fala de meus interlocutores, das entidades e dos pontos cantados.

Esta breve introdução encontra-se no capítulo metodológico para justificar minhas escolhas, dentre elas a preferência pelas músicas. Muitos dos sentidos descritos, bem como outros que surgirão, são implícitos ou explícitos nos pontos cantados, configurando-os como continentes de uma meta musicalidade, feita por e para os rituais de umbanda.

Para Lévi-Strauss (1977), a musicalidade de um grupo é um excelente instrumento para compreensão de sua mitologia. Sua leitura estruturalista, embora possa reduzir fenômenos de grande alcance, em muito contribui para uma possível interpretação de nosso campo no que diz respeito à musicalidade e seu papel de transmissão de conhecimento que os pontos cantados trazem.

É através da música que as entidades são saudadas e transmitem suas mensagens. Todos na casa têm por obrigação contribuir no cântico das *corimbas*, e esta memorização permite também a transmissão da doutrina, pois os pontos cantados são prenes de sentido, muitos deles esclarecendo sentidos do uso do álcool.

A gira corre conforme as músicas, pois há cantiga de abertura dos trabalhos, de

saudação aos guias espirituais chefes da casa e de despedida, caracterizando início, meio e fim do ritual. Elas indicam o que está sendo realizado por aquela entidade. Uma cantiga de saudação à Preta Velha Mãe Vicença, por exemplo, diz:

*Lajeiro Grande, Pedra Miúda
Quem tá chegando agora é Mãe Vicença Carnaúba
Essa velha bebe, essa velha fuma
Quem tá chegando agora é Mãe Vicença Carnaúba*

O final da estrofe é mutável a depender do trabalho que está sendo feito. Se a referida preta velha veio realizar uma limpeza, o último verso citado é substituído por *quem vai levar o mal é Mãe Vicença carnaúba*. Se ela veio fazer um levante, *quem vai te levantar é Mãe Vicença carnaúba* e assim sucessivamente. O que está sendo realizado é efetivado através da bebida e do fumo, uma relação que creio poder ser classificada enquanto uma troca de gentilezas, à guisa da *dádiva* de Mauss (2003).

Outro exemplo que explicita o sentido da bebida nos terreiros são os pontos de *Seu Légua*, um caboclo boiadeiro que tem a função de *fazer a ronda* (proteger) o terreiro. Um deles diz que *A família de Légua tá toda na eira / bebendo cachaça e quebrando as barreiras*, ou seja, os obstáculos são vencidos mediante a ingestão da substância. Ou *O Seu Légua vai beber, o Seu Légua vai vencer* – afirmando que se vence através da bebida.

O momento das festas é diferenciado e nem sempre conta com a presença de todas as entidades que bebem, pois seu ritual pode não contemplá-las. Na festa de Preto Velho, por exemplo, Seu Légua não esteve presente. Em uma festa de ciganos, provavelmente nenhum boiadeiro virá beber, mas em giras comuns os dois representam figuras-chaves para o andamento dos trabalhos; daí a importância de expor os dois momentos com suas especificidades.

Ao reconhecer-me enquanto etnógrafa, destaco que o modelo de pesquisa adotado é aquele tradicional e arriscado, proposto por Malinowski em sua obra pioneira, assumindo responsabilidade em sua fala não apenas como alteridade, mas como sujeito tocado pelo convívio e modo de vida nativo.

Ao assumir o papel de pesquisadora e participante, muito mais que um ou outro, detenho-me no repasse de impressões sinceras em detrimento de um cientificismo ou caráter literário exacerbados, buscando uma linha tênue de espontaneidade e bom senso que não mascarem ou exponham em demasia o campo, se isto for possível a quem se

inicia nas veredas acadêmicas e metodológicas.

Na tentativa, mais importante que o sucesso julgo ser a compreensão qualitativa e o alcance da obra, posto que esta se destina sobretudo a compor um setor de estudo ainda pouco explorado no terreno das religiões afro-brasileiras.

Discutir um campo conflituoso a partir de um elemento que simboliza e exemplifica a própria disputa de poder é desafio grande e somente a partir de uma ótica nativa pode ser apreendido, ainda que falho quando enturvado pelos afetos. Ao mesmo tempo, sem o distanciamento fantasioso que a pesquisa sugere, torna-se impossível não amargar dissabores e acabar tomando partido e dores de meus colegas, irmão, informantes, enfim: meus companheiros de pesquisa que possibilitam a escrita e repasse de meu objeto. Ciente do conflito do autor em seus anseios de veracidade, tomo licença de ficcionar um pouco minha obra no sentido de melhor resguardar meus informantes.

Malinowski (1984) sugere caminhos para o sucesso da pesquisa de campo. Faz-nos atentar para o modo de vida em termos de organização e cultura, o que pode ser documentado quase que de forma burocrática a princípio, devendo ser complementada pelo que o autor chama de *imponderáveis do real*, o que só se torna possível mediante convívio longo, atento e contínuo. Por fim, o que conduz o etnógrafo ao seu objetivo na pesquisa é também o que ele chama de *corpus inscriptionum*, o que apreende as formas de pensamento nativas. Em nossa pesquisa, esta última será privilegiada, pois

Além do esboço firme da constituição tribal e dos atos culturais cristalizados que formam o esqueleto, além dos dados referentes à vida cotidiana e ao comportamento habitual que são, por assim dizer, sua carne e seu sangue, há ainda a registrar-se-lhe o espírito – os pontos de vista, as opiniões, as palavras dos nativos: pois em todo ato da vida tribal existe, primeiro, a rotina estabelecida pela tradição e pelos costumes; em seguida, a maneira como se desenvolve essa rotina; e, finalmente, o comentário a respeito dela, contido na mente dos nativos (MALINOWSKI, 1984, p.32).

Por fim, gostaria de pontuar algo sobre a linguagem utilizada. Pretendo me valer de categorias nativas, explicitando ao longo do texto o significado das expressões e não organizando um longo glossário ao final, fato que a meu ver quebra o ritmo de leitura. Dessa forma, creio não ser necessário abusar de expressões como “supostamente incorporados”, “transe”, “estados alterados de consciência”, mais típicas da linguagem acadêmica, para substituí-las naturalmente pelos termos comuns nos terreiros com seus devidos esclarecimentos. Tais termos virão destacado em *itálico*, assim como as letras dos pontos cantados e os termos em língua estrangeira. As palavras destacadas por aspas designarão citações, expressões coloquiais ou gírias, não correspondendo necessariamente à linguagem nativa.

2 “SE NÃO RESPEITA ENQUANTO RELIGIÃO, RESPEITE PELO MENOS ENQUANTO CULTURA”: HISTÓRIA DA UMBANDA

Faz parte de minhas pesquisas visando contemplar o referencial teórico e repertório argumentativo do presente trabalho a busca por vasto material que diga respeito à temática, como filmes, documentários, publicações acadêmicas ou não, *sites* religiosos etc. A frase que nomeia este tópico foi proferida por uma mãe de santo em documentário que, por mais que me force a memória, não recordo o nome. A situação, porém, era a narrativa de uma época sombria de perseguição, quando não se podia exercer livremente o culto às entidades e a repressão era comum e legal⁵.

Primeiramente, faz-se necessário definir o que expresse ao usar o termo “afro-brasileira”: religiões *afro*, aqui, são aquelas que contam com alguma influência de uma África trazida ao Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII. Não são as religiões africanas, mas sim suas matrizes que ao embarcarem juntamente com os negros traficados para o então regime escravocrata do Brasil colonial contribuíram para nossa formação religiosa e muito deixaram de herança às nossas tradições.

Tais religiões, crenças, costumes e divindades foram apropriados de forma particular em cada região do país, unindo seus elementos originais aos nossos e formando uma amálgama que somente com alguma dificuldade pode ser compreendida – e somente compreendida, nunca explicada.

Isto porque cada religião formada a partir de então é composta por sistemas simbólicos tão específicos que fogem ao entendimento e tradução em palavras, evocando apelos muito mais emocionais que racionais; toda racionalização da cosmologia dessas tradições não corresponde a sua lógica intrínseca, pois aquela é realizada por pesquisadores, antropólogos, etnólogos, historiadores, sociólogos e afins que dificilmente trarão em seu cerne de pesquisador a sensibilidade necessária ao entendimento de categorias fundantes da cosmologia investigada. Para compreender a umbanda, é preciso que referências sejam feitas a suas antecessoras e seu momento histórico-político de criação e consolidação situado, para então haver sentido meu empreendimento.

Das religiões tidas atualmente como afro-brasileiras, a umbanda e o candomblé

⁵ Atualmente o Brasil tem presenciado novas formas de ataques e intolerâncias religiosos, sobretudo atrelado ao crescente poder das bancadas evangélicas no Congresso Nacional. Sobre o tema, ver o trabalho de ORO, 1997.

são provavelmente as mais difundidas. Isto em muito se deve aos trabalhos de pesquisadores como Arthur Ramos, Roquette-Pinto, Edison Carneiro e Pierre Verger - para citar alguns pioneiros. Concentrados principalmente no eixo Rio-Salvador, foram os responsáveis por inaugurar, sob influência de Franz Boas, uma série de estudos culturalistas que iam contra a então hegemônica tradição racista e determinista vigente, reproduzida pelos cientistas sociais da época por não haver ainda outras formas mais livres de se fazer ciência.

Felizmente, os autores citados e tantos outros atentaram ao fato de que nos terreiros, nas rodas de samba e batuque, nas capoeiras, jongos e danças de São Gonçalo estavam muito mais presentes expressões culturais do povo que práticas ligadas ao mal, bruxaria e/ou charlatanismo; havia muito mais sabedoria no manejo com ervas por parte de descendentes indígenas do que o “curandeirismo” tratado de modo pejorativo, muito menos havia de “magia negra” no jogo de búzios e nas rezas dos benditos populares do que tradições passadas de geração a geração – tais práticas estavam ligadas a um universo até então desconhecido de muitos porque pouco explorado, sempre tratado como inferior e combatido por estar relacionado à pobreza, miséria e situação de privação comum pelas quais sempre passou e passa a população mais pobre no Brasil.

Com relação ao candomblé, pode-se dizer que seu traço mais marcante é justo a ligação íntima com a África negra. É sabido que este continente era avançado em relação ao Brasil tanto na lida com matérias-primas quanto em construções simbólicas de alta complexidade, contando com uma das mitologias mais ricas existentes. A organização política existia e sua extensão geralmente correspondia à *nação* que esta se ligava, o que para nós seria correspondente às *tribos*. Cada nação contava com sua gama de representações míticas e ideológicas, cultuavam deuses ancestrais distintos mas ocasionalmente coincidentes.

Com o advento da descoberta do novo mundo pelos europeus e o regime escravocrata, ocorreu que tais civilizações sucumbiram ao imenso prejuízo de terem se tornado os sujeitos escravizados. Traficados foram à força para o Brasil, sem o menor respeito e consideração a sua dignidade enquanto seres humanos. A violência física e simbólica era tamanha que basta lembrar do atentado moral que era a volta na Árvore do Esquecimento para termos a dimensão do quanto era desejável que essa memória fosse perdida.

No Brasil colonial, membros de nações distintas e por vezes inimigas coexistiam

nas senzalas. Este era mais um artifício do escravizador para diluir laços ao fragmentar memórias e esperanças, com o intuito de dissolver qualquer resistência. Conflitos entre diferentes etnias podem de fato ter ocorrido, mas sabemos que distantes da terra mãe as desavenças regionais tendem a ser acalmadas e dar lugar a uma nostalgia telúrica semelhante à nossa quando em terras estrangeiras, que defendemos até os defeitos de nosso local quando foi na verdade justo por conta deles que de cá saímos.

Deuses diversos embarcaram nos navios negreiros e junto aos escravos foram traficados. As divindades africanas são os ancestrais, daí a importância fundante do parentesco e das nações. Os primeiros deuses, de criação do universo, apresentavam em geral traços mais comuns, embora variassem em seus mitos. Os ancestrais seriam os continuadores do trabalho divino, tornando-se então as próprias divindades (CIDO DE ÒSUN, 2008).

Ao unirem-se contra a vontade em território brasileiro, indivíduos que cultuavam ancestrais diversos acabaram por cultuar ancestrais comuns, ou deuses mais recorrentes entre as nações. Como Gilberto Freyre explica em *Casa Grande & Senzala* (2006), a religiosidade escrava não era a principal preocupação dos senhores de engenho, estando eles mais ocupados em garantir alimentação adequada para o trabalho pesado e evitar fugas, de forma que houve certa tolerância aos cultos quando realizados longe de suas vistas.

Com o crescente poder da Igreja Católica, porém, a situação é alterada. Nestor Duarte (2006) nos conta que o colonizador português é muito mais um homem privado que político, voltado a interesses pessoais e insubmisso ao poder real ou monárquico. Para manter o caráter anárquico que lhe é próprio, alianças com a Igreja são fundamentais, reproduzindo a família patriarcal como modelo de organização política e colocando-a à frente do Estado.

Tal família não deveria ser qualquer uma: a família poderosa é a aliada ao poder, mas não o estatal, que lhe tolhe a essência individual e particularista, mas ao religioso, que reforça seus direitos e rechaça o Estado. É a aliança com a Igreja Católica que permite práticas de nepotismo, que impede a repartição de terras pertencentes a um mesmo sobrenome e que, por fim, repele o indesejável do centro: põe os negros e sua cultura na periferia, associa-os ao mal e ao pecado, reforça-lhes a condição de escravos ancorados nas teorias raciais em voga na época, garantindo dessa maneira mão de obra gratuita com técnicas avançadas.

Com a Proclamação da República e seus ideais positivistas, profundamente contaminados pela ideologia de *ordem e progresso*, são reforçados processos que naturalizavam a segregação humana pautados em teorias raciais. Não bastasse a condição laboral escrava, então abolida mas ainda fortemente cravada na lembrança, considerava-se necessária também a escravidão simbólica. O que era próprio de uma cultura negra passou a ser perseguido e passível de punição, pois representava o atraso do país devido à “impureza” de nosso povo mestiço.

De acordo com a obra “Cidade Febril” de Sidney Chalhoub (1996), leis como a da “suspeição generalizada” e da “vadiagem” garantiam a perseguição e davam continuidade à tentativa de “branqueamento” da população. Aqui cabe uma ressalva no que tange ao racismo brasileiro, mais relacionado ao *status* e posição social que à cor da pele, mascarando uma exacerbação da estratificação social (HOFBAUER, 1999).

No início do século XX, no Rio de Janeiro - então capital do país - reinava a influência europeia, mais especificamente a francesa, tomada como referência mundial. Na tentativa de alcançar os “avanços” do referido país, a *Belle Époque* é marcada por políticas higienistas que intentavam segregar o digno do indigno, legar o morro aos “imorais” e o asfalto aos cidadãos de bem.

Nas décadas de 20 e 30, expressões culturais nacionais continuam a ser reprimidas, porém ganham nova força devido à junção solidária na miséria a que estavam submetidos tais agentes culturais. Vivendo em condições não favoráveis e pouco condizentes com os anseios republicanos, as camadas populares vão se mostrando aos poucos em festas como a da Penha, espaço religioso católico impregnado de tradições vistas como profanas, como a presenças das tias baianas quituteiras e sambistas de violão em punho, como quem carrega uma arma.

Munidos de berimbau, atabaques, pandeiros e violas ao fim do festejo religioso o encontro continuava regado à cerveja e com as comidas das tias em seus terreiros, reunindo aqueles considerados como perigosos, vadios, vagabundos e ociosos. Tudo que infligisse a norma pública que às camadas populares só permitia o trabalho precário nas incipientes indústrias nacionais era reprimido: instrumentos musicais apreendidos, mãos e pais de santo presos, negros e mulatos vistos como suspeitos a priori.

Muito tem se debatido acerca das transformações ocorridas em nossa música popular, sendo a maioria dos estudos voltados à consolidação do gênero *samba* enquanto o ritmo tido como nacional, de sua trajetória de inicialmente perseguido e

reprimido e depois exaltado, como música que representa nossa *identidade* – embora saibamos que o uso de tal termo muito mais mascara uma imensa e rica variedade de expressões musicais regionais do que traduz o sentido de ser brasileiro.

Em meio a tais mudanças, com a crescente modernização do Brasil, a influência francesa ainda se faz presente, bem como os ideais positivistas pautados da ideia de progresso e evolução. No entanto, a Igreja Católica tradicional passa a ser vista, por certa camada de intelectuais, como representante do atraso em nossa democracia. O ideal espírita de Alan Kardec passa a ser mais condizente com o ideal de melhoras materiais e transcendentais, representando o que havia de mais avançado em termos de doutrina religiosa; sua lógica cármica e justa é mais próxima aos anseios de quem almeja ordem e progresso (ou evoluir através da racionalização) (ISAIA, 2012).

Chico Xavier é uma importante figura neste processo, pois em sua apropriação das ideias kardecistas difundiu práticas ligadas à caridade, o que imprime simpatia à nova doutrina ligada sobretudo à elite intelectual do Brasil. Seus frequentadores eram considerados esclarecidos, evoluídos e modernos, além de caridosos e justos. Os espíritos com os quais lidavam eram considerados *seres de luz* e não *demônios*, como eram encaradas as entidades africanas.

Surge então, com local e hora definidos, um movimento espírita que afirma não contemplar somente espíritos superiores e esclarecidos; um movimento que se diz voltado aos pobres e às classes marginais, uma religião que se pretende acolhedora contando com seres mais semelhantes aos encarnados, espíritos sofredores e segregados: é a Umbanda, nascida no Rio de Janeiro em 1908 mediante a incorporação de um *caboclo* no médium Zélio de Moraes, entidade que ficou conhecida como *Caboclo das Sete Encruzilhadas* (PINHEIRO, 2012).

Bem como o samba é a pretensa música nacional, a Umbanda é construída com o intuito de ser a religião brasileira por excelência, reunindo elementos que remetem ao mito das três raças, pois sua doutrina conta com elementos africanos, católicos e indígenas, apresentando fortes traços da religiosidade popular e das práticas kardecistas, reproduzindo em suas entidades o imaginário dos variados perfis nacionais. Para se fazer legítima, surge amparada pelo ideal espírita, apropriando-se de práticas como a incorporação mediúnica, cura e caridade; preserva orixás africanos mas retira de forma explícita as práticas sacrificiais, tornando-as veladas quando existente, numa espécie de “branqueamento” do candomblé (ORTIZ, 1978).

Isso é bem expresso ao pensarmos nas *linhas de caboclos* da Umbanda: são índios, boiadeiros, baianos, malandros, bêbados, pajés, pretos velhos, pomba giras e ciganos. São classes marginalizadas em geral, que sofrem preconceitos em diversas esferas, inclusive a religiosa. A umbanda acolhe e seduz, através da reprodução sagrada destes tipos, uma gama de desvalidos que na ausência de um sistema público de qualidade em saúde, por exemplo, passa a frequentar terreiros em busca de curas e demais trabalhos, como procura por emprego, concretizações afetivo-amorosas e consultas, simples conversas com os guias – é um contato direto com deuses humanos que pregam a igualdade e a tolerância, além de permitir que seu próprio corpo abrigue o sagrado através da incorporação.

A partir do momento que a aliança com a Igreja Católica não se torna mais tão rentável, pois a economia passa a girar sobre outros eixos, a importância desta é minimizada e surgem lacunas que podem ser preenchidas através de outras manifestações religiosas, deixando vir à tona o que foi por tanto tempo reprimido que, ao ressurgir, vem totalmente modificado do que era em seus princípios.

Por isso não parece ser tão proveitosos falar em religiões africanas no Brasil e sim em religiões afro-brasileiras ou simplesmente brasileiras, posto que somente através da ausência de muitos dos seus elementos fundantes e da apropriação de outros é que elas foram passíveis de reconhecimento e finalmente permitidas.

O que inicialmente era questão de polícia passa a ser visto como patrimônio cultural, estando os terreiros atualmente dispostos a receber turistas e pesquisadores de toda parte muitas vezes deixando em segundo plano toda a barbárie com a qual foram tratados e assumindo a postura *clean* que as associações religiosas, federações e uniões lhes impõem, a exemplo dos regimentos de funcionamento interno dos terreiros exigidos pela União Espírita Cearense de Umbanda – UECUM -, instituição à qual nosso centro é filiado.

Um ponto em comum das religiões africanas com nosso cotidiano e construção é a ênfase nos laços familiares, estando portanto as referidas religiões bem ancoradas em graus de parentesco ou em analogias a este, como a figura comum do Pai ou Mãe de santo: seus seguidores são seus filhos de santo e a casa em geral, família ou povo de santo. As refeições são comunitárias, as comidas sendo simultaneamente dos deuses e dos homens.

A transformação do que era tido como imoral na sociedade brasileira do século

XIX e início do século XX não ocorreu de forma pacífica. A religião era só um dos aspectos a serem combatidos devido à associação que era feita entre costumes de escravos e o mal, as “classes perigosas”. Para Chalhoub (1996), revoltas como a da vacina e tantas outras manifestações eram impregnadas de senso revolucionário não somente por questões de saúde, política ou morais; eram sobretudo revoltas no que dizia respeito à dignidade humana e a falta de reconhecimento desta por parte das autoridades.

2.1 Sobre o álcool

Podemos perceber até aqui a miscelânea que compõe a umbanda, posto que é a mesma que compõe nossas impressões sobre nós mesmos. Assim como a música, nossa literatura constitui uma preciosa fonte de informações acerca das nossas formas de religiosidade e suas mesclas entre sagrado e profano. No que diz respeito ao desenvolvimento e consolidação do campo afro-brasileiro, Jorge Amado tem um papel fundamental na disseminação de tais práticas religiosas, pondo o estado da Bahia em destaque.

Suas paisagens parecem seguir uma linha freyriana. A malemolência do baiano parece vir do mar, a cor das mulatas foi tingida no sal e o desejo dos homens nasce do cacau; muitas de suas obras trazem o cerne sensual e misterioso, remetem ao universo feminino e este universo é bem representado no mar.

Na Umbanda, também presente nas macumbas de suas obras, as orixás femininas mais recorrentes também estão ligadas às águas, a saber: Iemanjá, rainha do mar; Oxum, residente nas cachoeiras e águas doces dos rios; Iansã, um misto de paixão e zanga, está nas chuvas e tempestades. Elas representam, juntamente com as princesas e sereias que dão o ar da graça nos terreiros, o feminino, o belo, o misterioso e o arquétipo maternal.

O referido escritor explora estes estereótipos regionais e são estes mesmos que se encontram nos terreiros, pois as entidades correspondem aos seres com os quais nos identificamos.

Nas obras de Jorge Amado, os conhaques, a cachaça, a cerveja e o whisky fazem parte dos cenários. A musicalidade que complementa seus escritos, sob a responsabilidade de Dorival Caymmi, também não deixa este e os outros elementos

citados passarem despercebidos: as mulheres – ou melhor, as baianas, que são retratadas de modo a parecer mulheres totalmente distintas das que não nasceram na Bahia - são construídas como dengosas com seus pronomes de tratamento *iaiá* e *ioiô*, prendadas em seus quitutes e únicas em seu rebolado.

Como os quitutes e as referências ao mar em paralelo ao universo feminino, as bebidas alcoólicas fazem parte dos ambientes literários, musicais e mítico-religiosos. Na umbanda é forte essa presença e ela é manifesta explicitamente nos pontos cantados nos terreiros.

Embora não seja consenso o que se discute acerca de uma Cultura Brasileira, sobre se esta existe de forma singular ou plural ou ainda se somos um povo ou uma nação, arrisco dizer que está presente em nossas diversas formas de representação identitária nacional o consumo de bebidas, em sua maioria das vezes, alcoólicas.

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

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

O consumo desta bebida não é isento de um ritual. Na maioria das vezes é consumido coletivamente e pode ser utilizado para marcar ritos de passagem, além de estar associado às características de um bom bebedor. Assim nos resume Sztutman (2008):

[...] dois tipos de cauim de milho. O primeiro, o cauim doce, é mastigado e preparado na véspera do consumo. [...] O seu preparo ocorre informalmente e ele se destina a consumo doméstico, ainda que nunca se o consome sem convidar alguém. [...] O segundo, o cauim azedo, não é apenas pilado e mastigado como o primeiro, mas também cozido. Festas de cauim azedo ocorrem quando de caçadas rituais, e envolvem danças e cantos, que evocam o universo guerreiro. [...] Cauinar, reunir-se para beber o cauim alcoólico, [...] é uma prova de resistência. E beber vorazmente era sobretudo uma

demonstração, no caso dos homens adultos, de virilidade. Aquele que não bebesse de um só golpe o conteúdo de sua cuia e até o final da festa ou que precisasse comer no decorrer dela era considerado efeminado ou mesmo contraventor. (ps.225-227).

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

Além das bebidas destiladas, Câmara Cascudo em *Mouros, Franceses e Judeus* (2001) destaca vários outros costumes de herança árabe, a saber: a lenda da nossa encantada Mãe-D'água, o hábito de “esconder” as mulheres nos cômodos quando da presença masculina que não fosse um parente próximo, o fanatismo pelos doces açucarados, além das cavalgadas noturnas e ainda a surra de chinelos. Nota-se que todos estes costumes são mais comuns no Nordeste. Retomaremos esta discussão ao falarmos, mais adiante, sobre a Encantaria Maranhense.

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

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

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

Com a chegada da corte no Brasil em 1808 e o advento do Império em 1822, devemos atentar ao universo nacional no quesito álcool. Diz-se que ao Imperador Dom Pedro II não apraziam bebidas alcoólicas. Dada sua pouca idade e mal estado de saúde, são poucos os registros que se têm a respeito da ingestão de bebidas alcoólicas, sendo mais comum em seus escritos alusões à ingestão de café-com-leite e refrescos (VIANNA, 2008).

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

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

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

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

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

Já no extremo norte, no Pará e Amazonas, o que domina a mesa são peixes de

água doce ou salgada e aves. O comum de se beber é o açaí e o guaraná, ambos não alcoólicos, porém estimulantes. Dentre as bebidas alcoólicas figuram o *afurá*, de origem negra e usada em rituais de religiões afro-brasileiras e o *tarubá*, de origem indígena comum “quer nas festas, reuniões amigáveis, putiruns e bailes” (MENEZES, 2008, p. 86).

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

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

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

É a cachaça, porém, que irá se tornar a bebida símbolo de nossa identidade nacional, em companhia do ritmo do samba, do futebol e do carnaval. Câmara Cascudo (2006) define o brasileiro como “devoto da cachaça, mas não é *cachaceiro*” (p.35). Com isso o autor explicita o caráter atual da bebida de relevante em nossa cultura, não sendo mais apenas desígnio de desordem, pretexto para dominação ou alienação. Em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (2001), o autor define o verbete *cachaça* listando seus sinônimos e afirmando que

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

No Rio de Janeiro do final do século XIX início do século XX, ou seja, na passagem do Império à República, havia uma festa oriunda ainda do período colonial

que reunia o sagrado e o profano em uma data comemorativa católica⁶. Era a Festa da Penha, famosa pelas rodas de samba e quitutes das tias baianas.

A referida festa tinha origem no catolicismo português, sendo frequentada pelas camadas mais pobres destes e também por negros e imigrantes de todo o país. Por ser um importante evento religioso e cultural, o público também era formado pelos intelectuais brasileiros da época, a elite próxima ao governo e os próprios políticos.

Tinhorão (2012) situa-nos com relação ao caráter popular de certas procissões e cários em Portugal nos séculos XVI, XVII e XVIII. O autor nos conta que os negros existentes no país participavam, com certa complacência do Estado, de determinadas comemorações, não sem apresentar traços distintivos bem marcantes: um deles era justo a dança em seu caráter mais dionisíaco, apavorando e atraindo as senhoras e demais segmentos da sociedade.

Na tentativa de integrá-los a qualquer custo nas tradições católicas, chegou a fundar-se, no ano de 1520, irmandades de homens pretos, modelo copiado na colônia e existente inclusive no Ceará, embora ainda haja quem afirme que a presença negra em nosso estado é tão reduzida que beira a insignificância⁷.

Nas procissões em Portugal passa a ser comum a presença de pandeiros, tambores e uma alegria guardada para as festas, que só seriam as da Igreja. Retomando à Festa da Penha, Raquel Soihet (1998) diz que muitas vezes a elite carioca se mostrava inconformada com o caráter popular do evento, mostrando-se intolerante às manifestações culturais do povo e tomando a repressão policial como aliada no combate às rodas de samba, capoeira e batuque. Isto se justificava através da atribuição a esse tipo de manifestação de um caráter “atrasado, grosseiro e bárbaro, o de depravação, obscenidade, insulto à moral, em função da excessiva sensualidade tropical, estimulando a emergência de paixões viciosas” (p.35).

Assim, combatendo e resistindo à referida repressão, os cordões, blocos e batuques respondem de maneira quase sempre pacífica e bem humorada à perseguição, o que Soihet (1998) chama de “subversão pelo riso”. Muitos sambas e marchas em forma de anedota são provenientes desta época. A criação destes era, quase invariavelmente, mediada pela ingestão de bebidas alcoólicas, sobretudo a cachaça, por

6 A junção das duas categorias são amplamente analisadas nos trabalhos que retratam festas religiosas, especialmente no caso brasileiro com suas tradições católico-populares. Sobre tais rituais, ver os trabalhos de CEZAR, 2010; GONÇALVES, J. R. S. e CONTINS, M, 2009; PAULINO, 2011.

7 Sobre a presença de escravos e manifestções que atestem essa presença negra no CE, ver o trabalho de BEZERRA, 2009.

ser acessível e também representar uma forma de afronta às elites consumidoras de bons vinhos portugueses.

Vianna (2007) toma o samba como facilitador da criação de uma identidade nacional para o povo brasileiro. Isso porque o ritmo advém de camadas populares, com influência tanto negra quanto portuguesa e, tendo sido vítima de repetidas perseguições, acabou por consolidar-se como símbolo de resistência por representar uma camada que precisava se expressar por ser “o típico brasileiro”.

Com esta transformação, o samba, a favela, as rodas de macumba oriundas do Rio de Janeiro e a construção de um dos maiores estádios do mundo para simbolizar nosso triunfo no futebol foram se tornando, aos poucos, os símbolos do Brasil – todos estes eventos são bem representados por bebedeiras. Embora estes eventos mascarem uma enorme diversidade regional foi a partir deles que se criou o que hoje em dia temos como próprio do Brasil e dos brasileiros.

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

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

Dessa forma, podemos compreender o quanto de nossa identidade está atrelada a uma cultura que traz em seu seio amplas possibilidades de consumo de bebidas alcoólicas. Basta lembrarmos da figura do *Malandro* de Chico Buarque, brasileiro típico que “*senta à mesa do café/bebe um gole de cachaça/acha graça/e dá no pé,*” ou da

súplica de Adoniran Barbosa por silêncio ao cantar-indagando: “*nós viemos aqui pra beber ou pra conversar?*”, ou ainda do samba de partido-alto “*a Maria começa a beber no domingo de manhã*”, domínio popular musicado por Clementina de Jesus.

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

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

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

Na análise de Marques (2007), é a embriaguez como loucura o alvo de pesquisa. É sabido que a embriaguez, na ânsia de ser afastada do centro e levada à periferia, é associada aos transtornos mentais, bem como os desvios de conduta. Em uma sociedade pautada em poderes médicos, na qual os reclames por sobriedade do capitalismo condenam os estados alterados de consciência, não é de admirar que os alcoolistas formassem grande parte do corpo aprisionado em manicômios e instituições de saúde mental (FOUCAULT, 1978). Em Minas Gerais, a partir da década de 80 os incentivos governamentais e apelos da produção ao consumidor chamam a atenção de Silva (2009). Para a autora, a partir do citado período deve-se atentar não somente à construção/naturalização da cachaça como bebida símbolo, mas sobretudo ao destaque midiático que esta tem alcançado, sendo uma das grandes responsáveis por divulgar o Brasil no exterior.

Já nos estudos de Nascimento (2007), é o caráter alimentício do álcool que tem destaque. Elemento culinário e gastronômico, possibilita sociabilidades que somente a comida não contempla em sua plenitude.

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

assim como a religião em pauta.

2.2 Eu bebo e eu fumo, viu?

Esta frase costuma ser dita pelas entidades ao chegarem no terreiro e demorarem – ou nem isso – a serem servidas em termos de fumo e bebidas de sua predileção. Aos caboclos, encantados e orixás parece imprescindível que se beba para concretizar seus trabalhos. É sobre os sentidos do álcool especificamente na umbanda que versará este tópico.

A bebida no terreiro carrega função importante e fundamental dentro do ritual da gira, sendo sagrada no tempo e no espaço do terreiro e profana em outros ambientes. Deve ser encarada, portanto, como elemento santificado, instrumento através do qual a caridade é prestada. Sua importância é tanta que, no decorrer da gira, as entidades baixam em terra e geralmente só puxam seu ponto quando já estão servidas em matéria de fumo e bebida; aí então elas podem cantar, dançar e trabalhar - ou simplesmente confraternizar com seus filhos de santo. Aqui se distinguem algumas funções rituais das bebidas observadas até agora:

O de *confraternização*, como já foi dito; é o momento que as entidades socializam com os filhos de santo e convidados, descontraidamente e de forma feliz, afinal teve uma festa – com comida, bebida, roupas e decoração – toda dedicada a ela. Sua bebida é compartilhada, geralmente distribuída em forma de agradecimento e reconhecimento – basicamente os mesmos motivos pelos quais a festa foi realizada, porém agora da entidade para os filhos e não o contrário.

O de *limpeza*, como se com o fato de ingerir uma substância forte, capaz de alterar o estado de consciência, pudesse limpar a alma dos sujeitos não incorporados. É importante ressaltar o consumo mais significativo pelos sujeitos em estado de transe, pois mesmo quando compartilham suas bebidas, o fazem em quantidades bem menores do que a que ingerem ao longo do ritual. Este simbolismo é forte no que diz respeito à comprovação de um domínio espiritual, pois é raro, após uma gira, um médium sair apresentando sinais de embriaguez. As ocasiões que presenciei esta situação tinham um contexto específico que será melhor explorado ao longo do texto. Função semelhante à de limpeza ocorre com a fumaça, seja do defumador ou dos cachimbos.

O de *confirmação*, quando algo é pedido, alcançado ou acordado em ponto

pacífico. Neste caso, geralmente a bebida da entidade é compartilhada com o fiel após uma breve cerimônia, por exemplo: o filho de santo pede algo, a entidade pergunta em tom afirmativo: “é isso mesmo que você quer?” ao que o filho responde, “sim” e ambos compartilham a bebida para selar aquele acordo. Ou: “queria agradecer por...” ao que a entidade responde de acordo com a situação, com “fiz o que pude”, “você mereceu”, ou “desta vez você teve sorte, de outra eu já não sei”, dentre outras situações.

O de *identificação*, este talvez o mais distante da religião e mais próximo da visão antropológica. Sabendo que a umbanda surge em um contexto de consolidação da identidade nacional (GUIBERNAU, 1997; ORTIZ, 1980), os tipos representados pelas entidades estão ligados ao universo do imaginário popular, a saber: malandros, mulheres sedutoras e experientes que lembram prostitutas, crianças travessas à Saci Pererê, Pretos Velhos e Pajés curandeiros, sereias e princesas. Os hábitos e atitudes destas entidades devem ser próximos aos do cotidiano, para que seja possível o despertar de sentimentos empáticos e a partir daí disseminar-se uma religião voltada à margem social, àquilo que, bem como as tipologias construídas, fogem do moralmente correto – mas nem por isso deixam de ser dignos de fé, confiança e gratidão.

3 “SEJA BEM VINDO. SE FOR DE PAZ, PODE ENTRAR”⁸: CONHECENDO O CENTRO EM UMA GIRA COMUM



Figura 1: Altar principal firmado nas Sete Linhas de Umbanda

A foto acima foi tirada aos 23 de dezembro de 2012, quando foi *arriada* uma *mesa de caboclo*, ou seja, foram realizadas oferendas para todas as entidades que trabalham no centro. Daí a disposição do altar de forma diferenciada, com muitas velas coloridas, cada uma delas representando uma corrente de trabalho em suas combinações. As comidas de cada linha foram preparadas ao longo do dia e ao cair da noite foi realizada uma oração de encerramento do ano, agradecendo o ciclo passado e pedindo bênçãos para o ano vindouro. O momento não contou com incorporação, apenas com as vibrações dos médiuns sem o estado de transe. Diferente do que ocorria em outros anos, de 2012 para 2013 não houve recesso.

Nosso terreiro localiza-se no bairro Quintino Cunha, periferia de Fortaleza. É conhecido como um dos bairros mais violentos da cidade, região fronteira com os

⁸ Frase de Jorge Amado no livro *Tereza Batista Cansada de Guerra*, 1972.

bairros do Antônio Bezerra, Jardim Guanabara e Padre Andrade. É um bairro residencial, embora abrigue uma variedade imensa de comércios de pequeno e médio porte, com exceção de alguns supermercados grandes. Não possui edifícios altos, apenas pequenos prédios que, em grande parte, alugam *kitnets*. As casas aparentam ser antigas e/ou mal cuidadas, pequenas e de calçada alta. Ainda guarda a tradição das cadeiras em frente de casa ao cair da tarde, começo da noite e por vezes madrugada adentro; local de classe trabalhadora, possui também muitas bocas de fumo, jovens envolvidos com tráfico e as brigas por acerto de contas entre rivais de gangue ou devedores são as notícias pelas quais o local se faz visível na mídia regional. Sua avenida principal é ponto de prostituição, estando as esquinas sempre com a presença mais notável de travestis. Durante a noite, alguns bares, restaurantes e churrascarias funcionam até altas horas, com som alto, muita gente e bebidas.

À esquerda do terreiro, como em vários outros pontos do bairro, há um grande templo evangélico. À direita, uma churrascaria. Na frente e laterais, casas, das quais algumas são pequenos comércios que vendem bebidas, sorvete, lanches, cigarros e utensílios para o dia a dia, como fósforos, esponjas, panos de prato... Na esquina, nos fins de semana há um vendedor de churrasquinho no espeto, embora aparentemente ele venda muito mais cachaça que comida. Todos estes pontos são frequentados pelos moradores e parecem constituir, cada um a seu modo, as atividades de lazer às quais a população local tem acesso.

É neste cenário de movimento intenso que está situado nosso campo. Uma casa pintada de verde, com calçada alta como quase todas as outras, porta e janela brancas com grades e um portão que seria da garagem para carros, mas não é usado com tal finalidade. Internamente, é onde se guardam cadeiras e algumas sobras de materiais de reparos e reformas. Quando alguém vai de moto ou bicicleta, é lá que guardam seus transportes.

Quando entramos na casa, há uma pequena sala equipada com um aparelho de televisão e um sofá de dois lugares. No móvel da TV, vidrinhos e imagens de enfeite; no chão, um grande pote de barro e nas paredes, três quadros: um de Seu Zé Pelintra, pintado por um filho de santo, outro do Preto Velho Pai José, pintado por um Pai de Santo e ainda a imagem de um trem sobre trilhos.

À direita da ante-sala, há um pequeno compartimento que é o escritório. É o local de trabalho do Pai de Santo, onde ele conversa em particular quando necessário com algum consulente ou filho de santo, além de guardar alguns itens do terreiro, como

bebidas e perfumes. Nas paredes, muitas fotos de sua família de um lado e, do outro, prateleiras com imagens de caboclos e orixás.

Ao passar este espaço, outra sala com mesa e cadeiras, um móvel com copos e taças de vidro, pratos e travessas. À direita e esquerda, quartos com guarda-roupas, espelhos e um deles com cama. É onde quase todos se arrumam para a gira e guardam seus pertences, roupas e bolsas. Há também, na sala, um banheiro, mais utilizado pelo Pai de Santo e Mãe Pequena.

Continuando a adentrar o espaço, passamos pela cozinha: geladeira, armário, fogão, pia. Nos dias de gira, é local disputado dado a quantidade grande de comida e bebida que precisam lá ser preparadas.

Saindo da cozinha chegamos, finalmente, a um espaço aberto com algumas plantas, chão de cimento e uma pia de lavanderia à esquerda. Próximo à pia, um tanque e um banheiro utilizado pelos visitantes e filhos de santo. Mais à esquerda, uma espécie de almoxarifado onde se guardam xícaras, panelas, algumas bebidas, contas de guias, algumas comidas para oferendas etc.

À frente, o terreiro. À direita, a casa do Exu. É nestes locais que se concentrarão nossas narrativas e andanças daqui pra frente, pois eles são o centro de toda a vida nesta casa e os espaços sagrados por excelência, nos quais até para limpar é necessário pedir licença e permissão.

As sessões ocorrem aos sábados, a partir das 17h. O horário inicial era às 16h, mas é raro todos estarem presentes pontualmente, o que por vezes acarreta o início da gira somente às 18h. A demora não se dá somente por atrasos, mas também devido à necessidade da preparação para o ritual - todos os filhos de santo e alguns filhos da casa devem necessariamente tomar um banho de ervas para limpeza antes do início da sessão, o que toma tempo, especialmente das mulheres, que devem ainda vestir as saias rodadas, com shorts por baixo e usar também o pano de cabeça.

A diferença entre filho de santo e filho da casa é simples: há aqueles frequentadores assíduos que são batizados na religião e na casa - estes são os filhos de santo e os que são assíduos, mas não iniciados - são os filhos da casa. Estes podem ou não fazer parte da *corrente mediúnica*, que é o círculo mais interno na organização espacial do terreiro, responsável por *sustentar a* gira com bons pensamentos e vibrações positivas que auxiliam os trabalhos realizados pelas entidades. As pessoas que ficam fora da corrente mediúnica são os *assistentes* ou *consulentes*, podendo ser caracterizado também por um público mais ou menos recorrente. A depender da vontade individual e

da aceitação dos guias do terreiro, eventualmente eles podem ser convidados a participar da corrente. Para isso, devem usar as vestimentas recomendadas e tomar os já citados banhos.

Cada pessoa no terreiro que tem uma função deve cumpri-la de acordo com a responsabilidade de seu cargo. Estas responsabilidades não seguem necessariamente um padrão em todas as casas, mas o comum é que a preparação para a gira caiba aos pais e mães pequenas e aos cambones. Faz parte desta preparação: separar as velas que serão acesas no altar pelo pai de santo no início da gira (*firmação do terreiro*); suprir o terreiro com panos de chão e toalhas de rosto, para manutenção da limpeza do ambiente e dos presentes; verificar a disponibilidade de perfumes, velas e cigarros para as entidades - estas até agora funções femininas -; fazer o fogo, deixando carvão em brasa para o momento da defumação; verificar a disponibilidade e quantidade das bebidas que poderão ser utilizadas na gira - funções masculinas, dentre outras providências que devem ser tomadas para que tudo corra bem.

Pai e Mãe Pequenos são pessoas que estão sendo preparadas para um dia tornarem-se Pais ou Mães de Santo. Podem, em determinado momento, abrir sua própria casa ou assumir a direção do local onde se encontram no caso de morte ou incapacidade do Zelador oficial de cumprir com sua responsabilidade. Grosso modo, é quem responde pelo terreiro na ausência do Pai de Santo. *Cambones* são filhos de santo que ficam imediatamente ao lado do altar, responsáveis por atender (*cambonar*) as entidades quando elas chegam, ofertando-lhes fumo, bebidas, apetrechos para caracterização, perfume, limpeza etc. Cabe aos cambones também auxiliar quem tem dúvidas, puxar os pontos cantados e prezar pela organização do terreiro em seus aspectos práticos.

A preparação para a gira não acontece somente imediatamente antes de seu início. Na sexta-feira já são iniciadas as *obrigações* para os caboclos, bem como o preparo dos banhos. O responsável por *arriar* as obrigações, ou seja, entregá-las aos orixás, é o Pai de Santo, o que não impede que qualquer filho de santo ou da casa possa ajudar neste momento. A Mãe Pequena é a responsável pelo preparo dos banhos. Qualquer pessoa, mas em especial os *cambones*, devem zelar pelo espaço no sentido de mantê-lo limpo e ordenado, sendo na sexta-feira geralmente realizada uma faxina.

Se no dia de sexta-feira a gira já está sendo preparada, a partir de quinta o pensamento já deve estar voltado para a realização dos compromissos religiosos. Isso significa que estes dois dias que antecedem o sábado devem ser consagrados e limpos,

ou seja, deve-se estar ausente de relações sexuais e bebidas alcoólicas, pelo menos. O ideal seria também que nestes dias não houvesse sensações ruins, como zangas que causem discussões ou ainda o consumo de carne vermelha. Deve-se preferencialmente usar roupas de cores claras, se possível brancas.

As oferendas começam a ser preparadas na sexta-feira, mas somente são *arriadas* no sábado. Passou a acontecer dessa maneira a partir de uma desavença que causou a saída de um filho da casa. Para garantir que seus maus pensamentos não tivessem influência nas oferendas, o dia da *arriada* foi modificado. Nota-se aqui a força atribuída ao pensamento e a possibilidade latente de comprometimento dos trabalhos a partir de magias, o que caracteriza a presença de um pensamento mágico que continua agindo mesmo à distância, e à exemplo do que relata Evans Pritchard (2005), ele não precisa ser voluntário e intencional, podendo de forma inconsciente afetar o que está sendo realizado - no caso, as oferendas.

Este é também um motivo pelo qual a gira tem começado mais tarde. Toda essa preparação toma tempo, o que acarreta um almoço fora do horário habitual - por volta das 15h - e conseqüentemente o início tardio da sessão. O almoço pode ser preparado por alguém que tenha tempo e habilidade culinária, ou comprado fora. Próximo ao momento da gira são preparados o café e o chá dos Pretos Velhos.

Se pela manhã as obrigações são *arriadas*, após o almoço é o momento de finalizar o banho de ervas, coando-as, e todos devem começar a se arrumar para a gira, concentrando-se. A casa já deve estar devidamente limpa e o terreiro preparado, com os panos, as velas, os perfumes, cigarros e bebidas organizados. A *ogã*, pessoa que toca o atabaque, deve limpá-lo e concentrar-se em seu instrumento, pois zelar pelo tambor é sua responsabilidade. Quando tudo está encaminhado dentro dos conformes, o Pai de Santo recolhe-se em seu escritório para meditar e concentrar-se; em seguida toma seu banho, entra no terreiro e ocorrem as preparações finais.

Cabe à cambone feminina perfumar e acender as velas do Anjo de Guarda para quem as levou. Estas velas simbolizam a luz que deve ser concedida constantemente ao Anjo de Guarda do médium, pois com o Anjo iluminado os perigos tendem a ser afastados e ele permanece em sua companhia. Cada pessoa que levou a vela deve firmá-la fazendo suas orações em pensamento. Enquanto isso, o Pai de Santo perfuma e firma as velas separadas anteriormente no altar, o que em linguagem nativa é *firmar o ponto do terreiro*.

Cabe também às cambones femininas – que podem ser chamadas de *samba* -

perfumar as guias, que devem ser colocadas em todos pelo Pai de Santo ou Mãe Pequena da casa. O filho ajoelha-se, recebe a guia e então levanta, toma bênção e ocupa seu lugar na corrente.

Caso haja algum aviso a ser dado, alguma explicação ou pedido a ser feito, é enunciado neste momento. É comum o pedido de *firmação de pensamento*, que é uma espécie de vibração concentrada, para curas, sucesso em viagens ou negócios que estão sendo iniciados, bem como para proteção de presentes ou ausentes. Neste momento o Pai de Santo realiza uma oração, puxa o cântico de abertura e tem início a gira.

3.1 Abertura

O cântico de abertura é o momento de pedir permissão para girar. Deus, em algumas nações de Umbanda, é denominado *Zambi*; o cântico, então, pede licença à *Zambi* para abrir o *Caicó* - sinônimo de *gira*. A letra é:

Auê auê babá
Eu vou abrir meu Caicó
Eu vou pedir licença à Zambi para abrir meu Caicó
É na fé do meu/minha (cita o nome do orixá ou do caboclo)
Eu vou abrir meu Caicó

Este cântico possui uma ordem, iniciando por Oxalá e finalizando com Exu. Na última estrofe, quando já se pediu permissão a todos, é cantado “eu já abri meu Caicó/eu já pedi licença a Zambi para abrir meu Caicó/Foi na fé dos meus Orixás/eu já abri meu Caicó”.

Caso haja algum ajuste a ser feito, como mudar alguém de local, incluir um assistente na corrente, corrigir uma postura ou necessidade de mudar de roupa (não se deve permanecer com roupas escuras no terreiro), estes são realizados neste momento. Geralmente há “puxões de orelha” vinculados à baixa entonação ou descompasso das palmas, o que dificulta o trabalho das ogãs, que acabam sendo por demais exigidas devido às faltas do restante da corrente.

A importância de cantar e dançar (também dito *baiar*, provavelmente corruptela para bailar) na Umbanda chamam a atenção, tanto é que a exploração dos pontos cantados é um importante aspecto destes escritos. É consensual entre meus

interlocutores e qualquer adepto de religiões afro-brasileiras que, quando se canta e *baia* com ou para a entidade, esta recebe mais força e melhor realiza seu trabalho.

Acompanhar no ritmo, com palmas, dançando e cantando é uma das maneiras mais eficazes de garantir a concretização de qualquer evento, ou seja, não necessariamente uma cura ou um desmanche, mas simplesmente um convite e um pedido - no caso da abertura, quanto em melhor sintonia esteja a corrente mediúnica, maior será a aproximação dos guias e com "melhores olhos" serão vistos os trabalhos da casa pelas entidades.

Mauss (2009) nos fala sobre a prece, ponto comum entre a maioria das religiões, estando presente inclusive em ocasiões não religiosas. O autor afirma que ao observar as relações dos indivíduos religiosos com suas orações, é possível localizar o estágio de amadurecimento de uma religião, pois “os progressos da prece são, em parte, os da religião” (p.232). Isto porque, uma vez internalizados gestos, palavras e linguagens corporais e simbólicas que se relacionam diretamente com a prece, pode se deduzir que tais signos já fazem parte do cotidiano religioso, já possui sua eficácia garantida, ou seja, já percorreu o percurso que vai do rito gestual coletivo ao rito individual no pensamento.

O autor atribui às formas mais primitivas de religiosidade as preces coletivas, posto que as orações possuem relação íntima com o mito e os ritos, por sua vez, exprimem-no e reforçam-no.

Em primeiro lugar, a prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, participa, ao mesmo tempo, da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois é uma atitude assumida, um ato realizado em vista de coisas sagradas. Ela se dirige a uma divindade e a influencia; consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados. Mas, ao mesmo tempo, toda oração é sempre, em certo grau um *Credo*. (MAUSS, 2009, p.230, grifo do autor).

Isto posto, podemos afirmar que a eficácia da oração é garantida quando posta em prática, quando o corpo exprime ou repete ações de mitos que fundamentam aquela crença. Dançar com gestos que remetem à história de orixás ao som de *corimbas* que contam seus feitos heróicos, por exemplo, é sem dúvida uma forma de prece: “De um lado, o mito não tem quase realidade se não estiver ligado a um uso determinado de culto; e, de outro, o rito quase não tem valor se não implicar o emprego de certas crenças” (p.231).

Em 25 de agosto de 2012, em uma reunião de quarta-feira, essa foi a fala do Pai de Santo, em tom de reclamação:

O povo não canta. [...] Há uma coisa que as pessoas ainda não entenderam.

Quanto mais você louva a entidade, quanto mais canta.... Eu não aguento bater palma, porque eu fui acidentado. Quem não sabe cantar, pelo menos bate palma. Tem gente que vem pra gira e fica só olhando. Por isso que às vezes eu pergunto o que é que vem fazer no terreiro. Numa igreja tem o padre e tem os ministros pra ajudar o padre. Os evangélicos tão lá, pode olhar que tá cheio de obreiro ajudando o pastor, mas aqui não tem ninguém pra ajudar o Pai de santo. Toda religião existe, tem os outros pra ajudarem... [...] Dança pro caboclo, no ritmo do caboclo! Porque cada um tem um ritmo que você tem que bater, até o pé que você bate no chão faz parte da corrente. E firma muito mais a corrente.

A contribuição de Mauss aos estudos da prece vai além dos anteriores realizados por historiadores, filósofos e teólogos por atentar a uma dimensão ainda não cogitada ou tida como de pouca importância: suas origens e eficácia não somente simbólica, mas também prática. Se para o primeiro grupo de profissionais a prece é descrita sem maiores problematizações, embora muito bem delimitada espaço-temporalmente, para os segundos a questão remete a um senso de humanidade universal, no qual a oração expressaria tão somente mais uma vertente de possibilidade da introspecção; neste ponto, assemelham-se aos teólogos, que mais descrevem do que analisam a questão à luz de suas próprias crenças. O autor nos diz que a prece é, antes de tudo, social – ainda quando realizada de maneira individual e com ausência de gestos, como na oração mental. É social por ter sido, até alcançar seu formato subjetivo, moldada a manter seu caráter ritual, pois os vocativos, expressões, palavras e nível de atenção são diferenciados no momento da oração.

Mas quando dizemos que a oração é um fenômeno social, não queremos dizer que ela não é em nenhum grau um fenômeno individual. Interpretar assim nossa tese seria compreendê-la mal. Não pensamos que a sociedade, a religião, a prece sejam coisas extraordinárias, sejam concebíveis sem os indivíduos que a vivem. Mas julgamos que, mesmo realizando-se no espírito do indivíduo, a oração tem sobretudo uma existência social, exterior ao indivíduo, na esfera do ritual, da convenção religiosa. [...] Em vez de ver na prece individual o princípio da oração coletiva, fazemos da segunda o princípio da primeira. [...] Da mesma forma como cada um tem seu estilo, sua entonação, embora falando a língua nacional, cada um pode criar sua oração, sem que a oração deixe de ser uma instituição social. (MAUSS, 2009, pp.249-250).

Na umbanda é muito clara a função de oração dos pontos cantados e da dança no momento da gira, sendo isso repetido pelas entidades e pelo Pai de Santo recorrentemente. O movimento do corpo em compasso com a letra das cantigas atua em certo grau também com caráter mágico, pois girar ao som de “*quando a lua sair ele vai*

*girar / o inimigo da rua ele vai levar / vai girando, vai girando levantando a baia...*⁹

significa, coletivamente, que com o movimento do giro o inimigo é afastado, ou seja, a promessa da entidade é concretizada. Mauss (2009) fala sobre o caráter mágico das orações:

Assim, às vezes ainda se agita a questão de saber se a oração vem da encantação mágica ou inversamente. Na realidade, se a deduzirmos, será de um princípio mais complexo que compreenderá ambas ao mesmo tempo. [...] É que uma mesma forma contém em si possibilidades muito diversas e até opostas, e de acordo com as circunstâncias, é uma ou outra destas virtualidades que se realiza. (p.260).

É difícil estabelecer o limite de até onde o rito compõe a magia e a partir de quando ele alcança o patamar de religião; na umbanda praticada em nosso centro (e creio que nas demais), afirmo sem reticências que tal limite é impossível de ser estabelecido. Ao mesmo tempo em que a religião institucionalizou-se, passou e passa¹⁰ por momentos profundos de racionalização, nos quais se almeja sua desvinculação da feitiçaria ou qualquer coisa que remeta ao “atraso”, as orações de encantamento e as referências à magia são comuns.

Um ótimo exemplo é o que ocorre com o álcool. Substância profana, como será discutido no capítulo final, torna-se sagrada no momento do ritual. A transformação não ocorre de qualquer forma: há uma série de etapas que devem ser seguidas e respeitadas, pois sem certos cânticos e gestos que invoquem os espíritos e lhes reforcem a existência, a bebida não passa de elemento mundano imprestável para os trabalhos. A consagração mediante gestos e palavras do objeto, invocando forças que o tornem distinto dos demais, confere-lhe o *status* diferenciado; esta passagem é, portanto, um ritual.

Assim, a absorção de substâncias tóxicas produz psicologicamente um estado de êxtase, entretanto se trata de um rito para aqueles que atribuem esse estado não às suas verdadeiras causas mas a influências especiais. [...] O rito é como que animado de um poder imanente, de uma espécie de virtude espiritual. [...] Os ritos que só apresentam estes caracteres podem ser chamados, e com razão, mágicos. (MAUSS, 2009, p. 267).

O fato é que, além do caráter mágico, há também o caráter religioso, embora saibamos que pode não ser muito frutífero discutir tais barreiras, se é que elas existem

9 Trecho de ponto cantado de Seu Tranca Rua das Almas entoado em todas as giras comuns.

10 Há movimentos de liderança política, concentrados no eixo Sul-Sudeste do Brasil, que lutam pela unificação e homogeneização da umbanda com o intuito de melhor delimitar suas práticas ancoradas em sua doutrina “ideal”, embora saibamos, como será discutido adiante, a dificuldade que é distinguir umbanda, quimbanda e feitiçaria. Para mais informações, ver o trabalho de NOGUEIRA, 1996.

em nosso campo. Quando o que é invocado é o sagrado para então ele agir sobre o álcool, diz-se didaticamente que o rito é então religioso:

São as potências sagrada ou religiosas, deuses pessoais, princípios gerais da vegetação, almas imprecisas das espécies totêmicas. Julga-se que o rito age sobre elas e, através delas, sobre as coisas. Isto não significa que o rito não conserve sua força especial, mas há, além disso, outras forças *sui generis* que concorrem para o resultado e que o rito põe em movimento. Às vezes são elas mesmas que têm o principal poder criador, enquanto o rito tem apenas um poder de provocação. (MAUSS, 2009, p.267).

Para Mauss (2009), por fim, ritos são “*atos tradicionais eficazes que versam sobre coisas ditas sagradas*” (p.269, grifo do autor). Na umbanda, esta dimensão ritual é fundamental no que diz respeito à efetivação do transe. A utilização de bebidas alcóolicas, nesse sentido, poderia ser encarada como instrumento de manutenção do transe. Esta constatação, entretanto, não apareceu em nenhuma das falas de meus interlocutores, ficando mais evidente a questão da identificação com tipos marginalizados um dos sentidos deste consumo.

3.2 Defumação, cruze e orações

Em seguida ao canto de abertura da gira, canta-se para Missarandê, um Exu de muita força. Cantar *para* é diferente de cantar *com*: quando se canta para o Exu ele não está incorporado, é apenas uma saudação, um chamado. Cantar com o caboclo ou orixá implica o fenômeno do transe de possessão. Há ainda um meio termo, vinculado especialmente aos médiuns desenvolventes, quando não se está completamente em transe mas a consciência não é plena. Diz-se, então, que o médium está *sombreado* com a entidade.

Os poderes mágicos e a mística que envolve a fumaça remonta a épocas longínquas, não sendo de forma alguma exclusiva da Umbanda e demais religiões afro brasileiras.

O cântico da defumação diz “*defuma com as ervas da Jurema, defuma com arruda e guiné...*”. A referência à Jurema explicita uma forte influência desta prática ritual no terreiro pesquisado, onde embora não se beba a Jurema, as entidades

apresentam-se de forma semelhante e são citadas constantemente nos pontos cantados, bem como as referências ao catimbó.

Embora possam ser considerados como práticas diferenciadas, o catimbó e a jurema guardam, em geral, muita semelhança. Bastide (1945) afirma que, para os índios, a fumaça possui poderes sobrenaturais, capazes de induzir o transe, efetivar curas e possibilitar a comunicação com os espíritos. Ele afirma que o catimbó é uma reformulação da jurema, que ao entrar em contato com o catolicismo absorveu alguns de seus elementos e continuou presente em especial nas camadas mais pobres do nordeste. O catimbó-jurema, então, abusa dos poderes da defumação, do fumo absorvido ou expelido para a realização dos trabalhos, tal como ocorre com as entidades do centro pesquisado.

Assim como entre a magia e a religião, é tênue a linha que cruza a casa de caboclo e uma mesa de jurema.

No sertão nordestino, antes da difusão das ideias umbandistas e da institucionalização das federações de umbanda, com seu papel doutrinador, existia um contexto religioso popular que propiciava a prática de diversas tradições, principalmente do catolicismo popular, que se mesclava com outras expressões de fé. [...] Do encontro de um conjunto de crenças e práticas existentes e da abertura da umbanda para absorver práticas diversas, surge o universo religioso afro-brasileiro desenvolvido atualmente no sertão nordestino. [...] Qual a ideia formada e a imagem construída no pensamento e na prática sobre a “jurema” para os juremeiros umbandistas do sertão nordestino? Estamos nos referindo àqueles praticantes de “jurema” que também se identificam como umbandistas, espiritualistas, católicos. Essa pluralidade de possibilidades de identificações aponta para a ideia que permeia suas falas ao apresentar a umbanda como um universo que permite a existência de diferentes práticas religiosas (ASSUNÇÃO, 2010, p.112).

O autor continua sua argumentação em consonância com o que sucede em nosso campo, chamado a partir de agora de *Casa de Zé*, em alusão ao seu guia maior que é Zé Pelintra. “Jurema”, para nós, representa o poder vindo de mestres encantados habitantes das cidades da Jurema, espécie de universo paralelo onde residem seres poderosos, conhecedores de muitas magias, ervas e encantos. São curandeiros e feiticeiros que podem inclusive atuar na *esquerda*, ou seja, são comuns nos trabalhos ditos de *quimbanda*¹¹, *magia negra* ou *bruxarias*.

A linguagem da umbanda ao longo do território nacional é plástica, podendo assumir traços do local onde se encontra sem dificuldade alguma. No Ceará, por

11 *Quimbanda* é uma modalidade de difícil descrição, uma vez que nenhum adepto se orgulha em denominar-se como exclusivamente *quimbandeiro*, ao que pesa muito mais preconceito que qualquer outro culto afro-brasileiro. Para maiores informações, ver o artigo de FERNANDES, 2012.

exemplo, nas rodas de macumba foram introduzidos instrumentos “como o maracá, o tambor e o triângulo, um dos aspectos indicadores da linguagem cearense da religião” (PORDEUS, 2002, p.12).

Junto com a defumação vem o cruzo do terreiro. Segundo o Pai de Santo, em entrevista realizada no dia 14 de setembro de 2012, cruzar o terreiro simboliza limpá-lo, assim como a defumação. Se esta retira as impurezas do ar e das pessoas que estão presentes, aquele retira as impurezas da terra, pois o cruzo é realizado no chão do terreiro. A *água de Oxalá*, colocada no altar antes da gira por um dos cambones ou pela mãe pequena, é derramada em quatro locais: em frente ao altar; na extremidade oposta, onde fica o *cruzeiro das almas*; e nas laterais esquerda e direita - "O quê que eu fiz? Cruzei o terreiro (sic)", explica o Pai de Santo.

Após a defumação e a cruzada, é hora de realizar as orações da casa. Pede-se luz, força e proteção, pode ser reforçado algum pedido já realizado, ora-se por um pai de santo amigo e por fim é rezado um Pai Nosso e uma Salve a Rainha.

Ocasionalmente, essas orações podem ser modificadas. Às vezes é incluída a Ave Maria, por vezes o Credo - que é rezado até o trecho "foi crucificado, morto e sepultado". Isto devido ao Credo referir-se diretamente à Jesus, sincretizado com o Orixá Oxalá. Na Umbanda, Oxalá somente é reverenciado quando em terra, encarnado. É raro estar presente em um terreiro um Cristo crucificado, ele está sempre de braços abertos, simbolizando sua passagem iluminada pela terra. Por ser um espírito bastante evoluído, Oxalá, seguindo a doutrina espírita, vive eternamente como no catolicismo, porém seguindo a lógica da reencarnação - Cristo não mais encarna por ser de muita luz, devendo seus bons atos serem valorizados em detrimento de sua morte trágica, daí a interrupção do Credo no momento que sua morte é descrita e é professada a fé católica.

3.3 Chamada de caboclo

Passadas as orações, tem início a *chamada de caboclo*. É momento de estar concentrado para aproximar, *puxar* a sua *corrente mediúnica* ou *linha de caboclo*, o que significa aproximar as entidades com as quais o médium *trabalha*, ou seja, incorpora. Neste momento são entoados cânticos de *chamada* e saudação aos caboclos *chefes de linha*, aqueles que comandam *legiões* de espíritos semelhantes.

Em entrevista realizada com o Pai de Santo, aconteceu algo interessante: para

explicar minha pergunta "Papai, o que é essa chamada de caboclo?", ele respondeu com um ponto cantado, o qual era:

*Tava na beira do rio sem poder atravessar
Chamei pelos caboclos
Caboclo é Tupinambá
Tupinambá é Rei
É rei Tupinambá
Chamei pelos caboclos
Caboclo é Tupinambá*

Chamar pelo caboclo é, portanto, invocar aquelas entidades com as quais se deseja trabalhar, através da força do pensamento e dos pontos cantados, bem como da dança. Outra *corimba* de chamada é:

*Oh dai-me força, Jesus de Nazaré
Oh dai-me força, Oxalá, pra eu trabalhar
Dizem que a Umbanda tem mironga
Se tem mironga Pai (Orixá da gira) tem seu congá*

O ponto cantado listado acima é um canto de chamada geral, pois qualquer orixá pode ser invocado a partir dele. Geralmente as entidades tem pontos de chamada específicos. O que se segue é, como o primeiro que se referia à Tupinambá, pertencente à linha de Oxóssi:

*E olhe a palha do coqueiro e olhe iê
E olhe a palha do coqueiro e olhe iá
E olhe iê, e olhe iá
Se a sua banda não vier eu vou buscar*

Outra *corimba* ocasionalmente cantada é a que se segue, referente à linha de feitiço. Esta linha também é chamada de linha do catimbó, do Codó, do Maranhão ou da magia.

*Eu vou chamar pelo meu povo,
eu vou eu vou
É lá da mata do Codó,
eu vou eu vou
Eu vou chamar pelos caboclos
eu vou eu vou
Pra desmanchar o catimbó*

Codó é meu, Codó, Codó é meu

*Eu vou trabalhar
É lá na mata do Codó
Eu vou desmanchar é
É lá na mata do Codó
Eu vou te curar
É lá na mata do Codó
Vou te levantar
É lá na mata do Codó
Codó é meu, Codó, Codó é meu*

Nos pontos cantados que se referem à linha do Codó, o Maranhão é constantemente citado. Nas palavras de Ferretti (2004),

[...] em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando trabalhos de magia por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos, ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que lhe valeu a fama de terra do feitiço. Afirma-se que nesse trabalhos e práticas terapêuticas os terecozeiros associam à sabedoria herdada dos velhos africanos conhecimentos indígenas, práticas do catimbó e da feitiçaria europeia e que também se apoiam no tambor de mina, na umbanda e na quimbranda, que se encontra em expansão no Codó. (p.64).

Se cada Orixá e linha tem seu próprio canto de chamada, também cada médium tem sua *linha de caboclo* pessoal. Assim sendo, é também de se esperar que cada Orixá possua sua bebida específica, a depender do modo como este foi *sentado* no terreiro. *Sentar o terreiro* significa abri-lo e consagrá-lo, mediante uma porção de rituais. Um deles é fazer a *firmação* das entidades da casa, para que elas possam comparecer às giras que irão ter início dali para frente.

3.4 As primeiras firmações do terreiro

Na entrevista realizada, questioneei sobre estas firmações, como elas se deram em nosso campo. Obtive como resposta que cada Orixá é *sentado* com a bebida de sua preferência, do ponto de vista do Pai de Santo. Acontece que, como a Umbanda segue padrões e rituais diferenciados em cada terreiro, não é possível identificar exatamente as preferências das entidades em geral, apenas é possível obter ideias mais ou menos recorrentes.

É comum, por exemplo, que Oguns bebam cervejas e fumem charutos. Poucos

Oguns bebem no terreiro que vem sendo pesquisado, e nenhum fuma charuto. Quando comentei que havia lido isso em meus estudos, o pai de santo apenas afirmou que "por aí a nêgada faz de tudo (sic)", referindo-se aos assentamentos que, do seu ponto de vista, não são realizados corretamente. Quando perguntei como tinham sido sentados os orixás da casa, recebi a resposta em forma de enumeração, da seguinte maneira:

Oxalá: vinho branco seco, água mineral ou champanhe;
 Oxóssi: vinho tinto ou uma mistura de água de coco, mel e cachaça ou Jurema;
 Xangô: cerveja preta;
 Ogum: cerveja (*espumosa*) ou champanhe;
 Iemanjá: champanhe;
 Iansã: vinho branco suave ou cerveja preta;
 Preto Velho: café e vinho, podem ser misturados com dendê ou cachaça;
 Crianças: mel, refrigerante. Algumas crianças bebem vinho ou cachaça, a depender da linha que vem à terra;
 Cigano: Campari com mel de milho, Rum com limão e mel milho, Vodka ou absinto;
 Cigana: Champanhe ou licores doces e frutados;
 Marinheiros: cerveja, licoroso ou cachaça;
 Princesas, Iaras e Sereias: champanhe branca;
 Pomba Giras: Champanhe branca ou rosê;
 Exu: Cachaça, whisky ou tequila.

A única corrente que não foi assentada com bebida foi a *linha das almas*, por respeito ao seu *status* de "santas almas benditas". Os orixás responsáveis pelas almas dos cemitérios são Omulu, Obaluaiê e também os Exus, que são sentados com cachaça (*marafó*).

Note-se que, ao me responder sobre os assentamentos do terreiro, o Pai de Santo não especificou exatamente as bebidas de todos os orixás, deixando claro somente aquelas que são mais evidentes. No lugar de responder com o que cada um havia sido firmado, elencou todas as possibilidades de bebidas. Isso possui um significado velado bastante recorrente dentre os umbandistas, relacionado aos segredos rituais.

Quando se vai *deitar para o santo*, ou seja, ser consagrado a um Orixá para que ele possa incorporar em sua *coroa* com bastante firmeza e segurança, este deve ser firmado com sua própria bebida. Caso o médium não queira que aquele Orixá beba quando incorporado, basta sentá-lo com água cristalina: assim ele irá realizar os trabalhos através deste elemento não alcoólico.

O que acontece é que, quando são demasiadamente público seus Orixás de frente e suas bebidas, o médium torna-se vulnerável. Isso porque, enquanto se está

trabalhando, um inimigo pode *vibrar negativamente*, o que significa emitir pensamentos e energias ruins, estragando o trabalho ou prejudicando o médium.

Por vezes ocorre de os copos serem de alumínio ou as bebidas entornadas em cuias escuras, e não em recipientes transparentes como em copos de vidro, justamente com o intuito de evitar vibrações ruins em cima daquela substância. A pessoa pensa que, por estar numa cuia, a entidade está bebendo café - ela vibra, então, em cima daquele café. Acontece que, na realidade, a entidade está bebendo vinho, então a vibração não surte efeito. O Pai de Santo explica: “às vezes tem cachaça que a nêgada pensa que é água...é enganação... engana quem tá fora. Se o cabra vibrar na água... tomou no rabo, porque ele tá tomando é a cachaça dele! (sic)”.

Fenômeno semelhante ocorre com relação aos *pais e mães de coroa*, que são os primeiros orixás que os médiuns incorporam. Quando um filho de santo faz uma deitada¹², ele deve apresentar-se e ser levantado; faz parte deste ritual apresentar seu caboclo de frente naquela linha, o que não necessariamente corresponde à realidade. Por vezes esta entidade vem disfarçada em outra, sendo segredo entre filho e pai de santo quem estava encobrindo o verdadeiro dono da cabeça.

Segredos como estes são comuns, pois a preocupação com o fato de alguém poder lhe *derrubar* através das entidades é grande. Elementos como a inveja e a vaidade são constantemente trazidos à tona nas discussões existentes no terreiro, seja entre os encarnados e/ou os desencarnados. Há uma categoria interessante de discussões (*quizilas*) entre médiuns e entidades, que não se dão bem e por isso se arranham no terreiro.

Parte dessas quizilas surgem com o fenômeno da bebida. Um médium sair embriagado, uma entidade que comumente consome cachaça chegar e pedir vinho, uma pessoa que aparece e finge estar incorporada somente para beber e fumar de graça são exemplos ocorridos do citado.

12 Posteriormente será melhor explicado o que significa “deitar para o santo” na umbanda. No candomblé nagô, é Juana Elbein dos Santos (2001) que nos fornece de forma rica em detalhes o processo de feitura de santo.

3.5 Ronda Astral e Corte

Agora que alguns elementos sobre as bebidas já foram esclarecidos, vamos retomar ao andamento da gira. Após a chamada de caboclo, é realizada a ronda astral da casa. Um *légua* - termo que designa certos boiadeiros, geralmente bêbados, - chega na *baia* e será o responsável por guardar e proteger toda aquela gira no plano astral. Seus pontos são muito elucidativos com relação ao álcool, nosso foco principal. A seguir três exemplos dos que são cantados em nosso terreiro:

*Bem que eu não queria vir, pra quê mandaram me chamar?
Deus do Céu foi quem mandou Sete Léguas vim rondar
Me indicaram essa eira pra Seu Légua trabalhar
O Seu Légua vai beber, o Seu Légua Vai vencer*

*A família de Légua tá toda na eira
bebendo cachaça e quebrando as barreiras*

*Seu Légua bebeu cachaça só pra fazer confusão
Aiô, Seu Légua
O inimigo é caindo no chão*

As *corimbas* de Légua são autoexplicativas, pois ele afirma que vence mediante a ingestão da bebida, seguindo ordens de *Zambi*, é através delas que quebra barreiras e vence os inimigos. É um caboclo alegre e dançador, gosta de dividir seu vinho doce misturado ocasionalmente à cachaça e fuma cigarros comuns ou de palha. Não é muito de conversar, mas sempre se despede dizendo que “se precisar d’eu, tô por ali” - por ser um caboclo de ronda astral, o recado significa que ele estará por perto durante todo o ritual, guardando a gira no astro e não incorporado em terra.

Após a ronda astral, é chegado o momento da passagem do caboclo de corte. Ele é o responsável por quebrar, retirar, desmanchar as demandas, feitiços ou qualquer coisa do gênero que tenham sido enviados ao terreiro.

É então chegada a hora de chamar guardiões para guardarem o terreiro na terra - os Exus. O Exu da casa é Seu Tranca Ruas, que bebe whisky e fuma charuto, usando uma capa preta com detalhes chamativos em vermelho. Seus pontos cantados são saudações a todas as linhas, não havendo referências explícitas à bebida. Se uma gira for

de Ogum, ele inicia seu ponto pela linha de Ogum; se for de Oxóssi, pela linha de Oxóssi e assim sucessivamente. Isto também foi respondido, em entrevista, de forma cantada. Seus pontos fazem referência a encruzilhadas, gargalhadas, à lua e às almas.

3.6 O correr da gira (parte1) e a virada de banda

Tranca Rua é o responsável pela escolha dos médiuns que irão entrar em transe na gira. Até este momento, só quem está incorporado é o pai de santo, pois é de sua responsabilidade cuidar das etapas iniciais: firmação, abertura, defumação, cruço, chamada de caboclo, ronda, corte e segurança da casa com o Exu.

A partir de agora, outros médiuns irão entrar em transe e trabalhar de acordo com a firmação do dia, ou seja, em consonância com a linha que foi firmada inicialmente. Quem não segue esse padrão é passível de constrangimentos, sua entidade é convidada a se retirar e o médium é visto como fraco. A gira corre, com *corimbas*, fumo, bebida, muito batuque e danças.

Após todas as etapas já citadas da gira inicial, o Boiadeiro chega. Sua passagem em terra significa a *mudança de banda*. Se no momento de firmar o terreiro o Pai de Santo define com que entidades se vai trabalhar, com a passagem do Boiadeiro esta *linha* pode ser modificada e aparecem caboclos diversos dos pensados anteriormente.

Esta virada de banda só é possível porque a casa estudada trabalha com linhas cruzadas, e não com linhas arriadas. Isto significa que, no primeiro caso, mudanças são possíveis. Por exemplo: há uma gira de Preto Velho, para cura. Alguém aparece com uma forte enfermidade espiritual - nem todo Preto Velho resolve, sendo necessária a presença de um Exu - então, a banda é virada quando se trabalha com linhas cruzadas. Uma linha arriada não permite esta mudança, pois se o terreiro for firmado para aquela corrente específica, só ela vai ser a responsável por todos os trabalhos da casa.

O Boiadeiro corresponde sobretudo ao caboclo nordestino, à semelhança dos baianos. Trazem fortes elementos do catolicismo popular, bebem cachaça e dançam de forma bastante animada, brincam e conversam de maneira espontânea e são conhecidos por serem "desbocados". Wagner Gonçalves (2005) explica:

[...] os caboclos, além de representarem os espíritos de índios que já morreram e que retornaram à terra como "encantados", podem ser visto como representantes da população mestiça, proveniente do cruzamento do branco com a índia. São antigos homens do sertão, caipiras, roceiros, com seus

hábitos rurais. Em muitos terreiros, os caboclos são classificados em dois tipos: os "caboclos de pena" (porque usam cocar) e os "boiadeiros", quando se contata com a cultura dos brancos já descaracterizou seus hábitos originais da aldeia. Em vez de cocar e pena, o boiadeiro veste-se com chapéu de couro, e dança segurando um laço com o qual imita os gestos de laçar o gado. (p.88).

Os boiadeiros, nas giras, são procurados para trabalhos de proteção. Eles auxiliam também em questões de trabalho e afastam os inimigos.



Figura 2: Boiadeiro em 15 de agosto de 2012, batida para Iemanjá



Figura 3: Boiadeiro serve-se de sua bebida

Na primeira foto, tirada no dia de Iemanjá, o Boiadeiro incorporado no Pai de Santo bebe sua *marafa* em sua *cabaça* e fuma cigarro, vestindo seu chapéu de couro. O recipiente, que comporta em média litro e meio de bebida, geralmente é preenchido por uma única garrafa no momento da gira, como ilustra a segunda imagem.

Esta é somente uma das maneiras de provar o quê e quanto a entidade bebe, afastando suspeitas de que possa ser fingimento. Ainda que ele não compartilhe sua bebida para que ninguém possa sentir o gosto, o que via de regra não acontece, pois o comum é que compartilhe, já está visto que de fato era cachaça, e um litro inteiro, pois foi colocado e ingerido naquele momento.

Quando a *cabaça* seca, ele costuma virá-la de cabeça para baixo e gracejar no sentido de que pode estar furada, de que a assistência bebeu demais ou algo do gênero. É através do tom de pilhéria que ele se vangloria de ser “cabra macho”, bebendo cachaça forte em recipiente sertanejo e ainda assim trabalhando sem se embriagar.

3.7 O correr da gira (parte 2) e Encerramentos

Pode acontecer da banda não ser virada, ou seja, a linha não muda. Nesse caso, a sequência geralmente é: Boiadeiro, Nêgo Gerson, Zé Pelintra, Cigano, Preto Velho e um caboclo de despertar. Isto refere-se à corrente do Pai de Santo, que é quem invariavelmente entra em transe nas giras; outros médiuns que porventura trabalham possuem outras entidades que podem seguir sequências diversas.

Nêgo Gerson realiza consultas, bebe cerveja preta e grita seus bordões, quais sejam: “Nêgo, três vezes nêgo! Nunca morri nem tenho medo de quem morreu!” ou “Nêgo só presta com dois dentes, um pra doer a noite todinha e outro pra descascar coco seco, que verde é muito bom!”. Uma de suas *corimbas* é

*Nêgo, oi nêgo!
Nêgo que fala Nagô
Nêgo Gerson na Umbanda ele é Babalaô*

*É na macumba, êê
É na macumba, ê á
O nêgo bebe
O nêgo fuma
É na pancada do tambor
Nêgo já bebeu marafa
Saravá Babalaô*

Gerson é uma entidade muito comum na quimbanda, tem fama de feiticeiro e, embora relate ser um ex-escravo, não trabalha como um Preto Velho. É procurado geralmente para realizar pequenas magias, quando vem na *linha do feitiço*: proteção para lares e estabelecimentos comerciais, inimigos afastados, sucesso em novos empreendimentos. É, de certa forma, também representado pelo perfil do boiadeiro.

Seu Zé Pelintra geralmente vem na linha das almas, o que o traz ao terreiro em tom sério e geralmente zangado com os filhos de santo. Quando se apresenta na linha de Exu, do feitiço ou ainda de Oxóssi, seus gestos parecem mais amenos. Ele bebe whiskey com água de coco, cachaça ou vinho tinto suave. Fuma cigarros ou charutos e realiza consultas individuais, além dos ensinamentos e pedidos que faz aos filhos da casa coletivamente.

É ele o mentor espiritual da casa, o dono do terreiro. Ele é o responsável pela maior parte dos trabalhos, é quem decide sobre o andamento do centro e passa a maioria das obrigações para os filhos de santo. Por ser uma Casa de Zé, lá só quem tem

permissão para incorporá-lo é o Pai de Santo, o segundo dono da casa.

Após a vinda de Seu Zé, um ou dois ciganos dão o ar de sua graça. Há um cigano que toca gaita, um que toca violino. Usam lenços da cor de sua preferência, vermelho, azul ou amarelo. Realizam consultas e trabalhos relacionados às finanças ou ao amor, dançam com bastante graça e tem a fama de conquistadores, agindo de maneira charmosa em galanteios e danças com as mulheres da casa. Embora tão encantadores, os ciganos são as entidades que mais já provocaram *quizilas* no centro.

Para o encerramento da gira, é comum que um Preto Velho venha para, conforme sua função ritual, limpar e descarregar a gira, os médiuns e sobretudo o *cavalo* que ocupa, no caso o Pai de Santo. Ele fuma cachimbo, bebe café e, sentado em seu banquinho baixo, realiza consultas para cura e dá conselhos e ensinamentos. Por vezes conta alguma história de quando viveu nas senzalas, relembra os tempos de escravidão e cita nomes de personagens históricos. Quando levanta, apoia-se em uma bengala para poder caminhar.

Aqui é interessante observar a função que pode estar velada no simbolismo do Preto Velho como caboclo de limpeza e descarrego. São espíritos tidos como muito evoluídos, portanto não é comum ingerirem bebidas alcólicas; suas curas são realizadas com plantas, ervas, fumaça dos cachimbos e café (*água de nagô*) - este deve ser quente, forte e amargo, ideal para aliviar os efeitos de uma bebedeira. Assim, do ponto de vista fisiológico e também psicológico, o café do Preto Velho também livra o corpo da reima da bebida, fazendo o médium *tornar à terra* sem apresentar sintomas de embriaguez.

A última entidade a passar é bem rápida, chamada de *caboclo de despertar*. No caso do Pai de Santo, geralmente é alguém da linha de Oxalá ou Xangô. Em outros médiuns, é comum ser uma princesa (especialmente no caso das mulheres) ou uma criança, que através da ingestão de refrigerantes e mel simbolizam a pureza do corpo e da mente - ambos elementos ricos em açúcar, o que também minimiza os efeitos do álcool.

O Pai de Santo desperta, todos os médiuns geralmente já saíram do transe, são rezadas as orações de encerramento (geralmente um Pai Nosso e uma Ave Maria), os agradecimentos são feitos e, caso haja algum comunicado a ser feito, este é realizado.

Todos os filhos de santo e assistência dirigem-se ao altar, *dão de cabeça*, ou seja, batem a cabeça no altar (*congá*) e pedem a bênção ao Pai de Santo e à Mãe Pequena. Neste momento, caso ainda não sejam 22h - hora de silenciar o tambor - corimbas

continuam sendo tocadas e cantadas.

3.8 Depois da Gira

Se o horário permitir, algumas pessoas permanecem no terreiro dançando ao som do atabaque. Agora que o terreiro está praticamente vazio, há bastante espaço para rodopios e os pontos cantados entoados são aleatórios, a depender da preferência dos médiuns. É uma mini-festa.

Chega o momento de limpar o terreiro. São retirados os copos, cuias, taças, tudo que foi utilizado para as bebidas e alguém os lava. Os cinzeiros são esvaziados, as toalhas, panos de chão e adereços são separados para lavagem, o chão é varrido e as bebidas reorganizadas - as garrafas vazias para o lixo, as que ainda tem algo são guardadas.

A recomendação do Pai de Santo é que os filhos permaneçam pelo menos por 30 minutos no terreiro após o término da gira, pois neste momento é arriscado sair por estarem com o espírito vulnerável, o corpo aberto a influências externas maléficas. É o tempo considerado necessário para dissipar as cargas negativas ou afastar as correntes das entidades.

Nesses 30 minutos - que facilmente estendem-se a 1 hora, hora e meia - a gira é comentada, alguns tomam banho, comem alguma coisa. Assuntos banais são tratados, detalhes para a próxima gira são acertados, as obrigações passadas pelas entidades são esclarecidas ou lembradas.

É então hora de ir embora, pede-se a bênção do Pai de Santo e, por ser sábado à noite, o natural seria aproveitar os divertimentos proporcionados por essa ocasião; no entanto, o aconselhado veementemente é que todos sigam para suas casas, pois lugar de filho de santo depois da gira é no repouso de seus aposentos.

4 O COTIDIANO É FESTIVO

Em um terreiro de umbanda ou candomblé, todas as giras remetem a um ambiente festivo. Mesmo em dias comuns, quando nenhum orixá ou entidade está sendo homenageado em específico, o ritmo do atabaque, triângulo e xequerê compassam a alegria que deve estar presente em tais momentos. Nos rituais fúnebres que presenciei em nosso centro, mesmo com toda a tristeza característica do luto tal caráter foi mantido, ainda que modificado; canta-se para a alma e pela tranquilidade na passagem entre o mundo material e espiritual, mas ainda assim canta-se.

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

Perez (2012) traz à baila a discussão da *festa-fato* e da *festa-questão*, em uma perspectiva fenomenológica. Para a autora, a partir do momento que analisamos a festa como potência expressiva e criadora, damos a ela uma valoração diferenciada; é a *questão*, quando ela não é mais subproduto cultural e sim um momento revelador. Quando é *fato*, parece natural que ocorra e não admite atualizações; mostra-se estagnada, como se as tradições não tivessem que ser constantemente reinventadas.

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

Para traçar um paralelo entre as festas do candomblé e da umbanda, é preciso dizer que elas guardam bastante semelhança; resalto, porém, as divergências. Para aquele, é dia rico em matanças de animais para feitura das oferendas no momento dos preparativos; para esta, o sangue animal não simboliza o axé. Se nas roças de candomblé, alguns momentos das festas são públicos, extremamente convidativos e luxuosos, nos terreiros de umbanda as festas tendem a ser minimamente mais privadas.

Este traço particularista parece ser especialmente forte no centro pesquisado. Avesso às "modernizações" dos centros atuais, bem como às "misturas de linhas", nosso Pai de Santo prima por festas que pretendem se passar por simples, embora nunca o sejam de fato. As comidas para oferendas são preparadas em maior quantidade e variedade, é lícito aos filhos de santo trajarem detalhes coloridos nas roupas – ou a roupa toda, a depender do pedido da entidade homenageada – e as bebidas são especiais, receitas semi-secretas preparadas pelos escolhidos.

Se em alguns terreiros de umbanda as festas são amplamente divulgadas, em nosso centro elas parecem ser secretas. Acontece que, neste universo religioso, pouco se faz em segredo. Um local importante é uma loja de artigos religiosos situada nas imediações do terreiro, ponto de encontro e troca de informações das macumbas alheias. Como quem não quer nada, um filho de santo comenta algo, a dona da loja complementa uma informação, um Pai de Santo queixa-se de certo infortúnio e... todos sabem mais ou menos o que se passa na rede de consumidores daquela região e de outras, posto que devido à circulação de informações, pessoas vem de locais mais distantes para ter notícias.

As festas são, assim, ocasiões de prestígio e disputa. Admira-se e inveja-se as roupas, a sintonia dos filhos de santo e a força do caboclo na festa do terreiro visitado. Repara-se na comida, na bebida, na limpeza e especialmente nas disputas, procurando sempre perceber as desavenças pessoais que não foram sanadas até então.

É por isso que, antes de uma festa, além da mobilização para promover o evento, é necessário que sejam trabalhadas as *quizilas* da casa, as desavenças entre filhos de santo. Para uma festa correr bem, não deve haver intrigas. Se for momento de apaziguá-las, isto deve ser feito antes da festa; se for hora de iniciar uma discussão, esta deve aguardar para depois da festa. Nunca deve ser resolvida uma questão pessoal na data de homenagem a um Orixá, pois é momento de alegria e confraternização.

Se toda gira é uma espécie de comemoração, nas festas alguns pontos devem ser mais cuidados que o de costume. É perdoável demonstrar cansaço em um dia comum, relaxando na batida de palmas, no canto e na dança. Em uma festa, é inadmissível. Isto muito pesa às ogãs, que devem estar extremamente dispostas e concentradas para o grande dia.

Nas cerimônias públicas, a música instrumental e o canto revestem-se de um caráter mais alegre e expressivo. [...] Embora a voz humana seja parte integrante da cerimônia, em termos musicais, os atabaques é que são os grandes protagonistas. [...] A *performance* dos tocadores de atabaques é uma

das mais admiradas pelo público da festa. [...] Parte do sucesso da festa depende da interação musical estabelecida entre o orixá, o som dos atabaques e os ogãs, daí a competência exigida pelos babalorixás e ialorixás no cumprimento dessa tarefa. [...] Destaco o valor ritual do som, por reconhecê-lo como um dos elementos formadores do espetáculo religioso. A oposição entre silêncio/som = sagrado/profano não se aplica ao caso. No sistema religioso em estudo, as duas categorias estão associadas tanto ao sagrado como ao profano. (SANTOS, 2012, pp. 143-145 – grifo da autora).

Se a pauta é festa e tocou-se no ponto sagrado/profano, é necessário falar de Durkheim. É sabido que adentrar no universo sacro significa distanciar-se daquele considerado mundano, renascer em outro espaço simbolizado por esta passagem. Estes dois universos não são excludentes, mas correspondem a domínios diferenciados e ocupam lugar de destaque nos rituais.

Para ser adepto da umbanda, a pessoa deve passar pelo ritual de “lavagem de cabeça”, que não tem o mesmo sentido de “fazer o santo” no candomblé. Lavar a cabeça é um bom correspondente do batismo católico; enquanto na feitura de santo do candomblé seu orixá principal já se apresenta, na lavagem de cabeça da umbanda o caminho é aberto para que ele se aproxime de você, que agora está apto a recebê-lo.

Esta aptidão é alcançada graças à preparação anterior, que consiste geralmente em um período que varia entre três e sete dias nos quais se deve abster de relações sexuais, carne vermelha, bebida alcoólica e sentimentos negativos, como raiva e inveja. Liberto dessas variáveis mundanas, o adepto está preparado para formalizar seu compromisso, pois é possível sair do mundo profano e adentrar no universo sagrado,

Mas a maneira como essa passagem se produz, quando ocorre, põe em evidência a dualidade essencial dos dois reinos. [...] A iniciação é uma longa série de cerimônias que têm por objetivo introduzir o jovem na vida religiosa: ele sai pela primeira vez do mundo puramente profano onde transcorreu sua primeira infância para entrar no círculo das coisas sagradas [...] Ele renasce sob uma nova forma. (DURKHEIM, 1996, pp. 22-23).

Essa formalização ocorre no momento do ritual de iniciação, que conta com água, vinho, banho de ervas e perfume para que a cabeça seja lavada. Estes elementos combinados simbolizam a purificação e limpeza necessárias para que o novo iniciado cumpra de maneira satisfatória suas novas obrigações.

As oferendas na umbanda são realizadas para agradecer, pedir e/ou agradecer uma entidade. As entidades são seres espirituais e

Por seres espirituais, devemos entender sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens; essa qualificação convém, portanto, às almas dos mortos, aos gênios, aos demônios, tanto quanto às divindades propriamente ditas. [...] O único comércio que podemos

manter com seres dessa espécie se acha determinado pela natureza que lhes é atribuída. São seres conscientes; não podemos, portanto, agir sobre eles, senão como agimos sobre as consciências em geral, isto é, por procedimentos psicológicos, tratando de convencê-los ou de comovê-los, seja por meio de palavras (invocações, preces), seja por oferendas e sacrifícios. (DURKHEIM, 1996, pp.11-12).

Essas oferendas podem contar com a oferta de comidas, bebidas, cigarros, charutos e velas. Não podem ser preparadas por qualquer pessoa; há um cargo hierárquico específico para o responsável por fazê-las. Desde o momento de seu preparo até a “arriada” (momento de entrega à consagração pela entidade), gestos e pensamentos devem ser medidos e controlados, sob pena dessa oferenda ser recusada ou resultar inútil.

Depois dela pronta e devidamente *arriada*, o ritual deve seguir normalmente até o momento de *levantar* (recolher) a oferenda. Enquanto essa comida ou essa bebida estão *arriadas*, elas são sagradas e destinadas aos orixás e guias espirituais, pois delas dependem para emanar suas forças. Segundo Durkheim (1996), “a dependência é recíproca. Também os deuses têm necessidade do homem: sem as oferendas e os sacrifícios, eles morreriam” (p.21).

O autor diz ainda que qualquer coisa pode tornar-se sagrada, contanto que tenha um rito para tal caráter, “inclusive, não existe rito que não o tenha em algum grau. Há palavras, frases, fórmulas, que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagrados; há gestos e movimentos que não podem ser executados por todo o mundo” (p.20). Tomando por base essa citação, é hora de refletirmos sobre a performance ritual no que diz respeito ao álcool.

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

Uma quebra grave é um médium sair do terreiro bêbado. Por ocasião das festas, por vezes é preferível que o número mínimo de pessoas incorporem, dados os riscos que estão correndo: há pessoas de fora e não há como saber, no momento, em que elas estão concentradas. A sensação que é passada aos filhos de santo é que sempre, de uma forma ou outra, elas estão torcendo para algo dar errado, pois assim as festas de seus respectivos centros seriam consideradas melhores. Beber, portanto, em meio a tanta

observação, torna-se muito perigoso.

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

Da mesma forma que possuímos laços de amor, amizade e parentesco, as entidades possuem, em suas narrativas biográficas e elaborações mitológicas, laços semelhantes: Zé Pelintra relaciona-se com a Pomba Gira das Almas, mulher que o fez perder a cabeça e a vida; seu grande amigo¹³ Tranca Ruas é enamorado por Maria Padilha, Tereza Légua é parente de Légua Boji e Mané Légua¹⁴, o Cego Velho é irmão de Zé Pelintra¹⁵ e tantas outras aproximações. Dessa forma, como em uma festa se reúnem os amigos, é necessário que mais de um médium esteja incorporado para completar a rede social do homenageado.

Se as entidades possuem afinidades e desavenças entre si (Nêgo Gerson, por exemplo, antipatiza bastante com os ciganos) e os filhos de santo da mesma forma, para completar nosso triângulo relacional resta dizer que há ainda uma terceira ordem de preferências e conflitos, que são as preferências e *quizilas* dos filhos de santo com as entidades.

O próximo tópico versará, então, sobre as datas comemorativas ocorridas nos anos de 2012/2013 e traçará um perfil das entidades homenageadas, relacionando seu perfil psicológico ao seu elemento natural (LÉPINE, 1981) e finalmente sua bebida, nosso foco principal. A deixa está dada para adentrarmos no campo de relações de nossos interlocutores, incorporados ou não.

4.1 Ogum Iê!

No ano de 2012 não houve festa e sim *batida* para Ogum. A batida para o santo é

13 Há uma corimba na qual se canta que “*Tranca Rua e Zé Pelintra são dois grandes amigos / Tranca Rua na encruza/ E Zé em cima do trilho*”.

14 *Légua* é uma espécie de sobrenome que designa uma série de caboclos e boiadeiros encantados, todos da mesma família.

15 Há uma corimba do Cego Velho que diz: “*Se o charuto é debochado / Mais debochado sou eu / Sou irmão de Zé Pelintra / Cabra que nunca morreu*”.

o momento de homenageá-lo, porém sem toda a pompa da festa. Quem determina se haverá um ou outro evento são os guardiões espirituais da casa; sendo uma casa de Zé Pelintra, a entidade é quem define as festas intermediado pela figura do Pai de Santo, seu “*cavalo*”; como há datas comemorativas aos orixás estabelecidas em nível nacional, é de escolha do zelador da casa realizar as batidas.

No Brasil o orixá Ogum possui forte ligação com São Jorge, sendo sincretizado com este santo e comemorado no dia 23 de abril em quase todo o país. É forte o apelo popular deste dia, pois São Jorge representa o santo guerreiro, vencedor de demandas e batalhas. No Rio de Janeiro seu dia é feriado municipal, sendo o padroeiro “informal”, pois o padroeiro do estado na realidade é São Sebastião, sincretizado com Oxóssi. Na Bahia São Jorge é sincretizado com Oxóssi, o que diferencia e marca as variações regionais das datas comemorativas nas religiões afro-brasileiras na extensão do território nacional.

No ano de 2012, após o período do carnaval - início da quaresma - até o dia 13 de maio, quando se comemora a festa dos Pretos Velhos, foi designado que todas as giras deveriam ser de Preto Velho, o que significa que trabalhos de cura, limpeza e desenvolvimento mediúnico seriam priorizados e que a maior parte das entidades seriam Pretos e Pretas velhos.

Neste período também foi vetado a todos os filhos de santo o consumo de carne vermelha e frango, sendo peixe e frutos do mar as únicas proteínas animais permitidas. O Pai de Santo, diferente dos demais membros da *corrente*, estava nesta dieta desde o início do ano, sendo liberado somente ao término da quaresma. Quando de impedimentos como o exemplificado, diz-se comumente que se está “de obrigação”, no caso, obrigação com restrições à carne.

A *batida* para Ogum foi realizada após a Semana Santa e antes do 13 de maio, significando uma pausa nas giras de Preto Velho. Para realizar a *batida* para o orixá, deve-se entrar em sintonia com este antes do momento de prestar-lhe homenagem. Para tanto, é comum que antes de ser realizada uma festa ou outro evento, haja um período de preparação que varia de acordo com a norma explicitada pelo guia-chefe da casa (Zé Pelintra). No sábado de aleluia, dia 7 de abril, não houve gira devido às comemorações de Páscoa. No dia 14 de abril, já iniciaram os trabalhos para Ogum, como que uma aproximação com a entidade – e seus caboclos – para o dia que se aproximava.

No dia 21 de abril ocorreu a *batida* para Ogum, ou seja, a gira deste sábado foi realizada especificamente para ele. A cor do referido orixá no centro frequentado é o

vermelho, o que permite aos filhos e ao pai de santo o uso de variações em tons de vermelho nas vestimentas, contrastando com o branco eventual. O *ponto de firmação do terreiro* (as velas acesas sobre o altar) também é diferenciado, sendo composto por *tochas encarnadas* - velas vermelhas – no lugar onde comumente encontram-se *tochas brancas*.

Especificamente sobre este orixá, tive dúvidas se seria pertinente comentar sua batida em meu texto. Isto porque Ogum, neste terreiro, não é beberrão. O único Ogum que ingere bebidas alcólicas na *coroa* (cabeça, o mesmo que *ori* no Candombé) do Pai de Santo é Ogum Megê, divindade que representa Ogum na linha do cemitério (*calunga*). Optei por discorrer sobre esta data mesmo assim por dois motivos principais: 1) Ogum é sincretizado com São Jorge, carregando um peso simbólico que não poderia fazer-se ausente destes escritos e 2) o fato de poucos Oguns beberem também é significativo.

Ao observar que Ogum Megê é a única entidade de Ogum que bebe quando incorporada no Pai de Santo, percebi também que outros médiuns dentro do próprio terreiro ingerem bebidas alcólicas quando estão *trabalhando* com outros Oguns que não o Megê. Por que isso ocorre? A explicação que obtive em conversas com meus interlocutores foi simples e extremamente relevante: os orixás bebem de acordo com a maneira como foram *assentados*, ou seja, firmados no terreiro e na *coroa* daquele médium.

Isso significa que, para se trabalhar com segurança com Ogum e seus desdobramentos, deve-se firmá-lo na cabeça, realizar uma *deitada*. Neste período de *deitada* (que geralmente dura três dias) o iniciado deve ficar recolhido no terreiro em meditação, seguindo as recomendações do guia da casa: a alimentação, a vestimenta, os períodos de sono e vigília, bem como os contatos sociais e as oferendas a serem realizadas deverão seguir as normas da casa. Ao final do período de *deitada*, que deve coincidir com um dia de gira, o filho é *levantado* e vai apresentar-se aos irmãos de santo juntamente com a entidade para qual a *deitada* foi realizada – esta entidade só é revelada no momento do transe de incorporação, quando deve ser festejada e bem acolhida, pois está *levantando* um filho que esteve em obrigação e agora passa-lhe força para que ele possa trabalhar com maior segurança – ou seja, mais desenvoltura, com possibilidade de realizar consultas, curas e, conseqüentemente, beber. O dia da levantação de um filho é um dia de festa.

A Mãe Pequena da casa já realizou sua *deitada* para Ogum. Nesse período, sua

firmação foi feita com cerveja, o que explica o fato de que alguns Oguns em sua cabeça bebem cerveja – e somente cerveja. À época que ocorreu esta batida, o então Pai Pequeno da casa aparentemente havia firmado seu Ogum com *sangue de Cristo*, pois este ingeria vinho ao trabalhar incorporado com as entidades deste orixá.

Dessa forma, o fato de um médium trabalhar com vários Oguns que bebem pode ser encarado como um erro, mas não o é necessariamente. As variações dentro da Umbanda são inumeráveis, sendo os fatos estranhos geralmente explicáveis a partir do modelo de funcionamento da casa pesquisada. Quando tal Pai Pequeno que ingeria vinho com seus Oguns afastou-se do centro, porém, este fato foi apontado como erro e suas entidades postas em dúvida; “*já vi muita coisa, mas Ogum beber vinho não existe!*”, comentava o Pai de Santo.

Sobre a *batida* para Ogum, esta iniciou de forma semelhante às demais giras: abertura, defumação, cruzada do terreiro, chamada de caboclo, firmiação, limpeza, boiadeiro, corte e passagem de Tranca Rua. O ponto de abertura é de Ogum, como era de se esperar, especificamente com Ogum Beira-Mar, que é o Ogum responsável pela *coroa* do Pai de Santo. Esta entidade é caracterizada pelo uso de uma espada, simbolizando sua disposição para lutar e vencer. Um trecho de um de seus pontos cantados diz:

*Com a sua espada meu pai eu quero ver
Com a sua lança meu pai eu vou vencer*

Aqui, a espada assume função semelhante à que a bebida pode assumir – é o instrumento através do qual o objetivo daquela linha é concretizado. Se para Ogum Beira Mar é a espada, para o já citado Ogum Megê é o álcool. Um de seus pontos cantados diz:

*Ogum não devia beber
Ogum não devia fumar
Mas a fumaça é a nuvem que passa
E as espuma, as ondas do mar*

*Qual é o homem que bebe
Que fuma
Que vence a demanda?
É Ogum Megê de Umbanda*

Diferentemente da maioria dos Oguns, esta entidade age de forma descontraída, semelhando um bêbado. Gosta de compartilhar sua *espumosa* (cerveja) com a corrente e costuma avisar: “*eu só tô bêbo, viu?*”. Com isto ele quer dizer que embora embriagado, ainda é capaz de cumprir com sua obrigação enquanto entidade de Ogum, que deve estar sempre alerta à possível presença do inimigo – como em uma guerra.

A ligação do orixá Ogum com a cavalaria do exército brasileiro e militares em geral também é manifesta na Umbanda. É sabido que não condiz ao perfil militar a associação de sua imagem a farras envolvendo excessos, o que mais uma vez pontua a reprodução das relações terrenas no campo sagrado. Uma das entidades mais sérias da falange de Ogum é *Seu General de Brigada*, o qual também tem seu poder simbolizado por uma espada e/ou capacete (elmo). Seu ponto cantado é:

*Sou General de brigada
Já fui sargento de cavalaria
Eu tenho sete espadas pra me defender
Eu sou Senhor Ogum em tua companhia
Se Ogum é meu Pai
São Jorge é meu guia
Se Ogum é meu Pai
Venho com Deus e a virgem Maria*

*Em campos de batalha eu saravei a minha banda
Em campos de batalha Pai Ogum vence demanda
Estava com a espada na mão
Pra defender todos os filhos de Oxalá e Iemanjá
Trabalho na terra e nas águas
Mas eu sou Seu general de brigada*

É recorrente que a linha de Ogum venha cruzada com a linha do mar e/ou de bêbados e marinheiros, bem como de Exus. Na batida para Ogum estiveram presentes entidades como Simbamba, marinheiro da linha de bêbados que canta em seu ponto “*alegra rapaziada, Simbamba bêbo chegou!*” Marinheiros também gostam de cerveja, mas podem também beber cachaça ou licores.

Na linha do mar pode ainda aparecer princesas, que não bebem – são finas, da realeza. Estas são caracterizadas por mistérios, tendo ligações com sensações inconscientes que podem misturar simultaneamente sentimentos lascivos e puros, encantadores e destruidores - como as sereias.

Na busca de novas terras, de domínios e de territórios, o mar sempre foi grande enigma a ser decifrado. Não era raro, nos relatos dos grandes navegadores, a presença de sereias que em princípio representavam os perigos da navegação

marítima, do desconhecido e da própria morte, e tal fato não deve ter sido uma exceção para os navegadores que vieram a “descobrir” o Brasil. As sereias se colocam ora entre o lado doce e maternal da mãe e o lado terrível da mulher devoradora, ou seja, são a expressão em seu aspecto mais doloroso, dos perigos de uma sedução que leva à autodestruição. (BARROS, 2012, p.307).

Na batida para Ogum do ano de 2013 as velas no altar eram de cor branca e a gira iniciou com o aviso do Pai de Santo de que *“um bom médium no dia de Ogum vai à praia, mas não é pra encher o rabo de bebida não... É pra agradecer, pedir força nas batalhas da vida, emprego...”*

Como de costume, o único Ogum que bebeu cerveja foi Ogum Megê e falou: *Ogum é quem vence as demandas, vem guerreando e vencendo as batalhas! [...] Meus filhos, nunca duvidem de um caboclo. Ogum brinca. Também sou o único que bebo e que fumo. Um dia desses eu cheguei numa eira e tava Seu General com um copão de cerveja na mão. Eu olhei pro cavalo que tava com ele e disse: Oxalá tenha piedade tua alma...*



Figura 4: Ogum Megê bebe cerveja com Ogã

Novamente entidades da água fizeram-se presentes, como a princesa Mariana da Praia dos Lençóis. É muito forte no imaginário umbandista do Maranhão a presença de princesas turcas que, ao desembarcarem com os árabes, encantaram-se e confundiram-se com os seres das florestas e com os habitantes do reinado da Jurema¹⁶.

4.2 É pra Preto, sinhá!

A Festa dos Pretos Velhos do ano de 2012 teve uma simbologia especial. O dia 13 de maio representa em todas as religiões com alguma matriz negra-africana uma data bastante representativa e largamente festejada. Em nosso terreiro não ocorre de forma diferente, sendo o dia de homenagear aos Pretos Velhos, orar por evolução espiritual e curar as enfermidades.

A linha de Preto Velho na umbanda caracteriza-se por ser uma das mais desapegadas das coisas materiais, daí as entidades da referida linha raramente ingerirem bebidas alcoólicas. O mais comum é que bebam café ou chá e fumem cachimbos, ocasionalmente ingerindo vinho tinto ou cachaça, podendo estes ser misturados ao café ou chá.

Diz-se que eles só bebem no caso de estar sendo realizado algum trabalho tido como mais pesado, como uma quebra de demanda. Estas entidades são as que vem na linha do feitiço, Codó ou Maranhão, identificando-se em seus pontos:

Preta Mandinga

*Ela bebe marafa
Ela fuma tabaca
Ela leva a demanda lá pro Maranhão
É a Preta Mandinga
Chegou no salão*

*Areia areia areia
A velha do mar chegou
Com sua panela de barro
Cheinha de vatapá
Farinha de mandioca
O tempero é urucum*

16 As princesas e sereias das águas terão maior discussão quando falarmos sobre Iemanjá.

*São sete vela acesa
E um sapo cucuru*

*Aqui chegou Preta Mandinga
Vai abrir os teus caminhos
Quebra a mandinga pro lado de lá
A Preta Mandinga é quem vai levantar*

Mãe Maria

*Aqui chegou a Mãe Maria
Com sua força na mão
É uma velha feiticeira
É do Codó do Maranhão*

No ano de 2012, a festa de Preto foi especial por nela ter sido realizada a consagração do Pai de Santo, pois ele completara “quarenta anos de caboclo” (sic) e teve sua lavagem de cabeça reconfirmada. Como seu primeiro Pai de Santo é já falecido, um irmão de linha pela qual ele nutre grande admiração – embora esta seja constantemente abalada, como é recorrente nas relações inter-terreiros – foi convidado para ser seu novo Pai de Santo.

Assim, neste dia a festa foi não só para os Pretos, mas também comemorativa ao novo status do zelador da casa, pois houve uma breve solenidade com entrega de diploma da Federação de Umbanda, palavras de encorajamento, admiração e parabéns.

Vários médiuns de terreiro foram convidados para trabalhar neste dia, incorporando entidades das Sete Linhas de umbanda para que estas passassem a força ao Pai de Santo nesta nova etapa.



Figura 5: Mesa arriada para Preto Velho

É comum, seguindo os estudos de Nogueira (1996), que o povo de terreiro atribua grande importância aos ensinamentos dos guias e mentores espirituais, ficando sua própria vontade e conhecimentos em segundo plano frente às orientações dos caboclos. Desta forma, não basta um diploma da Federação, uma festa com mesa arriada ou a presença de um Pai de Santo convidado – o ritual só é efetivado com a presença dos Orixás, que confirmam e atestam o momento. Sem eles, é como se toda a burocracia envolvida perdesse o valor.

No dia anterior à festa, quase todos os filhos de santo estavam presentes para a preparação do momento especial. O Pai de Santo estava com as atividades limitadas, pois como sua *coroa* ia ser confirmada ele estava em confinamento para receber as instruções dos guias. Quem estava à frente dos preparos, portanto, eram Pai e Mãe Pequena da casa, além do Pai de Santo convidado – tudo sob supervisão e permissão do zelador oficial do centro.

A casa foi devidamente limpa, os cordões de guias de todos os filhos de santo refeitos, muitas comidas preparadas e, ao fim do trabalho, na noite anterior à festa, foi realizado um pequeno ritual como que preparatório ao dia que chegava. Orações foram realizadas mentalizando bênçãos, curas e elevação espiritual ao Pai de Santo, bem como a todos os filhos da casa e ao novo dono do local, o Pai de Santo convidado.

Ocorreu que, neste momento, alguns contratempos houveram: o Pai de Santo convidado levou uma queda enquanto incorporado, algumas guias quebraram e o Pai de Santo que estava recolhido afirmou, depois, ter sentido muita vibração negativa no momento de sua levantada.

Este discurso é comum e nem sempre é revelada a fonte de negatividade, embora muitas vezes ela fique implícita de forma clara. Geralmente as pessoas a que são atribuídas as traições afastam-se do terreiro após algum tempo, quando se esclarece – através dos guias e poucas vezes pelo pai de santo – os motivos de seu afastamento.

É assim uma dupla forma de atestar a eficácia das entidades em seus manejos rituais: os trabalhos feitos para afastar os maus pensamentos concretizam-se quando da saída de um médium, ao mesmo tempo que, se aquela pessoa em vez de se afastar for considerada tratada a ponto de não mais causar transtornos, também foi devido aos trabalhos de elevação por todos realizados.

Os motivos mais comuns de queixas são as fofocas envolvendo o Pai de Santo, sejam em âmbito espiritual – acusações de mistificação – ou em sua vida particular, sendo estas especialmente mais graves. São piores porque, para ele, sua vida íntima não é da conta de ninguém, o que parece razoável e dentro de seus direitos enquanto qualquer cidadão. Espiritualmente, não considera tão grave pelo fato de estar seguro com suas entidades, de forma que quem duvida um dia terá suas respostas ou viverá eternamente sem fé, sem crenças, sendo isso por si só considerada como uma forma de castigo, pois tal caminho, em sua opinião, não conduz a uma espiritualidade elevada.

Contratemos à parte, o dia da Festa chegou e ela correu sem maiores complicações, de forma simples e bela. Ao estereótipo dos Pretos correspondem valores como a humildade, a simplicidade, a paciência e a benevolência. Em geral são guias mansos, de fala macia e sábios conselhos. Algumas vezes aparecem como um pouco rabugentos, mas nunca grosseiros. Suas zangas parecem intentar mais à fazer graças do que a de fato passar um carão em alguém.

Certa vez, para citar um exemplo pessoal, eu demorei a entregar o cachimbo a uma Preta que chegou em terra. Ela sentou, resmungando, e quando fui entregar o cachimbo ela falou, de modo não muito carinhoso: “Deus te dê juízo quando tiver um filho, porque se continuar lesa assim eu tenho é pena da criança”. Respondi com um sorriso, pois acatei de muito bom grado o desejo dela, ao que ela continuou com a implicância: “Nossa Senhora, fica aí só mostrando os dentes e esquece de ajudar a Preta”. Todos rimos.

Os Pretos Velhos são, em geral, espíritos de ex-escravos que viveram nas senzalas até idade avançada para a época, sempre muito desgastados pelo trabalho pesado e condições precárias de vida, marcados pela exploração e humilhação. Chegam nos terreiros arqueados, como que com dores nas costas, apoiam-se em bengalas e sentam-se em banquinhos baixos. Por vezes há relatos de seus cotidianos nas senzalas, mesclando em seus discursos fatos históricos e relatos pertencentes ao imaginário popular.

Um Preto Velho que é conhecido por ser ex-escravo e detentor de poderes mágicos é Pai Benedito, que canta em uma de suas corimbas “Eu sou do cativeiro, eu sou Pai Benedito, eu sou mirongueiro”. Ele não costuma sentar, prefere mostrar-se ativo e dançar pelo terreiro. Esta postura é adotada mais comumente por Pretas Velhas, que quando recebem a oferta de um banquinho ou bengala, queixam-se que “isso é coisa de velho”, em tom de brincadeira, e saem sapateando na eira.

Uma imagem comum em terreiros de umbanda é a de uma negra usando uma máscara de flandres, evidenciando torturas e sofrimentos do cativo. Esta imagem situa-se no local do terreiro destinado aos Pretos Velhos e trata-se da Escrava Anastácia, figura da qual não há documentação que comprove a existência mas é alvo de devoção em muitos locais, em especial no Rio de Janeiro, tendo muitos milagres de fiéis associados ao seu poder de mulher negra, martirizada, bela e virgem (AUGRAS, 2009).

O mentor espiritual da casa, no terreno dos Pretos Velhos, é o Pai José, preto velho ex-escravo que incorpora sempre no Pai de Santo e é o responsável pela maior parte das curas e orientações no Centro. É ele quem anuncia a gravidez de mulheres – incrivelmente sempre certo – passa a maioria dos banhos, chás e dietas para problemas de saúde e, quando o problema não é de cunho espiritual ou trata-se de alguma enfermidade mais grave, aconselha a ida a um médico da terra, chamado de “homem de anel”.

Há diversos relatos de curas obtidas mediante suas intervenções, algumas podendo ser consideradas verdadeiros milagres. Os Pretos e a missão de cura fazem parte do processo de moralização da umbanda, tão importantes no processo de seu reconhecimento enquanto religião. Trazem fortes elementos do espiritismo kardecista, ocorrendo ocasionalmente o relato de influência de figuras de médicos como Dr. Fritz ou Bezerra de Menezes.

O posicionamento do Pai de Santo em relação a esses espíritos é, em geral, favorável, com ressalvas apenas às cirurgias espirituais. Não concorda com a realização de cortes, considera arriscado e anti-higiênico, porém não tira o mérito dos tratamentos que obtiveram sucesso. Sempre coloca, porém, as curas realizadas pelos caboclos com as ervas no terreiro como sendo mais eficazes e menos agressivas que as realizadas nos centros kardecistas.

Há alguns filhos de santo, antigos e atuais, que vieram da mesa branca. De lá saíram por motivos diversos, mas convergentes quase sempre em um ponto: a incompatibilidade de correntes mediúnicas ou o despreparo das entidades de lá na lida com os problemas daquele filho. Por serem os espíritos do kardecismo tidos como mais evoluídos, como que não precisassem de um processo de “doutrinação”, pois já vem sem beber, sem fumar, é comum o relato dessas pessoas de que suas entidades não eram bem recebidas no espiritismo, o que evidencia que todos os esforços do movimento federativo no sentido de aproximar ao máximo as duas doutrinas ainda não alcançaram o efeito desejado.

4.3 É mar, é maresia!

Iemanjá é a senhora das águas salgadas. É a orixá mais popular do Brasil, tendo sua festa em várias capitais amplamente divulgadas e conta, em certa medida, com a complacência de fiéis de outras religiões que a admiram enquanto fenômeno cultural ou folclórico, de forma que podemos supor que sua imagem se encontra mais associada ao nosso universo lendário, como a Mãe D'água (CASCUDO, 2001) do que com as religiões de matriz africana.

Em Fortaleza ela é celebrada em 15 de agosto, dia de Nossa Senhora da Assunção, a padroeira do município. É feriado, o que contribui para que as praias estejam lotadas de fiéis, turistas e da comunidade local em busca de lazer. No ano de 2012, a Associação Espírita de Umbanda São Miguel organizou, na véspera (dia 14), o início dos festejos. Na Praia do Futuro, a partir das 20h, aglomeram-se os terreiros, alguns luxuosos, outros humildes e há a abertura oficial dos trabalhos.

Tal evento contempla tanto anseios políticos, de afirmação e reconhecimento da religião, quanto o desejo de alguns centros em participarem de um ritual mais organizado, com menos pessoas e mais asséptico em geral. Embora a entrega da barquinha à meia noite conte com um número razoável de fiéis, não chega aos pés da quantidade de pessoas presentes ao longo do dia 15; nesta ocasião, terreiros da capital e do interior reúnem-se, juntando-se à malta de populares, curiosos e imprensa que participam da assistência do festejo. Nosso Pai de Santo afirma veementemente não gostar, não concordar e sobretudo não participar desta festa diurna, a qual ele considera profana:

“Quem não foi pra praia, ou quem foi e bebeu demais, não era pra ter feito isso. Ontem o que eu vi de gente bêbada... Meia noite estávamos na praia, o que tinha de cabra embriagado... [...] Isso é bater pra Iemanjá, é? Tinha um terreiro lá que tava batendo pro catimbó do Maranhão! São essas coisas que eu não concordo... Iemanjá é Iemanjá. [...] Eu não gosto de certas coisas que se faz na umbanda. [...] É Iemanjá de vermelho, bebendo cachaça, eu não concordo. Agora quem quiser ir, vá.”

Tal discurso foi proferido na abertura da batida para Iemanjá, ocorrida no feriado que caiu em uma quarta-feira; na semana houve, portanto, duas giras. Na véspera alguns filhos de santo, inclusive eu, participaram da cerimônia na praia, mas como assistentes.

Diferente da maioria dos terreiros, não fomos com atabaques ou roupas de santo. Levamos as guias de todos da Centro, para lavá-las na águas de Iemanjá, energizando-as. Quem deu o ar da graça para lavar as guias e nossas coroas foi Seu Zé Pelintra, sério e mudo incorporado no Pai de Santo. Despediu-se e foi embora rapidamente.

À meia noite, o barco de Iemanjá é entregue no mar. Rosas brancas, champanhe, perfumes e frutas são lançados gentilmente às águas acompanhados de pedidos, promessas e agradecimentos. É um momento bonito, que foi atrapalhado por um grupo de protestantes vestidos de preto que caminhavam de uma ponta à outra da praia entoando hinos de louvor nos quais condenavam Iemanjá, amaldiçoavam os seguidores da umbanda e por fim enterravam nossa rainha nas profundezas. Ninguém pareceu lhes dar muita importância, exceto a polícia que passou a escoltá-los, descuidando da segurança do restante do evento.

Vagner Gonçalves (2007), em coletânea de textos que discute a intolerância com os cultos afro, destaca que práticas como a descrita acima são muitas vezes planejadas e incentivadas, não sendo raras de ocorrer. O autor destaca, dentre as modalidades comuns de ataque, que

Quando as atividades religiosas (festas de orixá, oferendas, procissões etc.) são feitas em lugares públicos (praias, matas, cachoeiras, ruas, largos e ginásios), os adeptos ficam mais expostos a ataques, que englobam desde a simples distribuição aos presentes de panfletos com propaganda contra esses cultos até a tentativa de interrupção forçada dos rituais. (GONÇALVES, 2007, p.14).

No dia 15 houve, portanto, a batida para Iemanjá no terreiro. Iniciou por volta das 16h e os filhos de santo trajavam as roupas brancas de costume com adornos em azul claro. O altar estava enfeitado com rosas brancas, o ponto foi firmado com velas azuis e oferendas como manjar de milho branco foram arriadas.

Iemanjá representa a feminilidade, as origens da vida e da morte, pois é dona do maior cemitério da humanidade: o mar. Suas lendas remetem à maternidade dolorida, pois conta com episódios envolvendo abusos e muitas lágrimas. Na umbanda, suas entidades logicamente vem na linha do mar, realizando saudações como “*é mar, é maresia!*” quando chegam ao terreiro. Os trabalhos de Iemanjá contam com a presença das princesas e sereias encantadas do mar.

Uma princesa das águas recorrente e querida é Mariana, que usa faixa azul e dança com os braços em movimento de ondas. No imaginário maranhense, de acordo com os trabalhos de Prandi (1997) e Ferretti (2008), ela faria parte de uma realeza que desembarcou no Brasil, passando a compor as encantadas do Maranhão juntamente com

as senhoras da Jurema. É uma mescla de turca e índia com fortes referências ao mar, cantando assim:

*No mar tem dois navios
Navio tem dois faróis
Salve a bandeira da marinha brasileira
Lá na praia dos lençóis*

*Mariana
Filha da terra e do sol
Mariana
Minha morada é na Praia do Lençol*

*Entrei de mar adentro pra brigar com tubarão
Se meu pai é rei de Moura
Ele é mouro, eu sou mourão
Em meu castelo de areia
Cheio de Pedrinha Azul
Sendo eu uma fada encantada
Moro na América do Sul*

Mariana é considerada dona de muitas Casa de Mina, nas quais realiza trabalhos de cura e é bastante popular. No Maranhão, como no Ceará, essa entidade passou a ser frequência comum na umbanda. Martins (2011) investigou sua presença em centros de umbanda em São Paulo, entrevistando-a:

Quando pergunto como começou a trabalhar na umbanda, ela me explica que houve muitos filhos que “*foram procurar*” [...] E acrescenta que não são todos os médiuns que trabalham com a encantaria, porque “*tem coroa que está aberta para trabalhar com encantaria e tem coroa que não está aberta para trabalhar com encantaria, só com Iemanjá*”. Além disso, segundo Mariana, os encantados se adaptam para poderem trabalhar em conjunto com qualquer outra linha da umbanda e ela, que se encantou no mar, gosta de trabalhar mais na linha dos marinheiros. (MARTINS, 2011, p. 72).

Dessa forma, a princesa turca encantada aparece tanto junto com os Oguns quanto com Iemanjá, fazendo companhia aos marinheiros. Nobre que é, não bebe; no máximo sustenta taças com bebidas delicadas, ofertando pequenos goles à assistência e após sua passagem na gira, deixa-a aos pés de sua imagem como oferenda.

Iemanjá, bem como as demais senhoras como Oxum, Iansã e Nanã, bebem pouco ou nada quando incorporadas. Suas filhas, as sereias e as princesas, com as quais nutrem grande afinidade, tendem a reproduzir o comportamento. Em gira de Senhoras, ao fim do ritual os pés de suas imagens estão repletos de taças cheias de champanhes, licores, vinho branco ou ainda cerveja preta no caso de Iansã, devido a sua proximidade

com Xangô.

Dada essa característica, torna-se mais clara a fala do Pai de Santo no início da batida. Seguindo essa linha de argumentação, é para ele muito grave Iemanjá bebendo cachaça à beira-mar. A presença de Oguns, marinheiros e princesas é permitida, mas nunca a de Exus ou feiticeiros, como ele relata. Muito menos o abuso de bebidas.

A licença dos médiuns para pedir bebida quando incorporados com tais entidades e comportar-se com elas de acordo com as diretrizes citadas é uma maneira de provar, perante os participantes cientes de tais normas, de que suas entidades são sérias e verdadeiras. A bebida funciona como agente regulador das relações com o sagrado, evidenciando o conhecimento do médium sobre a entidade em seus gostos e costumes.

Certa feita, um rapaz foi bastante criticado por ter trabalhado com Mariana como se esta fosse uma Pomba-Gira, com trejeitos sensuais, saía levantada e bebendo champanhe; inadmissível para uma princesa! Elas são delicadas e femininas, porém sem o erotismo das Pomba Giras. Se estas vangloriam-se por conhecer os mistérios da sedução, as princesas remetem ao ideal de pureza. Seus pontos cantados não insinuam namoros e sim meiguices de menina, como um cabelo comprido à beira d'água¹⁷ ou uma rosa branca no fundo do mar¹⁸.

Às mulheres que incorporam é muita cara a possessão com tais entidades, especialmente na hora de despertar; uma princesa para fazer o aparelho tornar à terra garante que o cavalo fique limpo após os trabalhos, principalmente se forem trabalhos com exus e Pomba Giras. Tal versatilidade do médium mostra a capacidade de sua coroa, que pode provocar e seduzir, mas também pode ser pura.

É raro, com já foi dito, um médium sair do transe com alguma entidade que costume beber. Quando isto ocorre, é considerado um erro e a pena é passar a semana sentindo-se embriagado. Um canto comum de despertar é da Princesa Lírio: *Princesa Lírio chegou/Chegou e vem trabalhar/Trazendo a força do encanto/Pra essa ave acordar*.

A vigilância nesse sentido é constante. Após cantar com Princesa Lírio ou qualquer outra entidade de despertar, o médium invariavelmente deve despertar e não mais entrar em transe. Caso isso não ocorra, os comentários insinuando fingimento são inevitáveis, especialmente no caso dos médiuns *quizilados*.

17 Ponto da Cabocla Janaína, uma encantada: *Eu vi a moça na beira d'água/Solte os cabelos, Janaína, caia n'água/Janaína, sou uma princesa real/Sou encantada lá no alto mar*.

18 Ponto da Princesa Rosa Branca: *Rola, rola as pedrinhas na areia / Rola, rola, as que querem rolar / Eu sou uma Princesa / Rosa Branca lá no mar*.

4.4 A bênção, Pai Grande!



Figura 6: Crianças brincam e comem doces no terreiro

Festa de criança é marcada pelas brincadeiras: roda, ciranda, trenzinho, cambalhotas e algumas danças. Os erês na umbanda representam espíritos que desencarnaram jovens, não necessariamente na idade que hoje consideramos como própria à infância; há quem diga que alguns erês, como a Tapuia menina, é na verdade uma moça já com 17 ou 18 anos de idade, porém ainda infantil devido à inocência da época em que viveu na terra.

Sabemos, entretanto, que tal informação é controversa, pois a concepção de infância é um fenômeno moderno, bem como o que é considerado próprio das crianças. A explicação dentro da doutrina é que, espiritualmente, quem desencarna jovem teve pouco tempo para a evolução, de forma que carrega traços jovens.

Quem pensa que os erês chegam ao terreiro para brincar, engana-se. A linha das crianças na umbanda é considerada uma das mais fortes e perigosas, pois tais espíritos parecem agir naturalmente por impulso e diversão, sem o discernimento moral do que é certo e errado; dessa forma, são constantemente vigiados em seus trabalhos, pois podem

prejudicar alguém por brincadeira.

É raro o Pai de Santo incorporar tais entidades. Ele diz que no início de toda gira firma o ponto do terreiro de forma que não trabalhe com os erês, pois as crianças que recebe são por demais peraltas: gostam de subir em árvores, correr para esconder-se nos recantos da casa e comem muitos doces, divertindo-se ao lambuzar a assistência e o *cavalo* com mel, refrigerante ou garapa.

Assim, poucas vezes vi o zelador da casa incorporado com crianças. Isso ocorre uma vez ao ano, no dia dos erês, comemorado próximo ao dia de Cosme e Damião, os gêmeos da Igreja Católica condenados precocemente à morte por exerceram a medicina pela fé, sem cobrar dos fiéis. Os relatos mais comuns de sua história contam que foram acusados de bruxaria, sendo degolados.

A batida para as crianças do ano de 2012 foi no dia 29 de setembro. Particularmente, não é uma data por mim muito apreciada, pois acho as giras cansativas e é difícil *cambonar* certas entidades, pois elas são teimosas, algumas não dominam o idioma de forma a se fazerem inteligíveis e aparentam sempre estar zombando dos filhos de santo e da assistência, de maneira que sempre parece arriscado tentar distinguir o momento do trabalho sério das brincadeiras; são entidades muito ambíguas e cheias de vontade.

Nos preparativos, muitos bombons, chocolates e pirulitos foram arrumados em um recipiente grande de palha. Bolos e tortas foram levados por filhos de santo, um deles com a imagem de Cosme e Damião. Muitos refrigerantes foram gelados, mel e água de coco separados para o momento da gira. Algumas frutas também, como maracujá e goiaba, preferências respectivamente da Menina do Maracujá e da Tapuia, uma indiazinha. Os doces foram posicionados à frente do altar entre as imagens de um Preto e uma Preta Velha. O ponto foi firmado com velas brancas. Os médiuns tem a permissão de usarem adereços ou peças de roupas em tons rosados, a cor das crianças.

A gira inicia com a saudação à linha de Cosme e Damião, puxada pela ogã e o Pai de Santo enquanto os filhos entram no terreiro, recebem as guias e posicionam-se em seus respectivos locais. Instruções são dadas aos cambones e à corrente. Dentre elas, o Pai de Santo pergunta sobre a cachaça, que ainda não estava no terreiro e pede para levá-la.

Não é comum as crianças ingerirem bebidas alcoólicas. A preferência é por mel, guaraná, garapas de água com açúcar, água de coco ou a combinação destas, como a água de coco adoçada com mel. Apenas algumas, a depender da firmação do médium e

do trabalho que esteja sendo feito, tem permissão para beber e fumar, ainda assim em pequenas quantidades, como que só para atender um capricho.

Faz parte de suas danações pedirem bebidas com álcool e cigarros, ao que geralmente não são atendidas sob as reprimendas de que “você não pode, é coisa de adulto”. A resposta que se segue é malcriada e sucedem imitações de bêbados ou gestos como se estivessem fumando, o que acarreta risadas e transforma o clima de tenso à risível.

Após os ritos de abertura, a oração realizada pelo Pai de Santo é:

Oxalá, meu Pai. Hoje é dia de festa, dia de criança... Pedimos mais uma vez a tua força, a tua luz, a tua ajuda para que possamos girar em nome do bem e da caridade fazendo o bem àqueles que aqui vieram buscar o bem. Pedindo a todos os orixás, a todos os pretos velhos, a todas as pretas velhas também, que segunda feira, né... Vai chegar a netinha lá e pedir que as crianças deem força, muita luz, que os pretos velhos sigam a mão dos médicos para que façam um bom parto, que ela venha com saúde, muita felicidade... E hoje, vamos bater pras crianças, né? Uma criança tá chegando. Que as crianças vem para poder dar sempre muita inteligência, muita paz, muito amor para que ela possa ser uma grande mulher.

A oração referia-se à netinha do Pai de Santo que nasceria na semana seguinte e recebeu muitas orações ao longo de toda a gestação, embora os pais da criança não frequentassem o centro ou ao menos simpatizassem com ele.

Os trabalhos sobre os erês de umbanda não são numerosos. Os que se detém nas crianças como ponto de análise centram suas observações nas questões de educação/socialidade (BERGO, 2011) ou da marginalização do universo infantil (BAIRRÃO, 2004; 2009).

Em nosso centro, os erês aparecem, em geral, desvinculados de tais funções educativas ou minoritárias. Vêm como crianças tais quais a noção do senso comum, que gostam de brincar e comer doces, teimosas mas em geral obedientes. Estão vinculadas às linhas dos orixás maiores, conforme descreve Barros (2012):

Esses guias apresentam-se como personagens infantis alegres e brincalhões, sempre denotando infantilidade em suas ações. [...] não possuem nem senso de moral nem de responsabilidade, por isso, fazem “brincadeiras”, nem sempre inocentes, mas que se explicam pelo fato de que “ainda não cresceram” e que não fazem suas travessuras por maldade. [...] É possível também perceber na “giras” rituais essas entidades são consideradas “pequenos selvagens” no interior do domínio civilizado. (p.302).

O mesmo autor destaca outra linha infantil, dos Exus-mirins ou meninos de rua,

vistos como delinquentes e maus, que “[...] apesar de sua pouca idade são considerados exus crianças. Acredita-se que esses espíritos infantis viveram nas ruas, afastaram-se das relações familiares já em idade tenra e foram expostos às mais perversas formas de discriminação social, além dos riscos de violência das grandes cidades” (p.314). Tal linha não trabalha em nosso terreiro e, quando perguntei sobre os exus-mirins na umbanda, o Pai de Santo respondeu, em tom de galhofa, que os mirins que ele conhecia eram só os que realizavam roubos e furtos nos semáforos e no centro da cidade.

É interessante perceber o descaso dos religiosos para com os estudos pretensiosamente científicos sobre a doutrina da umbanda, suas linhas e entidades. No geral, o que percebo no discurso de minha família de santo é não uma desconfiança, mas um descrédito acerca de trabalhos como o que venho desenvolvendo, no geral acusando os pesquisadores de exporem o que lhes promove enquanto cientistas e não o que corresponde à realidade da religião.

Seguros que são de que o modo de funcionamento de seus centros é o mais correto, embora não o único possível, tudo que diverge é encarado como leviandade ou charlatanismo, informações incorretas que, na melhor das hipóteses, pelo menos divulgam a religião e podem, em certa medida, dar-lhes um ar mais sério.



Figura 7: Medium incorporado com er ( direita) lambuza filha de santo.

Em gira de criança,  o tom de brincadeira e leveza que predomina.  curioso observar que, quando incorporados, os mediuins tendem a minimizar as desavenças pessoais: neste dia, pessoas que costumam não interagir em tom pacífico de mãos dadas giraram na ciranda, repartiram bombons e em coro entoaram o “piuiiii” do trem que simulavam andar, com as mãos sobre os ombros umas das outras. Pirulitos passavam pelas bocas, garapas eram trocadas e guloseimas negociadas.

Foi um dos últimos momentos, do período recortado para esta narrativa, que tudo ocorreu sem maiores imprevistos ou indisposioes. A partir desta data, com o nascimento da neta do Pai de Santo, a configuraao hierárquica do terreiro alterou-se e o novo modelo favoreceu alguns, mas não todos os frequentadores do centro. Nos tpicos que se seguem, iniciarei a ênfase nas relaoes e conflitos do centro, dando continuidade ao calendário festivo anual e apresentando em maiores detalhes o perfil de meus interlocutores.

4.5 Salve o dono da casa!

Vamos chamar nosso terreiro de Casa de Zé, em alusão ao seu principal guardião espiritual que é Zé Pelintra das Almas. A figura de referência e maior autoridade é o Pai de Santo, homem branco e grande com 55 anos de idade, cabeça raspada e olhos amendoados. Possui três filhos adultos, sendo uma mulher e dois homens, frutos de seu primeiro casamento. De seu segundo casamento, conta com dois enteados adultos, filhos de sua atual esposa - vamos chamá-la Margarida daqui para frente. A neta recém-nascida do casal é fruto da união de um de seus enteados com a mãe da criança.

Margarida aproxima-se e afasta-se do terreiro sazonalmente. Tem estatura baixa, possui longos cabelos lisos e grisalhos, quase sempre presos e onde chega é logo notada, pois fala alto e costuma rir ou chorar sempre em tons de voz altos. Perto de quem gosta, é sempre muito simpática e solícita; quando próxima de um desafeto, não esconde tal fato e pode se revelar bem grosseira. É ela, quando presente, a responsável por coordenar a organização da casa tanto em termos práticos, como limpeza e compras, quanto em matéria de suprir as necessidades dos caboclos, como preparo do fumo e da água de limpeza. Não possui cargo hierárquico bem definido, atuando geralmente como *cambone* mas por vezes como assistente ou visitante.

Na ausência do Pai de Santo, os responsáveis pelo centro são os *Pais* ou *Mães Pequenos*, filhos de santo que se destacam dos demais por estarem sendo preparados para tornarem-se, no futuro, pais e mães de santo. São pessoas que possuem o conhecimento de vários segredos da religião e do centro, incorporam entidades e delas recebem os ensinamentos de acordo com os preceitos da casa, ou seja, em consonância com o pensamento e as atitudes do Pai de Santo, o que lhes gera grande cumplicidade.

Em nosso terreiro atualmente há apenas uma Mãe Pequena, que vamos nomear Sandra. Ela tem estatura mediana, olhos repuxados e cabelos pretos, que deixaram de ser loiros por ordem das entidades. Tem aproximadamente 45 anos, é casada e possui um casal de filhos, sendo sua filha mais velha filha de santo em nosso centro. O marido frequenta outro terreiro e é sabido por todos que ele bebe em grandes quantidades, pois seu trabalho lhe rende um salário razoável, porém eles vivem desconfortavelmente; cerca de 50% de seus rendimentos são destinados ao álcool, fato que, dentre outros, motivou o afastamento de Sandra do terreiro do marido e a fez chegar à Casa de Zé.

Os cargos que se seguem na hierarquia são os de *ogã*, responsável pelo tambor; *cambones*, que já tiveram suas funções listadas e então restante da corrente mediúnica,

que por vezes destaca alguns filhos de santo para assumir algumas responsabilidades, tais como acompanhar um médium em desenvolvimento, ficar responsável pelas chaves da casa durante a gira, preparar um chá, etc.

Dentre as regras de nosso campo, aquelas que todos os filhos de santo devem seguir, está a proibição explícita às bebidas alcoólicas, especialmente nos dias que antecedem o ritual. Um médium que faça uso de álcool fora do espaço-tempo sagrado da gira corre o risco espiritual de sujeitar-se em demasia a influências maléficas, como se entrasse em sintonia facilmente com espíritos de baixos valores morais.

O Pai de Santo, a partir de agora chamado de André, é contundente no que diz respeito ao álcool. Atribui muitas das mazelas do mundo ao uso desmedido dos psicoativos, muito mais à bebida que às drogas ilícitas. Em seu discurso é recorrente a alegação a episódios trágicos envolvendo o álcool. Afirma que nunca foi acostumado a beber ao longo da vida, exceto por tacinhas de vinho suave em ocasiões comemorativas, como casamentos ou aniversários, ou uma cerveja gelada em dias quentes na praia, com a família.

Todos os frequentadores do terreiro afirmam que não usam bebidas com frequência – ou pelo menos não em grande quantidade – embora saibamos que tal discurso não seja confiável. Sob o risco de ser penalizado, os relatos sobre bebedeiras dos filhos de santo sempre remetem ao passado, à vida antes de integrar o corpo mediúnico da casa e os relatos sobre as tentativas de beber após o batismo na umbanda são invariavelmente infelizes, estando eu inclusa neste grupo que afirma não mais conseguir beber livremente com a desenvoltura de antes do batismo.

Claro está que os sujeitos mais próximos ao Pai de Santo são, respectivamente, a mãe pequena, os *cambones* e ogãs, sendo que a primeira cumpre papel diferenciado: se vai ela mesma tornar-se mãe de santo, quem sabe assumir a própria Casa de Zé no futuro, as atenções que Pai André lhe dispensa são de ordem especial, de caráter intenso e contínuo, afinal ele precisa primar por dar continuidade à *linhagem* espiritual que lhes foi designada pelos astros.

Um bom entendedor já deve suspeitar que a tríade Pai de Santo / Esposa / Mãe Pequena norteará boa parte dos conflitos, especialmente devido aos ciúmes que a segunda sente da terceira. Mas nem só de desconfianças vive o campo, então há uma outra ordem de conflitos que não se restringe aos ciúmes e sim à inveja ou, melhor dizendo, à *demanda*:

A demanda era uma guerra de orixá, mas tal guerra estabelecia-se a partir dos homens. Um médium que tinha uma desavença ou uma questão com outro médium mobilizava seus orixás através de trabalhos, a fim de que estes causassem algum mal a seu oponente. O médium atacado mobilizava então seus orixás para defendê-lo. Assim estabelecia-se a guerra entre os orixás de cada um dos dois médiuns. Cada um tentando desmanchar, anular os trabalhos feitos pelos orixás oponentes. Um desses orixás vencia, e o vencedor era o orixá mais forte, aquele que conseguira proteger melhor seu cavalo. (MAGGIE, 2001, p.45).

Uma forma de *demandar* um filho de santo, por exemplo, é através de trabalhos para mantê-lo no vício – é esta a acusação feita à mãe de santo dirigente do terreiro que o marido de Sandra frequenta, fato que a trouxe inicialmente à Casa de Zé. Como primeira providência, foi-lhe ordenado por várias entidades que ela jamais poderia colocar uma gota sequer de álcool na boca que não quando estivesse incorporada, pois caso contrário ela terminaria igual a ele, tomando a bebida por prioridade.

Ocorre que, a partir do momento que se iniciam as práticas de incorporação, por vezes as entidades querem beber. Nesse caso, claro está que quem bebe é o caboclo e não o sujeito em seu corpo físico. “Boa desculpa”, pensamos à princípio; mais que pretexto, porém, é este o ponto central que balizará o rumo destes escritos desde agora: quem é o médium que bebe quando incorporado, o que bebe e quando pode beber. É este o mote dos conflitos que vamos explorar, o que vou denominar de quando a cachaça é *amiga* e de quando ela é *quizila*. Explico as categorias. Há um samba de Manezinho Araújo e Fernando Lobo, composto provavelmente na década de 30, chamado “Ai, cachaça”. Seus versos iniciais dizem:

*Ai, cachaça
Por favor não me aborreça
Você desça pra barriga
Mas não suba pra cabeça*

Um filho de santo, que já foi Pai Pequeno da casa e costuma visitar muitos terreiros, conta que certa vez estava em um centro e um sujeito, fingindo-se incorporado, cantou esta música em forma de ponto, como que fazendo uma oração para aquela bebida não lhe fazer mal. Erro, todos julgaram que tal sujeito não era um médium sério; a piada, porém, sempre agrada e a música, embora não seja ponto, faz parte do arsenal de pilhérias envolvendo os terreiros alheios.

Desta forma, é recorrente, mais por parte do Pai de Santo, entoar tais versos quando de alguma forma deseja alertar um filho sobre os riscos de beber sem a

segurança espiritual, sem aquela permissão que só é alcançada mediante exaustiva preparação dentro dos ensinamentos da umbanda. Há uma variação nos versos originais, pois o que é cantado é “cachaça amiga, por favor não me aborreça”, designando que *amiga* é aquela bebida que não embriaga, embora possa permanecer no corpo. Ela não sobe à cabeça, ou seja, não significa *quizila* – esta é a bebida que faz mal, que causa ressaca, provoca vômitos – é a interdita.

A categoria que usarei a partir de agora como *cachaça amiga* refere-se, portanto, à cachaça sagrada, embora a situação da música refira-se a um incidente envolvendo sua utilização mundana. Quando cantada, esta música tem tons muito mais de conselho cuidadoso que pilhéria ou ameaça, embora possa ser utilizado também como alerta, espécie de aviso: não finja, não minta, não arrisque.

Quando a cachaça é *quizila*, necessariamente faz mal. Aqui utilizo o termo *cachaça* como genérico, podendo representar qualquer tipo de bebida alcoólica. Quando algo que é ingerido faz mal, diz-se que aquele médium tem *quizila* com tal substância. Os filhos de Oxalá em especial possuem *quizila* com bebidas¹⁹. Pode ocorrer ainda de filhos da casa não se relacionarem bem entre si, o que também é denominado de *quizila*, aqui sendo utilizada como sinônimo de desavença. O termo refere-se, enfim, a situações não aprazíveis e reprováveis, como o fato de beber sem ter a segurança para tal ou descumprir as ordens do centro no que diz respeito aos rígidos padrões de consumo de álcool. A bebida que faz mal será, portanto, tratada como *cachaça quizila*, para não perdermos o paralelo com o samba já citado.

Aqui vale ressaltar uma distinção do termo *quizila* do que ela é usualmente dita no candomblé. Geralmente é usada para designar uma indisposição a algum gênero alimentício, algo interdito por ser a comida do seu santo protetor ou santo de cabeça. É comum, por exemplo, aos filhos de Iansã a proibição de comer acarajé, alimento próprio da Orixá; ou, caso comam, que a ofereçam em primeiro lugar. Caso a comida faça mal, diz-se que este filho é *quizilado* com a comida de seu santo.

A festa de Seu Zé Pelintra no ano de 2012 ocorreu dia 08 de dezembro e, diferentemente dos anos anteriores, não antecedeu a pausa de recesso do terreiro. Na passagem de 2012 para 2013, a Casa de Zé não deixou de girar um único sábado, o que não ocorria nos anos anteriores, quando se tinha uma pausa de três ou quatro finais de

19 Há lendas de Oxalá que relatam problemas envolvendo Exu e o álcool de uma palmeira, que embriagaram Oxalá quando este deveria estar cumprindo missões dadas por Olorum. Para maiores informações sobre a mitologia dos Orixás, ver a obra de Prandi, 2001.

semana e o ano religioso se encerrava com esta festa.

Em uma reunião de quarta-feira, quando Pai André anunciou que não haveria recesso, Margarida protestou. Ela costuma se queixar que ao marido só interessam as questões do terreiro, ficando os demais compromissos familiares em segundo plano. No fim do ano, geralmente o casal realizava uma viagem; neste ano, tal viagem não seria possível.

Desde o nascimento da netinha, Margarida afastou-se do centro. A recém-nascida, filha de pais jovens, passou a preencher grande parte de seu tempo, pois o fato de ser avó em muito lhe agradou. Com suas ausências constantes, algumas de suas funções passaram a ser desempenhadas por outros filhos de santo, inclusive por mim. À Margarida isso não agrada muito.

No dia da festa de Seu Zé, ela esteve presente, após um período de dois meses sem comparecer aos sábados, indo somente em algumas reuniões de quarta-feira. É a principal festa do centro, sempre bem organizada, com muita pompa e preparativos intensos. Na sexta feira anterior à festa, fui com os *cambones* buscar o terno que Zé Pelintra usaria na festa, que todo ano é mandado fazer em uma costureira.

Seu Zé Pelintra é o boêmio por excelência, rei da simpatia quando na linha de Exu. Sua mitologia envolve passagens pela Bahia, Alagoas, Pernambuco... Nesses locais, aparece mais como trabalhador que como boêmio; é a sua aparição na Lapa, porém, que marca seus traços mais difundidos: malandro de terno branco, rei da boemia, conquistador e sambista. É uma figura ambivalente, apresentando-se às vezes como o “bom ladrão” por afirmar que todos os crimes cometidos com sua navalha foram justos, por defesa de honra – sua ou de suas mulheres.

É uma figura ambivalente, cercada por mistérios e versões desencontradas. Para Augras (2009), falar sobre Zé Pelintra “é render-se à eloquência do não dito, viajar pelas margens dos espaços suburbanos, encarar desafios. Curvar-se a regras implícitas, renunciar ao esclarecimento, deixar-se guiar pelos volteios do objeto de pesquisa, para com ele aprender a brincadeira, a duplicidade” (p.43).

Ele gosta de evidenciar sua capacidade de disfarçar-se, de estar em vários locais, de conhecer todos os mundos: o correto, o imoral, a Jurema, o material e o espiritual. Em certa gira do mês de junho de 2012, Zé chegou zangado. Sua fala:

Pra começo de história eu num sou Zé, sou Seu Zé. Mesmo pros conhecido, pros desconhecidos eu sou Seu Zé Pelintra. (Direcionado ao cambone:) Meu filho eu

num quero isso não, eu quero whisky. E num quero meu marupá (charuto) hoje, eu quero de rapariga (cigarro comum). Então vamo começar a respeitar porquê eu só posso respeitar aqueles que me respeitam. Pra começo de história, daqui pra frente eu sou Seu Zé. É como dizia um cabra: Zé é um qualquer. E eu num sou um qualquer. Sou Zé Pelintra. E eu antes eu tratava todo mundo com igualdade, respeito, achando que iam me respeitar. E já que não tão me respeitando eu vou começar a exigir isso de vocês. Eu falo com quem eu quiser, na hora que eu quiser e quando bem eu entender. Quando eu venho só pra girar eu venho só pra girar, quando eu venho pra beber e fumar eu venho pra beber e fumar e quando eu chego num canto pra beber, fumar, jogar e raparigar eu faço tudo isso numa vez sem precisar que ninguém me ajude. (Fala com uma moça da assistência:) Por falar em rapariga tu até que já foi chamada disso, né? Foi. As raparigas, pra algumas são um nome até ofensivo, pra mim não. Há uma diferença entre rapariga e puta. (Pergunta ao cambone masculino:) “Qual é, meu filho?” “Conheço isso não.” “É tão santo, conhece nenhuma das duas.” (Assistente responde, intrometendo-se:) “Rapariga é moça, né?” Rapariga é aquela que faz as coisas com homem sem bandeira (dinheiro). E puta é aquela que cobra. (Cambone implica com assistente:) “Aquele que cobrou de você.” (Seu Zé toma as dores:) “E de tu também.” (Risadas.) Às vezes o cabra calado se sai melhor do que falando. Uma vez, o seguinte: os homens fazem muito isso: confundir a prostitua com a puta. A prostituta é a mulher que às vezes tem como profissão vender o corpo, em compensação tem muita mulher casada que é puta. E tu conhece um bocado né? “Conheço.” Meus filhos, as brincadeiras às vezes são sadias quando se sabe brincar em família. (Fala comigo:) Segure aqui, minha moça. Mas num vá beber não. “Vou não, num gosto não.” “Gosta não, de forma alguma (risos).”

Em nosso terreiro, Zé Pelintra identifica-se como “raparigueiro, jogador, beberrão” e a despeito de tudo isso, honesto e honrado, homem de família. Dentre suas corimbas, destaco as que são cantadas na linha da malandragem ou dos Exus:

*Quando eu vou descendo o morro
A nêga pensa que eu vou trabalhar
Eu boto meu baralho no bolso
Patuá no pescoço
E vou pra Barão de Mauá
Trabalhar, trabalhar...
Trabalhar pra quê?
Se eu trabalhar eu vou morrer*

*Só dou boa noite pra quem é de boa noite
Só dou bom dia pra quem é de bom dia
A bênção, meu papai, a bênção
Seu Zé Pelintra é o rei da boemia*

*- Ô Zé, ô Zé enganador
Enganou a filha alheia com promessa de amor*

Não fui eu que enganei ela, foi ela que se enganou [...]

*Ô Zé, faça tudo que quiser,
Só não maltrate o coração dessa mulher*

Todas as corimbas citadas correspondem a uma linha de trabalho específica da umbanda, a de exus, malandros, bêbados e povo da rua em geral. É válido ressaltar que, em outras linhas, Seu Zé Pelintra mostra-se completamente diferente, apresentando outros valores morais e cantando pontos que não exaltam a malandragem e sim os bons costumes e os enigmas que envolvem esta entidade. É nesta linha, das *almas*, que ele aparece com maior frequência em nosso centro.



Figura 8: Seu Zé Pelintra, em trajes novos, bebendo whisky com água de coco em sua festa.

No dia de sua festa, seus afetos devem estar presentes para prestigiar o evento. Seu Tranca-Rua e a Pomba Gira das Almas são figuras imprescindíveis. Algumas giras antes, Zé Pelintra havia convidado o Pai de Santo de Pai André, aquele que caiu do banquinho no dia 13 de maio, para no dia de sua festa estar presente e incorporar Seu Tranca Ruas; ele, porém, não compareceu.

Quem cumpriu o papel que a ele estava designado foi o filho de santo Rafael (aquele que conta o caso da *cachaça amiga*), que, como Margarida, tem aproximações e distanciamentos recorrentes. Ele identifica-se bastante com a linha de ciganos, que não tem moradia fixa. Costuma mudar de endereço e cidade com frequência, sendo que quando está residindo próximo ao terreiro aparece sempre quando tem alguma necessidade, geralmente financeira ou afetiva.

Por tal aproximação, foi ele também quem trabalhou com algumas entidades ciganas, como o Cigano Velho, que canta: “*Peguei meu pomba / Risquei meu ponto / Destampa a garrafa / Chama o nome do homem*”. Por ser dia de festa, os ciganos também ganharam bebidas especiais, preparadas com Campari, leite condensado e ervas.

Tal homenagem se deu devido a uma falta anterior, pois a festa dos ciganos deveria ter sido realizada em novembro, mas não foi devido à ausência de Margarida: ela exigiu que, sem sua presença, a festa não poderia ser feita, alegando que ninguém tinha autorização nem sabedoria para organizar as coisas como a *moça* queria – a *moça* é a Pomba Gira Cigana, com a qual Margarida trabalha.

A contragosto, Pai André concordou em realizar a homenagem aos ciganos no mesmo dia da Festa de Zé. Dessa forma, quem incorporou a *moça* foi Margarida, bem como a Pomba Gira das Almas, amante de Seu Zé. Sandra, a Mãe Pequena, não incorporou. Cumprindo a missão que seu cargo obriga, ficou *em terra* durante todo o ritual, atenta aos visitantes que estavam presentes, alguns incorporados. Uma *moça* magra, de cabelos curtos, vestida de vermelho, trabalhando com Pomba-Gira, bebendo champanhe e fumando cigarro doce com piteira; um rapaz, Pai de Santo conhecido, incorporado com Exus, bebendo whisky.

Na reunião subsequente à festa, foi comentado que a visitante não estava incorporada, estava apenas invocando as entidades com as quais gostaria de trabalhar. Já o visitante, estava trabalhando com entidades da *quimbanda*, com o pensamento na derruba de Pai André. Foi explicado aos médiuns da Casa de Zé que a festa só não foi um desastre devido às firmações seguras, à força de Zé Pelintra das Almas e à competência de Sandra, que concentrou seu pensamento no corte das *demandas*. Nada foi dito sobre o trabalho de Margarida.

No dia 15 de dezembro, o sábado seguinte à festa, fui até o ponto comercial do bairro que funciona como centro de informações comprar velas para a gira. Qual não foi minha surpresa quando a dona do estabelecimento comentou sobre o “barraco” da festa, de como Margarida havia se comportado mal, com grosserias e, por fim, o fiasco que tinha sido ela fingindo estar incorporada com a Pomba Gira Cigana: “*O pessoal do S. de Oxóssi que foi lá disse que a cigana tava era longe, a menina só faltou foi receber ela lá. Aí como era que ia ficar a cara dela, com duas ciganas na festa?*”

Comentei o fato primeiramente com Sandra, receosa do que André pudesse achar

da informação. No mesmo instante ela disse “*é, quem tem coroa percebe logo...*” e informamos à Pai André, ao que ele deu pouca importância e só balbuciou algumas palavras comentando que “*esse povo é fofoqueiro demais, já chegou lá na loja...*”.

4.6 Aldeia!

Oxóssi é o orixá que na umbanda brasileira assemelhou-se ao indígena. É o caboclo das matas, flecheiro, coletor e pescador. Profundos conhecedores de ervas, chás e plantas medicinais, os caboclos de Oxóssi no terreiro falam pouco, taciturnos em suas mágoas. Dançam com muita vontade e bebem vinho no comum, por vezes pedindo cachaça ou *Jurema*, bebida que não é preparada na Casa de Zé, ainda que vez por outra seja solicitada. Fumam cachimbos artesanais e a fumaça expelida tem propriedade curativas, pois é considerada o instrumento principal de suas magias.

Sandra, a Mãe Pequena da casa, tem um *cruzo* em Oxóssi. Isso significa que ela tem permissão para trabalhar com as entidades dessa linha e seus desdobramentos, que são basicamente os caboclos feiticeiros, os velhos pajés curandeiros e algumas índias nobres. Destes, os feiticeiros são as entidades que bebem mais significativamente, sendo o álcool o agente de maior potência para realizar as *mandingas* - estas são segredadas quase sempre, tornando-se públicas somente aquelas de *desmanche*, que tão bem ilustram o entrave *bem x mal*.

O dia de Oxóssi é em janeiro, sincretizado com São Sebastião devido à imagem do referido santo ser cravada de flechas. Suas batidas são realizadas normalmente no terceiro sábado do mês, o que implica que o ano sempre inicia com a vibração deste orixá, deus da fartura e da sabedoria. Suas oferendas são frutas, vinho, milho e mel.

Em 2013 foi a *levantada* de Sandra nesta linha, o que lhe deu legitimidade para incorporar os caboclos de Oxóssi, dando continuidade a incorporações anteriores e incluindo outras em seu novo *status*. Um dos caboclos com os quais ela passou a trabalhar com maior frequência e desenvoltura foi o Nêgo Chico Feiticeiro, que aparece comumente na linha dos bêbados ou do Maranhão, a mesma do feitiço.

Margarida costumava incorporar entidades femininas de Oxóssi, índias da Jurema. Aqui, Jurema é a divindade maior desta linhagem, índia que canta: *Jurema / Ô Juremê Juremá / Sou uma cabocla de pena / Filha de Tupinambá / Rainha da pontaria / Nunca atirei para errar / Sou uma cabocla de pena / Filha de Tupinambá / Baixei aqui*

nessa eira / Para os contrários levar. Ao mesmo tempo, o termo Jurema pode referir-se ao local encantado onde vivem diversos caboclos, como por exemplo a Diana: *Sou a cabocla Diana / Do reino do Jurema / Pisei na pedra do rio / Quero ver balancear.*

As índias na umbanda bebem pouco ou nada. São assemelhadas às princesas, fazem parte de uma nobreza indígena que somente nas matas da Amazônia ou da Jurema poderiam ser concebidas. Misteriosas como o feminino e cheias de segredo como os nativos de nossas terras, estão relacionadas sobretudo à magia das matas, mas também à das águas, em especial as doces. São habilidosas nas flechas, bonitas e valentes. Seus pontos cantados exaltam a nacionalidade, uma brasilidade mística anterior à construção de uma nação:

*Tava no morro de areia
Areia correu ligeiro
Saravá cabocla índia
Sou índia brasileira*

Este ponto é um de apresentação ou chamada, entoado por alguns médiuns no início das incorporações com as caboclas da Jurema ou de Oxóssi. Com relação às bebidas e ao fumo na Jurema,

Com o uso do fumo que sai do cachimbo e a ingestão da bebida jurema, temos os principais elementos que vão compor o quadro da função principal dos mestres, desde tempos mais remotos, que é o de realizar consultas e curas. Observamos, porém, uma mudança no procedimento das consultas realizadas na gira, passando a ter um caráter de “limpeza”, que significa receber “passes” e cumprimentar o mestre. (ASSUNÇÃO, 2010, p.204).

Os estudos de Luiz Assunção sobre a tradição jurema na umbanda nordestina são um dos poucos que contemplam o álcool na religião com dada relevância. Isto deve-se provavelmente à, nas mesas tradicionais de jurema, não tão comuns em Fortaleza, a substância ser central nos rituais, embora não seja alcoólica.

O fumo, a bebida da jurema e a consulta feita com os mestres são elementos fundamentais da tradição da “jurema” que vem sendo modificada no contexto da umbanda. O fumo no cachimbo ainda é usado na maioria das casas, mas observamos o uso intensivo de cigarros pelas entidades espirituais, sendo até mesmo empregados na defumação realizada durante os passes e consultas, como que substituindo os cachimbos. A forma de condução das consultas também vem se alterando, como procuramos demonstrar anteriormente, mas a transformação mais evidente se dá com relação ao uso de bebidas alcoólicas, incluindo a bebida da jurema, considerada sagrada para os rituais de “jurema”. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 206).

Parte dos movimentos federativos na tentativa de moralizar a umbanda busca parar ou minimizar este uso, alegando que ele remete à pouca evolução dos espíritos, classificando as entidades bebedoras como as menos evoluídas ou delegando o álcool exclusivamente aos Exus em tom de doutrinação, na tentativa de ensinar que para os trabalhos a bebida não é necessária. Claro está que, além do apelo espiritual, há a tentativa de tornar a religião mais aceitável e próxima ao cristianismo, evidenciando a figura do Exu, comum e erroneamente associada ao demônio, como a única ainda passível do consumo enquanto necessário. Em nosso centro, porém, tal discurso não é adotado.

Na linha das matas quando cruzada com a do mar, é a Cabocla Janaína quem dá o ar da graça:

*Eu vi a moça
Na beira d'água
Solte os cabelos, Janaína e caia n'água
Sou Janaína sou uma princesa real
Sou encantada na cobra coral
Princesa, oh linda princesa
Ajuda o filho é na cobra coral*

A Cobra Coral representa fonte de poder; os caboclos que a ela se aliam tomam de empréstimo suas propriedades, podendo ser venenosos, belos, sorrateiros e aptos a dar o bote. Seu Sete Flechas e Seu Lírio Verde são os índios que mais trabalham com ela, fazendo referências em seus pontos cantados e por vezes em suas danças agem como se estivessem enlaçando uma cobra.

A despeito de toda a sobriedade que parece envolver os trabalhos de Oxóssi, é nesta linha que há maior espaço para o cruzamento com a linha do feitiço e em menor grau também com a de bêbados. É como uma espécie de corrente que, uma vez puxado o primeiro elo, desencadeia uma sequência de entidades que não necessariamente são semelhantes, mas costumam trabalhar em conjunto.

Entidade masculina e detentora do conhecimento de muitas magias, Nêgo Chico bebe *marafa* com desenvoltura. Não está habituado a bebidas fracas e não é exigente em seu paladar; enquanto um boiadeiro costuma pedir cachaças artesanais mais elaboradas, serranas ou mineiras, ao Nêgo Chico aprazem as de gosto popular e sabor característico conhecido como “descer rasgando”, daquelas que marejam os olhos de um bebedor

principiante.

Dessa forma, é de supor que poucos filhos de santo estejam aptos a trabalhar com esta entidade. De fato, antes da deitada de Sandra, somente o Pai de Santo o incorporava ou dois filhos de santo antigos na casa, ambos que já ocuparam o posto de Pai Pequenos. Às mulheres, até então, Nêgo Chico Feiticeiro era vetado. Beberrão e desbocado, não parece ser competência feminina. O posto de Sandra, porém, associado à sua *deitada* em Oxóssi, concede-lhe novos poderes na casa e sendo este campo entremeado por significativas disputas, logicamente que a referida alteração não passou despercebida e foi mote de conflitos envolvendo especialmente Margarida, a esposa de Pai André.

4.6.1 A linha de bêbados, os feiticeiros e as mandingas

*Eu ainda não tô bêbo
Que não possa trabalhar
(Ponto de Zé Brasil, morador do Maranhão)*

A linha de bêbados na umbanda é possivelmente a que melhor retrata o caráter marginal da doutrina. Percebo nela o potencial empático em seu grau mais elevado, dispondo de excesso de simpatia por parte das entidades e das falas mais encantadoras porque descontraídas e quase que desprovidas de algum senso de moralidade. Mal comparado, lembra o período carnavalesco, marcado por excessos e permissividade; em uma gira, porém, passada a corrente dos bêbados, chega uma linha de entidades de limpeza e com o doutrinamento moral mais condizente com os ensinamentos religiosos em geral, deixando os bêbados na lembrança em nível de comicidade e não como exemplo a serem seguidos.

Certa vez, meio a um trabalho de bêbados em uma gira comum, Seu Zé Pelintra tomou por bem explicar a origem desta falange. Avisou que ninguém se enganasse, os bêbados no terreiro não estão brincando como aparentam; semelhante às crianças, é na descontração que realizam seus trabalhos e eles são sérios. O relato de um filho da casa sobre este dia é o que segue:

Foi uma das poucas giras que eu vi Seu Zé vindo na linha de bêbado de verdade. Ele tava contando dos sete irmãos e como é que tinha surgido a linha dos bêbados, que eram homens nobres, homens que tinham muita força na terra mas que deixaram se perder pela bebida, né? E quando desencarnaram logicamente não tinham tanto saldo assim, né? Pela vida

pregressa na terra. É. Aí foram parar no umbral. E aí pelejaram um bocadinho lá, até que foram resgatados pela falange de Maria e nesse resgate um dos principais objetivos de quem tava resgatando era chegar, através deles... primeiro tirar eles de lá, né? E em seguida acessar uma região de recuperação de orientação espiritual que normalmente a falange não tinha, né? Não conseguiam chegar tão próximos. Aí com os bêbados, com a falange dos bêbados, dos sete irmãos, que viraram irmãos, eles passaram a acompanhar e a coordenar os trabalhos em terreiros e principalmente orientar filhos propensos a problemas com álcool e tarará... São sete: Seu Zé, Raimundão, Nêgo Chico, Simbamba,... quem mais? Cego Velho... faltam dois... Seu Zé Brasil e... Maximiano!

Embora não se almeje – e na verdade se condene – a embriaguez habitual dos filhos de santo dentro ou fora do terreiro, os espíritos de bêbados incorporados são levados extremamente à sério; não se desconfia nem se zomba destas entidades, pois munidas de sua bebida, elas são capazes de tudo para pôr à prova sua força. O próprio ato de beber sem se embriagar, como já foi dito, é a forma prática de exercer a crença na incorporação; quem bebe é o caboclo, não o médium.

Há uma cabocla chamada Tereza pertencente ao conjunto de entidades da família de Légua. Por ser de sobrenome Légua Boji, subentende-se que é uma encantada e apreciadora de bebidas quentes sem maiores requintes – Tereza Légua tem o paladar semelhante ao de Chico Feiticeiro e sua mesma disposição para beber.

Margarida costumava trabalhar com Tereza Légua e entornar facilmente um litro de cachaça em sua gira. Dança e bebe, ri e brinca, faz magias, quebra vidros e ocasionalmente esboça um ar de melancolia por não poder fazer tudo quanto gostaria – a vontade das entidades é sempre mediada pelos médiuns não incorporados do terreiro, avisando aqui e ali sobre os excessos, especialmente nos casos de castigos concedidos aos filhos de santo. Os acordos geralmente são firmados ao partilhar uma dose, ao aumentar a quantidade de bebida como “paga” pelo alívio da situação ou ainda como obrigações mais suaves que as penas, como manter sempre o terreiro abastecido em termos de bebidas, tanto em quantidade como em variedade.

De uns tempos para cá, Tereza Légua tem apreciado cachaças mais suaves, o que a fez por vezes rejeitar a mesma bebida que era ofertada ao Nêgo Chico e pedir algo mais gostoso, como a cachaça do Boiadeiro. Óbvio que, caso o pedido fosse atendido e o Boiadeiro ao chegar “passasse sede”, aos *cambones* caberia ouvir toda a sorte de desaforos e estariam passíveis de pequenas punições. O mais comum de ocorrer, para a minha sorte, é de estarem Tereza e Boiadeiro juntos na gira, de forma que acabavam por

compartilhar suas bebidas entre si e com os filhos da casa. Tereza canta:

*Na família de Légua
A mais bonita é ela
É ela, é ela, é ela
Saravá Tereza Légua*

Quando cogitam parar de lhe dar bebida, avisa:

*Tereza Légua, tu tá bêba?
Eu não tô bêba, não
Não fui eu quem bebi
Foi você quem bebeu por mim*

No ponto bem humorado que serve de conselho a ser seguido, ela argumenta que está bebendo pelos filhos de santo, seja para cura, limpeza, desmanche etc. Caso lhe falte a bebida, a embriaguez será concebida àquele que lhe nega – esta é uma forma de castigo bastante comum, a embriaguez involuntária e não necessariamente ligada à ingestão de álcool dos filhos de santo. Quem ri, zomba, nega ou duvida da entidade costuma relatar sintomas de embriaguez durante a gira e até fora dela, assumindo dessa forma a culpa por um mal comportamento.

Uma cabocla especialmente embriagada chama-se Leviana, sendo que este nome diz respeito tanto à entidade na linha do povo das ruas quanto a uma Pomba Gira muito refinada e experiente. Na linha de caboclos, Leviana anuncia:

*E amanhã muito cedinho eu vou sair
Eu vou beber eu vou cair pelas calçadas
Eu ando bêba pois beber é minha sina
Ó mãe querida
É a bebida que me faz apaixonada*

E apresenta-se, embora todos já saibam que se trata de uma entidade da linha dos bêbados, pois ela quando chega ao terreiro escora-se no altar, no atabaque ou pelas paredes; caso contrário, cai no chão e canta a canção sorumbática e melancólica, num lamento especialmente triste:

*Sou uma cabocla Leviana
Não tenho pai, não tenho mãe, não tenho nada
Por isso agora vou morar lá no encanto
Pra não beber e não cair pelas calçadas*

Diante das tentativas de ajuda de todos, em especial dos *cambones*, ela reclama, pois prefere beber ao chão e cantar suas dores, gostaria de continuar a beber e beber, ao que lhe negam o pedido dizendo que ela “já não se aguenta em pé”, ao que Leviana retruca desgostosa:

*E passa um e passa dois e passa três
 E não tem um que me dê uma bicada
 Eu vivo bêba pois beber é minha sina
 Ó mãe querida
 É a bebida que me faz apaixonada*

Por vezes ela ainda ganha um trago, nem que seja de café – para ajudar a diminuir a bebedeira – misturado à cachaça ou vinho, pois puro ela rejeita. Não aparece sempre no terreiro, mas quando o faz é sempre bastante embriagada; quando vem na linha dos Exus, em forma de Pomba Gira, canta pontos diferentes, com foco no poder feminino e não demonstra sinais evidentes de embriaguez.

Ao Boiadeiro da linha da Jurema, porém, é justamente a capacidade de não se embriagar que ele ressalta: cabra macho, experiente, vestido em couros e lidando com gado, entoa em forma de aboio:

*Caboclo é o
 Boiadeiro
 Caboclo lá da Chapada
 Pegou seu chapéu de couro
 Sou o rei da boiada
 (Grito de aboio como refrão)
 Caboclo bebeu Jurema
 Bebeu e não se embriagou
 Com seu chapéu de couro
 Todos os filhos levantou*



Figura 9: Maximiano equilibra dose de *marafa* enquanto dança

Outro Boiadeiro, de nome Junco, canta algo semelhante: *Hoje eu vou beber Jurema / Jurema não me embriagou / Hoje eu vou beber veneno / Veneno não me matou.*

Na linha de Xangô, Maximiano é a entidade que trabalha nesta frequência vibratória. Sua oferenda – sete doses de cachaça – é posta nas pedreiras, domínio natural deste orixá. Este caboclo vem quase sempre na linha dos bêbados, saudando os presentes: “Viva Deus, viva a mãe de Deus e viva uma garrafa de marafô!”. Reclama cantando que “*não me deram o que beber / vou beber o oceano*” e ainda graceja ritmado: “*Eu subi a ladeira com o copo na mão mas não caí...*” Quando servido, alerta “*Maximiano, agora que eu quero ver / Eu vou beber até o dia amanhecer*” e, ao acabar, pede mais: “*Bota no copo que a caneca tá furada / Maximiano não bebeu nada!*” Quando realizando suas mandingas, baila equilibrando a dose na cabeça, para aflição de alguns receando que esta caia e quebre, ao que os mais crédulos alertam: “cai não, ele tá fazendo feitiço”. Maximiano reclama: “meus filhos, cadê sua fé? Tão com medo que caia? Cai não, isso aqui é mandinga de bêbo!”

Da mesma forma que os bêbados, boiadeiros e caboclas simbolizam seu poder

de levantar, curar e limpar os filhos através da bebida e de suas indumentárias, os exus costumam demonstrar sua força em atitudes semelhantes, assim como as pomba giras. É sobre eles o próximo tópico.

4.7 Laroîê, Exu

- *Malandro, qual é a tua?*
- *Beber cachaça e vencer no meio da rua*
Eu sou malandro, acredite se quiser
O malandro é muito homem
Pra conquistar qualquer mulher

É este o ponto que Exu Malandro canta, com a aba do chapéu prateado encobrendo-lhe parcialmente os olhos, que se estivessem visíveis revelariam um olhar sedutor e malicioso. Com a dose de whisky e cigarro aceso em mãos, faço menção de entregá-los, mas ele interrompe meu gesto no ar e diz: “só se me der um beijo”; beijou-me as faces, ele retribui, entorna o líquido de uma só vez e estende a mão em um gesto de repetição, ao que todo o ritual se repete e ele continua cantando, escorado no altar como quem está em um balcão de botequim:

Bebo o que tenho na mesa
Só vou pra casa quando o cabaré se fecha
Se aquele mulher chegasse aqui agora
O cabaré se fecha
E eu não vou pra casa agora

E dança, sai no salão à procura de pares que lhe acompanhem o passo; se houver um Pomba Gira no recinto, melhor ainda; seu ponto segue em tom de convite:

Vamos jogar o jogo da amarelinha
Se eu perder você me ganha
Se eu ganhar você é minha

Quando Seu Zé Pelintra encontra-se na *eira* na linha de Exu, confraterniza com Malandro e ambos divertem-se ao convocar as Pomba Giras para os trabalhos, de forma que as médiuns do sexo feminino precisam fazer certo esforço para não incorporarem involuntariamente ou sem a permissão, pois é vedado à maioria das filhas de santo os trabalhos com essas entidades.

Isto porque elas bebem, são extremamente sensuais e com isso apresentam riscos à médium inexperiente que pode passar a confundir-se com a entidade e adotar seus comportamentos, que o Pai de Santo classifica como “lascivos”; uma mulher que não tenha equilíbrio o suficiente para desligar-se totalmente de sua Pomba Gira após a incorporação, corre sério risco de “passar a semana vadiando feito cadela no cio (sic)”.

Acresce que todos os médiuns do sexo feminino, quaisquer que sejam as entidades que costumam incorporar, têm também uma Pombagira “encostada”. [...] Como todo Exu, Pombagira representa a subversão dos valores morais. Mas as jovens médiuns sabem como se proteger. Para livrar-se da sina das mulheres perdidas, elas oferecem sacrifícios à entidades, de modo a controlar sua influência. (AUGRAS, 2009, p.19).

Os trabalhos com Exu são encarados como trabalhos “pesados”, que exigem muita energia dos médiuns; é uma energia diferente das outras, pois carrega uma dimensão afetivo-sexual intensa, além de estar relacionado aos desmanches de trabalhos da *linha de esquerda*. Os exus e Pomba Giras são aqueles que transitam livremente entre *esquerda* e *direita*, o que só ocorre mediante exaustiva preparação do médium; daí tanta interdição para incorporar tais entidades.

Não é comum haver *batida para Exu*. O que ocorre na maioria das vezes é de eles aparecerem em algum momento de necessidade, para fazer ou desfazer trabalhos pontuais. Em dias *sagrados*, como em uma Festa de Preto Velho, sua presença é inteiramente vedada.

Há um dia, porém, que caso ocorra gira, esta só pode ser de Exu: é durante o período de carnaval. Pai André explica que no astro os espíritos elevados estão ocupadíssimos, tentando preservar a manutenção do equilíbrio na terra – ou pelo menos no Brasil. Dessa forma, no sábado de carnaval cabe aos Exus trabalharem nos terreiros, comprometendo-se em auxiliar os espíritos de luz e também os das trevas no sentido de preservar a ordem na terra, evitar os excessos, acidentes e perigos.

Foi no carnaval de 2013, portanto, que trabalhos foram realizados para *combater o mal* – publicamente, seriam os males mundanos; nos bastidores, seriam os males de sujeitos que estavam a tentar *derrubar* nosso pai de santo e mãe pequena. Foi gira de muita bebida, vela, fumo, canto e dança.

A musicalidade e dança nos terreiros remetem diretamente aos ritos africanos, nos quais invariavelmente havia riqueza de passos. Colheita, caça, puberdade, casamento ou funerais, em todas as nações tais eventos não se furtavam de uma coreografia, variáveis entre si mas em geral guardando traços que permitiam identificar

os tipos de rito em andamento.

A dança e a música que os africanos introduziram no Brasil tiveram uma origem religiosa e mágica. Surgiram dos templos fetichistas e das cerimônias rituais da vida social. A arte primitiva não é uma arte pura, “arte pela arte”, no sentido que lhe dão os civilizados. É uma arte interessada, ligada intimamente à vida da tribo. A música e a poesia, intrinsecamente ligadas ao gesto e à dança, saem da encantação mágica, nos ritos religiosos e sociais. [...] O primitivo *cria* pela voz e pelo canto, ajudados do gesto e da dança. A música envolve toda a sua vida. E por essa linguagem *mágica* ele “participa” do espetáculo cósmico. (RAMOS, 2007, p.103 – grifos do autor).

Transposto ao Brasil na condição de escravo, o negro que aqui sobreviveu traz resquícios desta musicalidade, embora muito de seu sentido ritual original tenha se combinado a outros elementos nacionais formando o que hoje temos nas rodas de samba e de forma mais próxima à ancestral, nos terreiros e rodas de jongo.

Não se pode, por esse motivo, fazer em nossos dias uma classificação da *folk-dance* negra no Brasil. As suas formas primitivas se alteram progressivamente ao contato da civilização. E o fenômeno oposto: as danças chamadas “civilizadas” deformam-se sob a influência decisiva do negro. Isto, em última análise, é um processo geral de transfusão e sincretismo que levará à formação da “música brasileira”. O desenvolvimento do assunto escapa à competência do etnógrafo, que cede o lugar aos eruditos da musicologia. (RAMOS, 2007, p.113, grifos do autor).

Ainda que consideradas *pesadas*, as giras de Exu são belíssimas. A luz é apagada, pois eles gostam de trabalhar à noite, no escuro. O terreiro fica à luz de velas, o que parece dar a sensação de potencializar aromas e sabores, com a impressão de que o volume dos cânticos está aumentado. Esta condição parece aflorar a mediunidade dos sujeitos, e talvez seja esta a intenção, como que para confirmar a força diferenciada desta linha e provar que com ela não se brinca. O transe é bastante facilitado na penumbra.

Uma saudação à Exu, quando este se encontra desmanchando um feitiço, é *Exu faz, Exu desmancha!* – isso explicita que a mesma entidade que pode realizar algo, uma amarração, por exemplo, é capaz de desfazê-la, contanto que a *paga* seja maior, melhor ou mais interessante do ponto de vista da evolução espiritual.

Todos esses trâmites são extremamente velados, sendo explicitados somente ao Pai de Santo pelo consulente em questão e aos Pais e Mães pequenos da casa, ocasionalmente podendo ser revelado aos cambones e ogã. É sempre um grande segredo na casa o que está sendo desmanchado.

Em cultos pentecostais com maior apreço em denegrir crenças alheias, os exus

são as entidades prediletas para representar o mal, as desgraças da terra e o motivo de muitos erros dos fiéis. Se a mulher prostituiu-se, se o homem caiu no alcoolismo, se o filho agrediu a mãe – tudo culpa do Exu que o acompanhava.

Aos Exus coube o enorme prejuízo de terem sido associados ao demônio da Igreja Católica. Habitados que estão a um leve desrespeito, inclusive nos terreiros de umbanda mais próximos ao cristianismo, tendem a defender-se antes das acusações, vangloriando-se em sua evolução espiritual de hoje em dia terem permissão de trabalhar em casas de luz, fazendo trabalhos para o bem e desmanchando o que consideram indigno.

4.8 Saravá Mulher na Eira!

O correspondente feminino do Exu é a Pomba Gira. São mulheres experientes, vividas, rainhas da nobreza ou damas de cabaré igualmente cheias de classe. Pomba Gira das Almas é aquela por quem Seu Zé Pelintra viveu e morreu, amor de todas as suas encarnações. Para convocá-la, Seu Zé canta:

*Lá no Cruzeiro das Almas
Onde Zé Pelintra morava
Foi traído por uma mulher
Que ele tanto amava
Quem será essa mulher?
Mas ela é
Pomba Gira das Almas*

*O morro de Santa Teresa está de luto
Porque Zé Pelintra morreu
Ele chorava por uma mulher
Que ele tanto amava*

Ao ser chamada, Das Almas chega na ponta dos pés, como quem usa sapatos de salto, veste saia rodada e blusa decotada na cor vermelha com detalhes dourados, por vezes pede batom, brincos e pulseiras; bebe licor de anis ou marula e dança evidenciando seus traços de mulher, reboiativa e sedutora.

Zé Pelintra esboça reações diferentes, às vezes magoado, às vezes apaixonado; Pomba Gira das Almas, a mulher que ele tanto amava, desperta sensações contraditórias e sempre muito intensas. O comum de ocorrer é que Zé Pelintra incorpore em Pai André e sua amada em Margarida, pois o sagrado segue certas imposições mundanas; casais

em geral trabalham juntos, sendo considerado desrespeitoso o contrário.

A despeito de todo o prestígio e paixão que Das Almas desperta, é Maria Padilha quem é considerada a Pomba Gira rainha, a *rosa vermelha que ilumina a umbanda*. Um de seus pontos cantados diz:

*Rosa vermelha, Rosa amarela
Maria Padilha defendendo a banda dela
Padilha vai beber
Padilha vai fumar
Padilha olha a gira
Padilha vai girar*

“Defender a banda” significa que ela protege tanto a linha de exus quanto as mulheres, sendo as Pomba Giras as responsáveis pelos conselhos amorosos no terreiro, sobretudo para as pessoas do sexo feminino. Ainda que pareçam ser extremamente liberais, no momento do aconselhamento formal podem revelar-se bastante sensatas e pudicas, rompendo um pouco com o estereótipo de mulheres tresloucadas a que corresponde sua imagem, conforme os seguintes ponto:

*Na encruzilhada tem uma mulher bonita
Na encruzilhada Saravá Maria Padilha*

*Padilha na gira de umbanda
Padilha na mesa de um bar
Pra beber e cantar
Pra viver de alegria
Padilha mulher da encruzilhada
Senhora da gargalhada
Eu sou A Pomba Gira*

São numerosos os trabalhos com recorte de gênero que tem na figura das Pomba Giras a principal inspiração, falando especialmente sobre a construção do feminino na umbanda²⁰. Há ainda nas narrativas menções a fatos históricos, invocando para Maria Padilha uma linhagem de nobreza importada em épocas coloniais.

Augras (2009) conta que ela fora amante de Pedro, herdeiro do trono de Afonso XI e que sua relação durou 1352 até 1362, quando veio a falecer após ter quatro filhos com o então Rei de Castela. Enlutado e entristecido, Pedro, que embora houvesse desposado por conveniência a oficial rainha Branca de Bourbon, tomou por bem coroar

²⁰ Para maiores informações, ver os trabalhos de Barros (2008), Nascimento (2001), Prandi (1996) e Soares e Santos (2007).

sua amada como rainha de Castela e León, fato desagradável à Branca e ligeiramente bizarro à sociedade. Os rebentos tiveram reconhecimento de príncipe e à então esposa oficial e traída, restou a competência de acusar Maria Padilha de feitiços e bruxarias, realizados mediante a gentileza de presentes em forma de ouros que em vez de embelezar e atrair o marido, causavam-lhe asco se mostrando aos olhos do rei como bichos peçonhentos e ameaçadores, afastando-o cada vez mais.

A rainha da umbanda dança com um braço levantado, erguendo sua taça de champanhe rosé ou licor de marula. Costuma receber rosas e maçãs vermelhas como oferta, além de serem esses seus pedidos para a realização de trabalhos.

A protetora das mulheres é a Pomba Gira Paulina, a quem se faz pedidos recorrentemente. Embora não seja presença constante no terreiro, ao chegar é aclamada sempre em festa, explicando o motivo e o quê veio fazer no terreiro:

*No tempo que eu tinha dinheiro
Eu ia pros boteco farrear
Hoje que o dinheiro acabou
Baixo no terreiro
Pra beber e pra baiar*

Paulina não é tão refinada quanto Das Almas em seus sapatos de salto ou Padilha com seu braço levantado, por vezes nem pede mudas de roupa ao chegar no terreiro. O que ela pede, invariavelmente, para concretizar seus trabalhos através da força do pensamento dos médiuns, é sua bebida, champanhe branca ou rosé. A receita do sucesso é:

*Aê Paulina, olha eu vou girar
Me bote uma dose no copo
Me acenda uma vela
Me faça oração
Depois que eu beber e fumar
O meu inimigo é debaixo do chão*



Figura 10: Material para oferenda à Maria Padilha

Mas é a Pomba Gira Cigana, a *Moça*, quem ganha festa em nossa *eira*. Conhecida de longa data de Margarida, pois incorpora esta entidade há bastante tempo, sua data é comemorada em novembro quase sempre, ou em dezembro junto com a Festa de Zé Pelintra quando por algum motivo não pôde ter sido já realizada, como ocorreu no ano de 2012.



Figura 11: A *Moça* distribuindo rosas e Zé Pelintra tomando whisky em festa cigana no ano de 2011.

5 CAUSOS DE UMBANDA

Os relatos e episódios envolvendo a bebida alcoólica no terreiro são vastos, especialmente no tocante à prova de incorporação e em menor grau como evidenciador de conflitos. Os outros sentidos são de cura, limpeza e confraternização, além da já mencionada identificação empática que os bêbados causam nos adeptos.

Falar em bebida no terreiro não corresponde somente a sua ingestão. As oferendas, banhos e defumadores que em sua composição comportam bebida alcoólica também agem nos sentidos descritos, por vezes com maior potência e eficácia. Se quem bebe não é o sujeito em sua consciência, a *reima* da bebida não permanece em seu corpo físico. Daí as afirmações frequentes de que, quando utilizadas em conformidade com os mandamentos da casa, essa bebida não é de forma alguma prejudicial; pelo contrário, é fonte de bem aventurança. Ganhar bebida de entidades é dádiva. É cura, é libertação, é mais que divertido, quase sempre é da ordem da necessidade.

Isto é dito e repetido tanto pelos seres espirituais quanto por Pai André e adeptos. Em uma reunião de quarta-feira, foi queixa de um filho de santo a sensação de que, ao beber da cachaça do boiadeiro, ele não pôde concentrar-se em seu pensamento de *levantar* porque um irmão da corrente estava desejando aquele gole, aquela dose. Em suas palavras,

[...] estavam desejando aquela bebida, aquela cuia cheia de cachaça e eu me desconcentrei. [...] Achei ridículo, porque se ele deu pra mim, se o caboclo veio até mim me dar aquela bebida, era um trabalho que só interessava a mim e a ele. Agora a corrente fica desunida, a pessoa querendo beber só por gosto, eu nem gosto, mas era o trabalho dele. [...] A gente pode nem saber porque que tá bebendo, mas o caboclo sabe, ele tem a ciência do trabalho dele. A pessoa que quer beber igual o Boiadeiro tem que fazer isso lá fora, se aguentar. Se for tentar aqui dentro, eu tenho é pena. E eu tenho é pena de quem demandou a minha bebida, porque virou pra cima dela, da pessoa.

Com essas palavras magoadas, endossadas por Pai André e por todos os presentes, o filho de santo expressa a indignação de quem necessita de uma bebida para atingir seus objetivos e vê na força da mente falha a impossibilidade de isto tornar-se concreto. Se o pensamento não é certo na hora de sorver o líquido, o trabalho perde a validade. A concentração e a fé, mais que a própria substância, marcam a efetividade do trabalho.

Isto quem diz é Seu Zé, que certa feita substituiu, por gosto, o vinho utilizado em

um batismo por uma cuspidada na *coroa* do novo adepto, pondo sua força acima das propriedades da bebida:

Qualquer um fuleragem desses que eu queira batizar, eu batizo do jeito que eu quiser. Vocês se impressionam no sangue de Cristo de bestas que são, porque são acostumados a verem os caboclos fazendo assim. Eu batizo, olhem, essa aqui eu batizo é com o cuspe desse cavalo que num vale nada [cospe na coroa da nova filha de santo]. Porque o que importa, meus filhos, o que tem força no torrão é o pensamento, são as mentes de vocês. Isso aqui num vale nada não, isso é coisa de fresco [refere-se aos provimentos exigidos para o ritual de batismo]. Eu batizo é na força de Oxalá, com a permissão de Zambi, que é quem pode mais e enquanto Ele me deixar vir à terra fazer essas marmota eu venho e é com gosto! [sorri e abraça a nova filha de santo.]

À bebida cabe a função de regular e mediar relações entre seres encarnados e desencarnados, bem como entre a família de santo. Seus usos e efeitos são pautas recorrentes de discussões e debates, alguns bastante agressivos e outros cheios de carinho. Este tópico destina-se a compartilhar alguns episódios por mim vivenciados e outros narrados pelos meus informantes, dividindo em categorias que classifico como infortúnios e sucessos, ou como já foi dito, enquanto *cachaça amiga* ou *cachaça quizila*.

5.1 As quizilas

Quizila é o termo que designa conflitos, desgostos e indisposições em geral. Dizer que *Oxalá tem quizila com álcool* significa afirmar que este orixá não pode beber, pois sua linha vibratória não se afina com bebidas. Os filhos de Oxalá, conseqüentemente, também possuem *quizila* com álcool.

Quando Margarida costumava incorporar Tereza Léguas, esta bebia *marafa* à vontade, ainda que Margarida não gostasse. Era recorrente, antes da gira, ela pedir que, caso Tereza chegasse, não a deixasse beber sua cachaça, que os *cambones* lhe oferecessem algo mais leve, pelo menos uma cerveja. Margarida é diabética e não bebe ou fuma no dia-a-dia. Em uma dessas giras, Tereza chegou e recebeu uma cerveja (*espumosa*). A resposta foi em forma de pergunta ao *cambone*: “Meu filho, que merda é essa? Por acaso é o leite dos peito da vaca da sua mãe? Me dê meu marafo!”, e cuspiu a cerveja no chão.

Sandra costuma trabalhar com Nêgo Chico Feiticeiro, que gosta das cachaças mais fortes e populares: *o nêgo bebe, o nêgo fuma, só Dona / Ele não é de caçar...* Certo dia, Sandra passou mal depois de trabalhar com Nêgo Chico. A entidade de luz

deu lugar a um espírito chamado de *quiumba*, termo utilizado para designar uma categoria de zombeteiros ou malfeitores. Sandra vomitou, não atendia quando a chamavam pelo nome e, quando pareceu recobrar a consciência, afirmou repetidas vezes que não mais iria voltar àquela casa, que não aguentava tal situação, que ia se vingar... Desde esse dia foi proibida de beber também quando incorporada.

Depois de muitos cochichos e especulações, a situação que se revelou foi a seguinte: Pai André atribuiu o *desgaste* físico e psicológico – em nenhum momento ele considerou a hipótese *embriaguez* – à demanda enviada de um terreiro conhecido ao qual o marido de Sandra pertence. Com inveja do desenvolvimento mediúnico e do respeito a ela concedidos na casa, enviaram um espírito *baixo* para fazer passar-se por um orixá, ao que seu caboclo protetor (Nêgo Chico) não permitiu, de forma que a disputa por sua *coroa* entre as duas entidades – uma de *derruba* e a outra de *levante* – esgotaram-lhe as forças.

O que Margarida afirmava, não para todos, mas para mim e demais *cambones*, era que a Mãe Pequena tinha se embriagado sim e por dois motivos: primeiro, devido ao fato de Margarida ter *firmado* para ela “se lascar(sic)” caso estivesse interessada em seu marido; aproveitando o ensejo, disparou aos quatro ventos que Sandra fingia estar incorporada, pois “quem tem caboclo não se embriaga.”

Pai André, por sua vez, organizou mentalmente e fez questão de publicizar que Sandra passou mal devido às vibrações enviadas de lá, mas a alguns poucos revelou que muitos dos pensamentos maldosos de Margarida haviam agravado a situação.

Com tantas versões e possibilidades de *demandas*, a medida mais segura foi portanto continuar com todas as restrições que vinham sendo adotadas, inclusive estendendo algumas resoluções para os demais filhos da casa, visando evitar constrangimentos futuros dessa ordem. Nenhuma mulher estava mais autorizada a incorporar qualquer Pomba Gira e poucos homens poderiam trabalhar com Exu. Sandra estava definitivamente proibida de beber, mas tinha autorização para realizar consultas; os demais médiuns de incorporação, só poderiam fumar e cantar seus pontos, sem autorização para dar consultas ou ingerir bebidas alcoólicas, devendo substituí-las por água de coco, café ou chá. O único com permissão de beber era Pai André, que o fazia em quantidades reduzidas.

Estas últimas substâncias são recorrentes nos terreiros, destacadamente nos quais não se faz uso de álcool. Tal postura é mais condizente com a almejada pelas Uniões e Federações de umbanda, que anseiam por tornar a religião o mais *clean* possível, na

tentativa de torná-la homogênea, respeitável e principalmente reconhecida²¹.

Coincidentemente, neste período de *quizilas* evidentes, ciúmes e muito “disse-me-disse” nasceu a primeira neta de André e Margarida. Por este motivo, ela ausentou-se do terreiro, passando a frequentá-lo esporadicamente. A feitura do fumo, que era de sua responsabilidade, passou às mãos da Mãe Pequena, bem como outras funções relativas ao funcionamento da casa.

Margarida passou a frequentar mais as reuniões que as giras, pois na quarta-feira existia abertura para conversas e oportunidade para tirar dúvidas. Ela estava sempre cheia de perguntas, tais como: “se uma pessoa está incorporada, ela fica bêbada? O que acontece com mulher casada que tem caso com homem casado? Um Pai de Santo pode se envolver com uma filha de santo?” e demais provocações nesse sentido. Sandra apenas fuma seu cachimbo e silencia. O clima ficava tenso, André sem jeito respondia sempre em defesa de uma religião respeitável e afirmando que aquilo há muito tempo não acontecia em seu centro, citando exemplos longínquos de terreiros alheios.

Chato, mas necessário que eu aproveitasse tais deixas para colher dados, o que só piorava o clima, mas para meu consolo poucas vezes também ocorria de salvar a noite. Meu *status* de pesquisadora de certa forma legitimava o discurso do Pai de Santo, pois quando eu me mostrava interessada em certa questão, significava que ela era importante.

Ele sabiamente se valia disso para explicar-me, “*pra tu botar aí no teu trabalho(sic)*”, vários ensinamentos referentes ao álcool e exemplificava até a exaustão, em defesa da Mãe Pequena, que quando um médium passa mal depois de uma gira quase que invariavelmente é devido às *demandas*, exceto nos casos de despreparo da *coroa* – que jamais admitia ser o caso. Explicava novamente, para todos, o recente regimento da casa, que poucos podiam incorporar Exu e Pomba Gira, que não podiam beber, que não era permitido dar consultas... E quase toda reunião, com a presença de Margarida, seguia esse modelo.

Uma das falas mais recorrentes de Pai André é:

As pessoas não cansam de inventar coisa da minha vida! Eu já disse, não foi uma nem duas vezes, que eu não tenho nem nunca tive nada com a Sandra. Se errei, se tive, foi no passado. Hoje, não. Um velho, infartado, safenado, que

21 Para maiores informações sobre o movimento federativo na umbanda, ver o trabalho de NOGUEIRA, 1996.

dorme rezando pra acordar vivo no outro dia... E a nêgada dizendo que eu tenho caso com filha de santo? Me poupe!

A fofoca nos terreiros tem recebido atenção especial por parte dos pesquisadores, elemento recorrente que é. Como em quase todos os grupos sociais, é através dela que a identidade do grupo procura ser afirmada e mantida, condenando os desviantes e fazendo girar o círculo de bem e mal quistos, de forma que o grupo seja dinamizado sem muito esforço e se mantenha, com isso, interessante aos membros como que sempre aguardando a justiça ou um grande desfecho para as histórias. O seguinte trecho refere-se à comunidade de candomblé, mas pode ser perfeitamente aplicada ao nosso centro:

Cada membro é convencido de que sua comunidade é a mais antiga, mais fiel às tradições africanas, mais rica em pessoas eminentes; suas festas são mais bonitas, o ritmo dos atabaques é mais seguro, as filhas-de-santo dançam melhor. A descrição da organização interna do candomblé e das relações entre templos seria incompleta se deixasse de assinalar a importância dos mexericos e comentários. Em qualquer grupo, os mexericos atendem a importante necessidade social. Permitem reforçar a coesão do grupo, estabelecendo fronteira entre “nós” e “os outros”, e propiciam a expressão de certa agressividade, muito leve, e, portanto, aceitável. Comentários críticos florescem em todos os aspectos da vida social, e as comunidades de candomblé, como as demais, não os dispensam. Nesse caso particular, os mexericos exercem uma espécie de fiscalização (não institucionalizada), do funcionamento dos terreiros, compensando deste modo a ausência de uma superestrutura que poderia servir para manter a ortodoxia. (AUGRAS, 2008, p.192).

Se uma das faltas graves dos filhos de santo é procurar se remediar em outro Pai de Santo, uma falta no sentido inverso é justamente o dirigente se aproximar intimamente de seus filhos, misturando questões do espírito e da carne. Tal fato é sempre narrado como longínquo e ocorrido em outro terreiro, reprovável e ineficaz no que tange às questões mediúnicas.

Veza por outra aparece um visitante (geralmente mulheres) queixando-se de que sofreram assédio de seus antigos Pais de Santo, o que é reprimido veementemente por pessoas e entidades, em tons de reprovação e pilhéria.

É com esses ares de Capitu que minha pesquisa se desenvolve, na berlinda entre um discurso legítimo do ponto de vista ético, moral e religioso, mas muitas vezes inconsistente na prática e uma vivência permeada por pequenas mentiras que, embora não sejam de todo incríveis, pouco convencem quem está próximo da situação.

Passado este episódio e outros semelhantes envolvendo sempre os mesmos sujeitos, é óbvio que às entidades coube o papel de defensoras de seus filhos. Iniciou-se

a *quizila* entre Tereza Légua e Sandra, entre Chico Feiticeiro e Margarida. É o real impondo relações ao imaginário, de forma que muitas vezes, diante das ausências da esposa de Pai André e a presença de Nêgo Chico Feiticeiro na *coroa* de Sandra, desafios foram feitos no sentido de provar a incorporação: “*minha filha, chame a ponta de mesa pra beber marafo mais eu que eu quero ver quem se embriaga primeiro*”, era o que ele me pedia mesmo que estivesse bebendo água de coco.

Quando um médium proibido de beber recebe uma entidade que não se conforma com tal fato, por vezes ocorre a troca de *coroa*: o caboclo escolhe outro sujeito, um que beba, para incorporar-lhe, de forma que inicia ocupando um cavalo, reclama, xinga, insiste e diante de todas as negações, opta por ocupar outra cabeça e assim realiza seu trabalho com o álcool. Em gira de junho de 2012, um cidadão de nome Rui apareceu na gira com vestes brancas, humildes mas bem cuidadas, usando *quipá* (equivalente masculino ao pano de cabeça feminino) e paramentado com muitas guias coloridas, que simbolizavam as sete linhas de umbanda. Apresentou-se, cortês mas um tanto arrogante. Disse que vinha de outros terreiros, que era da umbanda desde criança e alertou logo que era um excelente médium.

Iniciado os trabalhos, Rui postou-se na corrente mediúnica. Tranca Rua tirou-o e deixou-o na assistência, atitude que pareceu desagradar-lhe. De imediato passou a exibir as características de quem vai dar início à possessão, com giros, pequenos saltos e gritinhos. Saltou no meio da *eira* e entoou um *ponto* de Oxóssi, sendo que a gira era de Ogum. Deixou-se. Cantou com caboclos índios, feiticeiros e por fim com Pretos Velhos, quando enfim conectou-se com a corrente da casa, pois no momento estava de fato passando uma linha de Preto. Suas entidades beberam e fumaram bastante.

Na reunião da quarta seguinte – que ele pediu para ir, mas não obteve licença – a pauta foi principalmente o novo visitante. Anti-ético, para começar: chegou gabando-se de sua mediunidade, intrometeu-se na corrente, entrou para trabalhar sem respeitar a linha da casa e ainda por cima bebeu e fumou muito com entidades que não o fazem normalmente. Desagradável, pois insistiu muito para estar presente na reunião e perguntou o motivo de não ter permanecido na corrente, insinuando que as entidades não o haviam reconhecido – seriam elas mesmo? Mal educado, por fim, pois cachimbava cuspidando no chão e ao fim da gira não respeitou a fila do banho, avisando que tinha pressa por conta do avançado da hora e a necessidade de chegar em casa cedo. Rui não dependia, porém, de transporte público como os outros que estavam na fila, pois andava de bicicleta.

No sábado seguinte, novamente o sujeito apareceu, em cima da hora da gira. Repetiu seus comportamentos e investiu em tudo que andava fazendo, inclusive na bebida; bebeu mais que todos. Em certo momento, após reclamar bastante com os cambones de que estavam demorando a dar *passagem* aos seus caboclos, puxou uma música em vez de um ponto! Foi tão impressionante e surreal que ninguém teve coragem de repreendê-lo; as *ogãs* começaram a acompanhar, mas depois, entre gargalhadas, não tiveram mais como seguir o compasso do xote que ele cantava como que incorporado.

Ao fim da gira, que por coincidência Pai André acompanhou sem estar em transe o tempo inteiro, à Rui foi solicitado que não mais voltasse àquela casa. Indignado, pediu por tudo que não fizessem aquilo e insistia em querer saber o porquê do pedido, alegando não lembrar o que tinha ocorrido enquanto incorporado, pois era um médium totalmente inconsciente. O acordo foi que ele fosse à reunião de quarta.

Rui chegou com 1 hora de atraso, com as canelas sujas de cal e olhos extremamente vermelhos, fala pastosa mas sem cheiro de álcool. Foi cogitado que talvez estivesse sob efeito de *cannabis*, o que não lhe diminuía a agressividade. Expôs seu descontentamento com a casa, julgou de pouca sabedoria as entidades que não o reconheciam e enquanto falava tomava muito à vontade café e pitava cigarros alheios com uma naturalidade que quase punha em dúvida quem estava agindo de maneira absurda, posto os sustos que tomava a cada crítica que recebia: *eeeu? Mas não, é o caboclo, vocês não sabem? Tem que respeitar!*

Rui teve a presença definitivamente vetada e saiu resmungão, dando rabissacas e praguejando maldições. Tenso à princípio, risível depois. Foi a *ogã* quem lembrou do episódio da música de forró por ele cantada, o que levou todos à gargalhada. A conclusão a que se chegou era de que ele era um usuário abusivo de drogas, incluindo o álcool e por isso não sossegava em terreiros, apesar da mediunidade que de fato poderia ser boa. Nas palavras de Pai André,

[...]isso eu já vi muito, piolho de terreiro que passa de casa em casa atrás de beber e fumar de graça. Sabe o que mais ele me disse? Que apesar de ter sido mal recebido gostou daqui porque tinha mulherão bonito. Então, mulheres, se encontrarem com ele no meio da rua, corram! Porque é um desequilibrado, sabe lá o que vai querer de vocês. E drogado, tava doidão, isso num presta e tenho certeza que se sumir alguma coisa da casa, foi ele. A gente é ensinado a não julgar, mas nesse caso não é julgamento, é certeza. Rui não presta e filho de santo assim eu não faço questão. Agora, a casa é de caridade, se ele quisesse

ser sério na umbanda, aí era outra história. Caridade é desenvolver um médium, é tirar dos vícios, deixar limpinho pro caboclo. Agora, tem quem quer e quem não quer. O Roberto, por exemplo...

Casos como o de Rui acontecem vez por outra e reacendem o debate sobre a legitimidade da incorporação. Quando a bebida alcoólica é envolvida, parece ser muito mais evidente o motivo dos supostos “erros”, sendo ela a causadora maior do desequilíbrio espiritual. A pessoa que de fato tem mediunidade aflorada prova seus conhecimentos demonstrando que sabe como se comportar em relação ao álcool, dentro e fora do ritual.

Amanda é uma filha de santo com perfil africano, de cor negra, corpo bem feito e dança única. Chegou ao terreiro assustada, afirmava não gostar “desses cantos, dessas coisas”, tinha medo. Foi levada por uma amiga que a aconselhou afirmando que seu mal estar recorrente era mediunidade, trabalho feito ou algo que o valha, mas que de toda forma poderia ser resolvido no terreiro.

Ganhava a vida na prostituição de um tipo específico: Amanda prestava serviço em penitenciárias, o que lhe rendia apenas o suficiente para uma vida sem luxos, mantendo além do básico duas regalias: a manutenção dos cabelos compridos estilo “rastafari” e algumas bebidas no dia a dia. Queixava-se de visões noturnas, confusão mental e a sensação de estar acompanhada mesmo quando estava sozinha.

As ordens foram claras e diretas: ela teria que abandonar a profissão e a bebida. Ganhasse a vida de outro jeito e poupasse dinheiro para eventuais emergências. Foi-lhe ordenado cortar o cabelo, ao que Amanda obedeceu prontamente. As outras ordens foram se cumprindo aos poucos. Ela relatava maior equilíbrio e bem estar, até um sábado que chegou atrasada na gira e ao participar da corrente, passou mal. Rodopiava feito pião, suas saias meio a tantos giros ficaram em chamas pela proximidade com as velas. A corrente tentou ajudá-la, mas as entidades que estavam em terra não permitiram: era *peia* de caboclo, era castigo e ela teria de aguentar. Ao cair semi-inconsciente no chão, Amanda foi levantada pelo Boiadeiro incorporado em Pai André. Chicote em punho, estalava o instrumento de couro no chão e a cada batida, Amanda estremecia, chorava, pedia: “*Não! Não! Por favor!*”. Como não voltava quando chamada pelo nome, Pai André incorporou um Exu que travou com a filha de santo apavorada o seguinte diálogo:

– *Minha filha sabe por que está apanhando, não sabe?*

- Não...
- *Sabe sim. Rapariga só presta na pêia, mas num é pêia desses homem imundo que tu se deita não. É pêia de caboclo, pra aprender a respeitar. O que foi que lhe mandaram fazer, minha filha?*
- *Eu fiz tudo, eu não andei mais lá, eu cortei os penacho (cabelo)...*
- *Mentira!*
- *É não, eu juro pela minha mãe!*
- *Mãe é sagrada e pare de mentir. Tu foi lá sim que se aperriou por bandeira (dinheiro) e, indo lá, só tem o que não presta. Aí vem, minha filha, tudo que num presta desses homens, assassinos, enganadores, pra cima de ti. Vem a vontade de beber. Eu não te mandei ficar longe de bebida?*
- *Mas foi tão pouquinho...*
- *Não é não, não importa o tanto. Mais ou menos é medida de bunda e ninguém se embriaga mais ou menos. Tu já viu uma égua mais ou menos prenha? Não tem, minha filha. Não interessa se é muito ou é pouco, não é não e acabou. Vocês na terra tem mania de teimar com caboclo, ainda não aprenderam que obrigação é obrigação, não é por gosto. É pra proteção de vocês. Agora se não querem, se não aprendem, ficam assim apanhando e reclamando...*

Neste momento, Amanda “quebra” cabeça e tronco para trás, volta de um salto gargalhando, mãos na cintura e saia levantada: Pomba Gira! E avisa: “*Fiz porque quis!*”. O Exu de Pai André sorri de canto de boca como quem encontra uma velha conhecida e pede calmamente ao *cambone* masculino: “*Traga um litro de marafa fechada que vou ter que despachar essa.*” Voltando-se para a entidade de Amanda: “*Respeite sua filha, afaste ela desses cantos...*” Pomba Gira nem liga. Chega a *marafa*, Exu a põe de joelhos e banha, do pescoço para baixo, todo o corpo de Amanda. Outro litro e mais meio, foi o que a fez recobrar a consciência, despertar chorando e nauseada pelo cheiro de cachaça que impregnava o ambiente. Com a roupa branca molhada e transparente, saiu às pressas para um banho em água corrente, para vomitar e pôr vestes limpas.

Foi explicado, pelas entidades que ainda passaram na gira e por Pai André, que Amanda estava aos poucos voltando a prostituir-se em presídios e continuava a beber quando tinha vontade. Naquele dia, antes da gira, tinha ido à praia e tomado cerveja, pouca mas suficiente para aproximar espíritos baixos. Caso não parasse, foi alertada que continuaria a ser castigada.

O banho de cachaça pura simboliza uma limpeza de corpo tão profunda que não pode ser vertido sobre a *coroa* do médium. Caso o seja feito, ele pode embriagar-se ou ainda minimizar suas propriedades mediúnicas, pois a cachaça, assim como o sal grosso, possui propriedades de *corte*. A Pomba Gira que acompanhava Amanda foi afastada através do corte de sua energia com o banho de dois litros e meio de *marafa*, o que distanciou o espírito considerado baixo do corpo da médium.

Pouco tempo se passou e, castigo ou dádiva, Amanda apareceu grávida. Foi avisada no terreiro por Pai José, ao que a filha de santo riu e respondeu “*Nem perigo!*”, despreocupada. Confirmada a gravidez, porém, Pai José disse também que seria um homem e Nêgo Gerson ordenou que tivesse o seu nome, o que Amanda cumpriu.

Mãe solteira, desde que ganhou o neném parece estar equilibrada, arranjou um emprego mais tradicional que o anterior e afirma que enjoou bebida alcoólica na gravidez. Vez por outra é alvo de piadas e é sempre citada como exemplo quando querem expor casos de “pêia” de caboclo.

A desobediência às ordens das entidades por vezes podem ser levadas às últimas consequências, como parece ter sido encaminhado o caso de Amanda. Ameaçada repetidas vezes e sem mudança repentina de comportamento, a filha de santo hoje em dia afirma categoricamente que é muito grata a tudo que lhe fizeram de bom e nem ousa desobedecer novas ordens. Seu filho, Gerson, é batizado no terreiro e frequenta as giras com a mãe.

Caso semelhante ocorreu com Roberto. Jovem, ele vivia no mundo à passeio: morava com amigos, na rua, com parentes ou no terreiro, a depender dos agrados de cada lugar. Sustentava-se com pequenos ensaios fotográficos pelos quais mal cobrava, utilizando câmeras emprestadas e tirava fotos, em sua maioria, de mulheres em poses sensuais ou erotizadas. Tem o dom da vidência e das artes plásticas, de forma que quando conseguia comprar material de pintura, por vezes vendia desenhos de orixás e entidades da umbanda. O pouco que tinha de saldo era destinado à compra de cocaína e bebidas, o que lhe rendia uma aparência tremenda de desnutrição. Magro e cheio de olheiras, com modos de falar característicos de quem leva uma vida desregrada, Roberto era acostumado a passar dias sem comer.

Foi solicitado pelas entidades: seria, a partir de agora, um dos cambones da casa e o responsável pela limpeza do ambiente. Além disso, durante a semana deveria ir diariamente ao centro para trabalhar em suas pinturas, que eram encomendadas pelas próprias entidades. Sua vidência, conforme as falas dos caboclos e encantados, era distorcida por conta das substâncias que usava, o que atrapalhava seu desenvolvimento mediúnico. Seguidas as ordens, Roberto parecia menos pálido e passou a alimentar-se diariamente.

Como era de se esperar, porém, houve uma recaída. De forma pouco severa mas muito séria, foi chamado a atenção pelo próprio Zé Pelintra, que o mandou tomar cuidado com os lugares por onde estava andando. Não demorou uma semana do aviso

ao acidente: Roberto, de madrugada, bebido e cheirado foi vítima de um crime de violência urbana, mas nada que envolvesse roubos, sequestro ou latrocínio. Ele foi simplesmente espancado até perder a consciência por desconhecidos que nada lhe disseram ou furtaram. Ninguém os viu, embora tenham encontrado Roberto desacordado poucos minutos depois da surra.

Castigo severo que Pai André negou em reunião, alertando a todos os perigos de nossa capital violenta. Em meio a relatos de todos os presentes, posto que não faltam histórias de desgraças, surgiu a hipótese disso ter ocorrido devido à desobediência às entidades. “*Não, não...*”, afirma Pai André, ainda que Roberto tenha plena convicção de que apanhou por ter bebido e usado cocaína. Passado o susto, hoje em dia Roberto trabalha em uma ONG com educação artística para crianças carentes, possui renda fixa e está em união estável com uma frequentadora do terreiro, que afirma ter trabalhado junto com as entidades para tirá-lo da *vida louca*.

Continua cumprindo suas ordens no terreiro, as pinturas cada vez mais esteticamente agradáveis. As entidades elogiam a melhora de seu trabalho, dizendo que agora sim ele as enxerga como são; para tanto, muitas vezes a visão lhe é concedida mediante a inalação ou ingestão da bebida que corresponde à entidade que lhe cobra o *retrato* ou *careta*, como que o fato de estar em contato com a substância que lhe diz respeito aflorasse a percepção do artista. É para elevar a mediunidade e aperfeiçoar o dom que Roberto ganha bebida no terreiro.

Nos casos de Amanda e Roberto, as vias de salvação, além da obediência às ordens do terreiro, estão relacionadas à ocupação laboral de cada um, de forma que podemos afirmar que o trabalho, aliado às crenças religiosas, funciona como um eficaz agente redutor de danos, impedindo através da imposição por mandos que o médium saboreie sua vida de acordo com sua vontade; o livre arbítrio é dado, mas as consequências chegam e as entidades cobram preços altos. Trabalhar no Brasil nem sempre é considerado como digno, dada nossa representação colonial que associa a atividade laboral ao desgaste físico e humilhações em geral, destinada aos expurgos da sociedade.

Pordeus Jr. (1993) diz que “no Brasil, as representações do trabalho são provenientes de projeções e de um imaginário de negatividade, não obstante toda nova noção em relação ao trabalho intensivo (p.102)”. Nos terreiros, o verbo *trabalhar* assume o sentido de estar incorporado e através disso prestar caridade aos crentes, dando novo sentido ao termo. O autor citado enumera três funções da possessão, quais

sejam: a função terapêutica, a da integração por meio das festas e o desvio da violência social. Sobre esta última, afirma que “em nossa hipótese central o Espiritismo de Umbanda constitui uma reação ao trabalho que passa a ser apropriado a partir de outros referenciais com a recuperação da magia enquanto seu complemento (p.110)”, e continua:

Para nós, a possessão implicaria numa contestação do mundo tal como é concebido, uma contestação feita de modo simbólico, pela utilização de “máscaras” identificadas pela coletividade. Seria, também, uma maneira de afirmar uma identidade e, em nosso caso específico, uma identidade brasileira, na medida em que os comportamentos impostos pela civilização ocidental não oferecem muitas alternativas. Assim, o fenômeno da possessão se opõe às ideologias formadas pelas classes dominantes, acenando, aos que a praticam, com outras soluções de vida que não as propostas pela civilização tecnológica. (PORDEUS JR, 1993, p. 110-111).

Como há no Brasil uma relação direta entre a urbanização das cidades e o alargamento da doutrina espírita, a possessão parece se afirmar enquanto postura reveladora da inquietação social que parece não possuir vias de ser sanada se não recorrendo à magia. O *trabalho* na umbanda tem caráter mágico, integrando o indivíduo àquele grupo especialmente através das festas.

Temos, portanto, um deslocamento e uma inversão do mundo oficial, mas é evidente que a inversão não muda nada, apenas põe a ordem de cabeça pra baixo, mantendo a ordem oficial. [...] Na possessão, como no carnaval, a música, os cânticos e as danças rituais são, igualmente, uma forma de jogo, de divertimento dos grupos religiosos e da assistência que frequenta os cultos pelo prazer a festa que, se bem que simples espectadores na aparência, participam do culto rompendo o dia a dia de trabalho de uma maneira, ao mesmo tempo integrada à vida, mas intensa, efervescente, elastecendo o imaginário coletivo. As três funções já citadas são ultrapassadas, para nós, por uma outra: o desvio da violência social. (PORDEUS JR, 1993, p. 114).

A referida violência vai além da física, abastecendo os valores morais e atingindo o plano do imaginário e simbólico, colocando novamente a religião de umbanda à margem e, com essa discussão, podemos depreender que a valorização de atividades laborais comuns e aceitáveis continua fazendo parte das tentativa de moralizar a religião no sentido de torná-la cada vez mais legítima e aceitável em uma sociedade urbana, industrial e desencantada.

Eis porque, no caso brasileiro, quando falamos do fenômeno da possessão, haveria uma função que ultrapassaria todas as já citadas anteriormente e que estaria ligada ao desvio da violência social. Trata-se aqui da violência no

sentido mais amplo da expressão, a que atinge certos segmentos da população, mas, particularmente, os desclassificados do sistema, e que é justificada ideologicamente pelas elites como necessária ao processo de modernização. Essa violência representa ainda tudo de que está privada a maior parte da população brasileira, em nome das ideologias centradas no desenvolvimento, e que seria tedioso enumerar. [...] Para os umbandistas é dada grande importância às festas comemorativas, onde a possessão assume sua importância máxima, o que para o nosso olhar exterior é uma redundância, já que nas religiões de possessão, de um modo geral, o que chama a atenção é exatamente esse caráter festivo. A religião, em si, no cotidiano das giras, é uma festa, onde são homenageadas as deidades e os espíritos protetores dos terreiros. (PORDEUS JR., 1993, p.116-117).

Há um jargão de Nêgo Gerson que diz: “A *umbanda* é linda pra quem sabe entender, mas é difícil! Então quem tá dentro não sai e quem tá fora pelo amor de Deus não entre!” Isto ele repete para filhos da casa ansiosos em serem batizados, explicitando o caráter severo da doutrina e a responsabilidade que a mediunidade implica.

Nem só para castigos, intrigas e trabalhos pesados ou difíceis a bebida é utilizada. O álcool permeia histórias de curas, levantes e encontros que só no âmbito do sagrado poderiam ser tão mágicas.

5.2 Nem só de angústias vive o campo ou as partes mais bonitas

Embora o discurso de até então pareça desanimador, as bebidas no terreiro não causam somente transtornos. Elas são responsáveis, dentro da percepção dos adeptos, pela conquista de muitas graças, seja pela sua ingestão sagrada ou em sua abstinência sacrificial.

Se nas falas dos adeptos, com destaque ao Pai de Santo, que a condena fora do ritual, sobram injúrias, na ciência das entidades o álcool é louvado e dignificado. Na fala de quem é sagrado, beber é tido quase sempre como ato de grandeza. Quem bebe tem poder, quem cura ao ingerir *marafó* ou *espumosa* só pode estar conectado com o divino – é a cachaça amiga.

As entidades possuem certos bordões, que repetem quando chegam à *eira*. Tereza Légua, após entornar sua pinga, costuma soltar um “ê bicho bom!” e algumas vezes, à meio caminho de compartilhar sua bebida, desiste e diz “não dou, não dou! Sai, é meu!” e continua lambendo os beiços como quem saboreia uma rara iguaria.

O Boiadeiro com o qual Pai André costuma trabalhar tem predileção por cachaças mais elaboradas, envelhecidas e de alta graduação alcoólica. Diverte-se ao receber um litro fechado, abri-lo e degustá-lo; oferta então a três ou quatro pessoas e em

seguida verte-o em uma cabaça, agitando o líquido e repetindo a distribuição. A cachaça da cabaça tem invariavelmente um gosto bem diverso da original, mais adocicada. Ele diz que é sua *mironga*, espécie de magia individual que torna diferencialmente sacra sua bebida.

Rita certa vez se embriagou com a cachaça do Boiadeiro, apenas um gole. As palavras que me disse foram: "Mel, eu tô bebinha! Ave Maria, que cachaça forte! Acho que vou vomitar, espera aí que eu volto já." Ao retornar, disse que tinha comido algo e o enjoo havia passado, mas continuava bêbada. Ao fim da gira, novamente as duas versões: Rita explicou-me que alguém, provavelmente Sandra, tinha *demandado* sua bebida; Sandra teve certeza que ela ficou bêbada por estar com pensamentos negativos, *vibrando* em cima dela e por isso o Boiadeiro cortou sua energia deixando-a embriagada – é a cachaça quizila.

Em outra ocasião, porém, foi a mesma cachaça do Boiadeiro que, segundo Rita, curou sua garganta dolorida. No início da gira, ela estava rouca, sem muita voz para cantar. Com a passagem do Boiadeiro e a ingestão de sua dose, sua voz voltou a sair normalmente e ela fez questão de repetir várias vezes o episódio ao fim da gira e na reunião da quarta-feira subsequente. Com relação a isso, Pai de Santo e Mãe Pequena não fizeram menção.

Um filho de santo chamado Marcelo certo sábado chegou à Casa de Zé visivelmente abatido, olhos baixos e voz fanha. Queixou-se de dor de cabeça e corpo mole, estava se recuperando de uma forte gripe, mas sem o repouso necessário, ao início da gira estava queimando em febre, com a pele avermelhada e sentindo calafrios.

Nêgo Gerson chegou ao terreiro gritando seus bordões, quais sejam: "*Nêgo, três vezes nêgo!*" e "*Nunca morri nem tem medo de quem morreu!*". Gerson é uma entidade da linha de Xangô, e os xangôs são firmados nos terreiros comumente com cerveja preta. Eis que Nêgo entornou da cabeça aos pés de Marcelo aproximadamente 1 litro de cerveja escura, que o fez tremer de frio; o líquido estava extremamente gelado sobre seu corpo quente e febril, o que me deixou preocupada no momento. Após poucos minutos, porém, Marcelo estava notoriamente melhor, conseguiu erguer-se do banquinho no qual estava sentado desde o início e até cantou e bateu palmas. Ao fim da gira, com a roupa ainda úmida e manchada da cerveja, saiu satisfeito afirmando que naquela noite não iria mais depender de antitérmicos para dormir.

É sabido que o álcool, ao vaporizar, tem propriedades que parecem amenizar a temperatura corporal – pelo menos na sabedoria popular. Médicos não recomendam,

afirmando que há mais riscos que benefícios. Independente de tal querela, a questão é que, caso o referido banho houvesse sido dado por outra pessoa em outro local, provavelmente não teria surtido o mesmo efeito simbólico reforçador das crenças dentro do terreiro.

Para citar um exemplo pessoal e curioso, certo sábado fui ao terreiro com água no ouvido, pois na semana havia tomado banho de mar e há cerca de dois dias estava com a audição prejudicada. Recebi uma quantidade grande de *marafa* do boiadeiro e antes de terminar de sorvê-la, senti o ouvido destampar. Sorri e comentei o fato, ao que ele indagou: "*e tu agora bebe pelos ouvido?*" Ri, contei que era água do mar e ele ensinou que eu não passasse mais tanto tempo sofrendo com água no ouvido, mas beber cachaça sozinha não adiantava; da próxima vez, eu colocasse um pouco de urina no local que a água saía na hora. Nunca testei e nem pretendo.

Estes são casos específicos de curas que optei por dar destaque. Situações semelhantes ocorrem rotineiramente, sempre seguidas da instrução de que beber por conta própria ou fora da gira não adianta. Estes feitos não são regados somente por álcool, sendo café, chás e ervas também utilizados, especialmente pelos pretos velhos.

Nos casos narrados, as entidades em questão bebem cerveja e cachaça, bebidas populares como os caboclos que as ingerem. Um boiadeiro, por exemplo – sertanejo, cabra macho - não condiz com uma bebida de baixo teor alcoólico como uma cerveja. Da mesma forma, uma Pomba Gira, dama fina, jamais beberá cachaça em doses; para ela, taças longas com bebidas mais "femininas".

No dia 14 de julho de 2012, após uma gira, um filho de santo ao chegar em casa posta as seguintes palavras em sua página do *facebook*: "*Ir para uma Gira, beber 3 copos de cerveja + 1 copo de vinho e logo depois ser parado em uma blitz, fazer o teste do bafômetro e o resultado ser de 0.00% de álcool no sangue... isso não tem preço. Força, caboclo!*" A postagem recebeu várias "curtidas" dos frequentadores da Casa de Zé, o que me fez atentar ao fato de que, impossibilitadas de sair no sábado à noite, as pessoas do centro costumam acessar a rede social logo que chegam em casa.

O curioso (melhor dizendo, o incrível) ocorrido gerou grande repercussão na reunião de quarta-feira, o que obrigou o filho de santo a repetir a história várias vezes antes do início do encontro, às 20h. Todos os que chegavam perguntavam como tinha sido, o que o "guarda" tinha falado, qual o caboclo que ele *se pegou* na hora etc.

Para confirmar e dar mais detalhes de brilho à história, havia no dia mais duas filhas de santo como testemunhas no veículo, que ajudaram a lembrar detalhes como

“estávamos com a estátua de Iemanjá no carro, ela tinha sido cruzada” e “na hora que o guarda sinalizou pra parar, ele disse 'valei-me, Nêgo Gerson!’”, o que respondia à pergunta de qual caboclo o tinha protegido.

Como tais versões, cada vez mais enfeitadas, estavam atrasando o início da reunião, o Pai de Santo fez um breve comentário no sentido de que “fê é isso mesmo, o trabalho quando é bem feito não deixa reima de bebida no médium” e cortou o assunto – ou pelo menos tentou fazê-lo. Vira e mexe, à primeira brecha, alguém novamente citava o ocorrido e novo burburinho se formava. Contrariado com a falta de controle sobre a pauta do dia, Pai André disparou:

Tá bom, meu povo. Isso já aconteceu comigo várias vezes, blitz com bafômetro na [avenida] Bezerra de Menezes tem quase todo sábado. Eu vou por dentro pra evitar de parar, que eu tenho abuso. Mas as vezes que parei sempre dá zerado, isso não é incomum. Agora me admira vocês impressionados com isso, isso só prova as dúvidas que tem na casa. O caboclo, quando lhe dá uma bebida, é pra lhe limpar, pra fazer o trabalho dele. O trabalho é dele, o pensamento é de vocês. Isso significa o quê? Que o médium tá equilibrado, tá com bons pensamentos... Se ficar reima de bebida, é porque o médium tá pensando errado. No dia que um Pai de Santo cair num bafômetro, pode ter certeza que não tava incorporado. Tava era viçando...

Para minha satisfação, tal fala não foi suficiente para matar o assunto. As pessoas fizeram perguntas, ainda incrédulas: “mas pra onde vai a bebida?”, argumentando que a embriaguez o caboclo leva, mas o álcool, matéria, fica no corpo. Percebendo que não bastava a explicação óbvia que dava, Pai André encerrou a polêmica dizendo simplesmente “então pronto, vai ver que a porra desse bafômetro tava era quebrado!”.

5.3 O sagrado é ébrio, o profano é sóbrio

No período em que estive frequentando o terreiro, não tenho recordação de alguma gira que não tenha contado com a presença de bebidas alcoólicas. Raramente – uma vez por ano, na festa do dia 13 de maio, dedicada aos Pretos Velhos – não ocorre a ingestão de álcool, pois a bebida de preto velho é o café, embora este possa ser misturado ao vinho ou à cachaça, a depender da preferência da entidade. Mesmo que nesse dia só se tome o café puro, tipicamente forte e amargo, as oferendas realizadas contam com bebidas ofertadas às entidades, o que continuo considerando como

presença de álcool durante o ritual.



Figura 12: Bebidas sendo preparadas como oferendas antes da gira.

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

5.3.1 Quando o álcool é sagrado

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

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

Em primeiro lugar, é importante lembrar que o sagrado e o profano coexistem. Eles complementam-se no universo umbandístico, de forma que mediante certos ritos elementos mundanos passam a ser considerados sacros, mas somente no espaço-tempo do ritual. As bebidas de um terreiro são invariavelmente sagradas; as de um bar, via de regra, não.

Para integrar o corpo mediúnicamente de um terreiro, é necessário distanciar-se do que caracteriza os espaços profanos. Um bom exemplo desse distanciamento é o confinamento para feitura de santo existente no candomblé (SANTOS, 1975). Embora menos comum na umbanda, este rito diz respeito à incorporação do sujeito naquela comunidade, tendo a partir daquele momento obrigações para com sua “nação de santo” e seu “orixá de frente”, ou seja, simboliza o distanciamento do universo profano através da renúncia a outras atividades que agora terão seu lugar ocupado pelos compromissos assumidos.

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

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

Como se percebe, o consumo de álcool é marcado por um paradoxo que só é distinguido pelo uso ritualístico. Edward Macrae, pesquisador do uso ritual-religioso de

substâncias como a Ayahuasca, faz-nos atentar que este tipo de uso ritual não deixa de ser, também, uma forma de controle e redução de danos, o que não necessariamente torna todo o processo de consumo regrado ou envolve consciência de tais fatos pelos participantes. O autor toma de empréstimo os termos “sanção” e “ritual” sociais, explicando que:

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

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

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

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

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

pelo homem comum distanciado do divino.

5.3.2 Quando o álcool é profano

Nesta religião é curiosa a interface entre as esferas do sagrado e do profano no que tange ao álcool. Percebe-se o caráter ambivalente da substância: no âmbito do sacro, sua utilização diz respeito a um processo de *cura* específica – seja de enfermidades do corpo ou da alma, para atendimento de preces ou confirmação de votos. O consumo é realizado por uma entidade espiritual específica incorporada em um médium. Dessa forma, quem consome o álcool não é o sujeito em seu corpo físico, e sim a força espiritual que lhe domina momentaneamente – e só o consome com algum propósito.

Já ao adentrar o universo profano, no caso de um médium que faça uso de bebidas alcoólicas fora do espaço sagrado, seu consumo corresponde a um enorme risco de interromper o fluxo de trabalhos iniciados anteriormente ou, mais grave ainda, desagradar uma entidade. Sob este risco, é sensato que os adeptos realizem oferendas em forma de sacrifício, orações e afins, já que supostamente,

Não há doença que não possa ser ligada a alguma influência desse gênero. Assim, o poder das almas cresce com tudo o que lhes é atribuído, de tal maneira que o homem acaba por ver-se prisioneiro desse mundo imaginário do qual, no entanto, é o autor e o modelo. Cai sob a dependência dessas forças espirituais que criou com sua própria mão e à sua própria imagem. Pois, se as almas determinam a tal ponto a saúde e a enfermidade, os bens e os males, é prudente obter sua benevolência ou apaziguá-las quando estão irritadas: daí as oferendas, os sacrifícios, as preces, em suma, todo o conjunto das observâncias religiosas. (DURKHEIM, 1996, p.38).

Uma forma de sacrifício bem quista na Umbanda, que a priori não trabalha com corte e sangue de animais, é a abstinência de álcool, bem como de outras substâncias dotadas do poder de interromper este fluxo de energia, como a carne vermelha. Considera-se um médium bem desenvolvido e eficiente aquele que bem cumpre com estas e outras obrigações, que ultrapassam o momento do ritual e estendem-se para as demais esferas de sua vida (SARACENI, 2010).

Durkheim (1996) comenta que “todas essas interdições têm uma característica comum: advém, não do fato de haver coisas sagradas e outras que não o são, mas de

existirem entre as coisas sagradas relações de inconveniência e de incompatibilidade” (p.320).

A mesma substância, ora característica do profano, é purificada mediante seu uso sacralizado. Esta relação de ambigüidade perpassa todo o desenvolvimento da história do consumo do álcool pelas sociedades (CARNEIRO, 2010). Durkheim (1996) assume que essas duas esferas precisam de uma comunicação mínima, pelo menos no sentido de negarem-se uma a outra, caso contrário a separação seria desprovida de sentido.

Mas esse relacionamento, além de ser sempre, por si mesmo, uma operação delicada, que requer precauções e uma iniciação mais ou menos complicada, de modo nenhum é possível sem que o profano perca suas características específicas, sem que se torne ele próprio sagrado num certo grau e numa certa medida. Os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria. (DURKHEIM, 1996, p.24).

No caso pesquisado, estes elementos aproximam-se no espaço e no tempo do ritual, sendo restritos a estes. Em dias de festa, é comum que bebidas especiais sejam ofertadas às entidades, como aluá aos pretos velhos e um coquetel com champanhe e leite condensado às ciganas. No segundo caso, que a bebida é alcoólica, seu consumo é realizado somente *dentro* do terreiro, no *momento* da festa e compartilhada pela cigana que é *dona* do coquetel.

Ao terminar a gira, é comum que se tenha um jantar servido fora do espaço do terreiro – para beber, somente suco, refrigerante ou água. A ordem de não se consumir bebidas alcoólicas em todo o espaço da casa é expressa e seguida de forma rígida, pois este uso não seria sacro e seria, principalmente, profanador do espaço sagrado. Eliade (2001) nos fala que

[...] para o homem religioso, *o espaço não é homogêneo*: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras [...] Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. [...] No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. (p.29 – grifos do autor).

Beber em bares, festas, no meio da rua ou dentro do terreiro sem ser no momento do ritual é vetado aos filhos de santo, pois são espaços profanos e/ou agridem um espaço sagrado. Aos médiuns recém-iniciados a ingestão de bebidas alcoólicas mesmo na gira também é restrita, pois seu controle ainda é duvidoso. Sobre iniciação,

Eliade diz que

Se o neófito morre para sua vida infantil, profana, não-regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para um modo de ser que torna possível o conhecimento, a *ciência*. O iniciado não é apenas um “recém-nascido” ou um “ressuscitado”: é um homem que *sabe*, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica (2001, p.153 – grifos do autor).

Assim, é claro que para beber em grandes quantidades é necessário um longo tempo de preparação, autocontrole e disciplina para obtenção da referida *ciência*. A ordem de não beber fora da gira é mais direcionada aos médiuns “desenvolventes”, ou seja, aqueles que estão iniciando as práticas de incorporação – é como se os riscos a que eles estão sujeitos sejam maiores que a de um iniciado que não incorpore entidades.

Mary Douglas (1991), embora creia que “uma oposição total entre sagrado e profano parece ter sido um passo necessário na teoria dukheimiana da integração social e exprimia outra oposição, agora entre o indivíduo e a sociedade (p.20)”, chama atenção para o apelo moral de certos códigos e imposições. Trazendo categorias como “puro” para referir-se ao mais próximo do sagrado e “poluente” como aquilo que perturba a ordem de pureza, podemos traçar com o pensamento da autora um paralelo com as substâncias alcoólicas como sendo a mesma que, quando utilizada em sua forma *cachaça quizila*, torna-se imprópria para o consumo ritual, tal como Eliade separa os espaços:

Para nós os objetos e os lugares sagrados devem ser protegidos das impurezas. O sagrado e o impuro são polos opostos. Não podemos confundi-los, como não poderíamos confundir a fome com a saciedade, o sono com a vigília e, contudo, parece que é característico das religiões primitivas não distinguir claramente o sagrado e o impuro. [...] É neste sentido que o universo se encontra dividido entre as coisas e as ações que estão sujeitas a restrições e aquelas que não o estão. Certas restrições visam proteger os deuses das profanações e outras proteger o profano das perigosas intromissões divinas. As regras relativas ao sagrado destinam-se então a manter os deuses à distância e a impureza constitui, nos dois sentidos, um perigo: através dela, o indivíduo pode entrar em contato com o deus. (DOUGLAS, 1991, p.10).

Quando utilizado enquanto *cachaça amiga*, a bebida alcoólica de forma alguma mostra-se enquanto poluente; pelo contrário, é o elemento que se moraliza quando age em conjunto com aqueles que o sabem manejar, impedindo que cause desordens no ambiente puro do ritual, profanando-o.

O rito reconhece estas potencialidades da desordem. Na desordem do espírito, em sonhos, desmaios, no delírio, o oficiante busca as forças, ou verdades, que

nunca se poderiam obter por meio de um esforço consciente. Aqueles que por momentos renunciam o controle de si veem-se de repente dotados duma energia dominadora e de poderes excepcionais de cura. [...] Nestas crenças, o inarticulado desempenha dois papéis fundamentais: o indivíduo aventura-se, por um lado, nas regiões caóticas do espírito; por outro, para lá dos confins da sociedade. Quando regressa dessas regiões inacessíveis está dotado de um poder que os outros, aqueles que permaneceram donos de si mesmos e sob o controle da sociedade, não possuem. O rito faz, assim, apelo ao mesmo tempo a formas articuladas e inarticuladas. Para compreender o que é a poluição, esta relação é essencial. O rito supõe que a forma é dotada de um certo poder, o de se perpetuar, mas, ao mesmo tempo, ela é vulnerável ao ataque. Também atribui certos poderes – uns maléficos, outros benéficos – àquilo que não tem forma. (DOUGLAS, 1991, P.72).

O impuro está, em geral, associado à marginalidade. Aquilo que foge às esferas de poder e domínio social é agente contaminador, pois “o impuro é o que não está no seu lugar, aquilo que não pode ser incluído se se quiser manter esta ou aquela ordem” (DOUGLAS, 1991, p.33). Sendo o álcool elemento mundano e os bêbados vistos comumente enquanto marginais, não é de se espantar que o visitante, filho da casa ou de santo que adentre o recinto utilizando-se de bebida enquanto *cachaça quizila* seja visto automaticamente como impuro, ameaçador, irresponsável e/ou despreparado.

Quando a comunidade é atacada de fora, o perigo exterior desencadeia a solidariedade no interior. Quando o perigo vem de dentro, de indivíduos sem fé nem lei, há que puni-los e reafirmar assim a estrutura aos olhos de todos. Mas a estrutura pode destruir-se a si própria. Talvez todos os sistemas sociais repousem numa contradição e, num certo sentido, estejam em guerra consigo próprios. Mas, segundo os casos, os fins que os indivíduos são compelidos a seguir estão mais ou menos em harmonia com os dos seus vizinhos. (DOUGLAS, 1991, p.103).

A depender da interpretação de possíveis incidentes, o fator considerado impuro pode ser tanto o agente, médium despreparado, quanto a substância. No primeiro caso, o comum é que se atribua culpa ao sujeito quando este é alheio ao centro ou, sendo membro interno, esteja envolvido em algum tipo de conflito no terreiro. No segundo caso, quando a bebida é considerada a culpada, atribui-se os desarranjos à falta de manejo ritual, cogitando sempre que novas normas, preferencialmente mais severas, devam ser adotadas. A hipótese de *demanda*, em nenhum caso, é descartada – pelo contrário, geralmente surge como primeira opção e as providências de proteção são prontamente tomadas.

Estas tendem ao segredo, não sendo publicizadas exceto para os agentes necessários, o que contempla aqueles cargos hierárquicos aos quais cabem as responsabilidades de agilizar os trabalhos e manter o sigilo. Os elementos velados e o

segredo ritual fazem-nos atentar à aproximação com a magia que a religião guarda:

Primeiro, a escolha dos lugares onde deve se passar a cerimônia mágica. Esta não costuma ocorrer no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado. Enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evita. Mesmo lícito, ele se esconde, como o malefício. Mesmo quando é obrigado a agir diante do público, o mágico busca evadir-se; seu gesto se faz furtivo, sua fala indistinta; o médico-feiticeiro, o curandeiro que trabalha diante da família reunida, murmura entredentes suas fórmulas, dissimula seus passes e envolve-se em êxtases fingidos ou reais. Assim, em plena sociedade o mágico se isola, com mais forte razão quando se retira no fundo dos bosques. Mesmo em relação aos colegas, ele mantém quase sempre uma atitude de reserva. O isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza íntima do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistério. (MAUSS, 2003, p.60).

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

5.3.3 Como sacralizar o álcool fora do ritual

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

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

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

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

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

As forças religiosas são de dois tipos. Uma são benéficas, guardiãs da ordem física e moral, dispensadoras da vida, da saúde, de todas as qualidades que os homens estimam. [...] Por outro lado, há as potências más e impuras, produtoras de desordens, causadoras de morte, de doenças, instigadoras de sacrilégios. [...] As potências boas e salutareis repelem para longe delas as que as negam e as contradizem. (DURKHEIM, 1996, pp. 499-500).

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

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

Nas entrevistas surgiram relatos concernentes a episódios nos quais se bebeu sem

as providências cabíveis. Eles são recorrentes, eu mesma já tendo presenciado algumas narrativas de como a pessoa passou mal, esqueceu de tudo ou tornou-se agressiva, eventos que anteriormente a sua iniciação não ocorriam.

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

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

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

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

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

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

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

Estas características devem ser bem observadas no ato de presentear o orixá, bem como no de pedir sua proteção, sob pena de não alcançar a meta em questão devido

ao fato de não estar atento ao domínio da entidade. Não se deve, portanto, ofertar cerveja a um preto velho ou whiskey a uma princesa – cada entidade tem suas preferências condizentes com suas histórias e demais simbolismos.

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

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

É através da bebida e da negação de seus efeitos mundanos que a força do *caboclo* é posta à prova, bem como a fé do filho de santo. É seu distanciamento do universo profano, embora o simbolize muito bem, que indica o quão sacro é o espaço do terreiro; é a quantidade e variedade ingerida que, por fim, indica se os médiuns de incorporação são dignos de confiança e se de fato estão sob influência espiritual do *caboclo*, com forças superiores agindo sobre ele.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutir bebida ao som de atabaques sempre me pareceu delicioso. No afã em contribuir de alguma forma com meu bem estar e a discussão acadêmica acerca das religiões afro-brasileiras, decidi por um tema de pesquisa que me despertasse amor, pois só através das grandes paixões creio ser possível a tentativa de procurar transmitir algo de interesse aos amigos leitores.

Adepta da cachaça e da umbanda que sou, meu tema de pesquisa parece ter nascido e construindo-se comigo, como se fôssemos velhos conhecidos à espera da oportunidade de materializar esta amizade. Cá está, então, o fruto de nosso caso muitas vezes conflituoso.

Se é que algo na vida pode se pretender conclusivo, compartilho as impressões que ficam desta caminhada que, não sem turbulências, encerra-se parcialmente com o fim destes escritos.

Marginalizada que já foi, em maior grau, e continua, de forma mais discreta, da umbanda muito se conta e discute, porém ausentando suas bebidas rituais dos tópicos principais. Trazer à tona o álcool presente nos terreiros é uma tentativa de dar visibilidade ao elemento esquecido dentro daquilo que já é marginalizado, como se este ocupasse patamar ainda mais invisível. Se mergulhar no universo dos terreiros por vezes já parece sombrio, entornar suas bebidas beira a escuridão total.

Os impasses da condição de etnógrafa já bastariam, mas julgando-os insuficientes pesquisei meus pares e deles exponho glórias e dissabores que são, por fim, os meus próprios. Falar de embriaguez em terreiros exige muita sobriedade e foi dela que tentei me valer do princípio ao fim, receosa de revelar segredos rituais, pessoais, alheios, todos; e procurando revelar, na medida do possível, os conflitos e questões obscuras de meu campo.

Furtei-me muitas vezes de me apresentar nas falas, narrar meus porres e intrigas; guardei-os para um outro momento, quando estas emoções já estiverem acomodadas na memória e sobre elas possa escrever sem maiores arroubos de fúria ou doçura. Para fins práticos, enuncio o que considero de principais achados deste desafio.

Os sentidos que o álcool assume no terreiro vão além de sua posologia inicial. Confraternizar com os filhos de santo em clima de festa e agradecimento é, sem dúvida, um significado belo e bastante explorado. É através desse encontro que se trocam

conselhos, que histórias das entidades são despretensiosamente contadas, é em clima de leveza e bem estar geral que parece haver um encontro dialógico aos moldes do *eu-tu* e não do *eu-isso*, nos termos de Buber (2001).

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

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

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

Se há presença de visitantes no centro ou de pessoas que estão aos poucos chegando, observar como se comportam diante do oferecimento das bebidas é um indicador do quanto o sujeito confia nos trabalhos do centro. Quando um filho de santo se recusa a beber algo, é indício de algo muito errado no quesito credibilidade na casa, na entidade incorporada ou no *cavalo* que ela ocupa.

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

Simultaneamente, as bebidas põem à prova o fenômeno da incorporação, pois um sujeito comum desprovido da *ciência* do caboclo não conseguiria, via de regra, ingeri-las sem sofrer seus efeitos cotidianos – e isso nada tem a ver com adaptações

peçoais fisiológicas, tais como aumentar a tolerância ou controlar a fala e o andar de modo a passar despercebida uma embriaguez.

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

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

O álcool no terreiro, por representar as ambiguidades da relação sagrado x profano, é elemento dúbio e contraditório; é veneno que cura e mata a não depender da dose e sim da concentração e disciplina. É subproduto da ascensão hierárquica no centro, pois a cada *deitada* de santo, novas bebidas podem unir-se à incorporação do filho de santo, empoderando-o enquanto médium bem desenvolvido e responsável.

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

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

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

A bebida supostamente aproxima as mulheres das Pomba giras, entidades com forte apelo sexual e que *trabalham* como que para se redimir deste comportamento. Se a

falange dos bêbados foi resgatada e presta caridade pelos vícios em terra, essas mulheres parecem estar prestando conta por terem vivido sua sexualidade de forma plena, o que foge às convenções. O almejado é que as médiuns sejam mais próximas no cotidiano das princesas, puras e livre dos vícios da carne e do espírito.

Luziara trabalha de segunda à segunda / Na boca de quem não presta / Luziara é vagabunda, canta a Pomba Gira defendendo-se. A fala das entidades femininas instiga as mulheres a vivenciarem, sim, sua sexualidade, com conselhos como “segure seu macho, quer saber como? Seja uma dama na sociedade e uma puta na cama”. O que é evidenciado nos discursos é a relevância da monogamia, sendo reprovada a moça que se deita com vários homens.

“Toma cuidado com ela / Essa mulher é um perigo / Sendo ela Pomba Gira / Mulher de sete maridos”. Padilha explica o que canta: “Mulher de sete maridos não é que eu tenha sete, não. Eu dava conta de tudim, se tivesse, mas o que eu quero dizer na minha corimba é que eu tenho um macho que vale por sete” (sic), moralizando o que canta e validando sua prática e representação no terreiro.

Por fim, algo sobre a importância dos pontos cantados. Lévi-Strauss (2010) no volume de abertura de sua série *Mitológicas*, pesquisa tribos indígenas em território brasileiro. Para narrar-lhe os mitos, opta por dar atenção especial à musicalidade presente em suas observações. Verifico que aos pontos cantados na umbanda condiz uma forte representação mítica, embora saibamos que “a análise mítica não tem, nem pode ter por objeto mostrar como homens pensam” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 31). Posto isso, afirmo que as histórias dos orixás muito mais remetem ao pensamento humano enquanto narrativa de alteridade que enquanto expressão de subjetividade, dado o caráter vivo e capacidade de atualização inerentes aos mitos.

Falando sobre os pontos comuns entre mito e musicalidade, o autor diz que por “serem linguagens que transcendem, cada qual a seu modo, o plano da linguagem articulada” (LÉVI-STRAUSS, 2001, p.35), cumprem papel de dimensionar, em níveis universais, aquilo que a linguagem comum e organizada não dá conta – daí por tantas vezes eu ter obtido como resposta aos meus questionamentos um ponto cantado em detrimento de uma resposta pessoal fundamentada na vivência.

Mas o fato de a música ser uma linguagem – por meio da qual são elaboradas mensagens das quais pelo menos algumas são compreendidas pela imensa maioria, ao passo que apenas uma ínfima minoria é capaz de emití-las, e de, entre todas as linguagens, ser esta a única que reúne as características contraditórias de ser ao mesmo tempo inteligível e intraduzível – faz do criador

de música um ser igual aos deuses, e da própria música, o supremo mistério das ciências do homem, contra o qual elas esbarram, e que guarda a chave do seu progresso. (LÉVI-STRAUSS, 2010, pp. 37-38).

O autor diz ainda que “o que a música e a mitologia acionam naqueles que as escutam são estruturas mentais comuns” (LÉVI-STRAUSS, p.47), de forma que é possível remeter a sentidos específicos somente através de melodias que incitam mensagens compreensíveis inclusive a quem não pertence à cultura na qual a música foi gerada.

Na música, conseqüentemente, a mediação entre natureza e cultura, que se realiza no seio de toda linguagem, torna-se uma hipermediação: de ambos os lados, os ancoramentos são reforçados. Instalada no ponto de encontro entre dois domínios, a música faz com que sua lei seja respeitada muito além dos limites que as outras artes evitariam ultrapassar. Tanto do lado da natureza quanto da cultura, ela ousa ir mais longe do que as outras. Assim se explica o princípio [...] do poder extraordinário que possui a música de agir simultaneamente sobre o espírito e sobre os sentidos, de mover ao mesmo tempo as ideias e as emoções, de fundi-las numa corrente em que elas deixam de existir lado a lado, a não ser como testemunhas respondentes. A mitologia, certamente, apresenta apenas uma fraca imitação dessa força. Contudo, sua linguagem é a que apresenta o maior número de traços em comum com a da música, não somente porque, do ponto de vista formal, seu alto grau de organização interna cria entre ambas um parentesco, mas também por razões mais profundas. A música expõe ao indivíduo seu enraizamento fisiológico, a mitologia faz o mesmo com o seu enraizamento social. Uma nos pega pelas entranhas, a outra, digamos assim, “pelo grupo”. E, para fazer isso, utilizam máquinas culturais extremamente sutis, os instrumentos musicais e os esquemas míticos. [...] Mas, além do fato de os mitos serem frequentemente cantados, sua recitação é geralmente acompanhada de uma disciplina corporal: proibição de bocejar ou de ficar sentado etc. [...] O canto se distingue da língua falada como a cultura se distingue da natureza; cantado ou não, o discurso sagrado do mito se opõe do mesmo modo ao discurso profano. (LÉVI-STRAUSS, 2010, p.48-49).

A linguagem musical e o que a ela subjaz de facilitadora da compreensão da visão de mundo e espiritualidade nos terreiros é elemento que não poderia passar despercebido. Explorar os pontos cantados e deles buscar extrair os sentidos presentes nas representações míticas e simbólicas da umbanda revelou-se, portanto, exercício profícuo e prazeroso.

Some-se à relevância das *corimbas* em meu empreendimento o interesse pessoal e particular pelas danças e cânticos brasileiros, como claro ficou em meu levantamento inicial sobre o gênero do samba e suas articulações políticas. A umbanda, assim como o ritmo, afirma-se como algo nacional, pretensiosa de representar o Brasil com suas entidades estereotipadas e tomando de empréstimo elementos do samba que, por fim,

retroalimentam-se a ponto de não se saber qual influencia o outro, tendo o samba nascido nos terreiros e estes, por sua vez, incorporado o ritmo nas rodas de batuque.

O sagrado e o profano, presentes tanto nas músicas quanto nas bebidas, imbricam-se de maneira quase indistinguível no universo dos terreiros. O mesmo ocorre com as falas e os comportamentos das entidades, que podem ser considerados desviantes, mas tornam-se sacralizados mediante o juízo moral dos adeptos não incorporados – é a doutrinação dos espíritos visando sua evolução e, ao mesmo tempo, a educação moral dos frequentadores.

Bebida, música, dança, risadas, intrigas, ensinamentos, lágrimas, festas, ciúmes, fofocas, curas e pequenos milagres: foi assim a pesquisa, é esse o retrato do centro. Foi esse o ritmo que ditou meus estudos, que me conduziu do riso aos prantos e mediou todo estes escritos. A bem da verdade, não nego que de outra forma não vislumbro possibilidade de empreendimento mais gostoso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A.A.S. et al. *O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão*. Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; p.34-41, 2007.

ALONSO, L.E. *La mirada cualitativa em sociologia*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1998.

AMADO, J. *Tereza Batista cansada de guerra*. São Paulo: Martins, 1972.

ASSUNÇÃO, L. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGRAS, M. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidade nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

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

AVÉ-LALLEMANT, R. *Sociologia do Mate no Rio Grande do Sul e Paraná de 1858*. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua*. Psicologia: reflexão e críticas. 2004. p.61-73.

BAIRRÃO, J. F. M. H. e MARTINS, J. R. *A criança celestial: perambulações entre Aruanda e o inconsciente coletivo*. Revista de Psicologia, v.21- n.3, p.487-506, set./dez.2009.

- BARROS, S.C. As entidades "brasileiras" da umbanda. In: *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Unesp, 2012.
- BARROS, S. C. . Possessão, Gênero e Sexualidade Transgressora: análise biográfica de uma pomba-gira da umbanda. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 8*, 2008, Florianópolis/SC.
- BASTIDE, R. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 1945.
- BEAUD, S. e WEBER, F. *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BECKER, H.S. *Métodos de pesquisa em Ciência Sociais*. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- BERGO, R. S. *Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática*. 2011. 249f. Tese (Faculdade de Educação.) Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.
- BEZERRA, Analúcia Sulina. *A confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará - Brasil): identidades e sociabilidades*. (2009). 323f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2009.
- BOURDIEU, P. Compreender. In: *A miséria do Mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- BUBER, M. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2001.
- CARNEIRO, H. *Bebida, abstinência e temperança - na história antiga e moderna*. São Paulo: Senac, 2010.
- CASCUDO, L. C. *Prelúdio da Cachaça*. São Paulo: Global, 2006.

CASCUDO, L. C. *Mouros, Franceses e Judeus*. São Paulo: Global, 2001.

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

CEZAR, L. S. *O velado e o revelado: imagens da festa da congada*. 2010. 228f. Tese (Doutorado em Antropologia.) Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

CHALHOUB, S. *Cidade Febril – cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAVES, K. G. O. *Os trabalhos de amor outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda*. 2010. 178f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. 2010.

CIDO de ÒSUN, Pai E. *Candomblé – a panela do segredo*. São Paulo: Saraiva, 2008.

DA MATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUARTE, N. *A Ordem Privada e a Organização Política Nacional – Contribuição à Sociologia Política Brasileira*. Versão para eBook - eBooksBrasil: Companhia Editora Nacional, 2006.

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

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

EVANS PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FERNANDES, S. C. *Cultos híbridos no que é afro-brasileiro: qual a fronteira entre umbanda, quimbanda e candomblé?* In: Simpósio da Associação Brasileira da História das Religiões. *Anais...* São Luís, 2012.

FERRETI, S. *Religião e Cultura Popular: estudo de festas populares e do sincretismo religioso*. Palestra proferida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco em Recife a 07/06/2001.

FERRETTI, M. *Encantados e encantarias no folclore brasileiro*. In: VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. *Anais...* São Paulo, 2008.

FERRETTI, M. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, R. (org.) *Encantaria Brasileira: o livros dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

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

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

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

GONÇALVES, J. R. S. e CONTINS, M: A escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. In: CAVALCANTI, M.L.V.C e GONÇALVES, J.R.S. *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2009.

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

HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Tese

(Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo: 1999.

ISAIA, A. C. A República e a Teleologia Histórica do Espiritismo. In: Isaia e Manoel (org). *Espiritismo e Religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: UNESP, 2012.

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

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

LÉVI-STRAUSS. *Myto y significado*. Alianza Editorial: Madrid, 1977.

LÉVI-STRAUSS. *O cru e o cozido*. (Mitológicas vol.1). São Paulo: Cosac Naify, 2010.

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

MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

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

MARTINS, J. R. *Encantaria na umbanda*. 2011. 117f. Dissertação (Mestrado em Psicologia.) USP – Ribeirão Preto, 2011.

- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, M. A Prece. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- MENEZES, B. Cozinha do extremo Norte – Pará – Amazonas. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.
- NASCIMENTO, A. B. *Comida: prazeres, gozos e transgressões*. [online]. 2nd. ed. rev. and enl. Salvador: EDUFBA, 2007. 290 p. ISBN 978-85-232-0435-8. Disponível em Scielo Books <<http://books.scielo.org>>. Acesso em 29.01.2013.
- NASCIMENTO, A. R. A. Do, SOUZA e TRINDADE. Exus e Pomba Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul./dez. 2001
- NOGUEIRA, L. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- ORO, A. P. *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?* Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n.1, p.10-36. Novembro de 1997.
- PAULINO, A. G. L. *Um santo, dois altares: divisão simbólica e espacial na festa de São José*. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador. *Anais...* Salvador, 2011.
- PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PEREIRA, L. J. A. *A umbanda em Fortaleza: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos*. Dissertação (Mestrado na Faculdade

de Educação). Universidade Federal do Ceará, 2012.

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

PINHEIRO, A. de O. *Revista Espiritual de Umbanda* : representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In: Isaia e Manoel (org). *Espiritismo e Religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: UNESP, 2012.

PORDEUS, I. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R. Nas pegadas dos voduns: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo do Belém do Pará, vieram se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do tambor-de-mina. In: 49º Congresso Internacional de Americanistas. *Anais...* Quito, 1997.

PRANDI, R. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996

RAMOS, A. *O folclore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

SANTOS, E.C.M. A dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. In: Léa Freitas Perez; Leila Amaral; Wania Mesquisa (orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garammond, 2012.

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

SILVA, F. S. *Na embriaguês da cachaça: produção, imaginário e marketing* (Minas

Gerais – 1982 – 2008). 2009. 113f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2009.

SILVA, V.G. da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, V. G. da. Et all. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SOARES, S. S. F. e SANTOS, F. G. V. *A Pomba Gira no imaginário das prostitutas*. In: Revista *Homem, Tempo e Espaço*. Sobral (CE), setembro de 2007. Centro de Ciências Humanas/CCH.

SOIHET, R. *A subversão pelo riso – estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

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

THIOLLENT, M. O Processo da Entrevista. In: THIOLLENT, M. *Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária*. São Paulo, Polis, 1981.

TORRES, A. Modelo de jantar mineiro. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.

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

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

VIANNA, Hildegardes. Breve notícia sobre a cozinha baiana. In: CASCUDO, Luis da

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

VIANNA, Hélio. O que comia o imperador. In: CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia da Alimentação no Brasil*. 2ed. São Paulo: Global, 2008.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. 6ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Editora UFRJ, 2007.