

# Ritualização da Comensalidade

**António Teixeira Fernandes**

Os leopardos invadem o templo e esvaziam os vasos sacrificiais. Esta situação repete-se constantemente. Até que por fim pode ser prevista e então torna-se uma parte da cerimónia.

FRANZ KAFKA

As civilizações e as culturas são essencialmente processos diversificados de actividade e de simbolização. Único existente à face da terra capaz de produzir cultura, o homem é, através das práticas sociais, criador de símbolos e de ritos. Não há vida colectiva que não seja permeada de simbolizações e de ritualizações. São formas de que se dispõe para penetrar na compreensão do mundo existente e para exercer sobre ele a sua dominação.

A desocultação da realidade, física e social, é actuada pelo conhecimento. Ao seu serviço estão, na actualidade, a ciência e a técnica. Se aquela procura compreender o mundo mediante a sua construção teórica, a técnica dá a essa mesma construção a eficácia que lhe permite a transformação ou a manutenção da realidade. Mas a vida social está ainda sujeita a outros mecanismos de regulação. A ritualização confere igualmente uma forma constante, reforçada, de operar à vida social. Toda a encenação anda associada a uma perpetuação dos modos de fazer.

As práticas da comensalidade constituem um campo de particular expressão da ritualização. A absorção de alimentos não tem uma mera função biológica, reveste-se também de inúmeras outras dimensões simbólicas. A pluralidade de significações que possui tem a ver com as diferentes camadas sociais e as situações existenciais em que ocorrem.

1. A análise da comensalidade, na medida em que considera as diversas situações sociais, acaba por envolver uma abordagem acerca da própria sociedade. Mas como vão rareando as teorias acerca da sociedade hoje commumente reconhecidas de forma universal, só resta saber usar o património teórico disponível, reconstruindo-o de modo a torná-lo operativo ao estudo em causa. Uma tal postura teórica implica um relativo distanciamento em relação ao mundo observável, a sua destotalização ou redução da compreensão empírica e uma centração em campos particulares bem circunscritos. Uma sociedade diferenciada no seu funcionamento postula uma teoria do conhecimento adequada.

A comensalidade, desde que constitua, no interior da sociedade, um sistema de comunicação formado na base da intersubjectividade, situa-se num campo de inter-relacionamentos. Estas inter-acções, compreensíveis em espaços sociais delimitados, encontram a sua explicação no âmbito de teorias mais amplas acerca da sociedade. No mundo moderno, ao lado da tendência para a globalização, parecem avultar progressivamente, de modo paradoxal, os sistemas menos abrangentes, em que as clivagens sociais se estruturam em formas espontâneas de associação. As diferenciações sociais definem os espaços onde se forma a diversidade dos modos de vida e se organizam as identidades sociais. A subjectividade aparece, cada vez mais, com uma dimensão social. Desde que o indivíduo se sente forçado a confrontar-se com a vida, tem necessidade de encontrar um projecto que assuma e o impeça de cair na exclusão. A existência tem vindo a deixar de ser vivida como um destino colectivo. Uma vez pessoalizada, aparece rodeada de crescentes incertezas, em estado contínuo de reinvenção e em busca de sentido. A partir do momento em que os padrões de conduta fixos e impostos institucionalmente são substituídos pela quase exclusiva responsabilidade pessoal, a indeterminação, mais alargada, atravessa as actuais sociedades democráticas.

A realização pessoal, como critério fundamental de conduta e objectivo central da existência, determina, na verdade, uma mudança de óptica, em relação ao passado. As instituições são, cada vez menos, o referente principal da acção. Na família, na escola, ou na vida social em geral, o que tende a ser relevado em primeiro lugar é progressivamente a autenticidade, a subjectividade e a experiência pessoais. O indivíduo, desde que perde os referenciais colectivos, lança-se na busca de um tipo novo de comunicação consigo e com os outros e, se não o consegue, entra facilmente por caminhos de desvio social.

Nas sociedades actuais, o homem, mais do que refugiar-se na vida privada, como acontecia há alguns anos atrás, procura sobretudo ser ele mesmo, na sua plena autonomia. Mas o comportamento autónomo introduziu-lo também num labirinto onde a liberdade vive à mistura com constrangimentos insuperáveis e as inquietudes crescem a um ritmo superior à dominação das situações. A incerteza face ao presente, e nomeadamente ao futuro, ameaça o sentimento de autonomia exigido como condição da realização pessoal.

A experiência de si e do mundo faz com que as fronteiras entre a vida pública e a vida privada se alterem, sendo esta última objecto de crescente publicitação e aquela de continua privatização. A centração sobre a realização pessoal em autonomia retira, por sua vez, às classes sociais parte do seu carácter operativo que possuíam para a análise da diferenciação dos estilos de vida. Desejando cada um tornar-se o actor da sua própria existência, os estilos de vida tendem a prevalecer sobre os modos de vida, enquanto espaços colectivos de se organizar a existência.

Se a realização pessoal se converte em critério fundamental de conduta, na base de um acréscimo de autonomia, e se esta implica um aumento de responsabilidade, o indivíduo adquire maior vulnerabilidade. A subjectivação da vida pessoal arrasta consigo uma exigência redobrada de capacidade para a acção. A responsabilidade não é mais amortecida ou aliviada pelas instituições sociais, nem a acção tende a ser desenvolvida a coberto delas. Estende-se e concentra-se, ao mesmo tempo, a responsabilidade individual e, em simultâneo crescem as ansiedades. Quanto menos as instituições condicionam os destinos pessoais, mais aumentam as incertezas individuais. Estas são uma função da crescente complexidade da vida social e da opacidade do futuro.

Podem ser analisados, nesta perspectiva, alguns dos actuais consumos. Estes desenvolvem-se num processo de desinibição, tanto na linha potenciadora de realização pessoal, com uma certa dimensão de encantamento, como na óptica dos mecanismos de alienação, em caso de vidas incapazes de encontrarem um projecto e um sentido. Os consumos culturais manifestam-se com uma orientação expressiva ou com uma orientação instrumental, e de realização pessoal positiva ou de incapacidade para tal realização.

Em consequência disso, as sociedades modernas são cada vez mais dominadas por substâncias psicotrópicas, quer nas situações de insucesso, quer nas de real ou aparente êxito. No frenezim da vida quotidiana, que

expõe as pessoas a contínuos imprevistos e as coloca em estado de permanente tensão, torna-se habitual viver rodeado de substâncias psicotrópicas. As drogas duras serão, eventualmente, a sua expressão mais marginal, embora mais visível. Os indivíduos são portadores de uma autonomia assistida pelos mais diversos meios artificiais. Autonomias assistidas são as que resolvem o problema da dependência de forma artificial. A realização pessoal pressupõe a liberdade e esta cada vez menos se consegue sem artifícios. Desde as suas modalidades mais suaves às mais duras, as drogas são postas hoje ao serviço da construção artificial de uma individualidade que não se possui, da sua potenciação ou da sua negação total. Revelam o défice de capacidade que as sociedades de hoje exigem para uma existência centrada na subjectivação.

A afirmação do sentimento de individualidade gera um movimento em múltiplas direcções. A consciência de si corre o risco de se desenvolver à distância das normas sociais que padronizam a conduta colectiva. As ansiedades e as angústias daí resultantes resolvem-se por vias diversas e mediante uma gama diversificada de produtos que vão desde os porventura mais inócuos aos mais destruidores.

Neste situação, a realização pessoal opera-se pela mediação de mecanismos opostos. Na sua modalidade mais positiva, faz-se em solidariedades e em convivialidades à volta da partilha que lhe serve de pertexo e de contexto. Mas a busca de realização pessoal, numa liberdade ilimitada, acaba por negar a pessoa e por destruir todo o espaço de convivialidade. As sensações de liberdade exploradas até ao seu extremo na negação da alteridade, traduz a incapacidade de assumpção da verdadeira individualidade, porque destruição do campo da sociabilidade em que se exprime a pessoa.

A análise dos diversos tipos de sociabilidade não é indissociável, por isso, da configuração geral das sociedades contemporâneas. As diferenciações sociais, se não desapareceram, tendem a ser cada vez mais esbatidas pela socialização das ideias de mobilidade social, acessível a todos, e de um futuro de bem estar colectivo. A dinâmica igualitária desencadeia a procura da individualidade e da liberdade sem limites.

O problema está em que a crescente desinstitucionalização da sociedade e o crescimento da individualização produzem estados de responsabilidade ilimitada, que não é compatível com os graus de autonomia existentes e as capacidades de cada indivíduo, fragilizado no seu próprio processo de estruturação pessoal. O estado de tensão entre estas duas com-

ponentes delimita o campo de acção individual. Tal delimitação pode ir até à total impotência psíquica, com a queda em estados de extrema marginalidade.

A configuração orgânica das sociedades pertence ao passado. O esquema analítico adoptado, nos anos 1940-50, para a compreensão das condutas, assente na relação existente entre metas comuns e meios institucionais diversificados, parece ser mais adequado a um tipo de sociedade em processo acelerado de democratização. A questão actual é a da crescente subjectivação da vida social, em resultado da desinstitucionalização generalizada. As condutas sociais continuam a manter uma relação com as possibilidades objectivas. As vontades e os desejos ajustam-se às suas possibilidades reais de satisfação. Assim se geram e se desenvolvem práticas sociais objectivamente adequadas às diferenciadas capacidades. Mas as condições sociais de existência estão em vias de perder o seu carácter automático de imposição de efeitos adaptativos em alguns segmentos da população. As aspirações não se adaptam necessariamente às possibilidades. Tendem a extravasá-las.

O suposto sobre que assenta a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu não será apenas o de uma habituação imposta por uma situação estrutural, mas também o de uma conduta racional, ou fortemente racionalizada. Ela parte do princípio de que os actores sociais produzem e reproduzem práticas sociais de acordo com a percepção e a apreciação que fazem da situação em função da situação presente a que corresponde o *habitus*. As aspirações sociais são manipuladas pelo processo de socialização que lhes impõe um limite e, em resultado desse processo, pela leitura que se faz das capacidades. A análise do *habitus* é tributária de uma teoria do condicionamento a que se junta uma margem relativa de liberdade. Somente de acordo com estas duas dimensões — de estrutura e de iniciativa dos agentes — é possível falar de estratégias individuais que não sejam meras respostas mecânicas a uma situação. Se assim não fosse, ficariam sem explicação os consumos exagerados de pessoas caídas na exclusão social.

Multiplicam-se, nas sociedades hodiernas, os contextos em que as pessoas perdem o sentido da própria existência. Na ausência de um universo objectivo de indicações que orientem a acção, à deriva sem algo que lhes confira a sensação de que exercem uma função no todo, caem no vazio de um quotidiano onde nada ocorre e de que nada há a esperar. O tempo e o espaço destituídos de finalidade, como são os do desemprego, deixam igualmente de serem fonte de satisfação. Tal parece ser a situação

//

social em relativa expansão nas sociedades. Este é ainda o mundo da exclusão e do desvio sociais, que as mesmas sociedades têm cada vez mais dificuldade em conter.

As condições económicas e sociais exprimem possibilidades diferenciadas e, por isso, também maneiras condicionantes dos modos de vida. Os poderes não estão uniformemente distribuídos, acabando por introduzir diferenciações nas próprias aspirações. Estas são tanto mais ajustadas quanto maior poder se exerce sobre o mundo em que se vive. A partir de um certo limiar de desapossamento, tudo se torna possível. O homem encontra-se, então, face à sua própria e exclusiva subjectividade, sem horizonte de futuro à sua frente. Aumenta a iniciativa em ruptura com os constrangimentos impostos e extravasa os limites da tolerância própria de uma sociedade democrática.

A desinstitucionalização da sociedade não é acompanhada de um crescimento paralelo e auto-sustentado de autonomia positiva em liberdade. Sendo esta a forma de existir nas sociedades, em tais circunstâncias, tem de ser assistida. Nesta perspectiva, são considerados, de seguida, alguns consumos.

2. A análise do universo simbólico da comensalidade pressupõe o discernimento das suas diversas modalidades de expressão. O mesmo facto social aparece carregado de múltiplas significações, reveladas através da sua morfologia.

2.1. A comensalidade aparece frequentemente como expressão de poderio. A abundância e o cerimonial da mesa são frequentemente utilizados como manifestações de diferenciações sociais. Os diversos segmentos da população não se alimentam sempre das mesmas coisas ou, sobretudo, não as tomam de idêntica maneira. Porque "tudo o que se come é objecto de poderio", então "a refeição em comum fornece uma ocasião natural de fazer dela parada" <sup>1</sup>. Uma estreita ligação parece existir entre o poder e as práticas da mesa. As pessoas são também aquilo de que se alimentam e a maneira como o fazem.

Os hábitos da refeição aparecem como um indicador significativo de diferenciações sociais ao longo da história. A Sociologia vem descobrindo a importância dos livros de "receitas" de culinária para conhecer os hábi-

---

<sup>1</sup> CANETTI, Elias — *Masse et Puissance*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 233 e 237.

tos das diversas camadas sociais no passado. A mesa tem sido, em todas as épocas, objecto de especiais ritualizações. Prestam-se à sua encenação os lugares e os instrumentos destinados à refeição. Os espaços mais ou menos faustos e as ritualizações apoiadas em objectos apropriados são expressão recorrente de poderio. Constituem essencialmente marcas de distinção e de poder.

2.2. A mesa é também usada como meio para se fazer a permuta da estima social. A honra é objecto de uma permanente transação no interior das sociedades. Adquire-se estima, convivendo com quem a possui.

Existe, de facto, consideração recíproca entre aqueles que partilham a mesma mesa. Tornam-se companheiros (*cum panem*) os que tomam o pão em comum. Quanto mais as refeições se fazem em companhia, "mais os comensais se sentem uma família" O sentar-se à mesa "equivale praticamente a ser recebido na família" <sup>2</sup>. A refeição em comum tem como objectivo promover a aproximação entre as pessoas ou estreitar relações sociais.

Como as acções humanas se revestem, com frequência, de certa polivalência e de alguma ambiguidade, o companheirismo, expresso no tomar o pão em comum, tem sido igualmente usado para realizar a traição. Na vida social, há modos diversificados de servir a cicuta, assim como de manifestar a aproximação e a estima. A história testemunha as muitas destruições do outro indesejável através da mesa. Os alimentos que, nas sociedades tradicionais, eram servidos aos grandes senhores, frequentemente tinham de ser previamente provados, diante de todos, pelo chefe de mesa. O mesmo sucedia nas cerimónias litúrgicas dos bispos. Os cerimóniários até há bem pouco tempo tomavam, diante do bispo, um pouco de vinho no momento em que este começava a ser utilizado na missa.

2.3. Com as práticas da comensalidade, estão igualmente associadas as concepções de beleza do corpo humano. No decurso do tempo, foi-se estabelecendo uma relação entre a mesa, o corpo e a beleza.

Nas camadas superiores da sociedade, a boa mesa é constituída, antes de mais, pela abundância. Embora Boris Pasternak diga "os ossos são o principal. A carne é o menos, passa, cura-se depressa, é coisa que serve

---

<sup>2</sup> CANETTI, Elias — *O. c.*, p. 234; BLANC, Maurice — *Pour une Sociologie de la Transaction Sociale*, Paris, L'Harmattan, 1992.

apenas para as mulheres parecerem bonitas", a verdade é que a abundância tende a aparecer como indicador de gordura e de formosura. O ser-se gordo simboliza, na *Belle Époque*, também *status* social. Sendo a gordura tolerada nas camadas inferiores da sociedade, tende a ser exaltada pela burguesia<sup>3</sup>. Assim são representados os principais personagens históricos. A frugalidade é própria dos estratos inferiores da sociedade.

As concepções da estética são uma função da mentalidade geral de cada época. A estética corporal tem vindo a sofrer ultimamente algumas alterações, em resultado de vários factores. O corpo, na sociedade contemporânea, passa a ter um lugar central nas preocupações sociais. Adquire-se uma concepção mais estilizada das dimensões corporais, a partir do momento em que a obesidade passa a ser um mal ou uma doença. Sendo igualmente o corpo um "produto social", "os sinais constitutivos do corpo percebido" são "produtos de um fabrico propriamente cultural". Os critérios da estética corporal são alterados em função da "configuração aprovada do corpo percebido, e em particular da sua grossura ou da sua delgadeza". Os hábitos alimentares estão relacionados com a concepção que cada camada social tem do corpo e da relação que é estabelecida entre este e a saúde e a beleza. O corpo é também expressão de gostos de classe, sob modalidades variadas. As posturas corporais traduzem a relação que se quer ter com o mundo social. Na verdade, "o corpo é a objectivação mais irrecusável do gosto de classe, que se manifesta de várias maneiras", pois na corporalidade "se desenha um espaço dos corpos de classe". A "arte de beber e de comer" insere-se nesta estrutura de práticas e de sentidos próprios de cada classe social<sup>4</sup>. A obesidade é altamente desconsiderada e o sentido da quantidade é substituído pela preocupação da qualidade. A associação entre saúde e beleza física contribui para mudar as relações entre o homem e a mesa.

A estética corporal, para além de obedecer a códigos convencionais da mesa, recorre ainda à cirurgia como procedimento para apagar os traços do tempo. A exigência de uma perpétua juventude vai postulando a cirurgia estética. Procura-se, nesta sociedade da aparência, corrigir conti-

---

<sup>3</sup> PASTERNAK, Boris — *O Doutor Jivago*, Lisboa, Bertrand, s/d, p. 83; BRETON, David le — *La Sociologie du Corps*, Paris, PUF, 1992; BOURDIEU, Pierre — *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, p. 210.

<sup>4</sup> BOURDIEU, Pierre — *La Distinction*, pp. 210, 211, 214 e 215.

nuamente a própria imagem, de modo a exibir formas corporais dotadas de intemporalidade. Estas são, cada vez mais, imagens produzidas, em obediência ao império do visual.

2.4. Por causa da riqueza de significação que a comensalidade encerra, nas sociedades tradicionais, as religiões históricas transpõem o cerimonial da mesa para a ritualização sagrada. Esta, com um alcance agora de comunhão com o transcendente na partilha simultânea com todos, inscreve-se num processo natural e elementar de simbolização. As actuais seitas religiosas tenderão a sublinhar principalmente a palavra, outro espaço da comunicação inter-subjectiva.

2.5. As práticas sociais da mesa revelam actualmente uma perda da sua significação tradicional e uma profunda quebra da sociabilidade que concitava. As mudanças começam por ocorrer no próprio interior do lar. Segundo Elias Canetti, "as famílias que não têm filhos e, por isso, não têm a menor disposição para partilharem a sua refeição com outros, a família a dois, é a formação mais desprezível a que em tempo algum deu origem a humanidade" <sup>5</sup>. Reduzida a família à conjugal idade, diminui a sociabilidade em si mesma e como pólo de multiplicação de sociabilidades. Uma vez que a convivialidade é reduzida ao seu mínimo, passa a servir interesses, comodidades e conveniências.

Fugindo à convivialidade da mesa, em contrapartida, "o homem moderno apraz-se a comer no restaurante, em pequenas mesas, em pequenos grupos, pelo qual se paga em seguida". Ao lado, comem outros, criando-se a ilusão de que ninguém passa fome e de que a convivialidade é difusa. De facto, "quem come só renuncia desse modo à consideração que esta operação lhe vale junto dos outros" <sup>6</sup>. Com o grassar do individualismo, a refeição reveste-se de características de isolamento. O restaurante, mesmo cheio, não cria necessariamente sociabilidades, apenas as recebe quando transferidas para aí. Os próprios casais tomam, por vezes, nesse local as refeições em silêncio. Tais refeições servem, porventura, com frequência, para amenizar ou conter conflitos. Procura-se o espaço público para a resolução de problemas, ou sua discussão, cuja abordagem seria mais explosiva no interior do lar. A ritualização das sociabilidades,

---

<sup>5</sup> CANETTI, Elias — *Masse et Puissance*, p. 236.

<sup>6</sup> CANETTI, Elias — *Masse et Puissance*, p. 236.

em tais circunstâncias, transforma-se em contenção de conflitualidades. As sociedades hodiernas inventam as tábuas adossadas à parede em inúmeros restaurantes, por limitação até de espaço, feitas "mangedouras" para refeições de pessoas solitárias que cumprem, no mais breve tempo, uma função biológica que, entre homens, deve ser acto partilhado.

A refeição, em si mesma e pelo seu enquadramento, contém, através dos tempos, algo de comunicante, de festivo e de religioso. Como espaço e tempo de partilha, é um particular momento de sociabilidade que as sociedades de hoje, mesmo secularizadas, não desdenham.

A nuclearização da família e o crescente individualismo vieram retirar à própria participação eucarística, na religião católica, a sua dimensão social de companheirismo próprio de quem partilha o mesmo pão, para se converter em mero acto pessoalizado, de uma relação solitária com Deus. Os adros das igrejas, nas sociedades super-urbanizadas, deixam de ser espaço de continuidade da convivialidade criada e alimentada no interior dos templos. Estão face ou diante do templo, como mero *pro fanum*. As igrejas, e aquilo que as rodeia, perdem grande parte da sua dimensão de encontro e de partilha que possuíam. Também aqui tende a repetir-se o mesmo cenário da convivialidade ilusória dos restaurantes de passagem.

3. No entender de Max Weber, a "ordem social" é definida em termos da "forma como se distribui a "honra" social dentro de uma comunidade entre grupos típicos pertencentes à mesma" sociedade. A honra encontra a sua expressão "em um *modo de vida* determinado a todo o que queira pertencer ao seu círculo". Os grupos de *status* são formados na base de modos de vida específicos. O carácter social dos modos de vida é, nesta perspectiva, determinado pela sua imposição por parte dos grupos de *status* aos seus membros. O modo de vida contribui para a honra do grupo na medida em que este mantém as convenções que lhe são próprias. É neste sentido que Max Weber fala de «"estilização" da vida» formada por um grupo de *status*<sup>7</sup>. Os modos de vida possuem assim um indubitável carácter social.

Se, com base na análise weberiana retomada por Pierre Bourdieu, os grupos de *status* tendem a definir-se pelo consumo, a questão que se

---

<sup>7</sup> WEBER, Max — *Economia y Sociedad*, México - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, I, 1964, pp. 683, 688, 689, 690 e 691.

levanta será a de saber se os consumos definidores, nas sociedades modernas, de *status* são idênticos aos que criam e fomentam as sociabilidades. Os consumos significativos de *status* são frequentemente também potenciadores de grande visibilidade. Os palácios e os frequentes e concorridos banquetes servem, no passado, de parada aos senhores no grande teatro do mundo

Mas as manifestações de *status* serão actualmente coincidentes com as principais expressões de convivialidade? Os diversos consumos continuam a ser reveladores de *status* social, mas poderão não ser igualmente geradores, de forma necessária, de convivialidades. Há hoje em dia, consumos que não produzem sempre fortes e sobretudo alargadas convivialidades, continuando, no entanto, a ser verdade que as manifestações de *status* se consubstanciam em modos e em estilizações de vida. As sociabilidades conhecem actualmente uma maior variedade de expressões.

A comensalidade promove uma forte e expressiva convivialidade em circunstâncias particulares. Congrega pessoas por ocasião dos ritos de passagem, nomeadamente o nascimento e o casamento. Exerce uma função por ocasião das grandes festas de cariz familiar, como seja o Natal. Rodeia ainda alguns importantes actos, desde a celebração de contratos a ocorrência de eventos agradáveis. Todos estes acontecimentos convidam à convivialidade na partilha da mesa.

Nos modos e estilos de vida, na análise que deles é feita por Pierre Bourdieu, distinguem-se os consumos "designados como *distintos* pela sua própria raridade", dos "consumos socialmente considerados como *vulgares*, porque ao mesmo tempo *fáceis* e *comuns*" e dos consumos "*pretenciosos* pelo facto da discordância entre a ambição e as possibilidades que se manifestam". Os primeiros, os *distintos*, são próprios das classes superiores, enquanto os *pretenciosos* existem nas classes baixas e até mesmo no mundo da exclusão social. É nesta última situação que a sua pretensão é mais acentuada. Toda a "estilização da vida" implica "o primado conferido à *forma* sobre a *função*". Nela prevalecem os "*gostos de luxo*" sobre os "*gostos de necessidade*". A comensalidade parece permanecer como "um dos únicos terrenos nos quais as classes populares se opõem explicitamente à arte de viver legítima". A "nova estética da sobriedade para a magreza", própria das camadas superiores da sociedade, contrasta com a "*moral da boa vida*", enquanto comer e beber bem, que faz entrar as pessoas na "relação generosa e *familiar*" simbolizada e favorecida pelo comer em comum. O gesto e o gosto alimentares constituem um elemento do mundo

das distinções pelas quais se procura exprimir a relação de uma classe social ou de alguma das suas fracções com o meio ambiente. As classes populares dão particular ênfase à abundância, sobretudo em circunstâncias especiais, enquanto as camadas superiores atribuem importância aos ritmos e às formas. Neste caso, a refeição aparece como "*cerimónia social*", com o seu carácter de afirmação de um "refinamento estético" <sup>8</sup>. É, de facto, na classe burguesa que o requinte da mesa se apresenta como troca simbólica que veicula uma visão do mundo, do homem e do corpo. Expressão de distinção de classe, assume uma dimensão mais acabada de ritualização. A sua dimensão e a sua significação enriquecem-se à medida que se sobe na hierarquia social.

4. Ao mesmo tempo que os rituais da alimentação se desenvolvem, o estômago adquire uma particular relevância, como referencial da vida. A valorização da mesa e da alimentação conduz, nas sociedades tradicionais, a "dar ao estômago um papel primordial". Segundo Gaston Bachelard, em tais condições, a digestão é considerada como um processo central de poderio, como "o sinal da *posse realista*", associada à abundância de haveres e à pujança dos corpos <sup>9</sup>. Para além do poder que se exhibe, a digestão é sinal de força, de coragem e de optimismo. A má digestão produz um generalizado pessimismo, porque é, sem contar com os efeitos secundários que possa provocar no equilíbrio psico-somático, sinal de diminuição de forças.

Povoa o imaginário do espírito pré-científico o "mito da digestão". Nesta se consubstancia o processo de transformação das coisas, objecto de especial curiosidade do espírito humano ao longo dos tempos. No "mito da digestão" se veicula a ideação e a simbolização da transmutação dos seres, nomeadamente dos metais. Nesse mito está contida uma preocupação empirista, pois "o realista é um glutão" <sup>10</sup>. O empirista transforma objectos, manipulando a matéria na sua actividade. O mito do estômago é o oposto da acção criadora do espírito e da racionalidade.

---

<sup>8</sup> BOURDIEU, Pierre — *La Distinction*, pp. 59, 61, 194, 196, 197, 198, 200, 204, 210, 214-219, 240 e 438.

<sup>9</sup> BACHELARD, Gaston — *La Formation de VEsprit Scientifique*, Paris, Vrin, 1970, pp. 169 e 171.

<sup>10</sup> BACHELARD, Gaston — *O. c.*, p. 169.

A importância atribuída à alimentação, em cuja base se constitui o "mito da digestão", faz com que o beber passe a segundo plano. Para Gaston Bachelard, "o beber não é nada diante do comer" <sup>1</sup>. A bebida é algo que entra na refeição, sem lhe ser atribuída grande centralidade. É mesmo condicionada pelo tipo de pratos que se servem. Tem nela um valor secundário, de acompanhamento

5. A capacidade simbolizante do vinho confere-lhe, no entanto, uma multiplicidade de virtualidades que vão muito para além do domínio da refeição. Ao seu uso, estão ligados alguns tipos de cultura.

O mundo grego constrói, à volta de Apolo e de Dionísos, duas concepções de vida e de relação social. Platão afirma que "o facto de comer, de beber e, em geral, de se alimentar é acompanhado do agrado que podemos chamar prazer" e ao qual se associam "as proporções do corpo e a disposição das diferentes partes". O seu excesso é consagrado a Dionísos. Contempla, em certas ocasiões, "toda a cidade em estado de embriagues para festejar as dionisíacas" <sup>2</sup>. A frugalidade e a contenção, essas são uma característica de Apolo.

A "opinião corrente", na época, pretende fazer crer que o vinho é "dado aos homens para seu castigo, a fim de os perder". Face à expressão embriagues, "eis que imediatamente uns a censuram, outros a louvam, sem algum critério". Ao contrário daquela opinião corrente, Platão faz do vinho "um remédio que facilita à alma a aquisição do pudor e ao corpo a da saúde e da força" <sup>3</sup>. A perspectiva platónica veicula uma visão que atravessa a história e que atribui ao vinho virtualidades contrastantes, de embriagues e de cura.

Embora Platão tenha uma visão positiva e aceitante do vinho, não deixa de salientar os seus efeitos perversos. Em seu entender, "a alma dos bebedores, como um pedaço de ferro, toma na incandescência uma souplesse e uma juventude novas, ao ponto de se tornar dúctil nas mãos de quem pode e sabe formá-la e modelá-la, como no tempo em que era jovem". Não obstante tal efeito, "deve ser permitido ao recém-chegado beber quando quer com os companheiros que quer", embora não autori-

---

<sup>1</sup> BACHELARD, Gaston — *O. c.*, p. 170.

<sup>2</sup> PLATÃO — *Les Lois*, in *Oeuvres Complètes*, Tomo XI, livros I-II, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1951, pp. 19, 56, 59 e 62.

<sup>3</sup> PLATÃO — *Les Lois*, pp. 20 e 67.

zasse com o seu "sufrágio a prática da bebedeira nesta cidade" <sup>14</sup>. Não condena isso pela exaltação que provoca no convívio, que nada impede que exista, mas pela perturbação que traz à ordem e à paz sociais.

Por causa do carácter inebriante do vinho e da necessidade do ordenamento harmonioso da cidade, são propostas algumas proibições. É prescrita "para as crianças, de menos de dezoito anos, a total abstinência do vinho", pois "elas devem evitar as tendências apaixonadas da juventude". O vinho potência, de modo particular, a inclinação para o excesso. Aconselha-se que "se tome vinho com moderação até aos trinta anos, mas que os jovens se abstenham em absoluto do excesso e da embriagues; quando, cerca da quarentena, festejar-se-ão as refeições em comum, implorar-se-ão os deuses e, em particular, convidar-se-á Diónisos para o que é ao mesmo tempo o mistério e a recriação da idade, este vinho que foi dado aos homens para ocorrer e para medicar a sequidão da velhice". Há situações em que o consumo alcoólico aparece como totalmente reprovado. Sustenta Platão que, "na cidade, nunca escravo, homem ou mulher, tome vinho, nem os magistrados no ano do seu cargo, e do mesmo modo os pilotos (pilotes)<sup>15</sup> e os juizes em actividade não tomem em absoluto vinho, nem qualquer que seja convidado para dar parecer a uma deliberação de alguma importância, nem ninguém durante o dia, excepto por causa de arrebatamento ou de doença, nem sobretudo à noite quando um homem ou uma mulher têm intenção de procriar". A lista das situações poderia ser alongada, uma vez que "poder-se-ia citar uma quantidade de outras circunstâncias em que os que têm a sua justa porção de responsabilidade não beberão vinho" <sup>16</sup>. Os que exercem cargos importantes ou desempenham funções de orientação para a vida social e para o futuro são obrigados a abster-se do consumo vinícola.

Sendo verdade que uma "assembleia se torna forçosamente mais tumultuosa à medida que a beberronia se prolonga" e se verifica que "cada um se sente mais ágil, se exalta, se diverte, se entusiasma nas palavras e, neste estado, não escuta mais o seu vizinho", conclui-se que não só a bebida deve ser evitada e mesmo suprimida, como ainda "também, em virtude deste princípio, não serão necessárias a nenhuma cidade vinhas nume-

---

<sup>14</sup> PLATÃO — *Les Lois*, pp. 65 e 69.

<sup>15</sup> Poderá traduzir-se por guias ou pilotos, nomeadamente condutores de navios, se se atende à época, ou com um sentido mais vasto, se se aplica o termo à actualidade.

<sup>16</sup> PLATÃO — *Les Lois*, pp. 57, 58 e 70.

rosas, e se as outras culturas e toda a economia são aí reguladas, a produção do vinho em particular aí o será, mais do que qualquer outra moderada e restringida" <sup>17</sup>. Se não se pode ou não se deve fazer presente do vinho e o seu consumo tem de ser moderado, não se justifica a extensão da cultura da vinha.

6. Estas mesmas qualidades contrastantes, inebriantes e curativas, do vinho aparecem igualmente bem salientes em textos bíblicos. Ele é tido como algo que "torna alegre o coração do homem" (*Ps.* 104,15; *Juizes*, 9,13) e como elemento do festim messiânico. O vinho confere à vida um carácter agradável, desde que usado com moderação (*Eclesiástico*, 32,6; 40,20; 31,27). Embora simbolizando tudo o que é deleite na vida, quando se cai no seu excesso, põem-se em causa as responsabilidades assumidas.

Também aqui transparece claramente a sua periculosidade. Isaías utiliza a expressão "cálice embriagador" e "cálice da Sua ira" para descrever os castigos de Deus (*Isaías*, 51, 17-22). Jeremias serve-se de uma linguagem ainda mais significativa. De Javé recebe o mandato: "Toma de Minhas mãos este copo cheio de vinho da Minha ira, e dá a beber dele a todos os povos", que, "quando o tiveram bebido, ficarão atordidos e enlouquecerão" (*Jeremias*, 25,15-16). O carácter atorduante do vinho é referido igualmente nos *Salmos* (60,5). Não são diferentes, aliás, as expressões utilizadas no Novo Testamento. No *Apocalipse*, afirma-se que "caiu a grande Babilónia, que deu a beber a todas as nações o vinho da sua depravação" (*Apocalipse*, 14,8). Face a esta situação, "Deus lembrou-Se da grande Babilónia, para lhe dar a beber a taça do vinho da sua ardente ira" (*Apocalipse*, 16,19). A depravação e a ira estão, nestes textos, associadas, numa linguagem simbólica, ao consumo do vinho. Trata-se de uma linguagem meta-física e simbólica que traduz relações sociais e atitudes diversas em relação a condutas humanas. Há um uso antropomórfico da linguagem posta na boca de Javé.

Proibições que se encontram em Platão, em relação ao consumo do vinho, surgem também na Bíblia. Lê-se no *Livro dos Juizes* o que um anjo diz à mulher de Manué de Sorea: "Tu és estéril, e sem filhos, mas conceberás e deras à luz um filho. Doravante, não bebas vinho nem licores e abstém-te de coisas impuras, porque vais conceber e dar à luz um filho" (*Juizes*, 13,3-4; *Números*, 6,3). O Anjo Gabriel, que aparece a Zacarias a anunciar o nascimento de João Baptista afirma: "Será grande aos olhos do

<sup>17</sup> PLATÃO — *Les Lois*, pp. 65 e 70.

Senhor e não beberá vinho nem bebida alcoólica" (*Lucas*, 1, 15). Adquire, aliás, um carácter geral a advertência paulina: "Não vos embriagueis com vinho" (*Efésios*, 5,18), acrescentando que "o que é bom é não comer carne nem beber vinho" (*Romanos*, 14,21). As acções humanas que envolvem grandes responsabilidades são tidas como incompatíveis com o uso do vinho.

Mas as representações do vinho como remédio para a saúde estão, do mesmo modo, presentes na Bíblia. S. Paulo enaltece a sua capacidade curativa. Adverte ele, em certa passagem: "Não continues a beber só água. Toma um pouco de vinho, por causa do teu estômago e das tuas frequentes indisposições" (/ *Timóteo*, 5,23). A mesma mentalidade perpassa a Cultura Clássica, expressa no pensamento platónico, aliás, comum a todo o Médio Oriente.

7. Esta concepção vai perdurar no mundo ocidental. Ao analisar a situação da classe operária na Inglaterra, F. Engels, mantém, ainda no século XIX, concepções idênticas acerca do uso do vinho. A conversão deste em alcoolismo anda associada à pobreza e a miséria. Em seu entender, "todas as seduções, todas as tentações possíveis se unem para levar os trabalhadores ao alcoolismo". A fadiga no trabalho e o desconforto na habitação atiram os trabalhadores para a taberna. Suportando as maiores privações, acabam por ser "conduzidos ao hospital num tal estado de fraqueza que foi necessário dar-lhes considerável dose de vinho, de conhaque, de preparações amoniacaís e de outros estimulantes"<sup>18</sup>. O alcoolismo converte-se em problema de saúde pública, quando associada ao pauperismo. Mas se o álcool constitui um problema social, desde que relacionado sobretudo com situações de pobreza e as sociabilidades das "classes perigosas", o seu consumo moderado pode revestir-se de características positivas, como estimulante. Esta ideia domina, em particular, a mentalidade popular através dos tempos, mantendo-se ainda hoje em muitos meios, expressa no hábito, recorrente em algumas regiões, de permitir o vinho a crianças desde tenra idade. Ele é representado na mentalidade popular como algo produtor de força.

As tabernas, lugares privilegiados do consumo do vinho, tornam-se assim os espaços por excelência do vício. Destinadas ao consumo do

---

<sup>18</sup> ENGELS, F. — *A Situação da Classe Trabalhadora em Inglaterra*, Lisboa, Prsença, 1975, pp. 143 e 147.

álcool são reservadas a homens. No Livro de Visitações da Igreja de Riomeão, Vila da Feira, da Ordem de Malta, aparece o seguinte interdito: "Item proibimos com pena de excomunhão e des dias de suspensão *ipso facto* que nenhum clérigo vá as tabernas, comer, beber, nem jugar, nem passar dentro delias nem nos alpendres nem em circuito delias hum tiro de espingarda excepto indo a casa de algum amigo, parente ou conhecido, (ou indo de jornada)" <sup>19</sup>. Convertidas em antros de depravação, não são recomendadas a toda a gente. As sociedades tradicionais, austeras e sacrais, vêm com grande suspeição a frequência de tabernas e proíbem ao clero a simples passagem nas suas imediações.

8. Na Antiguidade Clássica, Diónisos e Apoio configuram no mundo utópico dos deuses, duas modalidades de conceber a existência e de construir os modos de vida. O ideal de uma cidade ordenada e criadora de beleza é personificada em Apoio. A exaltação e o encantamento são vividos sob a forma de Diónisos. Na época contemporânea, F. Nietzsche opõe, com base no pensamento grego, as culturas dominadas pela concepção dionisíaca, colocadas sob o signo da exaltação e da embriagues, às culturas apolíneas, reguladas pela moderação, a ordem e a beleza. Mais recentemente a antropóloga norte-americana Ruth Benedict faz deste antagonismo o princípio da distinção entre as culturas <sup>20</sup>. As sociedades tendem a conciliar, na sua existência, a potência dionisíaca com o sonho pacificador apolíneo. Elas vivem desta dupla valência e da dialéctica existente entre elas. A efervescência e a exaltação são necessárias à recriação da sociedade, mas as normas não podem sofrer grandes e longas violações sem se pôr em causa o funcionamento normal da vida social.

Se, em determinadas épocas, se sente o fascínio pelas mudanças, noutras, aspira-se à vida ordenada, sem imprevistos e sem riscos. Poder-se-ão tipificar três momentos distintos na contemporaneidade.

8.1. A sociedade moderna, promovendo a individuação e libertando as pessoas dos constrangimentos sociais próprios das culturas tradicionais,

---

<sup>19</sup> Livro em que se Há de Escrever os Capítulos e Determinações das Visitas, desta fgr.a de S. Tiago de Rio-Meão, que Hé da Sagrada Religião de Malta, 1718, fl. 28.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, F. — *A Origem da Tragédia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988; Ruth Benedict, *Échantillons de Civilisations*, Paris, Gallimard, 1967.

cria as condições favoráveis à promoção do espírito prometeico. É a época das enormes transformações, mas também o tempo de austeridade e da ética do trabalho.

8.2. As sociedades do individualismo generalizado buscam as convivialidades difusas. Este tempo de reconstrução das sociabilidades elementares é dominado pelo espírito dionisíaco. A fuga ao individualismo gera dialecticamente a aproximação das pessoas. O mundo ocidental tem conhecido, nos últimos tempos, uma considerável renovação associativa.

8.3. As sociedades do individualismo radical deixam as pessoas caírem nas formas mais extremadas de isolamento. Se as sociabilidades inspiradas pelo espírito dionisíaco alimentam a sensualidade oferecida pelas convivialidades, algumas delas à volta do vinho, as sociedades do individualismo radical negam e destroem toda a modalidade de sociabilidade, nomeadamente com a queda em situações de droga, que é o total isolamento e a completa desolação.

9. Se o espírito apolíneo introduz o sentido da medida, da regra e do equilíbrio, ainda que ligado à posse do mundo, o espírito dionisíaco procura superar as limitações e suavizar os deveres da existência, pela festa e pela embriagues. Prevalecem, nesta última acepção, a desmedida e o excesso, como transgressão ritualizada da ordem. Díónisos surge na cultura grega como o deus por excelência da conviabilidade sem regras, associado ao vinho e ao sexo. O vinho, em Platão, aparece como tendo sido dado aos homens como meio para promover a convivialidade e, ao mesmo tempo, como "o mistério e a recriação da idade"<sup>21</sup>. O beber serve para desenvolver e permutar sociabilidades. Não deve ser fomentado entre a juventude, porque não promove a virtude e a coragem, mas somente o prazer. O vinho não é compatível com o sentido da responsabilidade.

A festa tem na *polis* a função de quebra da normalidade pelo excesso. Entra-se em estado de embriagues para se festejarem as dionisíacas. As sociedades necessitam também de tempos de efervescência para tirarem a vida da sua rotina e monotonia, de modo a suportarem-se melhor as regularidades e os constrangimentos que elas impõem.

---

<sup>21</sup> PLATÃO — *Les Lois*, p. 57. 24

As sociedades actuais parecem viver sob o signo de Díónisos. São dionisíacas as culturas dominadas pela sensualidade. Michel Maffesoli propõe o "paradigma dionisíaco" para se analisar a "orgia social" do mundo de hoje. A vida social ter-se-á revestido de grande carga de sensualidade e de enorme "efervescência orgiástica". A confusão e o mistério dionisíacos renovam a actividade social, promovem a ordem colectiva, recriando outros níveis de normalidade. Sem tal efervescência não haverá produção da sociedade. Esta escapa assim à racionalidade geral. O predomínio do espírito dionisíaco faz com que o prazer da vida prevaleça sobre a vontade de dominação. Na actualidade parece que "a orgia é essencialmente uma das modalidades da relação à alteridade"<sup>22</sup>. A orgia contrariará, em tal perspectiva, a tendência moderna para o individualismo extremado, estruturando e consolidando novas sociabilidades. A sensualidade do quotidiano obtém, desde então, uma particular relevância. Redescobrem-se e impõem-se as sociabilidades de base.

10. A banalidade da vida quotidiana readquire também algum do seu sentido mediante o recurso a um referente dionisíaco. Toda a actividade social tem algo de boémio, porque se reveste de certa teatralidade. A este carácter histriónico da existência confere o vinho uma carga antropológica de relação com o outro. Ao consumo do vinho anda associada uma efervescência que suscita, ao mesmo tempo, um movimento de aproximação e de distanciamento.

O consumo do vinho opera na vida quotidiana como um poderoso auxiliar das sociabilidades, despertando-as e fortalecendo-as. A sua absorção moderada facilita e estimula as relações humanas e favorece a adesão ao grupo. Pela sua força desalienante derruba barreiras psicológicas e abre vias de aproximação. A sua efervescência produz equilíbrio individual e social, porque tanto liberta como normaliza.

---

<sup>22</sup> MAFFESOLI, Michel — *Vombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1985, pp. 8, 11, 17 e 69; MAFFESOLI, Michel — *Les Temps des Tribus*, Paris, Méridiens, 1985; ELIAS, Norbert — *O Processo Civilizacional*, Lisboa, Dom Quixote, 1989; LÉVI-STRAUSS, Claude — "L'efficacité symbolique", *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974, pp. 205-226; MAUSS, Mareei — "Les techniques du corps", in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1973, pp. 365-383; HALL, Edward T. — *A Dimensão Oculta*, Lisboa, Relógio d'Água, 1986; BAUDRILLARD, Jean — *A Sociedade do Consumo*, Lisboa, Edições 70, 1981.

A escolha dos vinhos e o seu uso obedecem, por outro lado, a um ritual. Cada bebida está sujeita a regras e a modalidades próprias de utilização. Há momentos adequados, assim como lugares específicos para ser tomada. Obedecem ainda a rituais próprios. Uma ordem convencional regula o seu consumo. É não só um consumo cultural, como ainda um complexo cultural.

Muitas das actuais utilizações do vinho contêm e ocasionam uma autêntica "reciclagem dos ritos". Na análise que faz da encenação e ritualização do poder local em França, Alain Mons afirma que "a missa é imediatamente seguida de um vinho de honra oferecido pela Câmara. Compreende-se, então, como a instituição municipal se apropriou de certas festividades de origem *litúrgica* para as laicizar pouco a pouco; assim temos um curioso cocktail sacro-profano em certas ocasiões" <sup>23</sup>. O Porto de honra desempenha em Portugal essa mesma função e substitui ritos outrora sacros ou sacralizados. Na entrada na diocese do bispo do Porto, após as cerimónias solenes na catedral, é servido aos convidados um Porto de honra nos "salões da Casa Episcopal". No político e no religioso, o mesmo cocktail. O vinho adquiriu uma forte significação nas cerimónias religiosas, sendo também usado nas ritualizações profanas, com um certo sentido que vem delas e se mantém por arrastamento. A ritualização atinge a sua máxima expressão no consumo do vinho do Porto, nomeadamente no cerimonial que lhe era próprio no passado.

11. A capacidade criadora ou recriadora de sociabilidades atribuída ao vinho contrasta com a negatividade e a ruptura próprias da droga, cujo consumo se vai cada vez mais generalizando e constituindo num dos principais problemas com que se debatem as sociedades actuais. A análise do contraste poderá servir para sublinhar o tipo de convivialidades que, num e noutro caso, são geradas.

O acto de beber é algo de essencialmente social, enquanto pretexto e contexto de sociabilidades e de permutas. Mais do que função orgânica, exprime uma transação e uma partilha. Segundo Alain Ehrenberg, "o vinho e o álcool estão profundamente inscritos na troca social do Ocidente, são sempre meios de comunicar, de exteriorizar, de sair de si, ao contrário da droga, sempre exibida no mundo da concentração sobre si, da fuga para a irrealidade ou da recusa da sociedade: o álcool é um factor de sociabili-

---

<sup>23</sup> MONS, Alain — *La Métaphore Sociale*, Paris, PUF, 1992, pp. 52 e 53. 26

dade enquanto nenhuma droga poderá sê-lo" <sup>24</sup>. O vinho pressupõe a relação social e produz a sociabilidade. A droga, ao contrário, é própria de um individualismo extremado, de um individualismo que não consegue obter um controlo sobre si mesmo e sobre o mundo que o rodeia.

Enquanto o acto de beber se inscreve na relação social e é rodeado de simbolizações e de ritualizações, o consumo de droga é profundamente solitário, fechando o homem sobre si mesmo, dessocializando-o, lançando-o no inferno de si mesmo e das suas angústias, sem qualquer tipo de ritualização. O inferno, ao contrário do que pensava J.-P. Sartre, deixa de ser os outros. Ele passa a estar dentro de cada um. Entende Alain Ehrenberg que "a droga simboliza os limites do direito a dispor de si mesmo, para além dos quais não existe mais sociedade". O ideal igualitário levado ao seu extremo ou a incapacidade em assumir a própria responsabilidade face às solicitações de toda a ordem colocam o homem perante graves dilemas. As drogas actuam sempre como "um concentrado químico para fabricar individualidade, um meio artificial de multiplicação de si, que suscita simultaneamente a obsessão de uma vida privada ilimitada, isto é, de uma sociedade sem espaço público, por isso, inviável". Tal consumo põe o problema das fronteiras entre os espaços público e privado, levando "ao extremo a tensão moderna entre direito a dispor de si e dever de pertencer à sociedade, tensão que é menos visível noutra parte, mas sempre presente". Na verdade, "o surgimento do problema da droga está, de facto, associado à emergência e à difusão do sentimento da individualidade, sob a forma de uma dupla ambivalência que perdura ainda hoje: uma consciência de si, que se experimenta como uma divisão de si, e uma independência nova em relação a regras sociais, que se paga com a servidão a um produto" <sup>25</sup>. Como "onanismo identitário", na busca de sensações identitárias, será a "guerra no interior de si" que, com a habituação, acaba por dar origem à própria destruição da pessoa humana, fazendo dela restos de gente. O sentimento individualista, à medida que se desenvolve, coloca as pessoas perante os limites e os dilemas da liberdade. A queda na droga será o maior abandono de si mesmo, a entrega à desolação.

O sentido da relação à volta do vinho é, pelo contrário, difuso, convivial, em total ruptura com o egoísmo e o solipsismo. É uma modalidade

<sup>24</sup> EHRENBURG, Alain — *Individus sous Influence*, Paris, Éditions Esprit, 1991, p. 10.

<sup>25</sup> EHRENBURG, Alain — *L'Individu Incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, pp. 24, 37, 38, 41 e 42.

de comunicação e de troca simbólica, marcada pela abertura, a exteriorização, o encontro e a partilha. O consumo do vinho dá origem a espaços públicos de relação social, como cafés, bares, tabernas e restaurantes <sup>26</sup>. Trata-se de lugares de grande carga sensual, de comunicação e de relação sociais sem espartilhos, em abertura aos outros.

Somente quando tomado em excesso, o consumo do vinho se aproxima do uso da droga. Na verdade, "o bêbado não é o que consome demasiado, abusa do álcool, mas o que se alcooliza sozinho, não se sujeita aos rituais e às normas colectivas e acaba por se excluir do grupo, antes de conhecer a decadência física". O indivíduo droga-se também com álcool. Desde que não se procura a relação social, "o beber desregrado é a toxicomania dos alcoólicos" <sup>27</sup>. Se o consumo do vinho é um acto que ocorre na convivência social, o consumo da droga é uma actividade individualizada, praticada no isolamento e na solidão. Um estende-se à esfera pública da convivialidade, o outro concentra-se na esfera privada do alheamento das coisas e das pessoas, num mundo artificial sem os outros.

Se os consumos da normal comensalidade se situam no campo dos padrões normais de conduta partilhada, a droga ultrapassa os limites da disposição de si mesmo. Enquanto fenómeno colectivo, esta deixa de ser uma questão pessoal de desvio, para se converter em mecanismo de resolução das contradições da liberdade e, desse modo, para se transformar em fenómeno social e político. A tendência mais patológica vai no sentido de uma subjectividade sem limites e sem espaço público de expressão, tornando impossível a realização pessoal que exige necessariamente a alteridade. O consumo da droga introduz uma ruptura entre o direito a ser-se uma individualidade própria e o estar com os outros em associação colectiva. Esta tensão entre recusa e necessidade de pertença à sociedade, patente em diversos domínios, encontra aqui a sua expressão mais acabada.

O problema da droga questiona não só a relação entre público e privado, mas sobretudo a própria forma de se ser e de se estar em sociedade, enquanto ser individual que se realiza em múltiplas sociabilidades. Porque negação da convivialidade, introduz o conflito no interior de cada um, denegando-o como pessoa. Desde que a autonomia não é interiormente

---

<sup>26</sup> PEREIRA, Virgílio Borges — "Café com quê?! — Uma análise sobre práticas semi-públicas de sociabilidade em espaços/tempo "intermediários" da Baixa Portuense", in *Sociologia — Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 5, 1995, pp. 151-176.

<sup>27</sup> EHRENBURG, Alain — *Individus sous Influence*, pp. 11 e 12.

sustentada em projectos, necessita de ser assistida. São as diversas formas artificiais de assistência da autonomia que geram direcções opostas. A dependência é uma modalidade de insucesso na busca da realização pessoal em liberdade situada. Os consumos mais patológicos das sociedades de hoje, que envolvem profundos dilemas, encontram-se em pontos-limite da liberdade.

Quanto mais as pessoas são autónomas, mais é premente o problema da responsabilidade e mais elas se confrontam com a sua identidade e a capacidade de disposição de si mesmas. A droga será o mais completo abandono de cada um, no seu radical isolamento.

12. A comensalidade, presente em todas as camadas sociais, reveste-se, em cada uma delas, de ritualizações próprias. Não é apenas o que se come, mas sobretudo a maneira como se tomam as refeições que serve intuitos de distinção.

Para além de indicador de modos de vida específicos, o beber tem servido de factor diferenciador de género. No universo das significações culturais, tem estado normalmente associado à masculinidade. O seu consumo, fora das refeições, era próprio, no passado, dos homens, não de mulheres nem de crianças, mesmo com a difusão da mentalidade permissiva em relação ao álcool. Não quer dizer que as mulheres e as crianças sejam dele privadas, nomeadamente em regiões onde o cultivo da vinha é intenso. O que se pretende afirmar é que alguns espaços do seu consumo têm sido reservados a homens, em especial, as tabernas. Tais lugares aparecem para eles igualmente como ocupação de tempos livres.

Ligado ao papel masculino, o consumo do vinho apresenta ainda uma dimensão gastronómica própria. Segundo Pierre Bourdieu, "pertence aos homens beber e comer mais, e alimentos mais fortes à sua imagem"<sup>28</sup>. Na mentalidade popular, é-lhe conferida a capacidade de aumentar a força e a saúde. Para além da convivialidade que cria e da fruição que proporciona, é representado como algo que retempera as forças, que desenvolve a energia e que cura certas doenças. Tais virtualidades são afirmadas através do tempo, revestindo-se de algumas qualidades que o imaginário social representa em termos de masculinidade.

Ritualizar as coisas significa não só realizá-las em obediência a normas, mas ainda em dá-las em espectáculo. As classes superiores tendem a

---

<sup>28</sup> BOURDIEU, Pierre — *La Distinction*, p. 211.

encenar o seu quotidiano existencial em múltiplas modalidades, de que as refeições são um elemento importante. A liturgia própria do repasto desenvolve nestas classes a consciência da sua diferença, enquanto mundo à parte. As classes sociais marcam as suas distâncias e afirmam a sua respeitabilidade mediante a observância de conveniências, de ritualizações e de cerimoniais.

Na grande sala de espelhos que é a sociedade, cada um reflecte-se e reflecte os outros, dando-se em espectáculo mais ou menos colectivo. Certa atomização da vida social tem vindo a fragmentar os modos de vida e a multiplicar os seus estilos, fazendo com que os símbolos e os ritos comuns vão perdendo parte da sua importância. Mantêm-se, no entanto, muitas circunstâncias, em que as ritualizações se revestem de particular publicidade. Os tempos actuais não parecem ser mais os da discrição contida. Parece assistir-se hoje a um retorno das grandes ritualizações na vida religiosa, na acção política e na actividade social em geral. Redescobre-se a festa e exploram-se ritualmente os acontecimentos mais significativos.

As sociedades entraram, na verdade, na era da imagem. A profusão do visual irrompe nos mais diversos domínios. A busca da inteligibilidade do mundo prescinde cada vez menos do conhecimento do papel e do impacto da imagem visual. É todo o jogo do simbólico da exteriorização que, ao mesmo tempo, provoca e concentra em si o olhar. Tende a perceber-se como real o que é visual, quer a realidade seja material ou virtual.

Corpos e vestuários, atitudes e actividades, traduzem uma visão da existência que procura, pela distinção, prender e satisfazer o olhar. A vida colectiva é indissociável deste processo de exteriorização, porque não escapa à exigência da visibilidade.

Quanto mais tradicionais são as sociedades, maior parece ser a tendência para a exteriorização da sua existência. Nelas predominam a imagem e o ícone, pois vivem a simbólica da relação sob o signo do visual. Tal fenómeno é particularmente manifesto no mundo oriental. A visibilização, qualquer que seja o tipo de sociedade, relaciona-se sempre com formas de transacção e de troca sociais. O mundo moderno não dispensa a exteriorização dos seus universos mentais com intuitos de distinção e, deste modo, de apreciação mútua. Não há cultura sem dinâmica de manifestação de si e sem processos de visibilização próprios.