

Macabéa

Revista Eletrônica do Netli, Volume 3, Número 1, Dez. 2014

“ME BOTE UMA DOSE NO COPO, ACENDA UMA VELA E
ME FAÇA ORAÇÃO”: OS PONTOS CANTADOS NA
UMBANDA E SEUS ENSINAMENTOS



"PUT ME A SHOT, LIGHT A CANDLE AND MAKE A
PRAYER TO ME": "PONTOS CANTADOS" AND THEIR
TEACHINGS IN UMBANDA

DANIEL ÍTALO ALENCAR BARROS
MELINA SOUSA GOMES
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL

TEXTO | REFERÊNCIAS | CITAR ESTE ARTIGO | OS AUTORES
AUTORES CONVIDADOS • TEXTO APRESENTADO NO II COLÓQUIO NACIONAL DE PESQUISA EM
CULTURA POPULAR

[Texto integral](#)

Alguns comentários introdutórios

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.

Tendo a ciência de que nosso cotidiano é marcado por rituais, não se deve esquecer o papel do álcool como agente de relevante importância cultural. É sabido que, dentre outras substâncias, a cachaça ocupa um lugar de destaque na composição do repertório do que vem sendo considerado típico do Brasil e dos brasileiros.

Sabemos que o consumo de álcool, atualmente lícito no Brasil, não é recente. Especula-se que desde os primórdios da humanidade esta substância era consumida em pequenas doses, encontradas em frutas fermentadas, por exemplo. Encontram-se registros de seus usos – inclusive as consideradas boas e más formas de utilização – em documentos que remontam à Antiguidade Clássica, desde louvações à Dionísio, deus da festa, da alegria, da embriaguez, passando por modificações nas eras judaica, cristã e islâmica, continuando seu percurso na idade moderna (CARNEIRO, 2010).

Note-se o destaque dado à religiosidade como marco temporal e como fator responsável por reger uma moral que atinge, se não todos, a grande maioria de preceitos comportamentais adequados para seus seguidores. Assim, a regulamentação do uso do álcool por certo se faz presente nesse conjunto de regras e é imbuída de sentidos os mais diversos, desde os puramente moralistas até os mais transcendentais.

Segundo Câmara Cascudo (2006), desde o início do século XX “possuía a cachaça uma sinonímia esmagadoramente superior a outra bebida. No Brasil, talvez alcance o meio milhar de denominações humorísticas, líricas, sublimando o recalque, consagrando o vício beberão (p.33)”.

Da mesma forma que a cachaça se consagra como bebida nacional, no âmbito das religiões, a Umbanda assume a pretensa posição de religião genuinamente brasileira. Ao unir uma gama de orixás africanos a santos e orações católicas, além de ritos de incorporação e possessão próprios do espiritismo kardecista e ainda pajelança indígena, é ela que reúne, juntamente com características do catolicismo popular e das religiões ancestrais, elementos que acabam por se configurar como reflexo da própria formação populacional do Brasil (ORTIZ, 1980).

Seus cultos contam normalmente com a presença de substâncias psicoativas, mais notadamente o café, o tabaco e o álcool. É notada também a presença da “comida de santo”. Segundo Ramos (2008), não se deve esquecer a influência negra em nossa culinária, pois considera que “foi pela cozinha que o africano penetrou de modo decisivo na vida social e da família no Brasil” (p.106). De acordo com Lody (2006), nos terreiros

a comida ganha dimensão valorativa, sendo estendido o alimento do corpo e também do espírito. Comer, nos terreiro, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza. (...) É amplo o conceito de comer – e nele está implícito o de beber (...) (ps.89-90).



Sobre o álcool, seu consumo ritualístico é marcado por sentidos específicos que variam de acordo com a entidade que vem “trabalhar” em terra, ou seja, a depender da quantidade e da substância ingerida, graças diversas são alcançadas.

O objetivo central da pesquisa é, portanto, perceber os sentidos do consumo de bebidas alcoólicas nos rituais religiosos ditos afro-brasileiros, com destaque para a Umbanda. Mais especificamente, alguns outros pontos devem ser observados, a saber: a) entender como se dá o consumo da mesma substância, no caso o álcool, dentro e fora do espaço do terreiro, ou seja, sua relação entre o espaço sagrado e o espaço profano e b) identificar que relações permeiam o imaginário do “povo do santo” nas aproximações entre substância/entidade espiritual.

A investigação explicitará estas relações e contribuirá, por conseguinte, tanto para estudos mais aprofundados sobre álcool quanto de seus usos ritualísticos.

Creemos ser pertinente investigar outras manifestações - que não o Candomblé - com inspiração africana, como é o caso da Umbanda. Sabendo que há registro de sua manifestação fora não só do Rio de Janeiro como também das regiões Sul e Sudeste, é fundamental ressaltar que a Umbanda não compartilha da maioria dos rituais mais difundidos nos candomblés, em especial os da Bahia, que contam com presença e herança africana marcantes.

Sabendo que herança africana não necessariamente corresponde à cor negra e tendo a ciência que muitos dos cultos ditos afro-brasileiros ocorrem rotineiramente em Fortaleza - CE, é importante desmistificar a crença de que no Ceará não há presença negra e/ou é um estado desprovido de rituais que atestem essa presença - atual ou ancestral - no que diz respeito à existência de cultos com inspiração africana.

Esta aparente ausência é devida, dentre outros fatores, à presença diminuída de escravos em nosso estado, o que favorece a diluição dessa memória africana. Ela constrói-se concomitantemente às memórias indígena e sertaneja, tornando a miscelânea que compõe a Umbanda no Ceará anterior à chegada dos cultos tradicionais africanos. Esta possui rituais altamente plásticos; em nosso estado, por 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), o que evidencia seu caráter adaptativo de acordo com a região.

Por fim, analisar os sentidos compreendidos dentre os rituais de beber (e por conseguinte comer) simbolicamente na Umbanda diz respeito à compreensão

reflexiva de um imaginário acerca de nossa própria formação cultural, gastronômica e religiosa.

* * *

Tendo sempre em mente os objetivos e métodos com clareza, é possível delinear um arcabouço teórico que possibilite a efetivação e discussão profícua dos temas propostos. A escolha bibliográfica de um estudo que almeja realizar uma etnografia torna-se um tema delicado e por isso de extrema relevância, para não incorrer no risco de realizar um trabalho meramente descritivo.

Mariza Peirano (2003) é partidária dos rituais como eventos unânimes nas sociedades, independente de sua ligação com o universo religioso. Aqui, especificamente, é a situação religiosa que será discutida. A autora coloca que os rituais são impregnados do cotidiano, já que “o que se encontra no ritual também está presente no dia-a-dia – e vice versa”(p.10). Ou seja, se o hábito de ingerir bebidas alcoólicas permeia os mais diversos contextos, não há motivo para não se debruçar especificamente sobre seu uso religioso, o qual comporta a dimensão do sagrado e por isso torna este ritual incompatível com as demais formas de consumo.

Lévi-Strauss (1989), por sua vez, detém-se sobre os mitos com intuito de explicitá-los como estruturantes das sociedades. Embora em diferentes graus de importância e relevância nas diversas sociedades, são eles que, por fim, determinam as formas de agir, sendo estas reflexo do pensar – passa a atuar na esfera da representação.

A relação entre mito e rito não é excludente, e sim complementar. É difícil afirmar categoricamente qual se sobrepõe a qual, mas é possível afirmar que, no caso da Umbanda, os mitos e os ritos estão profundamente imbricados inclusive no que diz respeito à criação de uma identidade nacional.

Há registros de fabricação e consumo de bebidas alcoólicas no período pré-colonial não só entre os índios do Brasil, mas entre todos os povos da América Latina (FERNANDES, 2011). A substância prevalecente é o *cauim*, bebida fermentada à base de mandioca brava, milho ou algaroba. 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 (SZTUTMAN, 2008).

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 (CASCUDO, 2001) e com teor alcoólico bastante superior ao presente no *cauim*, portanto com maior potencial embriagador. A aguardente passa a ser um dos principais aliados de dominação e aculturação de indígenas e negros, sendo para estes uma valiosa moeda de troca e para os colonizadores um excelente agente de controle e submissão, pois provocava um torpor constante. (RIBEIRO, 2006).

Um salto histórico até o período republicano remete ao fato da criação de uma identidade nacional, essencial para efetivação de manobras governamentais pela homogeneização de um povo através de uma língua e uma cultura, segundo Guibernau (1997).

Creemos ser relevante esta breve discussão acerca dos sentidos de ser brasileiro, tomando o viés da identidade nacional como vertente norteadora, devido ao fato de que a religião em questão e sua relação com o álcool correspondem a dois agentes fundamentais na representação nacional; ambos possuem em suas histórias reviravoltas significativas, pois foram perseguidos inicialmente e exaltados em outro momento. Esta transformação ressalta interesses e lutas políticas, bem como as ambiguidades existentes na consolidação de determinados fatos.

Vianna (2007), em consonância com o pensamento de Gilberto Freyre e Afonso Arinos, toma o samba como um dos facilitadores 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”.

Esta transformação se dá a partir do momento que entra em cena um maior capital global (com prevalência de capital cultural) com anseios nacionalistas almejando uma afirmação e reconhecimento enquanto intelectuais (BOURDIEU, 2005). Sobre esta transformação muito bem discorre Raquel Sohiet (1998) em sua obra *A subversão pelo riso*, na qual explicita os primórdios do samba como facilitador da criação de uma identidade nacional.

Desta feita, 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 – os bois do norte, os reisados do Nordeste, os rodeios do centro oeste e tantas outras manifestações culturais – foi a partir deles que se criou o que hoje em dia temos como próprio do Brasil e dos brasileiros.

Deve-se lembrar ainda do pensamento de Durkheim (1996) acerca das religiões. Dentre outras valiosíssimas contribuições, o autor chama atenção para as relações existentes entre o sagrado e o profano. Adentrar no universo sacro significa distanciar-se daquele considerado mundano, renascer em outro espaço simbolizado por esta passagem. Hoje em dia há quem afirme que estes dois universos também não são excludentes, mas correspondem a domínios diferenciados e ocupam lugar de destaque nos rituais.

Um exemplo que torna o exposto claro 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 específica, 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 Umbanda é curiosa a interface entre as esferas do sagrado e do profano no que tange ao álcool. Ao tomar esta substância como exemplo, percebe-se seu caráter aparentemente ambivalente. 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 supostamente 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 (NOGUEIRA, 1996).

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.

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 cumpre com estas e outras obrigações, que ultrapassam o momento do ritual e estendem-se para as demais esferas de sua vida (SARRACENI, 2010).

Como se percebe, o consumo de álcool é marcado por um paradoxo que só é distinguido pelo uso ritualístico. 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).

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 sempre no âmbito do sagrado.

Assim como a literatura, acredito que também a música popular brasileira traga contribuições à pesquisa, bem como os próprios pontos cantados nos terreiros em saudação às entidades. Realizando uma pesquisa fonográfica, é possível observar em suas letras um conjunto de mitos, ritos e consequentemente de representações contingentes ao objeto em estudo, constituindo também importante fonte de informação acerca do ato de beber nos rituais de Umbanda.

Proposta metodológica

Para que sejam efetivados os objetivos deste trabalho três métodos serão utilizados, a saber: pesquisa bibliográfica, observação participante e entrevista semiestruturada.

O primeiro diz respeito ao levantamento bibliográfico que deverá ser utilizado como base teórico-científica tanto para as discussões propostas com antecedência quanto para aquelas que advirão a partir do desenvolvimento da pesquisa de campo.

O segundo método corresponde à proposta de uma etnografia, com a participação como facilitadora da observação e vice-versa, à luz de Malinowski (1978). Dessa forma acredito que a proximidade com o campo se estabeleça de forma saudável tanto para o pesquisador quanto para os colaboradores, havendo espaço para então realizar as entrevistas.

Estas serão baseadas nos dados observados e pontuados no momento da observação, aliando, quando possível, bases teóricas. Serão realizadas com o intuito de esclarecer determinados fatos já vistos e, por sua natureza semi-estruturada, possivelmente trará novos elementos para serem observados e comporem 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 (p. 74).

Como bem observa Evans-Pritchard (1978) 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.

Apresentando o campo de pesquisa

Após as primeiras visitas ao centro de umbanda pesquisado, percebemos uma infinidade de fatos que nos inquietavam e causavam curiosidade. Uma das questões era o fato de se beber e fumar tanto durante o ritual – qual era o sentido daquilo?

O Centro Espírita de Umbanda Zé Pelintra das Almas – denominação oficial do terreiro pesquisado – está localizado em um bairro periférico da cidade de Fortaleza e seus rituais – denominados “giras” – ocorrem normalmente aos sábados, 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. Cada sessão conta uma média de 30 filhos de santo e entre cinco e dez visitantes ou assistentes.

Um filho de santo batizado no referido Centro deve cumprir com estas e outras obrigações, a saber: estar presente na organização das festas, auxiliando seja financeiramente, seja na limpeza, seja no auxílio na preparação da comida, seja como for – ele não deve estar ausente. Ele deve também estar presente nas reuniões nas 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, como já esclareceu Elias (2000), neste sentido torna-se um forte mecanismo de controle de comportamento.

No que interessa à pesquisa empreendida, o motivo de alguns conflitos e fofocas 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 oferta bebida e assim por diante.

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.

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 nosso caso, embora tenhamos receio de que nossa condição de nativos traga complicações, cremos que o fato de termos nos apresentado ao campo no primeiro momento como pesquisadores minimiza os riscos de constrangimentos, posto que só após cerca de um ano de chegada ao campo enquanto “curiosos” nos tornamos filhos de santo. Nosso objeto foi construído simultaneamente às discussões sobre a religião, o que torna claro desde sempre nosso interesse tanto intelectual quanto emocional com o objeto de pesquisa.

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. cremos que, mesmo tendo optado pelo que é desaconselhável, nosso estranhamento não foi perdido; pelo contrário, é o estranhamento constante que nos acompanha há tempos que permitiu a construção do objeto mesmo estando presente no campo inicialmente como pesquisadores, depois como visitantes, em seguida como adeptos e atualmente na condição de adeptos e pesquisadores.

Por vezes nos questionamos, diante de tanta naturalidade e disponibilidade, se as pessoas possuem de fato a real noção do que estamos fazendo. Com as entrevistas é provável que isto se torne mais claro. Temos a ciência de que, quanto mais distanciada da pessoa é a realidade acadêmica, mais desconhecido é nosso trabalho. Ou seja, a forma como somos vistos varia de acordo com o acesso à educação que os irmãos de santo tiveram ou têm atualmente.

Sobre os pontos centrais

Focar as observações e conclusões sobre a temática em cena nas entrevistas seria uma opção, mas esta escolha por certo custaria deixar de lado outros elementos que consideramos, 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. 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 estamos seguros de que sejam pontos comuns.

Outro elemento que deve ser bastante explorado 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).

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 do conhecimento, pois os pontos cantados são prenhes de sentido, muitos deles esclarecendo funções 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.

Muitos exemplos como este podem ser citados e para tanto vamos relatar o andamento de uma gira comum, pois é nela que os trabalhos cotidianos são realizados. 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.

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. 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.

Esta dimensão ritual também é fundamental no que diz respeito à efetivação do transe, pois é sabido que o batuque repetitivo e em alto volume tem propriedades, juntamente com os fenômenos da sugestão e histeria coletiva, quase que hipnóticas, possibilitando que sejam atingidos estados alterados de consciência sem a necessidade da ingestão de psicoativos.

A utilização de bebidas alcólicas, nesse sentido, poderia ser encarada como instrumento de manutenção do transe. Esta constatação, entretanto, não apareceu ainda em nenhuma das falas de meus interlocutores, ficando mais evidente a questão da identificação com tipos marginalizados um dos sentidos deste consumo.

Em seguida ao canto de abertura, canta-se para Missarandê, um Exu. 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.

Defumação, cruzo e orações

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 (ainda) 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 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.

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 cruzeiro é realizado no chão do terreiro. A *água de Oxalá*, colocada no altar antes da gira, 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.

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.

Neste ponto da entrevista, 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.

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

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 nesses 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 minha, na umbanda e na quimbanda, 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. Faz parte desta firmação *assentar* as entidades com suas respectivas bebidas, que devem ser as ingeridas dali para frente.

A bebida no terreiro compõe 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.

Ronda Astral e Corte

Retomando 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 às bebidas, nosso foco principal. A seguir alguns 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

No primeiro ponto, observe-se que *Seu Légua* é um enviado de Deus, o que bem representa a forte religiosidade de um sertanejo como é um boiadeiro. O segundo ponto cantado é autoexplicativo, ele vai vencer através da bebida; no ponto seguinte, é a bebida que possibilita a quebra de obstáculos, barreiras, problemas; por fim, é através da cachaça que os inimigos são vencidos.

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.

Os exus em especial são conhecidos por beberem bastante e de tudo, sendo sua firmação de certa forma flexibilizada. As pomba-giras, representantes femininas dos Exus, apresentam uma peculiaridade: preferem bebidas finas e adocicadas, como champanhes e licores. Há, porém, caboclas que bebem cachaça ou cerveja. Corimbas que servem de exemplos ao citado são:

Pomba Gira Paulina:
*Ê Paulina, olhe eu vou girar
Me bote uma dose no copo
Me acenda um vela
Me faça oração
Depois que eu beber e fumar
O meu inimigo é debaixo do chão*

Pomba Gira Maria Padilha:
*Maria Padilha num bar
Pra beber e cantar
Pra viver de alegria*

Cabocla Leviana:
*Sou uma cabocla leviana
Que não tem pai
Não tem mãe
Não tem nada
Por isso mesmo fui morar lá no encanto*

*Pra não beber e não cair pelas calçadas
E passa um e passa dois e passa três
E não tem um que me dê uma bicada
Eu ando bêba pois beber é minha sina
Oh mãe querida
É a bebida quem me faz apaixonada*

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

Exu Malandro:
*-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
Bebo o que tenho na mesa
Só vou pra casa quando o cabaré se fecha
Se aquela mulher chegasse aqui agora
O cabaré se fecha e
Eu não vou pra casa agora*

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.



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 citada e 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 quais entidades se vai trabalhar, com a passagem do Boiadeiro esta *linha* é modificada e aparecem caboclos diversos dos pensados anteriormente.

O Boiadeiro corresponde sobretudo ao caboclo nordestino, à semelhança dos baianos. 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 contato 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).

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".

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 se refere 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 sua corimbas é 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 sua 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 (cachaça)
Saravá Babalaô

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 da linha de Exu, do feitiço ou ainda de Oxóssi, seus gestos parecem mais amenos. Ele bebe whisky com água de coco, cerveja, 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 maioria 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, 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 pequenas consultas relacionadas a 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.

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

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 da linha de Exu, do feitiço ou ainda de Oxóssi, seus gestos parecem mais amenos. Ele bebe whisky com água de coco, cerveja, 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 maioria 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, 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 pequenas consultas relacionadas a 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.



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 muito evoluídos, portanto não é tão 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 *congá* e pedem a bênção ao Pai de Santo, ao Pai e à Mãe Pequena. Neste momento, caso ainda não sejam 22h - hora de silenciar o tambor - corimbas continuam sendo tocadas e cantadas.

Depois da gira

Se o horário permitir, algumas pessoas permanecem no terreiro dançando ao som do atabaque, agora que o espaço 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 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 a 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.

Considerações finais

Por enquanto, os que podemos inferir enquanto adeptos, etnógrafos e estudiosos da doutrina tanto acadêmica quanto espiritualmente, é que, dentre os sentidos da bebida nos rituais, estão:

1. 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 mesmo motivos pelos quais a festa foi realizada, porém agora da entidade para os filhos e não o contrário.
2. 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 em outro momento. Função semelhante à de limpeza ocorre com a fumaça, seja do defumador ou dos cachimbos.
3. 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 que serão exemplificadas ao longo do texto.

4. 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.

Acreditamos que tal empreendimento de pesquisa contribua para desmistificar a ideia comum de que as religiões de matriz afro, como a Umbanda, são portadoras de práticas condenáveis moralmente, como o abuso de álcool. Tendo clareza de suas funções rituais, é possível tornar mais claro e valorizar práticas culturais particulares. Presume-se que debater estes fatos contribui para a luta contra o racismo religioso, que vê nas religiões afro símbolos do comumente condenável do ponto de vista da moral, sem ter claras as funções que certos rituais desempenham dentro da doutrina.

Referências

- ALONSO, L.E. **La mirada cualitativa em sociologia**. Madrid: Editorial Fundamentos, 1998.
- BASTIDE, R. **Catimbó**. In: Encantaria Brasileira: o livros dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- 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.
- BOURDIEU, P. **Razões Práticas**. 7ªed. São Paulo: Papirus, 2005.
- 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



- _____. **Mouros, Franceses e Judeus**. São Paulo: Global, 2001.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, N. **Os estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FERRETTI, M. **Terecô, a linha de Codó**. In: Encantaria Brasileira: o livros dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- FERNANDES, J. A. **Selvagens bebedeiras** – álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial (séculos XVI - XVII). São Paulo: Alameda, 2011.
- GUIBERNAU, M. **Nacionalismos** – O estado nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.
- LODY, R. **O povo do santo**. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2ªed. São Paulo: Abril Cultura, 1978.
- NOGUEIRA, L. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.
- ORTIZ, R. **A consciência fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- 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.
- PORDEUS, I. **Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.
- RAMOS, A. Notas sobre a culinária negro-brasileira. In: CASCUDO, L. da C. **Antologia da Alimentação no Brasil**. 2ªed. São Paulo: Global, 2008.
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. 5 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SANTOS, E. dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- SARRACENI, R. **Doutrina e Teologia da Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2010.
- SILVA, W. G. da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- 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.
- VIANNA, H. **O mistério do samba**. 6ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Editora UFRJ, 2007.

Para citar este artigo

BARROS, Daniel Ítalo Alencar, GOMES, Melina Souza. “Me bote uma dose no copo, acenda uma vela e me faça oração”: os pontos cantados na umbanda e seus ensinamentos. **Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli**, Crato, v. 3., n. 1., Jun. 2014, p. 51-72.

Os Autores

Daniel Ítalo Alencar Barros possui graduação em História pela Universidade Federal do Ceará (2008). Tem experiência na área de História, com ênfase em História das Doenças e Saúde Pública no Brasil, englobando o período do Segundo Reinado e Primeira República. Atualmente é mestrando no curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará com ênfase em Psicologia Social do Trabalho, estudando especificamente os processos de precarização e flexibilização laboral. Desenvolve pesquisas na área de História Social, Psicologia Social do Trabalho e Filosofia da Educação.

Melina Souza Gomes é mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará, com ênfase em Antropologia das Religiões. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará. Integrou o Núcleo de Psicologia Social do Trabalho - NUTRA - e o Núcleo de Estudos Sobre Drogas - NUCESD, ambos vinculados ao departamento de Psicologia da UFC. Possui formação em Fenomenologia Existencial / GestaltTerapia, sendo esta sua área de atuação e abordagem em clínica psicoterapêutica, com interesse em atendimentos individuais e em grupo. Tem interesse em Psicologia Social e suas interfaces com as demais Ciências Humanas.