

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

Ricardo Assarice dos Santos

**A híbrida Barquinha:  
Uma revisão da história, das principais  
influências religiosas e dos rituais fundamentais**

Mestrado em Ciência da Religião

São Paulo  
2017

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

Ricardo Assarice dos Santos

**A híbrida Barquinha:  
Uma revisão da história, das principais  
influências religiosas e dos rituais fundamentais**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Cruz.

São Paulo  
2017

**Banca examinadora**

---

---

---

## DEDICATÓRIA

Tem coisas que a gente só vê de olho fechado, e só ouve no silêncio.  
Dedico este trabalho àqueles que procuram estas coisas.  
Também aos meus pais, o sol e a lua em minha vida.  
E Antonia (*in memoriam*), uma estrela.

## AGRADECIMENTOS

Muitos foram os responsáveis que me ajudaram a concluir essa dissertação e acredito que faltariam páginas para agradecer adequadamente cada um que contribuiu ao processo. Me sinto especialmente compelido a agradecer a paciência de todos os envolvidos.

Agradeço aos meus pais, irmão e toda minha família, cuja paciência, estrutura e torcida foram essenciais para este processo: amo todos, obrigado.

À Cátia Rodrigues, amiga de conversas profundas que, desde minha graduação, aponta e abre caminhos na Psicologia e na Ciência da Religião.

Aos colegas da PUC/SP, em especial ao Matheus, um verdadeiro cientista da religião. Agradeço também todos os meus amigos que, de uma forma ou de outra, me ajudaram a continuar nessa jornada.

Ao corpo docente de professores e funcionários da PUC/SP, especialmente aqueles do programa de Ciência da Religião, sobretudo à Andreia. Um agradecimento especial aos professores Ênio e Silas.

Ao meu orientador Eduardo, cuja paciência e apontamentos se mostraram inestimáveis. A liberdade e confiança cedida em meu processo fez deste trabalho, também, um aprendizado pessoal.

À Euza e sua confiança, a primeira pessoa que me falou da Barquinha.

Ao Marcelo e sua família por, ao iluminar com amor e paciência todo este processo, permitiu que este trabalho fosse devidamente concluído.

Agradeço a irmandade da Barquinha São Paulo pela receptividade e força, assim como as outras unidades, pelos acolhimentos e trocas. Meus agradecimentos se estendem à Daniel, Francisca e Francisco, pelos exemplos.

Inestimável carinho e respeito guardo em meu coração por Sara, que contribuiu mais do que poderia imaginar para a conclusão deste trabalho. Obrigado por me mostrar “que nem só de luz é feita a luz”.

Agradeço também à CAPES e a FUNDASP, pelo auxílio material.

Agradeço, por fim, a todos os seres de luz, do céu da terra e do mar, pelo direcionamento, firmeza e aluminação. Que o amor e a luz prevaleçam, hoje e sempre.

## RESUMO

SANTOS, R. A. A híbrida Barquinha: Uma revisão da história, das principais influências religiosas e dos rituais fundamentais. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião, PUC-SP, 2017.

Criada em 1945 em Rio Branco (AC) por Daniel Pereira de Mattos (1888-1958), a Barquinha é um movimento religioso altamente complexo e pouco estudado que tem influência de matrizes religiosas negras, brancas e ameríndias. Através da beberagem do Daime (ayahuasca), rituais de transe mediúnico, intensa devoção cristã, ideais altruístas, e um amplo imaginário marinho e esotérico, esta linha ayahuasqueira floresceu em diversas ramificações após a morte de seu fundador e, apesar de discreta, vem ganhando adeptos de diversas localidades brasileiras e contextos sociais. O principal objetivo deste trabalho foi identificar e apresentar a história, as principais influências religiosas e os rituais fundamentais da linha da Barquinha. Complementarmente, a dissertação buscou apontar e ampliar os principais conceitos utilizados pelos pesquisadores deste movimento religioso, a fim de fomentar algumas reflexões apresentadas previamente pelos mesmos. Para tal, foi realizado um levantamento bibliográfico sistemático acerca da literatura da Barquinha, cujo conteúdo fora analisado e organizado em quatro capítulos, à luz dos conceitos de antropologia simbólica, de Clifford Geertz, e do hibridismo cultural de Peter Burke. Além de atualizar a literatura acerca da linha do tempo deste movimento religioso e identificar seus principais rituais e influências religiosas, foi possível reconhecer que a maioria dos autores que estudam a Barquinha utilizam os conceitos de sincretismo e ecletismo para definir este movimento religioso. Foi possível notar que a maioria dos autores enfatiza o uso da ayahuasca em suas análises, não destacando, de maneira fidedigna, a influência do esoterismo na constituição simbólica deste movimento religioso. Por fim, através do conceito de hibridização cultural, foi possível ampliar a compreensão dos processos constituintes deste movimento religioso.

**Palavras-chave:** Ayahuasca. Barquinha. Sincretismo. Hibridismo. Religião brasileira. Saúde. Campo Simbólico.

## ABSTRACT

SANTOS, R. A. The hybrid Barquinha: A review of history, major influences and fundamentals rituals. Dissertation Masters Degree in Religious Studies at PUC/SP, 2017.

Created in 1945 in Rio Branco (AC) by Daniel Pereira de Mattos (1888-1958), the Barquinha is a highly complex and little studied religious movement that is influenced by black, white and amerindian religious matrices. Through the drinking of the Daime (ayahuasca), rituals of mediumistic trance, intense Christian devotion, altruistic ideals, and an ample marine and esoteric imagery, this ayahuasca line flourished in several ramifications after the death of its founder and, although discreet, has been gaining adherents of diverse brazilian localities and social contexts. The main objective of this work was to identify and present the history; the main religious influences and the fundamental rituals of the Barquinha line. In addition, the dissertation sought to point out and expand the main concepts used by the researchers of this religious movement, in order to foster some reflections previously presented by them. For this, a systematic bibliographical survey was carried out on the Barquinha literature, which contents had been analyzed and organized in four chapters, in the light of the concepts like symbolic anthropology, from Clifford Geertz, and cultural hybridism, from Peter Burke. In addition to updating the literature on the timeline of this religious movement and identifying its main rituals and religious influences, it was possible to recognize that most of the authors who study Barquinha use the concepts of syncretism and eclecticism to define this religious movement. It was possible to note that most of the authors emphasize the use of ayahuasca in their reviews, not reliably highlighting the influence of esotericism on the symbolic constitution of this religious movement. Finally, through the concept of cultural hybridization, it was possible to broaden the understanding of the constituent processes of this religious movement.

**Keywords:** Ayahuasca. Barquinha. Syncretism. Hybridism. Brazilian religion. Health. Symbolic field.

## I. O INFANTE

Deus quere, o homem sonha, a obra nasce.  
Deus quis que a terra fosse toda uma.  
Que o mar unisse, já não separasse.  
Sagrou-te, e foste desvendando a espuma,

E a orla branca foi de ilha em continente,  
Clareou, correndo, até ao fim do mundo,  
E viu-se a terra inteira, de repente,  
Surgir, redonda, do azul profundo [...]

Fernando Pessoa

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO.....   | 11        |
| <b>1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O USO DA AYAHUASCA E BARQUINHA.....</b>   | <b>16</b> |
| 1.1. Origens .....  | 16        |
| 1.2. O contexto Indígena e o Xamanismo .....  | 17        |
| 1.3. Resignificações e o uso Vegetalista.....   | 18        |
| 1.4. O contexto atual .....   | 19        |
| 1.4.1. Neoxamanismo .....   | 19        |
| 1.4.2. As religiões ayahuasqueiras.....   | 20        |
| 1.4.2.1. União do Vegetal (UDV) .....   | 20        |
| 1.4.2.2. Santo Daime .....  | 23        |
| 1.5. Ayahuasca e Saúde.....   | 27        |
| 1.5.1. A visão xamânica de saúde e doença .....   | 27        |
| 1.5.2. Etnobotânica e Farmacologia .....  | 28        |
| 1.5.3. Breves Considerações sobre <i>Mirações</i> .....   | 30        |
| 1.5.4. O potencial terapêutico da ayahuasca.....  | 31        |
| 1.6. Reflexões norteadoras .....  | 33        |
| 1.6.1. Religião, Ritual e Cultura à luz da Antropologia Simbólica .....   | 33        |
| 1.6.2. Considerações sobre o nome “Barquinha” .....   | 35        |
| 1.6.3. A Barquinha: algumas das complexidades deste fenômeno religioso .....  | 38        |
| <b>2. O TRONCO DA ÁRVORE E SEUAS RAMIFICAÇÕES .....</b>   | <b>45</b> |
| 2.1. A História da Barquinha .....  | 45        |
| 2.2. As origens da Barquinha: Mestre Daniel e a <i>Capelinha de São Francisco</i> ....  | 45        |
| 2.3. Mestre Conselheiro Antônio Geraldo: do <i>Centro Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz</i> ao <i>Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos</i> ..... | 51        |
| 2.3.1. Antônio Geraldo Filho e a hereditariedade da presidência.....  | 57        |
| 2.3.2. Extensões do <i>Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos</i> .....   | 59        |
| 2.4. O ‘terreiro’ de Maria Baiana: <i>Centro Espírita Luz, Amor e Caridade</i> .....  | 62        |
| 2.5. Manuel Hipólito Araújo.....  | 64        |
| 2.5.1 Francisco Hipólito Araújo Neto e a atual presidência da <i>Casa Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz</i> .....                                    | 67        |
| 2.5.2. Extensões dos trabalhos do <i>Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz</i> .....   | 69        |
| 2.6. Uma casa franciscana de Franciscos: <i>Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte</i> .....  | 71        |

|  |            |
|--|------------|
| 2.6.1. Filial Niterói-RJ .....   | 77         |
| 2.6.2. Filial Brasília-DF.....   | 79         |
| 2.6.3. Filial Fortaleza-CE.....  | 80         |
| 2.6.4. Filial São Paulo-SP.....  | 81         |
| 2.6.5. Filial Belo Jardim-AC.....  | 81         |
| 2.7. A dissidência de José do Carmo e o <i>Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida</i> ..... | 82         |
| <b>3. O SOLO FÉRTIL E AS SEMENTES .....</b>  | <b>85</b>  |
| 3.1. O <i>Ethos</i> Acreano .....  | 85         |
| 3.2. Sincretismo e Eclétismo Religioso .....   | 88         |
| 3.3. As principais Influências Religiosas .....  | 91         |
| <b>4. AS FLORES, FOLHAS E FRUTOS .....</b>   | <b>109</b> |
| 4.1. Os principais rituais.....  | 109        |
| 4.1.1. Abertura, Entrega e Fechamento dos trabalhos .....  | 109        |
| 4.1.2. Obras de Caridade.....  | 109        |
| 4.1.3. Doutrinação de Almas.....   | 111        |
| 4.1.4. Batismo de Pagãos.....  | 113        |
| 4.1.5. Limpeza .....   | 114        |
| 4.1.6. Instruções .....  | 114        |
| 4.1.7. Prestação de Contas .....   | 116        |
| 4.1.8. Romarias .....  | 117        |
| 4.1.9. Quaresma e Semana Santa .....   | 118        |
| 4.1.10. Festas e Giras .....   | 119        |
| 4.2. Outras performances rituais.....  | 121        |
| 4.2.1. O Santo Rosário .....   | 121        |
| 4.2.2. Mil-ave-marias .....  | 122        |
| 4.2.3. Cerco de Jericó.....  | 123        |
| 4.2.4. Capoeira .....  | 126        |
| 4.3. Hibridismo Cultural .....   | 127        |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>  | <b>138</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>  | <b>141</b> |

## INTRODUÇÃO

Quando ainda estava em minha graduação em psicologia senti que o programa de minha universidade apresentava alguns limites no diálogo com outras temáticas acadêmicas, sendo a Religião aquela que mais me chamavam atenção.

Ainda em minha formação, tive acesso a um autor que, de uma forma ou de outra, influenciou meu interesse em estudar alguns temas que posteriormente deram forma à essa dissertação: Carlos Castañeda. Na época era acrítico quanto a seus conteúdos e nem sonhava em compreender que estes interesses eram, também, resultado do contexto social que eu estava inserido: a Nova Era.

No livro *Uma estranha Realidade*, percebi que as experiências xamânicas provenientes do uso de psicoativos descritas pelo autor apresentavam um interessante espaço simbólico e psicoespiritual a ser explorado. Mais tarde, ampliando minhas leituras, comecei a me perguntar como esses *settings* poderiam desvelar aos indivíduos que os experienciavam, aspectos de uma verdadeira estranha realidade, que, mesmo que subjetiva, permitiria tão fantásticas transformações.

Confesso que até hoje não entendo o que se passa em situações assim – do uso cerimonial de psicoativos. O que sei é que cada experiência é uma jornada única e transformadora. Uma “psicologia das mirações” parece um tema essencial e pouco explorado.

O tempo passou e comecei a me interessar por diferentes religiões e percebi que todas podiam contribuir de alguma forma para, ao menos, um entendimento maior de minha própria natureza. Neste contato com novas e diversas religiões, as matrizes africanas começaram a me chamar particular atenção, pois conseguiam apresentar uma constituição diferente daquelas religiões que eu havia encontrado antes, mas ao mesmo tempo, ‘aglutinavam’ pressupostos dessas mesmas religiões e apresentavam novas formas de expressão espiritual.

O simbolismo do mar me é um tema de interesse que seria impossível pontuar a gênese – parece que sempre me acompanhou. Em contato com uma matéria do The New York Times, que falava sobre a ONG brasileira ACUDA, responsável por ser pioneira na utilização da ayahuasca como ferramenta terapêutica em prisioneiros em Porto Velho, Rondônia, entrei em contato com responsáveis e descobri que eles utilizavam a ayahuasca dentro do contexto religioso da Barquinha.

Eu nunca havia ouvido falar desta linhagem religiosa, e honestamente, mal conhecia os contextos “clássicos”, do Santo Daime e da União do Vegetal (UDV). Eu também nunca havia tomado a bebida até entrar no mestrado. Mas ao ler essa matéria, pude pesquisar e começar a descobrir um pouco mais sobre este movimento religioso sincrético, que se mostrou unir elementos que me eram de tanta estima.

Resolvi então escrever um projeto para participar do processo seletivo do programa de Ciência da Religião, da PUC/SP e felizmente consegui entrar. Confesso também que conhecia pouquíssimo sobre essa disciplina – a Ciência da Religião – mas desde que entrei no programa soube que estava no lugar certo para me ajudar a responder algumas das minhas indagações.

Meu projeto mudou bastante desde então, sempre que lia algo, queria acrescentar ou alterar aquilo que já estava mais ou menos encaminhado. Agradeço a paciência de meu orientador neste híbrido processo. Inicialmente queria entender aspectos psicológicos e cognitivos das mirações, nome dado às experiências visionárias provenientes dos efeitos da molécula do DMT (princípio ativo da ayahuasca). Também queria saber qual era o papel da luz nestas experiências. Descobri mais tarde que o papel é de extrema importância, mas acabei me enveredando por outros aspectos acadêmicos do processo.

Notei que, diferente de muitas outras religiões, e até mesmo as ayahuasqueiras, pouco se tinha publicado sobre a Barquinha, e não havia nenhum trabalho em Ciência da Religião sobre o tema. Aproximadamente um ano depois de entrar no processo do mestrado, “descobri” que existia uma filial da Barquinha em São Paulo e comecei a frequentar alguns dos trabalhos. Esses encontros transformaram completamente minha experiência acadêmica e meus interesses mudaram.

Resolvi, portanto, realizar um levantamento bibliográfico sistemático acerca da literatura acadêmica e nativa sobre a Barquinha para que pudesse ter dados suficientes para atualizar as informações publicadas sobre a história da Barquinha, apontar as mudanças de lideranças, criação de novas filiais e outros eventos pertinentes. A última pessoa que se propôs a fazer isto foi Goulart (2004) e muita coisa mudou desde então.

Pude notar a continuidade do uso do termo *sincretismo*, para definir o movimento este movimento religioso, e apenas Goulart (2004) e Mercante (2012. 2015) se propuseram a analisar criticamente a definição do que seria a Barquinha no universo do estudo das religiões. Propus-me, também, a explorar esses conceitos, e analisá-los criticamente.

A fim de dar um passo extra no esforço de estabelecer tal definição, outras perguntas se mostraram necessárias de respostas. A mais relevante, ao meu ver, foi: quais as principais influências religiosas da Barquinha? Alguns autores citam algumas matrizes como fundantes deste sistema religioso, mas também desconsideram a amplitude destas raízes religiosas, citando apenas, e muitas vezes superficialmente, quais seriam essas matrizes.

Imaginei, inicialmente, que para a análise das influências religiosas e os processos que culminaram na constituição dos rituais da Barquinha estivessem bem documentados, mas isso não se mostrou correto. Muito autores citavam por cima essas influências, e a verdade é que muitos parecem ter sido negligentes ao explorar algumas dessas influências.

Um exemplo disto é a relevância dos movimentos esotéricos: eles foram cruciais para a elaboração de alguns rituais dentro outros aspectos simbólicos desta religião, e a maioria dos autores não se propôs a estudá-los a fundo. Mesmo eu, senti que muito mais poderia ser feito.

Cogitei, também erroneamente, que seria fácil identificar e discriminar os elementos religiosos mais relevantes, mas essa experiência se tornou para mim uma das mais importantes. A própria religiosidade brasileira apresenta um nível de complexidade que é um prato cheio para cientistas da religião, e só fui perceber isso quando, ingenuamente, quis identificar pontualmente essas influências, notando só posteriormente, que mesmo essas influências, na verdade são um *processo*, em não um fim e si mesmas.

Para compreender melhor esse processo, me utilizei do conceito de *hibridização*, que se tornou para mim uma ferramenta essencial: com ele pude entender pouco mais dos aspectos da religiosidade acreana, e, por conseguinte da Barquinha. Este conceito, ao meu ver, supera aqueles utilizados pelos principais autores, como sincretismo e ecletismo, e os motivos disso ficam mais claros ao final do trabalho.

Ao ler os trabalhos sobre as barquinhas pude notar também a ausência de reflexões relacionadas a conceituação e definição do termo *religião*. A maioria dos autores são das Ciências Sociais e embasam-se, principalmente, em Clifford Geertz, Pierre Bordieu e Émile Durkheim para ilustrar suas reflexões sobre os sistemas simbólicos e rituais da Barquinha, suas articulações com outros movimentos religiosos e as implicações na vida cotidiana e religiosa de seus adeptos. Por isso utilizei espaço na dissertação para apresentar algumas reflexões acerca deste tema.

Este processo todo culminou na elaboração do que inicialmente eram três capítulos, mas, ao final de minhas escritas, e com o acréscimo de algumas informações que foram se tornando mais claras em conversas com alguns outros pesquisadores, resolvi dividir em quatro capítulos; tanto para organizar o conteúdo, quanto para não sobrecarregar o leitor.

O primeiro capítulo da dissertação pode considerado uma grande introdução a temas pertinentes que são abordados ao longo deste trabalho, mas que também situam o leitor ao universo da ayahuasca, podendo ser dividido em três partes complementares.

Na primeira parte apresento algumas considerações sobre o uso da Ayahuasca. Meu objetivo foi apresentar ao leitor algumas ideias estruturais acerca deste tema, como as origens documentadas do uso sacramental da bebida, os contextos nos quais a bebida era e é usada. Pontuei as transformações deste uso, desde seu uso inicial e xamânico, o uso de intermediários vegetalistas e como se deu a formação atual de grupos neo-xamânicos e das chamadas religiões ayahuasqueiras.

Na segunda parte, pretendi apresentar algo como o estado da arte da intersecção dos temas “ayahuasca e saúde”. Comecei introduzindo algumas considerações etnobotânicas acerca da bebida, algumas reflexões sobre a molécula do DMT e sua natureza psicoativa, para, a seguir, fazer alguns apontamentos do tema que tanto me agradava, as mirações. Finalizei descrevendo algum dos principais trabalhos que pontuam para o potencial terapêutico da beberagem ritual do chá e, acrescento, que faltam estudos que abordem essa eficácia terapêutica do ponto de vista religioso/espiritual, já que a maioria dos trabalhos é de natureza antropológica, neurobiológica ou psiquiátrica.

Na terceira parte, achei pertinente salientar algumas reflexões que realizei acerca de alguns temas que compreendi como pertinentes para a elaboração deste trabalho. Inicialmente tentei situar o leitor para com alguns dos principais temas e pressupostos do trabalho, como os conceitos de religião, ritual e cultura. Em seguida realizei algumas considerações sobre a história do nome Barquinha e algumas reflexões sobre essa nomenclatura.

Finalizei esta última parte pontuando algumas considerações acerca das complexidades do movimento religioso da Barquinha, assim como a visão de alguns dos principais autores acerca destas complexidades.

Para os três capítulos seguintes, utilizei uma metáfora botânica para organizar o material que levantei. Nesta analogia, a religião da Barquinha seria como uma árvore e, para compreendê-la, seria necessário entender quais seriam suas sementes, suas raízes,

em qual o solo esta árvore pôde se fortalecer e crescer; qual seria seu eixo (tronco) principal e as consequentes ramificações (galhos), para finalmente compreender quais seriam as folhas, flores e frutos resultantes deste processo.

Portanto, o segundo capítulo fora dedicado a compreender qual seria o tronco da religião da Barquinha, seus galhos e ramos. O tronco no caso é a história de Daniel Pereira de Mattos, o fundador da Barquinha. Prezei por contextualizar o leitor na sua história pessoal e como se formou os primórdios desta religião. Os galhos e ramos foram as diversas ramificações que se constituíram a partir deste grande tronco, ou seja, as dissidências, e as diversas filiais e extensões que se formaram ao longo dos 77 anos desde a fundação da igreja de Daniel. É o capítulo que pontua o eixo da árvore.

Dediquei o capítulo três para a compreensão do que seriam as bases da árvore: as sementes, raízes e o solo que nutriu e permitiu o desenvolvimento desta religião. Na parte do solo, considerado por mim como extremamente fértil, conto a história do Acre e como este espaço geográfico se tornou o berço deste movimento religioso; além de explorar os conceitos de *ecletismo* e *sincretismo*, essenciais para compreender a “fertilidade” deste solo.

As sementes e as raízes são, ao meu ver, são as principais influências religiosas que culminaram no sistema da Barquinha. Pude identificar matrizes brancas, negras e ameríndias, que se subdividem principalmente em influências do Catolicismo Popular, Esoterismo Europeu, Umbanda; Candomblés, Encantarias; Kardecismo, além de influências xamânicas, indígenas e Nova Eristas, e claro, do próprio Santo Daime.

No quarto e último capítulo, apresento os principais rituais que são percebidos nas diferentes linhas da Barquinha, que seriam, ao meu ver, os produtos desta árvore, ou seja, suas folhas, flores e frutos. Ao final, acrescento algumas performances que são exclusivas da linhagem de Francisca Gabriel, unidade que pude participar de alguns trabalhos. Apresento ao final deste capítulo o conceito que identifiquei como chave para a compreensão dessa realidade simbólica e religiosa múltipla: o *hibridismo cultural*.

# 1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O USO DA AYAHUASCA E A BARQUINHA

## 1.1. Origens

Ayahuasca, na língua quéchuá, é a união das palavras ‘Aya’, que significa “pessoa morta, alma, espírito”, e da palavra ‘Waska’, que significa “corda, liana, cipó” (DOBKIN DE RIOS, 1972; LABATE, 2005). Em português podemos traduzir para algo como corda dos mortos ou cipó dos espíritos, mas este nome geralmente é utilizado para definir a bebida resultante da mistura geralmente de um cipó com uma planta.

Muitas são as misturas realizadas, seja pelas 72 tribos indígenas que fazem uso da Ayahuasca na Amazônia Ocidental, seja pelos neo-ayahuasqueiros urbanos ou pelos adeptos das religiões ayahuasqueiras tipicamente brasileiras, mas a mistura mais comum é a de cipós do tipo *Banisteriopsis* com diferentes plantas, sendo a *Psychotria viridis* a mais convencional. Popularmente, o cipó *Banisteriopsis caapi* é chamado de Jagube ou Mariri, e as folhas da *Psychotria viridis* são conhecidas como Chacrona, ou Rainha. (OTT, 1994; GROB et al., 2004; SANTOS, 2006)

Muitos outros nomes são atribuídos a bebida: *yagé*, *caapi*, *camarambi*, *nixi pae*, *vegetal*, *hoasca* para citar alguns. Luna (1986) apresenta uma lista com mais de quarenta nomes diferentes. Neste trabalho, quando me referir a bebida utilizarei o nome ayahuasca ou Daime. Os primeiros relatos do uso da bebida foram realizados por missionários jesuítas no Séc. XVII e início do Séc. XVIII, que geralmente descreviam os efeitos da mistura como algo diabólico e/ou intoxicante (ANTUNES, 2011).

Segundo Antunes é apenas em 1852 que a bebida ganha maior atenção dos pesquisadores, a partir do trabalho do botânico Richard Spruce – o primeiro a catalogar o cipó *Mariri* em suas explorações na América do Sul. Para o autor, apesar do fato de que Spruce publicara suas descobertas em 1873, fora apenas em 1908 com a publicação de um livro sobre suas explorações que suas descobertas foram efetivamente notadas.

Luna (2005) defende que a Ayahuasca é utilizada principalmente dentro de dois contextos: o uso público/cerimonial, e o uso xamânico/pessoal, geralmente este segundo com finalidades de cura. Para o autor, uma possível explicação para o deslocamento do uso cerimonial para o uso pessoal, foram as mudanças que as práticas sociais que as sociedades ayahuasqueiras sofreram através de influências exteriores, como (1) períodos de exploração intensa da Borracha na Região Amazônica; (2) processos de extração

extremamente predatórios como petróleo, espécie de plantas e animais, (3) influência de missionários; (4) atividades de Narcotraficantes e traficantes de armas e drogas<sup>1</sup>

Para Luna a ayahuasca serviria para a manutenção da coesão social dos grupos indígenas que lhe fazem uso, além do potencial de seu uso mágico-religioso (comunicação com os mortos e a cura de enfermidade, por exemplo), e inspiração para criatividade, sendo que existem três contextos, ou grupos de atuação, em que a ayahuasca é utilizada: o uso indígena/xamânico; o uso vegetalista e o contexto das religiões ayahuasqueiras brasileiras

Vamos ampliar na sequência aspectos históricos e conceituais dos contextos indígena/xamânico e vegetalista, também conhecido como caboclo, e pontuar a formação de um novo campo de utilização da ayahuasca, conhecido como neo-xamânico.

## 1.2. O contexto Indígena e o Xamanismo

Luna (1986) explicita que muitos são os estudiosos que tentaram e tentam definir em termos mais ou menos bem estabelecidos o que significa xamanismo. Podemos encontrar diversas definições e entendimentos em Archerberg (1992), Eliade (1998), Metzner (1998) e Winkelman (2000). O xamanismo pode ser considerado como um sistema de crenças, ritos e tradições cuja ideia central é encontrar formas de se comunicar com um mundo espiritual, através de sonhos, espíritos auxiliares, mas principalmente, através de experiências de êxtase. O xamã, portanto, seria o intermediário entre dois mundos, o ordinário e o sobrenatural.

Para Strapasson (2007), a palavra xamã pode ser traduzida como “queimar, atear fogo”, ou “aquele que está agitado, erguido”, e estaria associada à raiz indo-européia, que significa saber ou aquecer a si-mesmo (p. 45). No entanto para Yves Lambert (2011), a palavra seria proveniente da língua tungue, cuja raiz *sama* significaria algo como mexer os pés, possivelmente em função dos movimentos que os xamãs faziam, que imitavam os comportamentos animais, com a finalidade de se comunicar com espíritos.

Ainda para o autor, o termo americano *shaman* evocaria a capacidade de ver, saber e poder; e ainda, o xamã teria a capacidade de desempenhar um papel terapêutico, sendo conhecido também como *medicine man*, curandeiro e feiticeiro. Essa concepção de xamanismo e terapia é amplamente explorada por Archerberg (1992).

---

<sup>1</sup> Veremos no segundo capítulo como os itens (1) e (3) foram essenciais para a constituição e influências das religiões ayahuasqueiras.

Lambert ainda explora a existência de duas teses sobre as origens do xamanismo: a tese difusionista, na qual o xamanismo teria surgido com os povos caçadores coletores siberianos e se espalhado para o Ártico, Lapônia, Ásia, Oceania e América; e outra generalista, que entende que o xamanismo seria um produto típico do modo de vida da caça na floresta, e imergiu de maneira independente em várias regiões do mundo, inclusive na América.

Para o autor, o xamanismo é um núcleo religioso que poderia ter atravessado todas as mudanças axiais devido a sua espantosa capacidade de adaptação à essa evolução, assumindo traços religiosos típicos das mudanças religiosas, sobrevivendo em papel secundário, mas claramente definido. Na Sibéria, este estilo perdurou sob a forma tradicional até meados de 1930.

### 1.3. Resignificações e o uso Vegetalista

Para Luna (1986) um vegetalista é uma pessoa que de alguma forma adquiriu conhecimento sobre plantas, utilizando-as para realizar curas e diagnósticos. Na cultura vegetalista, existem diversas especializações e denominações baseadas nas plantas utilizadas:

*Camalonguero* é a pessoa que usa a camalonga, *tabaqueiro* aquele que usa principalmente tabaco, *toero* a pessoa que usa *toé* (*Brugmansia suaveolens*), uma poderosa planta psicotrópica, *palero*, o praticante que aprendeu dos *palos* (grandes árvores), *cata-huero* é a pessoa que usa *catahua* (*Hura crepitans*), e *ayahuasqueiro* a pessoa que usa *ayahuasca*. Claro, que a mesma pessoa pode dominar diversas destas plantas. Um vegetalista também pode ser chamado maestro, doutor, médico, e geralmente simplesmente *viejito* (homem velho), ou *abuelito* (que talvez possa ser traduzido como querido avô). O termo *bacois* também é geralmente ouvido. Parece que este termo é aplicado a vegetalistas de grande conhecimento, mas eu não fui capaz de estabelecer quais são critérios distintivos (LUNA, 1986, p.32)

Em termos práticos, é muito difícil diferenciar um xamã de um vegetalista, meu entendimento converge com as ideias de Luna nas quais o “xamanismo mestiço é uma direta continuação do xamanismo” (p. 31). Compreendo, portanto, que enquanto o xamã é aquele que atua principalmente em sua tribo ou comunidade, o vegetalista é aquele que já transita entre outros grupos étnicos mesclando-se com outros movimentos religiosos.

Luna afirma que os vegetalistas que entrevistou se auto dominam católicos, apesar de nenhum deles frequentar uma igreja. Para o autor, a cultura xamanista e a católica, não necessariamente são sincréticas “mas coexistem lado a lado com ideias Ameríndias”

(p.30). O cientista da religião Alves Júnior, que estudou a inserção da Umbanda nos cultos do Santo Daime, nos apresenta uma interessante perspectiva:

A chamada cultura vegetalista ayahuasqueira, presente na região há aproximadamente 200 anos, seria o resultado, para alguns autores, de diferentes fluxos migratórios e produzida no decorrer de séculos por traços do mundo andino, a influência das missões católicas e elementos oriundos das culturas nativas da floresta. Haveria portanto diferentes tipos de vegetalismo mesclando-se com outras matrizes na origem do santo daime, da UDV e da Barquinha (ALVES JUNIOR, 2007, p.32).

No Brasil, a cultura vegetalista foi de suma importância para o surgimento das religiões ayahuasqueiras e tiveram, juntamente com outros elementos religiosos, papel fundamental na constituição das mesmas, como veremos com detalhes nos próximos capítulos.

## **1.4. O contexto atual**

### **1.4.1. Neoxamanismo**

Podemos considerar, como dito anteriormente, um outro contexto da utilização do chá da ayahuasca além dos três principais apresentados por Luna (1986): o chamado de neoxamanico ou exoxamanico, que se enquadra nos chamados movimentos da Nova Era (HANEGRAAFF, 1999; LABATE, 2004; PROSPERI, 2016). Para Prospero (2016), se antes nos grupos étnicos o título de xamã era conferido e reforçado em função de uma aptidão inata, no neoxamanismo na América Latina adquire caráter técnico, no qual o título de xamã pode ser obtido em função de cursos e oficinas temáticas, o que resultaria, por exemplo, em “adaptações performáticas dos rituais e à essencialização do xamanismo” (Ibid., p. 207).

A Nova Era é compreendida por Hanegraaff (1999) de duas formas: *strictu e latu sensu*. A primeira estaria ligada à origem histórica do termo, cunhado originalmente pela teósofa<sup>2</sup> esotérica Alice Bailey, que diz respeito à uma “Nova Era de Aquário”: um momento histórico no qual a humanidade estaria pronta e disponível para grandes transformações espirituais. Já a segunda, diz respeito à uma nuvem de crenças e práticas globais mais gerais, que têm, entre outras características, o crescimento pessoal e espiritual como objetivos centrais, estando fortemente ligada à cultura de consumo pós anos 60.

---

<sup>2</sup> Ver capítulo 3, subcapítulo “As principais Influências Religiosas”.

No Brasil, o deslocamento do uso da ayahuasca para centros urbanos e sua adaptação por diferentes contextos, inclusive contextos neoespíritas, foi amplamente estudado por Labate (2004), e tem como uma das características principais a desconexão com os contextos originais xamânicos apontados acima, reforçados por Prosperini:

Como pontuado por De Rose e Langdon (2010) e Guerriero (2013), este uso moderno da ayahuasca e também de outros enteógenos pouco se relacionam com o passado tradicional da selva amazônica, tendendo sempre – em vista da hibridização com os pressupostos da Nova Era – a uma associação destas plantas a noções de autoconhecimento e terapia, conectando espiritualidade e saúde psíquica (PROSPERINI, 2016, p. 212).

O uso moderno da bebida, portanto, estaria cada vez mais assumindo uma configuração diferente daquela observada inicialmente por comunidades indígenas. Nestas novas configurações, observa-se também, no início do século passado, a constituição das chamadas religiões ayahuasqueiras: Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal (UDV), que serão melhor apresentadas na sequência.

## **1.4.2. As religiões ayahuasqueiras**

### **1.4.2.1. União do Vegetal (UDV)**

Uma vez que a União do Vegetal, ou UDV como é conhecida, não influenciou diretamente a constituição da linhagem da Barquinha, darei menos ênfase na história da mesma, resumindo aspectos principais de sua história e apresentando alguns elementos-chaves de sua constituição simbólica e ritual. A saber, este grupo denomina a bebida da ayahuasca como *vegetal* ou *hoasca* (MERCANTE, 2012).

Nascido em fevereiro de 1922 em Coração de Mariam Bahia, José Gabriel da Costa é o fundador de um dos três segmentos religiosos ayahuasqueiros brasileiros. Com uma história semelhante aos outros fundadores, Mestre Gabriel, como é chamado entre os adeptos, chegou em Porto Velho (RO) no ano de 1943 (GOULART, 2004, p. 181).

Em 22 de julho de 1961, em plena Floresta Amazônica, Mestre Gabriel criou a União do Vegetal com o objetivo de “fazer uma paz no mundo”, conforme ele próprio falou aos seus discípulos. Naquela oportunidade, Mestre Gabriel tinha a companhia de sua esposa, Raimunda Ferreira da Costa (Mestre Pequenina), filhos e alguns seringueiros (BRISSAC, 1999; GOULART, 2004).

Ainda para a autora, em janeiro de 1965, Mestre Gabriel e família mudaram-se para Porto Velho (RO), onde iniciou a organização da UDV, primeiramente como Associação

Beneficente União do Vegetal e posteriormente, em 1970, como *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (CEBUDV) (GOULART, 2004).

Foi em Porto Velho que a UDV se desenvolveu, e Mestre Gabriel instituiu o *Quadro de Mestres* e o *Corpo do Conselho da União do Vegetal*. Após o seu falecimento, em 1971, estes mestres conselheiros deram continuidade aos trabalhos, expandindo a UDV com a instalação de núcleos em muitas cidades do Brasil e do Exterior (LABATE & ARAÚJO, 2004).

O imaginário da UDV também é mesclado de diversas origens religiosas, sendo o kardecismo, umbanda, candomblé e maçonaria os mais evidentes (Goulart, 2004). A UDV apresenta elementos católicos, no entanto estes são menos evidentes que nas outras linhas, apesar da suposta criação católica de Gabriel num ambiente “marcado por manifestações próprias do catolicismo popular rural brasileiro” (Ibid., p.183).

A presença da matriz africana se dá, principalmente, a partir das vivências de Gabriel antes de sua mudança para Porto Velho, como aponta Goulart:

Nos depoimentos colhidos por mim junto a antigos adeptos da UDV ou de contemporâneos do seu fundador observei, igualmente, a insistência em afirmar o envolvimento do Mestre Gabriel, durante sua vida na Bahia, com cultos afro-brasileiros, mas também aqui os relatos tinham em geral um tom de suposição [...] Em vários outros depoimentos que se reportam, também, à participação de José Gabriel da Costa em religiões afro-brasileiras, estas são designadas, genericamente, de “macumba”, “umbanda”, “batuques”, “tambores” ou, simplesmente, de “terreiros” (GOULART, 2004, p. 183-186).

Para Goulart, os elementos kardecistas, apesar de não serem oficiais, são evidentes, por exemplo, na ampla crença reencarnacionista presente no movimento, existindo também a suposição que o termo ‘União’ é proveniente de práticas kardecistas.

Salvador foi o local onde surgiu o primeiro centro espírita kardecista, em meados do século XIX, para sugerir que muitos elementos da religião ayahuasqueira criada pelo Mestre Gabriel teriam sua origem na doutrina espírita de Kardec e na participação do primeiro em centros espíritas de Salvador (GOULART, 2004, p. 184)

Uma das histórias principais do grupo, constantemente reforçada em rituais específicos que comemoram o nascimento de Mestre Gabriel, é a chamada “*História da Hoasca*”, que mistura elementos simbólicos peruanos com elementos judaicos cristãos, contando, entre outras coisas, a história de supostas sucessivas encarnações de Mestre Gabriel e sua relação com o chá da ayahuasca (BRISSAC, 1999; LABATE & ARAÚJO, 2004; GOULART, 2004).

Percebemos uma grande influência de elementos esotéricos, sendo a figura de Salomão uma das principais na cosmologia da UDV (GOULART, 2004). Ainda para a autora apesar da dificuldade de encontrar a origem destes elementos, é sabido que a UDV teve e ainda tem grande influência do pensamento maçônico, apesar não existir indícios concretos que Gabriel era afiliado a ordem.

Por exemplo, Salomão, o rei sábio da bíblia, autor dos “Cânticos dos Cânticos” e que é, igualmente, um personagem bastante destacado no folclore ligado ao catolicismo popular, ou ainda em tradições como a da maçonaria e no simbolismo mágico (através dos “signo” ou “estrela de Salomão”), é uma das principais figuras da cosmologia da UDV [...] Nesse aspecto, podemos estabelecer uma relação entre as crenças e práticas da UDV e a maçonaria. Em ambas valoriza-se o ato de desvendar mistérios, bem como a existência de uma língua restrita a iniciados, e a “ciência” ou “saber verdadeiro” são alcançados justamente ao decifrar-se este idioma secreto. (GOULART, 2004, p.214)

Veremos no terceiro capítulo como estes símbolos também são presentes na Barquinha, apesar de serem introduzidos na mesma por fontes esotéricas diferentes. Quanto aos elementos rituais, Mercante (2012) aponta que as chamadas *sessões* são realizadas no primeiro e terceiro sábado de cada mês, sendo que nem sempre são abertas a pessoas não filiadas.

Estes encontros têm como elementos principais conversações entre o mestre da sessão e outros membros numa modalidade de pergunta e resposta, além das ‘chamadas’ que consistem em “uma canção entoada para uma determinada função durante o ritual”, podendo haver também o uso de músicas convencionais tocadas de maneira digital (Ibid., p.35).

Ainda para Mercante, os membros se sentam abaixo de um arco e são distribuídos hierarquicamente, baseado na capacidade espiritual de cada um, determinados por graus internos (novamente vemos aqui uma influência maçônica de dividir hierarquicamente os membros através de ‘graus’).

A UDV é mais organizada institucionalmente, contando com diversos departamentos que organizam e auxiliam legalmente o uso do vegetal em diversas comunidades, além de apresentar ampla abertura para a realização de trabalhos científicos, que geralmente são enviados para uma comissão que valida, ou não, a execução do trabalho (BRISSAC, 1999; MERCANTE, 2012).

Na palestra ‘Hoasca e a ciência na UDV’, apresentado por Luiz Fernando Milanez<sup>3</sup>, adepto do vegetal, no Fórum ‘Caleidoscópio dos Psicodélicos: Saúde, Ciência e Sociedade’ que aconteceu na Unicamp em dezembro de 2016, o mesmo discorre sobre a criação do chamado Centro de Estudos Médicos, criado em 1985 pela UDV, chamado posteriormente em 1997 de Departamento Médico Científico em função da “necessidade de uma interlocução institucional com órgãos governamentais e coma a comunidade científica”<sup>4</sup>.

Segundo informações retiradas do site da UDV ([www.udv.org.br](http://www.udv.org.br)), além da sede geral, o grupo conta com 212 outros núcleos espalhados pelo Brasil e pelo mundo (EUA, Espanha, Suíça, Holanda, Austrália, Itália e Peru), contando com aproximadamente 23 mil membros.

#### **1.4.2.2. Santo Daime**

Para a compreensão da formação dos da linhagem da Barquinha, é de suma importância pontuar, mesmo que brevemente, quem foi Raimundo Irineu Serra. Conhecido como Mestre Irineu, nasceu em 15/12/1892 em São Vicente de Férrer, no Maranhão, negro e de origem humilde, chegou ao Acre com 20 anos (1912), como parte da população recrutada para a colheita da seringa (GROISMAN, 1999; LABATE & ARAÚJO, 2004; GOULART, 2004).

Após contato com peruanos, fez uso da ayahuasca pela primeira vez nas fronteiras entre Brasil e Bolívia e foi acompanhado pelos irmãos André e Antonio Costa. Em sua experiência com o chá, ouviu uma voz que lhe ordenou se isolar na floresta por oito dias consecutivos, sem contato com mulheres, comendo apenas macaxeira insossa e tomando o chá (GROISMAN, 1999; LABATE & ARAÚJO, 2002; GOULART, 2004).

Após seguir tais instruções, teve uma *miração*<sup>5</sup> com uma figura feminina, conhecida como *Rainha da Floresta*. Tal figura ensinou-lhe coisas especiais e, baseada na vontade Irineu de se tornar um grande curador, salientou a missão do mesmo: este seria intitulado *Chefe Império Jurumidam*. Após tal experiência, deu o nome de *Daime* à bebida, remetendo ao verbo “dar”, a partir de invocações como ‘dai-me força, dai-me luz

---

<sup>3</sup> Professor do Departamento de Energia da Faculdade de Engenharia Mecânica (FEM) da Unicamp.

<sup>4</sup> Palestra na íntegra disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=iKIQhxcQ5oM> (acessado em 13/12/2016)

<sup>5</sup> Este conceito será melhor apresentado a seguir.

e dai-me amor’, usadas até hoje (LABATE & ARAÚJO, 2002; GOUALRT, 2004; ALVEZ JÚNIOR, 2007).

Nos anos 30, junto com os irmãos Costa, é formado na fronteira do Acre com a Bolívia o Centro de Regeneração e Fé, ou Centro da Rainha da Floresta (CRF)<sup>6</sup>. Nos anos 35 e 40, recebendo informações do astral<sup>7</sup>, mestre Irineu foi desenvolvendo o que ficou conhecida por Doutrina do Santo Daime. No ano de 1945, após ganhar um lote de terra em Rio Branco, mudou-se com sua família e seguidores, fundando o *Centro de Iluminação Cristã Universal* (CICLU), conhecido posteriormente como Alto Santo (GOUALRT, 2004; ALVEZ JÚNIOR, 2007).

Acompanhado ainda por poucas pessoas, o culto então consistia de meditações em silêncio, que os daimistas denominam concentrações, e da transmissão dos ensinamentos proporcionados pelo Daime, sob a forma de preleções [...] Cada vez mais conhecido como um respeitado curador, lentamente vai crescendo o prestígio de Mestre Irineu para além dos limites de seu bairro e comunidade, até chamar a atenção de autoridades. Sua amizade com políticos influentes em Rio Branco acabou sendo útil quando pressionados pelo avanço da pecuária a comunidade daimista foi forçada a se mudar no bairro onde vivia. Nesta época, 1945, com a ajuda do então senador Guiomar dos Santos, obteve terras em uma área mais periférica chamada Colônia Custódio Freire. Este é o lugar onde a comunidade daimista pôde se estruturar e que viria a ser conhecido como Alto Santo. (ALVEZ JUNIOR, 2007, p. 38)

No entanto, é necessário realizar uma ressalva de que a fama crescente de Irineu não era apenas positiva, como pode ser amplamente percebido em Goulart (2004), principalmente numa sessão intitulada “Os primeiros tempos em Rio Branco: perseguições e estigmas do culto do Mestre Irineu” (Ibid., p.38), no qual ‘negro macumbeiro’ era um dos vários adjetivos pejorativos para se referir ao Maranhense, como neste relato colhido pela autora:

Eu era bem pequena, mas já se falava do Mestre Irineu. Ele já era conhecido [...] A gente ouvia muita coisa que dava medo. As pessoas falavam que tinha trabalho lá, com uma bebida que fazia mal para a gente. E contavam que o Mestre fazia muitas coisas, que era um preto macumbeiro, que separava casais, que ele roubava as mulheres para ele [...] Eu ficava assim amedrontada. Outros falavam que ele tinha uma história com um ser inferior [...] Falavam muita coisa naquele tempo. (GOULART, 2004, p.45)

---

<sup>6</sup> Veremos no capítulo 3, que este era um centro de estudos, chamado de *tatwa*, do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*.

<sup>7</sup> Na literatura daimista e esotérica o astral seria um plano espiritual. Este conceito será melhor elaborado no capítulo 3.

Existe outra figura histórica que merece nota neste cenário daimista: Sebastião Mota de Melo. Nascido em Euripené, Amapá, é dito que Sebastião era acometido por espíritos desde a infância o que resultou em seu contato com a doutrina kardecista (Ibid.).

Quando se mudou para a Rio Branco com sua esposa e filhos, Padrinho Sebastião, como ficara conhecido, já era um médium experiente e “trabalhava com espíritos conhecidos do panteão kardecista, caso do Professor Antônio Jorge e do Doutor Bezerra de Menezes” (ALVEZ JÚNIOR, 2007, p.39).

Ainda para Alvez Júnior no ano de 1959, Sebastião se muda para a chamada *Colônia Cinco Mil*, antiga zona rural de Rio Branco, onde continuou com seus ‘trabalhos de mesa’ espírita, até o ano de 1965, até procurar mestre Irineu para se tratar de uma doença, que só conseguiu curar após tomar o Daime. Desde então a relação de Irineu e Sebastião fora “respeitosa e de confiança”, culminando na autorização de Sebastião em produzir Daime na Colônia Cinco Mil, até a morte de Irineu em julho de 1971.

A morte de Irineu acarretou uma série de disputas pelo poder, que culminaram em diversas rupturas institucionais, sendo a de 1974 uma das mais importantes da história do Santo Daime, pois nesta data houve oficialmente a cisão de Padrinho Sebastião com o CICLU e a criação do chamado *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS), que mais tarde, no ano de 1983, se estabeleceu às margens do igarapé Mapiá, em Pauini, Amapá, sendo mundialmente conhecido como *Céu do Mapiá* (GOULART, 2004).

A religião do Santo Daime, portanto, pode ser dividida em dois troncos principais: o grupo do Alto Santo (CICLU) e o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Ambos os grupos têm semelhanças, já que compartilham a doutrina básica constituída por Raimundo Irineu Serra. O grupo do Alto Santo, existe de maneira mais local, com poucas igrejas, nas regiões de Rondônia e Rio Branco, já o CEFLURIS, que é sensivelmente mais estudado academicamente, expandiu sua atuação para capitais de todo o Brasil e “espalhado em diversos países, incluindo Espanha, Holanda, Itália, França, Argentina, Uruguai, Japão, Israel, Estados Unidos e Canadá” (MERCANTE, 2002, p.34).

Para Labate & Araújo (2002), no que diz respeito aos aspectos ritualísticos, as sessões são compostas pelos chamados hinários, ou conjunto de hinos. Geralmente os médiuns canalizam (recebem do astral), recebem em sonhos ou até mesmo acessam esses hinos em devaneios. Alguns elementos dos rituais diferem, mas em suma, são realizadas concentrações e bailados.

Um outro tipo de ritual do Santo Daime são aqueles denominados de “concentração” e de “cura”. Enquanto hoje em dia essa espécie de “trabalho” recebe, talvez, menor destaque do que os “trabalhos de hinário”, no passado eles formavam praticamente o conjunto principal dos rituais daimistas. Como vimos, os hinários e o bailado demoraram algumas décadas para se formar. Por outro lado, desde o princípio da organização de seu culto, o Mestre Irineu realizava “trabalhos” ou “sessões” de cura com o Daime. Na verdade, pode-se dizer que foi desta forma que ele se tornou conhecido e começou a atrair adeptos. Como já mencionei, estes rituais eram realizados, normalmente, às quartas-feiras. A sua estrutura envolvia poucos elementos, sendo o principal deles o próprio consumo do Daime. (GOULART, 2004, p.52)

Como um dado histórico pertinente, segundo o sociólogo Glauber Assis (2017), existe a possibilidade de Daniel Pereira de Mattos ter sido um dos primeiros, se não o primeiro, músico instrumentista do Santo Daime. Considerar que Daniel era famoso por suas habilidades com o violão, como será pontuado no segundo capítulo.

Mercante (2012) aponta que as concentrações acontecem quase sempre nos dias 15 e 30 de cada mês, e consistiriam em um encontro de quatro ou seis horas nos quais são cantados hinários previamente selecionados, que se intercalam por momentos de silêncio. Ainda para o autor, é “amplamente recomendado que pessoas ‘de fora’ da igreja e que vão participar pela primeira vez escolham essas datas para participar” (Ibid., p.34).

Os bailados são rituais mais extensos, que duram em média doze horas, e acontecem em datas festivas sincretizadas com dias de santos católicos, como São João e Nossa Senhora da Conceição. Podem ser considerados “passos repetitivos nos ritmos de marcha, mazurca e valsa” (ARAÚJO, 2010, p.30). Goulart descreve o bailado daimista por seguir

[...] um padrão no qual os participantes são dispostos segundo uma divisão principal entre homens e mulheres, que devem ficar separados em dois blocos. Formam-se, no salão ou igreja onde se realizam os rituais, fileiras de homens e mulheres que se posicionam umas diante das outras. Todo o conjunto de participantes constitui uma espécie de quadrilátero ou retângulo, no qual os lados maiores são ocupados por fileiras de homens e mulheres casados, enquanto os menores por rapazes e moças. As fileiras são organizadas segundo um critério que estabelece uma hierarquia entre os presentes. Assim, normalmente, os membros considerados mais importantes, que ocupam posições expressivas no grupo, como os seus dirigentes, são colocados nas primeiras filas. Ao mesmo tempo, há um outro critério que dispõe os participantes segundo sua altura. (GOULART, 2004, p.46)

Estas atividades acontecem em espaços denominados igrejas, cujo centro é preenchido por uma mesa, a qual é preenchida por pessoas consideradas “espiritualmente

mais forte” e também pelos diligentes da casa, denominados Padrinhos e Madrinhas (MERCANTE, 2012).

Apesar de existirem igrejas em centros urbanos, Mercante (2012) salienta a preferência por áreas rurais, uma vez que geralmente “seus membros vivem em comunidades ao redor da igreja” (p.35), como visto em Alto Santo e no Céu do Mapiá.

Mais informações irão ser apresentadas no capítulo seguinte, uma vez que a Barquinha é fruto deste berço daimista apresentadas, sendo apontado anteriormente algumas das obras norteadoras.

## **1.5. Ayahuasca e Saúde**

### **1.5.1. A visão xamânica de saúde e doença**

Começamos com um autor não ligado à pesquisa com ayahuasca. Para Yves Lambert (2011), o eixo central do xamanismo era a caça, e os animais são percebidos segundo o mesmo modelo do homem. A caça é vista como uma troca recíproca com o mundo animal: como o animal é visto como semelhante, o assassinato não pode ser realizado; assim, o xamã negocia uma troca com os espíritos animais que permitem a caça em troca da força vital dos humanos.

Para o autor, os povos caçadores-coletores, como também são conhecidos, acreditariam na existência de almas – alma corporal (que anima as funções psicológicas), alma-sombra e alma imortal (que se reencarna em um membro do clã) – essa última alma é móvel, pode sair do corpo: o sonho seria uma evasão momentânea da alma, a doença uma ausência prolongada e a morte a partida definitiva. Convencionou-se falar em ‘alma’ humana e ‘espírito’ animal. Cada pessoa é dotada de uma força vital que diminui com a velhice e acaba na morte. A alma se alimenta de uma força/energia adquirida no consumo desta carne, sendo que força está para alma assim como a carne está para corpo.

A retenção da força vital pelos espíritos animais é percebida como a principal causa de envelhecimento, morte, moléstias e azares: é a noção de infelicidade-contrapartida. Essa troca com os espíritos animais estaria ligada à ideia de vida para os povos caçadores, e neste contexto, a função principal do xamã e o momento-chave do ritual coletivo animal (renovação da vida e obtenção da sorte por exemplo). Qualquer pessoa pode fazer pedidos e oferendas de alimento a figuras que representam o espírito animal, mas somente o xamã faz a “viagem xamanista”, que é enviar a sua alma ao mundo dos espíritos animais para negociar com eles.

Quanto ao uso de plantas em rituais para interagir com o mundo dos espíritos, Metzner (1998) acrescenta que as mesmas podem envolver a percepção de seres espirituais, as vezes associados com certos animais, ou até mesmo plantas, lugares, extraterrestres e outras entidades não-ordinárias.

Isso não significa que não existe ‘tratamento’. Quando alguém adoece, esses indivíduos são cuidados e se a doença persiste, entende-se que a comida não foi suficiente ou é a errada para aquele tipo de condição. Se não funciona, chama-se o xamã. O pressuposto é que a doença é fruto de um espírito maligno, que após ser identificado pelo xamã é caçado pelo mesmo junto com seus espíritos protetores (LAMBERT, 2011).

Em alguns casos, um espírito pode estar alojado no corpo do doente, e para isso, o xamã utiliza um espírito animal aliado para retirar o espírito da doença. Também cabe ao xamã utilizar plantas medicinais no processo, que, tendo como características organizadoras o *set* e o *setting*, acaba se tornando uma experiência estruturante muito próxima da psicoterapia (METZNER, 1998). O uso da ayahuasca para solução de enfermidades é um tópico crescente e será o foco das próximas sessões.

### 1.5.2. Etnobotânica e Farmacologia

Apesar da clássica mistura para a produção da Ayahuasca ser entre *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, existem mais de duzentos aditivos à receita original, além de diversas formas diferentes de obtenção da bebida. Este trabalho, quando se referir ao nome Ayahuasca, considerará a bebida resultante das diversas misturas e não especificará sua morfologia.

As receitas dessa bebida variam, e os diversos grupos adicionam a ela diferentes ervas, dependendo de suas tradições e dos fins a que ela se destina. Geralmente incluem a *Diploteris cabrerana*, a *Psychotria carthaginensis* ou, mais comumente, a *Psychotria viridis*, que se crê eficientes em reforçar e sustentar as visões provocadas (MACRAE, 1992, p.35)

Farmacologicamente, é relevante considerar que a *Banisteriopsis caapi* contém três alcaloides de *beta-carbolina* – harmina, harmalina e tetrahydroharmina, e a *Psychotria viridis* contém o famoso alcaloide DMT, ou N-dimetiltriptamina. (LIZARDO DE ASSIS et al, 2014; MCKENNA, 2015)

Ao se ingerir o DMT, mesmo que em altas doses, o mesmo não surte efeito em função da atividade da *monoamina oxidase*, ou MAO, que, produzida no fígado e no intestino delgado, impede a absorção do DMT pelo sistema nervoso. No entanto, as beta-

carbolinas inibem as enzimas MAO, fazendo com que por determinado período de tempo, as moléculas de DMT atravessem a barreira sangue-cérebro, atingindo o sistema nervoso central e propiciando ao sujeito que tomou a mistura uma experiência enteógena<sup>8</sup>. (LUNA, 2005; MERCANTE, 2012; LIZARDO DE ASSIS et al, 2014; MCKENNA, 2015).

A molécula de DMT é muito parecida com a molécula de serotonina, por isso, é tão fácil que a primeira seja absorvida pelo organismo. Em função da proibição desta substância nos EUA nos anos 70, pouco se sabe sobre esta molécula. No entanto, Rick Strassman (2001) acredita que a molécula seria sintetizada na glândula pineal, e seria responsável, por exemplo, por estados de meditação profunda e experiências místicas. Apesar dessas especulações, a literatura aponta que:

A DMT é encontrada em todos os mamíferos, incluindo o ser humano, além de pelo menos em duzentas espécies de plantas, encontrando-se também em numerosas espécies de fungos e batráquios e em alguns peixes e algas. Em outras palavras, a DMT permeia a natureza (LUNA, 2005, p.336/337)

No que diz respeito aos aspectos quantitativos, 200ml de Ayahuasca possui, em média, 30mg de harmina, 10mg de tetra-hidro-harmalina e 25mg de DMT. (Costa et al., 2005, p. 313). Talvez seja relevante ressaltar que, diferente da maioria dos alucinógenos que atuam no receptor 5-HT que causam tolerância aos organismos, a ayahuasca não exige alteração de dosagem para manutenção de seus efeitos, ou seja, não causa dependência química (LABIGALINE, 1998; MCKENNA, 2015).

Podemos dizer, grosso modo, que a ayahuasca atua simultaneamente de duas maneiras: os altos níveis de serotonina colocam a pessoa em um especial estado de alerta; a ação da DMT no sistema nervoso faz com que o sujeito esteja como que 'sonhando' (LUNA, 2005, p.338)

Em aproximadamente 20 minutos da ingestão da mistura, efeitos como formigamento e aumento da temperatura corporal podem ser identificados, além de náuseas e possível vômito; após o período de 30 minutos até aproximadamente 2 horas, começam os efeitos cognitivos e visionários (miração) (LIZARDO DE ASSIS et al., 2014).

---

<sup>8</sup> Para compreender as diferenças entre enteógeno, psicotrópico, alucinógeno e psicoativo, ver Metzner (1998) e Beserra (2014).

### 1.5.3. Breves Considerações sobre *Mirações*

*Miração* é o nome nativo dado às experiências visuais que são percebidas, passíveis de interação, que os usuários de ayahuasca muitas vezes vivenciam, associado na literatura acadêmica com a ação do DMT no organismo. Este fenômeno é um dos principais responsáveis pelas transformações qualitativas na vida dos adeptos, atuando principalmente na consciência que o indivíduo tem de si e do mundo, principalmente a partir de um viés espiritualista, incentivando autonomia e consciência (METZNER, 1998; GROB, 2004; MERCANTE, 2012; LIZARDO DE ASSIS, 2014; MCKENNA, 2015).

Por meio das imagens percebidas durante as mirações, o indivíduo percorre mundos (físico e espiritual) e questiona a sua existência, desenvolve uma espiritualidade que busca equilíbrio, aprendendo assim, a se transformar manejando sua vida [...] O aprendizado induzido pelas mirações e pela comunicação produz mudanças positivas nos comportamentos com familiares e amigos. Tornaram-se relações mais pacíficas e amorosas por parte do sujeito ayahuasqueiro (LIZARDO DE ASSIS, 2014, p. 229)

As mirações assumem papel central na formação das religiões ayahuasqueiras. Como fora apresentado na história da UDV e do Santo Daime, e como será apresentado no capítulo seguir sobre a história da Barquinha e suas dissidências, são após as revelações e orientações recebidas a partir destas experiências que os Mestres se propõem a formam seus centros.

O termo *miração* é procedente, provavelmente, da região de fronteiras de língua hispânica na divisa com o Acre, significando “mirar”, “olhar”, “ver”, ou seja, informando o modo de determinada experiência das pessoas que bebiam Daime com Raimundo Irineu Serra (MAGALHÃES, 2013, p.72)

Em pesquisa para sua tese de Doutorado em Psicologia Social, Maria Clara Araújo (2010) realizou uma pesquisa qualitativa entrevistando uma série de adeptos do Santo Daime a fim de investigar quais seriam as percepções dos mesmos acerca do fenômeno da *miração*, e concluiu que a maioria descreve a experiências como “uma expansão da consciência e da sensibilidade, com o objetivo de re-ligar ou re-conectar a pessoa com o Cosmos, com o divino, com um outro nível de realidade e/ou com partes profundas de seu psiquismo” (Ibid., p.144).

Ainda são poucos os trabalhos acadêmicos que tratam deste tema, mas podemos citar o esforço de dois pesquisadores que podem ser considerados especialistas no

assunto. Um deles é Benny Shanon, psicólogo israelense que estuda esta experiência a partir da fenomenologia, tendo como principal obra *The antipodes of the mind*.

Este livro é resultado de uma extensa categorização do conteúdo de visões, suas próprias, e de relatos colhidos em entrevistas com diversos adeptos da ayahuasca de múltiplos contextos. O autor concluiu que as imagens estão bastante ligadas à criatividade e que as “teorias psicológicas não oferecem soluções bem definidas” (Ibid., p.144) para satisfatoriamente explicar o fenômeno.

O outro, brasileiro, é Marcelo Mercante, e seu trabalho está ligado às experiências dentro de um contexto da Antropologia da Saúde. Felizmente, este pesquisador realizou sua tese de PhD colhendo dados de uma das unidades da Barquinha, e como resultado deste esforço publicou o livro *Imagens de Cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*, que acabou por se tornar um dos materiais mais ricos sobre a Barquinha para esta pesquisa<sup>9</sup>.

Em suma, Mercante (2012) define as mirações como *imagens mentais espontâneas*, que atuam em diversos espaços – sociais, psíquicos, espirituais – e que seriam o “resultado do conhecimento oriundo de diferentes fontes de consciência” além de partirem de um “princípio organizador de informação da própria consciência, e, portanto, a fonte do conhecimento” (Ibid., p.297).

#### **1.5.4. O potencial terapêutico da ayahuasca**

Como dito anteriormente, nesta parte, pretendo apresentar de maneira bastante sintética, parte da bibliografia recente envolvendo ayahuasca e saúde<sup>10</sup>, apontando seus benefícios terapêuticos e algumas recomendações para usuários iniciantes.

Como já vimos, o uso da ayahuasca não se limita ao contexto religioso e cada vez mais vem sendo usada em contextos urbanos para fins medicinais (LABATE, 2004). Para Riba e colaboradores (2001) a beberagem do chá da ayahuasca leva o indivíduo a um

---

<sup>9</sup> A saber, existe apenas três livros publicados que tratam diretamente sobre a religião da Barquinha, que cronologicamente são: *Wege Zum Heil: Die Barquinha*, de Carsten Balzer (1998); o livro de Araújo (1999), chamado *Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*; e o livro supracitado de Mercante (2012).

<sup>10</sup> É pertinente apontar que boa parte dos dados são provenientes do chamado *Ayahuasca User's Guide*, um manuscrito desenvolvido pelo *Ethnobotanical Stewardship Council* (ESC) em parceria com outras organizações (ICEERS, Plantaform e UMIYAC) sem fins lucrativos com o intuito de facilitar e orientar o público quanto a utilização segura da beberagem da ayahuasca. Este manual fora traduzido por mim no ano de 2017 e está disponível na internet sob o nome *Guia do Usuário da Ayahuasca*.

estado transcendente de consciência, caracterizado por introspecção, visões e memórias autobiográficas e emocionais. Independente da senioridade dos usuários, existe um consenso na descrição de experiências envolvendo a bebida, que descrevem a utilização da mistura como positiva e valiosa, além de um significativo aumento de saúde (BARBOSA et al.; 2009; LOIZAGA-VELDER, 2013).

Estudos como Barbosa et al. (2005), dos Santos et al. (2007), Osorio et al. (2015), Sanches et al. (2016), Palhano-Fontes et al. (2014); Schmid et al. (2014) sugerem que a bebida tem um efeito antidepressivo e ansiolítico, o que vem estimulando pesquisas acerca do uso da substância para o tratamento de outras condições psiquiátricas.

Além disso, como uma tendência de trabalhos, a literatura acadêmica está repleta de estudos apontando para o uso da ayahuasca e a significativa diminuição do uso de outras substâncias como o álcool, crack e cocaína (HALPERN et al., 2008; FABREGAS et al., 2010; GOMES, 2011; MERCANTE, 2012; THOMAS et al., 2013).

Segundo Elisabet Domínguez-Clavé e colaboradores (2016) a literatura disponível que investiga o potencial terapêutico da ayahuasca pode ser dividida em três grandes grupos. No primeiro grupo nós encontramos estudos sobre os mecanismos moleculares dos alcaloides da ayahuasca: estudos de ligações de receptores e ensaios *in vitro*, tanto como estudos farmacológicos em modelos animais. Este grupo de investigações têm examinado os mecanismos de ação que poderiam explicar os efeitos psicotrópicos da ayahuasca e os efeitos benéficos descritos pelos usuários.

O segundo grupo de estudos inclui relatos de casos descrevendo os efeitos benéficos em sintomatologia psiquiátrica, que incluem desordem de uso de substâncias, ansiedade e depressão. No entanto, a maioria desses trabalhos fornecem informações de poucos sujeitos geralmente tomando ayahuasca em algum contexto ritual/religioso. Até onde o setting religioso interfere no bem-estar biopsicossocial do sujeito é uma pergunta pertinente em estudos assim. O terceiro e mais recente grupo de trabalhos inclui estudos de casos-controle e ensaios clínicos com pacientes psiquiátricos.

Podemos considerar ainda alguns estudos que apresentaram como o consumo da ayahuasca está significativamente atrelado ao desenvolvimento da espiritualidade, sendo esta considerada:

O conjunto de todas as emoções e convicções de natureza não material, com a suposição de que há mais no viver do que pode ser percebido ou plenamente compreendido, remetendo a questões como o significado e sentido da vida, não se limitando a qualquer tipo específico de crença ou prática religiosa (VOLCAN et al, 2003, p.441)

A maioria destes estudos são realizados a partir de pesquisas qualitativas com aplicação de testes e escores. Em comunicação para o Congresso Internacional da ABHR em 2016, apresentei alguns artigos que apontavam o desenvolvimento desta categoria em usuários da bebida, como os trabalhos de Lizardo de Assis et al (2014), Bouso et al (2012), Bouso et al (2015) além do trabalho de Ribeiro (2002) que salienta a integração e amadurecimento psicológico nos adeptos do uso religioso da ayahuasca, através do desenvolvimento do ego e no aprofundamento de “questões espirituais” (Ibid., p.121).

O trabalho de Ribeiro teve como base a psicologia transpessoal, uma escolha comum encontrada em diversos outros trabalhos que tratam de ayahuasca e psicologia (PEALÉZ, 1994; CHAVES, 1997; TAVARES, 2005; NARANJO, 2015).

Em suma, a maioria destes trabalhos apresentados acima apontam para resultados que corroboram com o conceito de Michael Winkelman (2000) de plantas psicointegradoras: aquelas capazes de atuar e integrar diversas dimensões da realidade humana simultaneamente.

Como apontado, a ayahuasca, portanto, é uma bebida utilizada em contextos ritualísticos e religiosos com diversas finalidades, e a literatura aponta para uma significativa melhora na qualidade de vida, aumento de bem-estar subjetivo, saúde e espiritualidade, reversão de dependência de drogas e melhora em testes clínicos relacionados a desordens psiquiátricas como depressão, ansiedade e transtorno *boderline*.

No capítulo seguinte iremos ampliar a compreensão da história desta bebida no contexto da Barquinha, mas não antes de pontar algumas considerações sobre a complexidade desta religião.

## **1.6. Reflexões norteadoras**

### **1.6.1. Religião, Ritual e Cultura à luz da Antropologia Simbólica**

Para Woodhead (2011), controvérsias na definição de religião é algo antigo, e tal empreitada vem se mostrando extremamente laboriosa, não havendo, até então, uma definição de religião que consiga apaziguar todo o espectro de críticas a este respeito.

A dificuldade na definição surge do fato de que esses não são termos indicadores, mas conceitos gerais que dirigem a atenção para conjuntos complexos e aspectos das relações sociais e materiais para certos propósitos [...] A solução para essas questões apresentadas aqui é que o estudo científico social de religião deveria simplesmente se tornar mais autoconsciente e autocrítico em sua abordagem da “religião” (WOODHEAD, 2001, p.121)

No mesmo trabalho, a autora apresenta a taxonomia de cinco principais conceitos de religião utilizados nas Ciências Sociais e aponta que estes conceitos “estão implícitos em trabalhos acadêmicos; mais raramente são tema de discussão e debate” (*Ibid.*, p.122). Ainda para Woodhead, “o estudo de religião é uma área inerentemente multi e interdisciplinar” (*Ibid.*, p.123), sendo as áreas da antropologia, história e fenomenologia as disciplinas que mais se entrelaçam nos estudos sociais da religião<sup>11</sup>.

Para a autora, a religião como cultura e como identidade, são os conceitos que mais prevalecem nos estudos recentes das Ciências Sociais, seguido de religião como relacionamento, religião como prática, e por fim, religião como poder.

Atentando-se à estas considerações, é de suma importância, portanto, definir e contextualizar o termo religião que será usado neste trabalho. Em função de afinidade intelectual, e ser um dos poucos autores que trabalha com o conceito de “esoterismo enteogênico”, apresentado adiante, neste trabalho, quando me referir ao termo religião, estarei me referindo à definição de Hanegraaff (1999), que ampliou seu conceito a partir, principalmente de Geertz (1978) – outro autor central na compreensão dos fenômenos culturais e religiosos dentro deste trabalho – que entende religião como:

Qualquer sistema simbólico que influencie as ações humanas, fornecendo possibilidades para manter contato ritualisticamente entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados (HANEGRRAAFF, 1999, p. 353)

Outro conceito, amplamente usado (ver Araújo 1999) é o termo *performance ritual*. Na obra deste autor, tal conceito não é definido, deixando ao leitor a árdua tarefa de deduzir a partir das bibliografias os autores chaves que construíram suas noções conceituais de ritual. Fica claro que no caso do autor, existe um amplo interesse nas artes do corpo, e, por isso, opta pelo acréscimo do termo *performance*.

Como já dito, a fim de evitar a perpetuação desta prática – a de utilizar conceitos sem defini-los – avalio ser pertinente pontuar, mesmo que brevemente, a origem dos conceitos *performance* e *ritual* que me embasarei neste trabalho.

Ao meu ver, uma cosmovisão pertinente para elucidar maiores compreensões sobre os fenômenos e práticas presentes na Barquinha é a de que cultura seria uma *teia de significados*, termo cunhado por Geertz (1978), compreendido pela antropóloga Jean

---

<sup>11</sup> Como psicólogo, noto a ausência da Psicologia da Religião na maioria destes trabalhos. A saber, não existe nenhum trabalho que investigue os fenômenos da Barquinha do ponto de vista psicológico (apesar de existirem trabalhos que fizeram tal investigação sobre as outras linhas, como apontado anteriormente).

Langdon (1996) como um “sistema simbólico coletivo, público e expressivo” (p. 23), conceito este que será posteriormente utilizado por Rosana Oliveira (2002) para se referir à cultura acreana. Portanto, parto dos pressupostos da antropologia simbólica, que considera a análise das representações coletivas essenciais para a compreensão dos fenômenos culturais.

A nova antropologia simbólica também parte da análise de que as representações são uma forma de expressar a visão de mundo, abandonando uma preocupação única em torno do social. Assim deu lugar a considerações mais amplas sobre o ser humano: suas necessidades de compreender o destino e de se expressar ritualmente. Os sistemas ideológicos, enquanto códigos culturais, a análise dos símbolos destes sistemas e o aprofundamento do processo ritual para entender a raiz das emoções e dos sentimentos, compõe hoje as preocupações da antropologia simbólica (LANGDON, 1996, p. 25)

O uso dos conceitos apresentados pela autora se dá, principalmente, pela mesma ser referência no estudo do Xamanismo no Brasil, e que confluem com minhas apreensões acerca destes fenômenos. Para Langdon (1996), conceitos de cultura e rito não são estáticos e limitados, e só se tornariam concretos através de atos.

A discussão de Geertz sobre o “modelo da e modelo para a realidade” exemplifica bem esta visão. O rito religioso representa, através dos símbolos a concepção do mundo e dos valores de uma cultura. Esta organização do universo mencionada acima é o “modelo de realidade”. Ao mesmo tempo ele afirma que, enquanto realidade criada pelo simbólico, o rito tem “uma aura de fatualidade que estabelece poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens”. O homem sai do rito mudado e atua frente ao mundo como se esta realidade fosse verdadeira (LANGDON, 1996, p. 24)

Ainda segundo Langdon, a cultura para a antropologia simbólica é centrada no ator (portanto cultura emergiria da ação) pois “o centro de todo o processo simbólico é o participante” (Ibid., p.24), portanto, performance neste trabalho, remeter-se-á a práxis deste(s) ator(es) inserido(s) nos determinados rituais, que serão devidamente descritos no capítulo final.

### **1.6.2. Considerações sobre o nome “Barquinha”**

Uma vez firmado o chão para que possamos caminhar ao longo do trabalho, acredito ser pertinente fazer algumas considerações sobre o nome Barquinha. Sua origem é incerta e a literatura apresenta algumas controvérsias quanto a procedência do nome.

Como será explicitado no terceiro capítulo, este é um nome que se instaurou principalmente após a morte do fundador, Daniel, quando seu sucessor, Antônio Geraldo, construiu um salão de baile que tinha a forma de um pequeno barco – um barquinho (ARAÚJO, 1990; GOULART, 2004). Mas apesar do formato, o nome “pegou” mesmo, segundo Costa (2008) e Magalhães (2013), quando um jornalista dos arredores da igreja se referia a mesma, pelo rádio, como barquinha. O depoimento do atual presidente de umas das linhas da Barquinha, Antonio Geraldo Filho, colhido por Magalhães (2013) confirma a hipótese:

Foi quando nós fizemos um parquezinho de... cercado de madeira e tal, assim de ripa, e ficou exatamente num formato de um barco. Daí foi que nasceu realmente... começou a ser destacado a Barquinha, a partir daí... Porque o nosso centro... de bailado, ficou exatamente um barco mesmo, com proa e tudo. Tinha um... Silvio Martinello, que era jornalista, e ele sempre dizia, dava um alô pra prefeitura: - Olha, seu prefeito, manda tapar os buraco lá na rua da Barquinha. E assim foi divulgando. Ele ouvia também os hinário, falava muito de barco e tal, o barquinho. E aí foi se destacando. As pessoas que vinha de fora, via o barco: - Vamo lá na Barquinha. Daí então começou a ser destacado Barquinha (MAGALHÃES, 2013, p.21)

O fato é que a origem acaba por se tornar irrelevante, uma vez que o nome e o símbolo do Barco já foram apreendidos e ressignificados pelos adeptos desta linhagem, e já faz parte dos universos simbólicos individuais e coletivos.

Araújo (1999) aponta que o barquinho teria dois significados distintos para seus participantes: tanto a missão deixada por Daniel, como o percurso de cada membro dentro da missão. O autor ainda reforça a ideia entre os adeptos de que a barca serviria para navegar nas ondas do mar sagrado, que é análogo ao próprio Daime<sup>12</sup>, entre os três mistérios: Terra, Mar e Céu<sup>13</sup>. Não faltam em Araújo (1999) e Mercante (2012) exemplo de mirações e relatos de membros que expressam esta temática marítima.

Outro exemplo simples, que denota a importância da sistematização de nomenclatura entre os estudiosos da Barquinha, é encontrado na primeira parte do *Handbook of Contemporary Religions on Brazil* de Schmidt & Engler (2016), em um capítulo intitulado *Brazil's Ayahuasca Religions: Comparisons and Contrasts*.

Pude notar, ao menos dois equívocos neste trabalho: o mesmo afirma que Daniel começou a ser chamado de “Irmão Daniel” após a sua morte, dado que não pude perceber

---

<sup>12</sup> Assim como na religião do Santo Daime, os adeptos da Barquinha se referem a bebida ayahuasca como Daime.

<sup>13</sup> Mais detalhes destes mistérios no capítulo 3.

em minhas visitas à nenhum dos centros e que também não é minimamente relevante na literatura (ao contrário, termos como “Frei” e “Mestre” são muito mais frequentes); e também, refere-se à Barquinha como “A Barquinha”, como se o artigo “A” fosse parte do nome próprio, como visto na frase “*today, A Barquinha became increasingly a wide variety of supernatural forces and entities*” (Ibid., p. 244).

Quando me referir, neste trabalho, à *Barquinha*, com letra maiúscula, estarei me referindo ao sistema simbólico da linha de Daniel em seu sentido amplo (*latu sensu*), que engloba todas as diferentes linhas deste movimento religioso, tanto o centro matriz, quanto dissidências e todas as filias.

Quando me referir ao nome *barquinha*, em minúsculo, estarei fazendo referência à alguma das subdivisões internas desta linha, por exemplo, a barquinha de Francisca Gabriel; portanto, uma referência no sentido restrito (*strictu sensu*). Esta divisão e compreensão é importante, ao meu ver, para sistematizar e organizar a literatura e ajudar futuros pesquisadores a desenvolver uma linguagem comum. Também usarei os termos *centro*, *igreja* ou *unidade* quando for me referir à alguma barquinha específica.

No entanto, como apontado em Magalhães (2013), o atual presidente do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, Francisco Hipólito de Araújo Neto, não gosta desta nomenclatura – Barquinha – para se referir à sua unidade. Na visão do atual presidente, a igreja que o mesmo gerencia seria a única legítima<sup>14</sup> e se diferenciaria das outras linhagens, tema amplamente discutido por Magalhães (2013), que inclusive não utiliza o termo Barquinha em seu trabalho.

Compreendo e respeito a opinião do dirigente, no entanto, acredito ser um recurso útil categorizar essas linhagens de Daniel como *Barquinha*, o que facilita não só a compreensão, como a organização do material. Além disso, percebo tanto que outros pesquisadores definem o *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz* como Barquinha, como outros membros de outras linhagens fazem o mesmo.

Veremos, no capítulo 2 e 3, como se constituiu o que se entende hoje na literatura por Barquinha, as principais influências religiosas da mesma, suas dissidências e ramificações, que partem todas de um mesmo núcleo: a Capelinha de São Francisco de

---

<sup>14</sup> Um outro exemplo da importância desta reflexão – sobre a nomenclatura adotada por pesquisadores – se deu no evento AYA2016: II Conferência Mundial da Ayahuasca, que aconteceu em Rio Branco (AC). O evento, que durou de 17 a 22 de outubro no ano de 2016, reuniu diversos pesquisadores e adeptos das linhagens ayahuasqueiras. O citado presidente do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, corrigiu pesquisadores em suas apresentações quando os mesmos se referiram à sua unidade como Barquinha, argumentando justamente o que fora apresentado acima.

Daniel Mattos. Ficará claro como o *sincretismo*, o *ecletismo* religioso e o *hibridismo cultural* são possibilidades para ampliar a compreensão, não só da realidade acreana, mas do próprio núcleo de constituição da Barquinha, reforçando a importância de uma perspectiva não “purista” deste movimento religioso, que é em sua essência múltiplo.

As nomenclaturas usadas para se referir e definir a Barquinha pelos principais autores que estudam este movimento religioso serão apresentadas a seguir.

### **1.6.3. A Barquinha: algumas das complexidades deste fenômeno religioso**

Luna (1995) usa o termo *cultos ayahuasqueiros*, para se definir às “igrejas que seguem a linha criada por Mestre Daniel” (p. 6), tendo participado de uma cerimônia de aniversário de Manuel Hipólito de Araújo no *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz* e posteriormente, onde realizou uma pesquisa mais ampla, na unidade de Francisca Campos Nascimento, a Madrinha Chica. O autor continua pontuando que se tratava de uma igreja, e que notara “uma presença muito forte da umbanda, com incorporação de pretos velhos, caboclos, crianças e encantos”, conclui definindo a igreja como “uma religião indoafrobrasileira” (Ibid., p. 6).

Mais para frente em seu texto, Luna define o *Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte* como “a Barquinha”, definindo-a como uma “linha do daime” (referindo-se ao Santo Daime, criado por Irineu Serra). No mesmo trabalho, aponta que o “número de fiéis não passam de 500<sup>15</sup>, repartidos em três centros” (p.10).

Nunes Pereira em seu livro *A Casa das Minas* (1979:130-142) faz uma dramática descrição de sua participação em uma sessão em finais dos anos sessenta no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, naquela época comandado pelo senhor Antônio Geraldo da Silva, o primeiro sucessor de Daniel Pereira de Matos [...] Tanto Monteiro (198: 48-9) como Couto (1989:17, 14:02) constatarem a existência de uma terceira linha de daime, constituída pelo Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade - Terreiro de Maria Baiana [...] Nesse centro se fazem sessões de concentração com hinos recebidos do Mestre Daniel e outros (nesse sentido poderia considerar-se uma variante da barquinha) passando-se mais tarde às “obras de caridade” com incorporação de pretos velhos, crianças, etc., de tipo muito mais marcadamente “umbanda” que as outras barquinhas (considerada por elas como altamente “misturada”) (LUNA, 1995, p. 7)

---

<sup>15</sup> Acredito que 500 membros, entre fardados, assíduos e esporádicos, sejam uma estimativa apenas nas unidades de Francisca Gabriel, como um todo. Infelizmente não foi possível encontrar informações fidedignas acerca de todos as unidades e seus membros para estimar e atualizar este número.

Araújo (1999), conta, já na introdução de seu livro, que seu interesse pelo *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz* foi reforçado quando fora convidado a apresentar uma aula no curso de graduação em Ciências Sociais da Unicamp, cujo título era “Religiões Amazônicas” e enfatiza que pretendia fazer uma apresentação acerca das “religiões não indígenas que faziam a ingestão da ayahuasca” (p. 21). O autor também se refere em outros trabalhos à Barquinha como “uma religião amazônica”<sup>16</sup>.

Em sua dissertação, Oliveira (2002) quebra ligeiramente o padrão dos autores anteriores, definindo a missão de Daniel usando termos como “expressão religiosa”, “cultura religiosa” ou “religiosidade”. Vanessa Paskoali (2002), em sua dissertação de mestrado em Ciências Sociais, resultado de uma etnografia no *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, define o centro como “uma das igrejas pertencentes à linha da Barquinha” e que esta estaria “ligada ao culto urbano da Ayahuasca”. Frenopoulo (2005) também se refere à Barquinha como uma “religião da Amazônia brasileira” (resumo, p. ii).

Em Goulart (2004) encontramos o reforço das terminologias apresentadas em Luna (2005), enfatizando o termo *linha* ou *linhagem*, colocando o uso da ayahuasca como central na constituição dessas “tradições<sup>17</sup>”, em seu resumo já é possível identificar estas afirmações:

A presente tese enfoca a comparação entre religiões distintas de uma mesma tradição, identificadas aqui como cultos ayahuasqueiros, por se caracterizarem pela utilização ritual da bebida psicoativa ayahuasca, denominada de Daime ou Vegetal nos casos pesquisados. Esta tradição é dividida em linhas, segmentos, centros, núcleos e igrejas. Trata-se de três grandes linhas (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal), com suas várias fragmentações internas (GOULART, 2004, III)

Goulart (2004) é a primeira autora, que trata diretamente sobre a Barquinha, a apresentar criticamente e justificar a utilização de alguns termos. A autora divide a UDV, o Santo Daime e a Barquinha como grupos religiosos, que, em seu trabalho, são tratados como “diferentes linhas de uma mesma tradição religiosa”, tradição esta, agrupada “sob o nome geral de tradição religiosa ayahuasqueira ou ainda religiões da ayahuasca” (p.8).

---

<sup>16</sup> “A Barquinha: Uma cosmologia amazônica em construção”, disponível em <http://bmgil.tripod.com/aws08.html> (acessado dia 17/10/2017).

<sup>17</sup> Em comunicação oral na PUC/SP, o Cientista da Religião Steven Engler apontou como é comum pesquisadores de religiões utilizarem conceitos como tradição sem devidas reflexões. Para o autor, o termo tradição é amplo e complexo, e no caso de Goulart (2004), a mesma utiliza este termo no sentido de “continuidade religiosa”, apesar de não apontar tal reflexão.

Estes grupos têm em comum a utilização ritual da ayahuasca, a qual é uma bebida psicoativa. A expressão religiões da ayahuasca ou ayahuasqueiras foi inspirada em definições e categorias dos próprios adeptos dos grupos pesquisados. Afinal, independentemente da linha ou da divisão à qual pertencem, todas estas religiões se definem a partir do uso da ayahuasca, ou seja, é assim que elas se auto-identificam, como também identificam umas às outras. Simultaneamente, é como religiões da ayahuasca que elas são imediatamente conhecidas por demais grupos religiosos e na sociedade mais ampla. Trata-se, portanto, de um termo que expressa o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros. A noção aparece ainda nos primeiros trabalhos sobre estas religiões, mesmo que definida ou utilizada de forma tênue e indiretamente, para depois se consolidar como uma referência conceitual neste campo de estudos (Labate, Sena Araújo e Goulart 2002, pp. 19-31) (GOULART, 2004, p. 8)

Notei ao longo de minha pesquisa que a Barquinha tem muitos elementos em comum, não só a “utilização ritual da ayahuasca”: este seria só mais um elemento dentre vários outros que concentram suas semelhanças. Me parece que muitos pesquisadores salientam esse aspecto, o da utilização do chá, como o elemento comum entre esses diferentes grupos, e ignoram o fato de que muitos outros aspectos são igualmente relevantes e compartilhados.

Cito, por exemplo, o próprio *ethos* acreano<sup>18</sup>, ou então a influência de correntes esotéricas<sup>19</sup>, essenciais para a formação das cosmologias simbólicas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, sendo este último um assunto pouco explorado e discutido entre os autores, que prezei por enfatizar ao longo deste trabalho.

Minhas experiências com a unidade de Francisca Gabriel em São Paulo e em Fortaleza também não reforçam alguns dos pontos levantados pela autora. Em muitas conversas com os adeptos pude notar que o Daime parece ser *apenas* mais um elemento dentro do universo simbólico – não vi uma sobreposição da relevância da bebida sobre outros aspectos rituais e simbólicos. Pelo contrário, muitas performances rituais são realizadas sem a bebida, mostrando, por exemplo, que, ao menos na linha de Francisca Gabriel, a devoção cristã é muito mais preponderante e saliente nos discursos, que a “tradição” vegetalista. Esta percepção é compartilhada pela pesquisa de Costa (2008), num diferente centro da Barquinha:

Mesmo firmada com base em elementos de práticas religiosas tais como catolicismo, esoterismo, umbanda e xamanismos, os adeptos, na maioria das vezes, se assumem como “espíritas apostólicos cristãos”. Nas palavras de Manuel Hipólito a

---

<sup>18</sup> Este conceito será devidamente apresentado e explorado no terceiro capítulo.

<sup>19</sup> Idem ao item acima.

Barquinha seria uma “religião de doutrina Espírita Apostólica Cristã. Espírita – pois se pratica o espiritismo, ou utiliza a comunicação com os espíritos para se desvendar os mistérios que rondam a vida material; Apostólica – pois se faz dessa vida espiritual um apostolado em torno da existência de Cristo e Cristã – pois se ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmos (COSTA, 2008, p.61-62)

Notemos a ausência da referência à bebida ayahuasca na auto percepção de alguns membros quanto à sua própria religião. Mercante (2012) ao se referir ao Santo Daime, define-o como uma *religião ayahuasqueira* (p.34). No entanto, quando se refere à Barquinha, define-a como “um sistema religioso sincrético baseado em um cristianismo fortemente devocional, com a adição de práticas mediúnicas” (Ibid., p.36).

Notamos que, apesar de anteriormente a esta passagem o autor já se referir ao princípio ativo DMT e a bebida ayahuasca, o uso da substância não se mostra central em sua percepção deste, em suas palavras, sistema religioso. O autor justifica a escolha do termo sistema religioso, que também aparece em seu texto como *movimento religioso*, segundo informações colhidas em sua pesquisa de campo:

Acredito que seja inadequado classificar a Barquinha como uma religião. Tenho utilizado o termo ‘movimento religioso’ ao me referir à Barquinha e ao Santo Daime. Algum tempo atrás mostrei um esboço de um texto que apresentaria para um dos membros da igreja da Madrinha Francisca lesse (Mercante, 2004). O texto iniciava afirmando que existiam três religiões no Brasil que utilizavam a Ayahuasca como sacramento. Essa pessoa me disse que isso estava errado, pois, de fato, no Brasil existiriam apenas duas religiões ayahuasqueiras, o Santo Daime e a UDV. Disse-me que se alguém lhe perguntasse sua religião, ele responderia que era “daimista”, e não “barquinista”. Ele disse que bebia Daime, e que a Barquinha seria simplesmente outra linha do Santo Daime (MERCANTE, 2012, p. 38)

Mercante (2012) continua apontando que, segundo seu informante, “haveria um consenso entre os membros antigos da Barquinha de que eles seriam daimistas” (p. 38), e que essa distinção Barquinha/Santo Daime compreendida como religiões distintas começou a ser feita por “novatos vindos do sul do Brasil”, que o faziam por não conhecerem de fato a história da Barquinha e também por “diferenças ritualísticas”. Um exemplo destas diferenças ritualísticas se dá no uso da mediunidade, que, só “começou a ser explorada por membros da linha do Padrinho Sebastião há apenas alguns anos” (p. 38). Outras semelhanças e diferenças fundamentais serão apresentadas a seguir.

Percebo a importância de salientar que o termo “religiões daimistas” parece apropriado para se referir tanto aos movimentos do Santo Daime quanto da Barquinha,

enquanto o termo “religiões ayahuasqueiras” diriam respeito aos dois movimentos citados e também as linhas da União do Vegetal.

Mercante ainda se utiliza de outros exemplos para amplificar sua reflexão: certa vez, uma pessoa da própria Barquinha perguntou ao seu entrevistado qual seria sua religião. Quanto este respondeu “esta aqui!”, referindo-se à Barquinha, a pessoa que fizera a pergunta anotou “espírita cristã daimista”. Mercante conclui que a “Barquinha é um sistema religioso que vem se desenvolvendo em torno das práticas de devoção e da caridade” (p. 39) e que a mediunidade seria o principal veículo para exercer esta última<sup>20</sup>.

Mercante infelizmente não apresenta o que concebe como religião, utilizando o termo de maneira implícita, o que já foi pontuado no início do trabalho como algo típico pelos autores). Neste trabalho não haverá distinção entre os termos “religião” e “movimento religioso”.

Goulart (2004) aponta que Monteiro (1983) fora o primeiro pesquisador a utilizar o termo *linha* para se referir aos diferentes grupos ayahuasqueiros, e que, seguido por Couto (1989), entendem que o que diferencia uma linha de outra seria o “conteúdo das narrativas míticas, às formas rituais e ao conjunto de entidades que integram cada panteão” (p. 9). A autora reforça:

Porém “linha” pode ser utilizado, igualmente, pelos fiéis da Barquinha, Santo Daime e União do Vegetal, para se referirem, de uma forma genérica, à sua distinção mútua. Nesse sentido, Barquinha, Santo Daime e UDV são vistos, por seus próprios adeptos, como “cultos” ou “religiões” ou “doutrinas” diferentes [...] Mas, simultaneamente, eles admitem que estão todos relacionados pelo uso da ayahuasca, entendendo-se, implicitamente, como “linhas” distintas em torno do consumo desta bebida (GOULART, 2004, p. 9)

Acredito ser apropriado o termo *linha* para distinguir as diferentes narrativas e sistemas simbólicos ayahuasqueiros. Já que tive a oportunidade de reconhecer no discurso dos adeptos a distinção tanto entre “linha do Santo Daime” e “linha da Barquinha”, quanto “linha da barquinha X” e “linha da barquinha Y”, fazendo distinção entre diferentes centros. Mas, mais uma vez, as afirmações de Goulart (2004) de que os próprios membros, ao menos da Barquinha, se enxergam como uma religião distinta do Santo Daime, ou que a beberagem do chá seja o elemento central percebido por estes grupos, não são confirmadas pelos argumentos acima e minhas próprias experiências.

---

<sup>20</sup> Veremos no capítulo como a Caridade é o elemento fixo e central das barquinhas, desde da formação de Daniel, até as consequentes dissidências e ramificações.

Mercante (2015) retoma sua reflexão sobre estas definições com um artigo intitulado “*Barquinha: Religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica?*”, no qual reforça o argumento de que existe uma tendência na literatura em definir essas manifestações religiosas como “*religiões ayahuasqueiras*”. O que faz, ao longo do texto, é defender que o centro de Francisca Gabriel se enquadra, a partir da intersecção das matrizes europeias, africanas e ameríndias, na definição de uma religião afro-amazônica.

Meu objetivo, de maneira alguma, seria o de desmerecer o esforço dos pesquisadores na árdua tarefa de compreender e definir esses complexos fenômenos religiosos. Pretendo, pelo contrário, fomentar essa discussão, apontando questões que se mostraram relevantes de análise.

A necessidade de ampliar a compreensão do fenômeno religioso da Barquinha, e estabelecer critérios para conceituar tal fenômeno se mostra necessária uma vez que não existem muitas reflexões sobre esta temática nos trabalhos. Como apontado acima, apenas Mercante (2012 e 2015) que se propôs a desconstruir algumas das definições típicas sobre a Barquinha, que em Goulart (2004) é inicialmente sistematizado.

Um outro exemplo da necessidade de clarear o uso dessas nomenclaturas se dá pelo fato de que muitos autores, e leigos, ao se depararem com o fenômeno religioso da Barquinha, não conseguem, muitas vezes, identificar as influências religiosas desses centros. Um exemplo destas confusões, é encontrado no primeiro relato acadêmico que se tem notícia sobre uma das barquinhas. Nunes Pereira (1979), que, ao participar de um dos rituais da matriz da Barquinha ao final dos anos sessenta, definiu-o como uma casa de Tambor de Mina. Veremos posteriormente que essa é uma influência bastante forte, confundida por muitos leigos como uma influência da Umbanda (que também é presente).

Feitas devidas considerações, os próximos capítulos pretenderão apontar aspectos da história da Barquinha (Capítulo 2), as características sociais e religiosas do Acre, assim como os conceitos de sincretismo e ecletismo e as principais influências da Barquinha que emergem neste contexto (Capítulo 3), e os principais rituais da Barquinha, assim como uma reflexão desta religião à luz do hibridismo cultural (Capítulo 4).

Neste primeiro capítulo fora apresentado parte da história do uso cerimonial e religioso da ayahuasca, grande parte das pesquisas modernas em relação aos benefícios de seu uso religioso, além de algumas considerações farmacológicas e etnobotânicas sobre a bebida. Ainda, fora apresentado a história dos segmentos ayahuasqueiros brasileiros: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. No próximo capítulo será

apresentada a história da Barquinha, desde sua fundação, as dissidências ao longo do tempo e aspectos de sua constituição moderna.

## **2. O TRONCO DA ÁRVORE E SEUAS RAMIFICAÇÕES**

### **2.1. A História da Barquinha**

O objetivo deste capítulo é se aprofundar na história do movimento religioso da Barquinha, apontar suas origens históricas, as transformações ocorridas ao longo de sua existência, e assinalar suas configurações atuais.

As informações a seguir foram retiradas principalmente das produções acadêmicas de Luna (1995a); Araújo (1999); Paskoali (2002); Goulart (2004); Frenopoulo (2005); Costa (2008); Mercante (2012) e Magalhães (2013). Além disso, utilizei três importantes livros nativos disponíveis sobre a história da Barquinha, seus seguidores e transformações: Margarido & Neto (2005); Neto et al (2010) e Machado et al (2017).

Em resumo, Daniel Pereira de Mattos, ex-marineiro boêmio da cidade de Rio Branco (Acre), desenvolvera problemas hepáticos em função de seu estilo de vida e fora se tratar com Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina do Santo Daime<sup>21</sup> e seu amigo pessoal. Ao término do tratamento, inspirados por suas experiências, recebe a benção do amigo Irineu para iniciar sua própria igreja – a Capelinha de São Francisco – (1945) posteriormente e atualmente conhecida como Barquinha.

No entanto, após sua morte (ocorrida em 1958), a pequena igreja que fora ganhando mais adeptos ao longo do tempo, acabou sofrendo diversas rupturas institucionais e ideológicas entre seus membros, culminando em diversas extensões e filiais até presente momento. Considerada por alguns autores como o movimento religioso mais sincrético e performático do Brasil, a Barquinha é um espaço de constantes trocas e transformações simbólicas de diversas religiões e movimentos religiosos, a saber, as mais influentes são o catolicismo popular, umbanda, kardecismo, vegetalismo amazônico e esoterismo ocidental além do próprio Santo Daime.

### **2.2. As origens da Barquinha: Mestre Daniel e a *Capelinha de São Francisco***

Filho de Thomas Pereira de Mattos e Ana Francisca de Mattos, Daniel Pereira de Mattos nasce em 13 de julho de 1888<sup>22</sup> em São Luís do Maranhão, na Vila de São

---

<sup>21</sup> Ver Capítulo 1, subcapítulo “O Santo Daime”.

<sup>22</sup> Exatamente dois meses após a “abolição” da escravatura, como apontado por Araújo (1999).

Sebastião da Vargem Grande, um povoado formado pelo trabalho de missionários e colonos além de engenhos de açúcar, a 170 km de São Luís, Maranhão (ARAÚJO 1999; GOULART, 2004; NETO et al., 2010).

Na área de Vargem Grande, em função “da abertura de fronteira para a ocupação e dominação às margens dos rios” (p 20), surgiram engenhos que usavam mão de obra escrava, fazendas de plantio de algodão, cana de açúcar e agropecuária (NETO et al., 2010).

Era o povoado de Vargem Grande um local de terreno plano, abundante em pastos banhados pelos Rios Iguará, Munim e Preto. Havia ainda a presença de Quilombos que abrigava os negros fugidos da escravidão nas fazendas e engenhos próximos (NETO et al., 2010, p. 30)

Ainda muito pequeno, Daniel é ‘laçado’ (recolhido pelas autoridades) e levado para escola de aprendizes da marinha como grumete (ARAÚJO 1999; GOULART, 2004). Lá desenvolveu doze habilidades, que serão valorizadas posteriormente por seus adeptos, são elas: construtor naval, carpinteiro, marceneiro, pedreiro, artesão, poeta, sapateiro, padeiro, cozinheiro, músico, barbeiro e alfaiate (ARAÚJO 1999; GOULART, 2004).

Apesar da obscuridade de seu passado, como pontuado por Araújo (1999), aos poucos, novos documentos e pesquisas estão desvelando sua história. Em Goulart (2004) temos a informação de que Daniel chegou no Acre pela primeira vez no ano de 1905, através do navio Benjamin Constant que:

[...] realizava uma viagem de instrução de aprendizes de marinheiros, passando rapidamente pelo Acre e depois dirigindo-se para Europa e Jerusalém. Apenas dois anos após terminar este percurso, em 1907, o navio retornou ao Acre, trazendo novamente Daniel. Alguns relatos afirmam também que ele era o comandante da embarcação, embora haja outros em que esta informação é contestada (GOULART, 2004, p.114)

Daniel monta, em 1925, uma barbearia, na Rua Epaminondas Jácome, e migra, em seguida, para a rua 6 de Agosto, posteriormente se estabelecendo na Rua General Rondon, no famigerado bairro do Papôco, onde “viveu várias noitadas de boemia acompanhado de seu inseparável violão” (ARAÚJO, 1999; MARGARIDO & NETO, 2005, p. 57)

Daniel foi descrito como um homem de estatura média, rosto comprido, bastante forte, voz grossa, negro de cabelos crespos e bastante educado. Até 1945 era considerado um grande boêmio da cidade de Rio Branco. Bebia, fumava, fazia composições musicais que falavam de paixão, de amor e da busca da mulher amada. (ARAÚJO, 1999, p.46)

Casou-se, no ano de 1928 com a maranhense Maria do Nascimento Viegas, com quem teve quatro filhos. No entanto, em função de seu problema com a bebida e boemia, a esposa e os filhos abandonam Daniel e retornam para o Maranhão (Costa, 2008; Neto et al., 2010). Como veremos, casos de boemia e alcoolismo são temas típicos entre os principais personagens da Barquinha.

Segundo Araújo (1999), ao voltar de uma noite de festa e bebedeira, Daniel fora acometido por uma revelação, termo cunhado por ele mesmo para se referir a experiência. Nesta, “dois anjos desciam do céu e lhe entregavam um livro de cor azul”, acabou não dando muita atenção na época à experiência, jogando fora a bebida naquela noite, mas com o tempo, acabou voltando ao antigo estilo de vida (Ibid., p.46).

Em meados de 1936/37, em função deste estilo de vida, Daniel acabou por desenvolver problemas hepáticos, e após convite de Irineu Serra – que frequentava sua barbearia – iniciou um tratamento com o colega, no qual bebeu o “santo Daime” pela primeira vez (ARAÚJO, 1999; PASKOALI, 2002; GOULART, 2004).

Outros dados biográficos o aproximam do Mestre Irineu. Além de maranhense, ele era também negro e filho de ex-escravos. Há muitas especulações sobre a possibilidade dos dois Mestres terem se conhecido ainda no Maranhão, antes de virem para o Acre, embora não seja possível, até o momento, confirmá-las. Porém notamos que alguns relatos sobre o Mestre Irineu afirmam que ele deixou o Maranhão em 1907, mesmo ano no qual, de acordo com outros depoimentos, Daniel teria chegado à região do Acre (GOULART, 2004, p. 114)

Em sua primeira tentativa, Daniel interrompe o tratamento e acaba voltando a beber álcool após melhorar consideravelmente – nesta época morou durante seis meses na comunidade do Alto Santo<sup>23</sup> (ARAÚJO, 1999). Às margens de um igarapé acabou por adormecer e teve um sonho<sup>24</sup>:

A mesma visão que havia sido revelada antes em seu último estado de embriaguez: dois anjos que desciam do céu lhe entregavam um livro de cor azul e falavam de uma missão que deveria ser cumprida por ele (ARAÚJO, 1999, p. 47)

Doente mais uma vez, iniciou um novo tratamento em Alto Santo, onde, através do uso do Daime, recebeu mais uma revelação sobre sua missão e como cumpri-la. Mais uma vez um livro azul é mostrado por figuras angelicais, “mas dessa vez não em sonho como vinha acontecendo anteriormente, e sim em uma miração” (COSTA, 2008, p. 53).

---

<sup>23</sup> Ver capítulo 1, subcapítulo “As religiões Ayahuasqueiras”.

<sup>24</sup> Em Magalhães (2013) encontramos, num depoimento de Antônio Geraldo – personagem importante que será introduzido a seguir – a descrição da mesma cena. No entanto, segundo seu relato, Daniel estaria acordado, e teve tal revelação voltando de um dos trabalhos do Santo Daime (p. 76).

Para Araújo (1999), o processo de Daniel implica em sofrimento para então ser purificado, Daniel seria “o cordeiro que tira o pecado do mundo” e influenciado por Mestre Irineu “resolve criar a sua própria missão, abraçando definitivamente a missão espiritual” (Ibid., p. 48).

Daniel se instala, portanto, no ano de 1945, nas terras de Manuel Julião, onde fica informalmente (com autorização do proprietário) dando início aos primeiros trabalhos oficiais da Capelinha de São Francisco (ARAÚJO 1999; GOULART, 2004). Essa instalação informal apresentará problemas alguns anos mais tarde, como veremos posteriormente.

Nesta época, ainda recebia ajuda de Mestre Irineu, que lhe cedia Daime, até que Daniel “fosse capaz de ele mesmo preparar o seu próprio chá” (MERCANTE, 2012, p. 71). Ainda para o autor, Daniel começara a viver a sós, como um eremita, “no meio da floresta, na área de um antigo seringal” (p.71).

Recebia ali caçadores e outros moradores, e acabou aos poucos ganhando fama de ‘bom rezador’. Com o passar do tempo, começou a dar Daime e tocar para seus visitantes, sobrevivendo de bens levados e trocados por seus serviços espirituais, culminando na formação de uma pequena comunidade ao seu redor (ARAÚJO, 1999; PASKOALI, 2002 MERCANTE, 2012).

Nestas terras, Daniel construiu uma casinha rústica de taipa e paus roliços, como uma casa de seringal com barrotes, de assoalhos de madeira. Lá ele recebia instruções provenientes de outros planos. Neste espaço começou o seu trabalho de atendimentos, por ele designado de obras de caridade. Nas origens, esses atendimentos eram realizados em crianças e adultos, especificamente os caçadores da região com os membros de sua família. Pouco tempo depois, moradores da zona urbana de Rio Branco passaram a procura-lo com mais frequência (ARAÚJO, 1999, p. 48)

Esse local foi denominado por Daniel de *capelinha*, e ficou conhecido como *Capelinha de São Francisco* pela comunidade que ali frequentava, sendo que, inicialmente, o público atendido era reduzido e contava principalmente com pessoas humildes com “problemas de saúde, emprego, alcoolismo e/ou familiares” (Araújo, 1999, p. 49). Como veremos no capítulo seguinte, as chamadas “obras de caridade” são ações centrais nos adeptos da Barquinha, que consistem no mote principal desta religião *fazer o bem sem olhar a quem* (LUNA, 1995).

No ano de 1954, acontece o casamento de Daniel com Maria Ferrugem<sup>25</sup> – uma de suas seguidoras – cuja festa de casório contou com a presença de Mestre Irineu, fato que reforça a amizade de ambos, amizade esta, que é constantemente reforçada pelos adeptos de ambas as linhagens de que estas seriam linhas irmãs (ARAÚJO, 1999; GOULART, 2004).

Daniel teve um filho com Maria Ferrugem, chamado Francisco, conhecido também como Garúna, já na fase de separação do casal, cujo motivo é debatido até hoje entre os adeptos (ARAÚJO, 1999; PASKOALI, 2002; GOULART, 2004; COSTA, 2008).

Em muitos relatos, afirma-se que ela trabalhava com “magia negra” ou “feitiçaria”, embora não se precise exatamente o tipo de prática desenvolvida por ela. Conta-se que ela frequentou a Barquinha durante alguns anos, e passou a se destacar mais nos “trabalhos da casa” depois que se casou com o Mestre Daniel. Segundo Francisco Hipólito de Araújo<sup>26</sup>, Maria Ferrugem se aproveitou da sua condição de esposa do Mestre Daniel para tentar introduzir “elementos de feitiçaria” no seu centro, e por isso ele teria rompido com ela [...] Ao mesmo tempo, há relatos nos quais se afirma que o rompimento com Maria Ferrugem ocorreu porque o Mestre Daniel se envolveu com outra mulher, Francinete Oliveira dos Santos, também uma integrante do seu culto. Em ambas as versões, sustenta-se, muitas vezes, que este conflito envolvendo duas mulheres e um rompimento matrimonial, foi a causa da doença adquirida pelo Mestre Daniel, que culminaria na sua morte. (GOULART, 2004, p.125)

Daniel casa-se pela última e terceira vez com Francinete Oliveira dos Santos, na época com 16 anos, com quem também tem um filho chamado Francisco (PASKOALI, 2002). É dito que Daniel reconheceu que errou ao se envolver com uma pessoa tão jovem, e que esse fato, mais a ‘vingança’ de Maria Ferrugem, foram as causas de sua morte (ARAÚJO, 1999; PASKOALI, 2002). Mais detalhes da vida pessoal e afetiva de Daniel, assim como seus descendentes, podem ser encontrados em Neto et al. (2010).

Segundo Araújo (1999), no ano de 1957 Daniel começou a ‘preparar’ a irmandade para uma ‘viagem’ que faria em breve. Alguns entendiam essa viagem como um retorno ao Maranhão, já outros entendiam como um prenúncio de sua morte, “já que o mesmo se

---

<sup>25</sup> Em Neto et al. (2010) é apresentado uma certidão de casamento de Daniel datada de 04 de agosto de 1928. Poucos dos adeptos que conviveram com Daniel sabiam desse fato, tanto que em pesquisas como a de Paskoali (2002) temos a informação que Daniel se casara duas vezes. A verdade é que ele se casou três vezes, sendo a primeira com Maria do Nascimento Viégas, com quem teve quatro filhos. Ao que tudo indica, a família o abandonou em função de seus problemas com álcool, apresentados no início do capítulo.

<sup>26</sup> Este fora um dos presidentes da Barquinha, especificamente o *Centro Espírito Casa de Jesus Fonte de Luz*, como melhor explorado a seguir.

encontrava há um tempo enfermo de um problema iniciado na garganta, que se agravou em 1958” (Ibid., p.50). Quando sua doença piorou, começou uma penitência de 90 dias, afirmando para seus seguidores que iria viajar ao final da mesma (ARAÚJO 1999; GOULART, 2004).

Segundo Goulart (2004), existem divergências quanto aos relatos da penitência de Daniel. Enquanto alguns apontam que ele iniciou a penitência pois já sabia de sua enfermidade, outros é sustentado que sua doença surgiu ao longo de tal penitência. Para a autora, “o mal que afligiu Daniel consistia num tumor na garganta, diagnosticado como carcinoma pulmonar” (Ibid., p.126).

No entanto, para seus adeptos, este tumor tinha, na verdade, uma causa ‘mística’, fruto de ‘feitiçaria e trabalhos de magia negra’, fato que fora “confirmado” posteriormente por mestre Irineu, segundo o qual, o tumor de Daniel era reflexo de “uma ‘coisa feita’, uma ‘flechada’ do ‘guia’ da sua ex-mulher” (GOULART, 2004, p. 126).

No discurso dos membros da Barquinha, a morte de Daniel é cercada de misticismo e eventos peculiares. Alguns destes podem ser encontrados em Araújo (1999) e Paskoali (2002), mas um interessante é apresentado por Costa (2008):

Conversei informalmente com o Sr Francisco Gabriel, o Padrinho Chico, e ele me falou que certa noite, num trabalho de terreiro, Daniel pediu para que todos os presentes participassem da gira. Afirmou que aquele que não girasse provavelmente não estaria mais ali no próximo ano. No entanto ele próprio (Daniel) não entrou no círculo giratório formado pelos presentes. Seu Francisco naquele instante lhe questionou por que ele permanecia de fora, em pé no centro da gira. Ele responde com um sorriso: ”Eu sou Daniel”. No ano seguinte, nesta mesma data, o homem que não havia girado juntamente com os demais havia desencarnado meses antes. [...] No entanto, de acordo com seus seguidores, continuou se fazendo presente, de uma outra forma, em um outro plano (COSTA, 2008. p. 57)

Casos como o citado acima servem para reforçar as qualidades especiais de Daniel, que faleceu no fim de tarde, no interior da casinha incumbida do feitio de Daime, no dia 8 de setembro de 1958. Seus seguidores realizaram um trabalho especial, colocando seu corpo em cima de uma mesa de concreto no interior da igreja de alvenaria, ainda em fase construção, sepultando-o na tarde do dia seguinte (Araújo, 1999).

Para Araújo, os trabalhos de Daniel duraram 12 anos, e neste período, “Daniel jamais pisou na cidade de Rio Branco” (Ibid., p. 51). Segundo Goulart (2004) a morte de

Daniel, como veremos, foi o estopim para o desenvolvimento e estruturação de sua missão, assim como o início de uma série de desentendimentos e fissuras<sup>27</sup> institucionais.

Relata-se, com frequência, que logo após o falecimento do Mestre Daniel várias pessoas tentaram assumir a direção do centro criado por ele, embora só tenham conseguido manter-se na liderança por poucos dias. Esta indefinição quanto à sucessão do Mestre Daniel durou alguns meses. Depois desse período, a maioria dos integrantes da então “Capelinha de São Francisco” decidiu reivindicar o nome de Antônio Geraldo da Silva para a presidência da mesma (GOULART, 2004, p. 127)

Encerrada a missão “terrestre” de Mestre Daniel, que, apesar de se falecimento, fora batizado de *Frei*<sup>28</sup> pelos seus adeptos e continua “vivo em espírito”, participando e ajudando os trabalhos daquela igrejinha que futuramente será chamada de Barquinha (ARAÚJO, 1999; GOULART, 2004; MERCANTE, 2012; MAGALHÃES, 2014).

### **2.3. Mestre Conselheiro Antônio Geraldo: do *Centro Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz* ao *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos***

Goulart (2004) pontua que a após o falecimento de Mestre Daniel, algumas pessoas começaram a assumir a direção do Centro, mas não conseguiram ficar na liderança por muito tempo, apenas alguns dias. Após aproximadamente dois meses, os integrantes reivindicaram o nome de Antônio Geraldo, também conhecido como Mestre Conselheiro, para a presidência da Capelinha<sup>29</sup>.

Antônio Geraldo da Silva nasceu em 1922 na cidade de União, Ceará. Seus pais, Manoel Antonio da Silva e Maria Fernandes da Silva, se mudaram para Mossoró, no Rio Grande do Norte logo após o seu nascimento, e lá foi criado (PASKOALI, 2002; GOULART 2004; MARGARIDO & NETO, 2005).

Desse modo, Antônio Geraldo da Silva foi um daqueles rapazes determinados pelo Governo Vargas a vir ao Acre trabalhar na extração do látex e fabrico da borracha, em prol da economia norte-americana,

---

<sup>27</sup> Termo utilizado por Goulart (2004) para se referir ao processo de dissidência na Barquinha. Apesar destes processos raramente acontecerem de maneira pacífica, acredito serem essenciais para a manutenção e conseguinte riqueza desse movimento religioso.

<sup>28</sup> Veremos, principalmente no quarto capítulo, que titulações como *Frei*, *Dom* e *Bispo* remetem à uma categoria de importantes entidades dentro da visão cosmológica da Barquinha, chamadas de *Missionários*. É comum que indivíduos relevantes da estrutura social da Barquinha adquiram essas titulações após a morte, e que, inclusive, continuem atuando na missão, mas agora do Astral. Como veremos a seguir, Francisca Gabriel, por exemplo, incorpora Daniel, que, como apontado anteriormente, agora é referido como Frei Daniel.

<sup>29</sup> O nome “Barquinha” só seria utilizado posteriormente, como veremos.

em plena Segunda Guerra Mundial, conforme nos foi desvelado pelo historiador Pedro Martinello (MARGARIDO & NETO, 2005, p. 28)

Mudou-se, portanto, para o Acre em 1944 como um dos ‘soldados da borracha’<sup>30</sup>. Em 1948 ele se casa com uma mulher chamada Antônia, quem foi responsável pelo seu primeiro encontro com Mestre Daniel e com quem tivera onze filhos (PASKOALI, 2002).

D. Antônia, conta que a mesma já conhecia Daniel desde a infância, uma vez que ele trabalhou na casa de uma tia como cozinheiro, e depois ela sabia que ele havia se tornado um “curador dos bons” (GOULART apud FIGUEIREDO et al, 2004, p.127).

Em Goulart (2004) vemos que aproximadamente no final dos anos 40, já casada com Antônio Geraldo, D. Antônia procura Daniel para que o mesmo pudesse orientar o casal em relação ao fato de Antônio Geraldo estar desempregado. Daniel disse que ele conseguiria um emprego, o que segundo ela de fato aconteceu pouco tempo depois. Só alguns anos depois, em 1956, que o casal seria integrado ao corpo de adeptos da Capelinha, em função da enfermidade de um irmão de D. Antônia. A mesma teria procurado Daniel para se orientar quanto a doença do irmão, mas segundo o Mestre a doença estaria “muito adiantada” (Ibid., p.127).

No entanto, nesse encontro, Daniel passa uma mensagem para Antônio Geraldo, segundo relato do mesmo: “ele disse que tinha um assunto comigo, e a conversa era justamente sobre a santa Luz” (Ibid., p.127). Antônio Geraldo acaba aceitando o convite posteriormente, apesar de algumas dúvidas que serão apresentadas a seguir.

Em entrevista, Antônio Geraldo diz que “já sabia que era eu quem tinha que assumir esse compromisso (...) dentro dos trabalhos eu já tinha realmente assumido (...) fiquei calado porque eu era muito novo. (GOULART apud FIGUEIREDO et al, 2004, p. 128).

Revela também que a confirmação de sua ‘missão’ também lhe fora revelado de maneira ‘mística’<sup>31</sup>, paralelamente ao conjunto de fiéis que o reconhece como líder. Goulart (2004) afirma que o procedimento desta sucessão acaba ocorrendo como um “movimento duplo, de manifestação de um poder mágico, por um lado, e, por outro, pelo seu reconhecimento pela comunidade de adeptos” (p.128). A mineira mística a qual

---

<sup>30</sup> Para uma amplificação e compreensão da situação geopolítica e religiosa do Acre nesta época e suas influências na constituição da Capelinha de Daniel, ver o mestrado em história de Oliveira (2002) “*De Folha e Cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco - Acre (1945-1958)*”.

<sup>31</sup> Para Faivre (1994), *esotérico* seria aquele que faria o esforço de integrar o espiritual no mundo cotidiano, enquanto o *místico*, em sua busca espiritual, abandonaria o mundo material.

Antônio Geraldo recebe sua missão fora a partir de uma ‘irradiação’<sup>32</sup> e pode ser encontrado com mais detalhes em Goulart (2004, p.128).

Em relato, Antônio Geraldo conta que nesta irradiação, sua ‘estrela guia’, Bispo Policarpo, definiu que este não poderia sair de sua casa por 10 dias, sem poder nem trabalhar. Apesar de preocupado, Antônio Geraldo aceita e após alguns dias de penitência outros ‘irmãos’ acabam cedendo mantimentos para o mesmo. No final de dez dias, a entidade Policarpo questiona se nesse meio tempo o Mestre Conselheiro havia passado fome ou alguma outra necessidade. Ao negar, a guia espiritual afirma que “esses dez dias de penitência significam os dez anos que você vai ter que dedicar a sua missão, sem poder sair na rua” (Goulart, 2004, p.128).

Goulart (2004) utiliza Weber (1991) e seu conceito de carisma para definir como grupos religiosos fundamentam a autoridade através de qualidades como dotes carismáticos (p. 128), como se fossem escolhidos ou enviados por Deus. Outros conceitos weberianos apresentados pela autora dizem respeito à ‘missão’ ou ‘vocação’ – que também ligados ao carisma – são ainda mais puros quando se caracterizam pelo desprezo de bens materiais, como no caso de Antônio Geraldo. Veremos como perspectivas puristas podem ser problemáticas no capítulo final.

Essa questão weberiana de carisma foi apresentada por Paskoalli (2002), que aponta que, assim como Daniel, Antônio Geraldo também tinha uma vida “profana”, regada de festas e bares. Antônio Geraldo, que inicialmente não teve uma boa impressão da Capelinha, já que lembrava sua experiência num centro espírita no Ceará, esse relato pode ser melhor compreendido em Goulart (2004, p.130) e em Paskoalli (2002).

Existe um relato em Goulart (2004), que mesmo após o convite de Daniel, Antônio Geraldo, estava indeciso: não sabia se iria participar, ou não, dos trabalhos. Ele conta: “parece que tinha um espírito bom e um ruim me acompanhando (...) nessa peleja fui acompanhado pelos dois elementos até que (...) quando menos esperei já estava no terreno do Daniel” (p. 130)<sup>33</sup>. E foi assim que sua trajetória na igreja começou a ser trilhada, algo que Paskoalli (2002) define como uma “passagem do profano para o sagrado” (p.62).

---

<sup>32</sup> Este termo, típico das religiões espíritas e afro-descendentes será melhor explorado no capítulo seguinte. Diferente da *incorporação*, a irradiação seria uma influência menor de uma entidade espiritual no médium. Para Frenopoulo (2005), uma das características principais deste tipo de transe mediúnico na Barquinha seria que o mesmo é feito, necessariamente, de maneira consciente.

<sup>33</sup> Como veremos, o simbolismo de forças antagônicas, representadas por luz e trevas, é bastante comum na história da Barquinha. Para Araújo (2004) parte essencial da cosmologia diz respeito à “um duelo entre entidades de luz e entidades das trevas” e que a própria barca seria “um receptáculo de conversão de entidades maléficas e entidades benéficas. Esta conversão se dá através de batalhas mar a dentro” (p. 35).

[...] quando cheguei lá eu conheci a direção, fui conhecendo a vida, me despertou a mente e a “luz” foi mostrando o caminho, até que cheguei um ponto em que ela me levou a minha terra natal, dentro de uma miração, me levou até os braços de minha mãe, aí eu fui crescendo e ela me mostrou tudo que eu tinha feito, vi toda minha vida [...] aí me mostrou dois caminhos: este é o de Deus, este é o que você vinha, não é? Aí eu tratei de mudar o meu caminho. (informação verbal) (Paskoali, 2002, p.62)<sup>34</sup>

Continuou, portanto, sua missão com Daniel, através de uma ‘iniciação’ com o mesmo. Adiantando-nos na cronologia desta história, pontos importantes da gerência de Antônio Geraldo dizem respeito a reforma da igreja e sua respectiva oficialização institucional e legal.

Segundo relato em Goulart (2004), existia uma “perseguição” de um juiz aos trabalhos da Capelinha, resultando na visita de Antônio Geraldo ao fórum para prestar esclarecimentos sobre a missão, o que acarretou no fechamento da Capelinha. Como protesto, Mestre Conselheiro fez uma penitência de dez dias, fazendo com que, sensibilizado, o juiz permitisse a reabertura da Capelinha, não sem afirmar a necessidade de um registro do centro “para trabalhar legalizado” (GOULART, 2004, p.54).

O registro oficial aconteceu em cinco de janeiro de 1959, e a Capelinha de São Francisco passou a se chamar Centro Espírita e Culto de Oração e Casa de Jesus Fonte de Luz. Antônio Geraldo disse que todo esse processo de institucionalização contou com a ajuda de um deputado, o Dantinha, “amigo da missão” (GOULART, 2004, p. 136)

Goulart (2004) apresenta que esse tipo de problema de institucionalização legal é comum na história dos movimentos ayahuasqueiros, e que de certa forma, a ajuda de figuras governamentais, reforça a legitimidade divina da missão.

Em 1959, finalmente, é concluída uma reforma na Capelinha e a igreja é registrada em cartório com o nome *Centro Espírita e de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*. É inaugurado oficialmente o primeiro centro da Barquinha sob a égide de Antônio Geraldo, quem foi efetivamente o responsável em organizar ritualisticamente a estrutura do Centro:

Antônio Geraldo quem vai organizar boa parte da estrutura ritual pela linha fundada pelo Mestre Daniel. Assim, a forma assumida pelos trabalhos realizados no interior da igreja, os detalhes simbólicos, as

---

<sup>34</sup> Ver primeiro o capítulo 1, subcapítulo “Breves considerações sobre *Mirações*”. Ver também Lizardo de Assis et al (2014): “Através das mirações, o sujeito olha e analisa os seus próprios comportamentos, sentimentos e ações, passando a se autocorriger. Essa mudança torna-se mais fácil porque a miração contempla a possibilidade de ver e sentir um fato como se estivesse acontecendo em tempo real. Há, assim, uma maior consciência do próprio eu e, com isso, a compreensão da necessidade da transformação do modo de agir. O adepto realiza uma autoavaliação positiva acerca das mudanças em sua vida, após o seu crescimento pessoal e social” (p. 230).

roupas – chamadas de “fardas” – utilizada pelos fiéis nos rituais, e os salmos cantados nos diferentes tipos de cerimônia, o bailado, foram definidos depois da morte do Mestre Daniel e durante a presidência de Antônio Geraldo (GOULART, 2004, p. p.130/131)

Além disso, foi em sua presidência que houve a cristalização do nome ‘Barquinha’, como apresentado no capítulo anterior (ARAÚJO, 1999; PASKOALI, 2002; GOULART, 2004).

Goulart (2004) aponta que no ano de 1960 o Comitê Nacional de Fiscalização de Entorpecentes (CONFEN) passou a investigar o uso e os rituais com ayahuasca. Segundo a autora, no ano de 1965 o secretário de Saúde da época envia uma amostra do cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*<sup>35</sup>) para exame toxicológico, e no ano seguinte é revelado, através de uma carta, que o governo não tinha objeção quanto ao uso do Daime em “ritos espirituais”.

Este foi um evento histórico importante para legitimar legalmente o uso da bebida, uma vez que Daniel, assim como Mestre Irineu, sofria preconceitos, e era chamado por alguns indivíduos da comunidade como “nego velho e feiticeiro”. Essas perseguições foram pontuadas, inclusive, em hinos da própria Barquinha, como em “O poder da luz do Daime<sup>36</sup>” e “Formas do amor de Deus<sup>37</sup>”. A discussão da legalização da ayahuasca no Brasil é amplamente discutida em Goulart (2004).

No entanto, como aponta Oliveira (2002), os benefícios materiais e espirituais da beberagem do chá eram motivos o suficiente para fortalecer o grupo religioso em enfrentar as perseguições e preconceitos da comunidade já que “o Daime era definido como uma luz que proporcionava benefícios ou graças” (p.69). Como aponta Martins & Zangari (2017), muitos grupos religiosos com crenças e práticas não convencionais interpretam perseguições e chacotas como tribulações necessárias, que reforçam sua “missão”.

É no ano de 1961 que ocorre a primeira cisão oficial do Centro deixado por Daniel. A fim de ampliar sua liberdade nas incorporações, a médium conhecida por Maria Baiana começa a trabalhar de maneira autônoma. Tal cisão será melhor explorada no sub-capítulo

---

<sup>35</sup> Ver capítulo 1, subcapítulo “Origens” e “Etnobotânica e Farmacologia”.

<sup>36</sup> O poder da luz do Daime/Em verdade/Vem de Deus/Deixem os profanos/Zombar/Prometo a meu Jesus/Quem nunca/Zomba sou eu (Oliveira, 2002, p. 68).

<sup>37</sup> Muitos descreer desta casa/E faz zombeirão desta luz/Eles zombam é do pai e do filho/E da Santíssima mãe de Jesus [...] Deus vendo as perseguições/De quem dele não quer ter luz/Os que perseguir esta Casa/Estão perseguindo é Deus Jesus (Oliveira, 2002, p. 68).

direcionada especificamente para esta personagem histórica. Por hora, sigamos com a história de Mestre Conselheiro.

Já no final dos anos 70, a Barquinha sofre outra ruptura, mais violenta, que envolve “uma disputa de lideranças entre o próprio presidente, Antônio Geraldo, e o seu vice, Manuel Hipólito de Araújo” (GOULART, 2004, p.139). A autora comenta que os motivos dessa ruptura não são muito claros e que na sua pesquisa notou um certo desconforto das pessoas em comentar sobre o caso.

No entanto, em entrevista, Antônio Geraldo diz que depois dos dez anos que ele ficou em penitência sem sair da área da Igrejinha, ele recebeu autorização espiritual para sair e acabou indo visitar alguns parentes no Rio Grande do Norte, quando teve uma desagradável surpresa:

Segundo o seu depoimento, ele decidiu voltar quando recebeu uma carta de um ‘irmão’ informando que o vice-presidente, Manuel Hipólito de Araújo, tinha tomado o seu lugar. “Quando eu voltei, ele já tinha mudado tudo e dizia que agora era ele o presidente. A minha família já estava afastada, e tinha sido muito desrespeitada (...) Daí, ao invés de brigar, eu decidi sair e fazer o meu próprio centro” (GOULART, 2004, p. 139)

Alguns aspectos polêmicos dessa cisão podem ser encontrados em Goulart (2004, p. 139-140). Informações sobre o centro “original”, que neste trabalho denomino *matriz*, agora sob a regência de Manuel Hipólito Araújo, serão apresentadas a seguir. É importante agora salientar a continuidade da missão de Daniel por Antônio Geraldo e a criação de sua própria linha da Barquinha:

Não se trata mais, aqui, da defesa da tradição, mas do reconhecimento do líder agraciado pelos entes sobrenaturais. Nesse sentido, novamente Antônio Geraldo é apresentado como uma liderança “magicamente condicionada”, de caráter carismático (Weber, 1991). Ao mesmo tempo, o domínio espiritual se opõe ao material, ao secular. Não importam tanto questões como um terreno, ou uma igreja, um local específico e concreto, e sim a determinação ou “providência” divinas. Tal lógica explica, inclusive, o crescimento e a expansão do culto religioso criado pelo Mestre Daniel. Aliás, o grupo fundado por Antônio Geraldo levará o nome de Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, já indicando uma tentativa de enfatizar a continuidade com a “missão” do Mestre Daniel (GOULART, 2004, p. 140)

Goulart (2004) aponta que o novo movimento ayahuasqueiro de Antônio Geraldo se coloca como legítimo e seus participantes tendem a “valorizar sua posição de representantes do culto ‘tradicional’ ou ‘original’ do Mestre Daniel” (p. 139), reforçado pela ideia de que as estruturas rituais e simbólicas foram mantidas, da nova igreja ter sido construída onde outrora fora a Capelinha levantada por Daniel, e, mais uma vez, através

de uma certa ‘missão’ para com os trabalhos espirituais, apresentada através de uma miração<sup>38</sup>.

O ano oficial da inauguração do centro foi 1980, mesmo ano que o nome “barquinha” se populariza para identificar os centros da doutrina de Daniel, processo este, que, como dito, será apresentado com detalhes posteriormente (ARAÚJO, 1999; GOULART, 2004)

Segundo Paskoali (2002), Antônio Geraldo faleceu no dia 28 de julho de 2000, e que seu sucessor e filho, Antônio Geraldo da Silva Filho, assumiu sem problemas de disputas de liderança ou dissidências<sup>39</sup>. Segundo a autora, Antônio Geraldo há um tempo estava preparando seu filho – que já era presidente do centro segundo o estatuto da igreja – para que este tomasse seu lugar.

Tal escolha pareceu ter aval da comunidade religiosa, já que “a competência do novo orientador tem mantido a coesão do grupo, dando continuidade à missão da Barquinha, superando conflitos” (GOULART, 2004, p.70). Fato confirmado em Margarido & Neto (2005), no qual Antônio Geraldo

[...] promoveu a preparação de seu filho caçula, Antônio Geraldo Filho, que começou cedo a acompanhar o pai nos ensaios dos hinos e nas questões de ordem administrativa da igreja [...] Até então, Antônio Geraldo sempre tocava sozinho, mas nesse dia o caçula tocou pela primeira vez na Igreja, aos 14 anos, quando lhe foi servido o Daime, e quando também mirou pela primeira vez. E teve início o processo de aprendizagem [...], um voltado quase que unicamente para as atividades do plano espiritual, o outro assumindo a condução dos trabalhos nos assuntos de ordem material, até o momento de desenlace, quando aquele partiu em paz (MARGARIDO & NETO, 2005, p.30)

Veremos a seguir a continuidade da linha de Antonio Geraldo após a sua morte com a presidência de seu filho e algumas extensões desta linha da Barquinha.

### **2.3.1. Antônio Geraldo Filho e a hereditariedade da presidência**

O filho de Mestre Conselheiro, nasce em sua própria casa na cidade de Rio Branco no dia 14 de agosto de 1955, num bairro chamado Ipase (PASKOALI, 2002). Segundo depoimento colhido pela autora, apesar de dificuldades financeiras da infância, Antônio

---

<sup>38</sup> Ficará evidente ao longo deste capítulo como as mirações são um dos principais elementos nas justificativas para dissidências.

<sup>39</sup> No entanto a autora comenta sobre “a tentativa de dois integrantes do grupo, que não tiveram apoio dos demais membros e hoje estão afastados da igreja” (p.70).

Geraldo Filho, ou Geraldo como é conhecido, relata que os pais acabaram por lhe ensinar coisas mais valiosas, como o valor da “honestidade e da necessidade do trabalho” (Ibid., p.70).

Entende que essas dificuldades eram na verdade consideradas como uma *purificação*. Ainda segundo o relato, diz que sempre esteve voltado para a religiosidade, uma vez que seu pai assumira o centro de Daniel quanto Geraldo tinha apenas três anos, e com oito anos já usava farda e bebia Daime<sup>40</sup>. O que contradiz a informação apresentada no livro nativo e posterior de Margarido & Neto (2005), que, no relato sobre a personalidade de Antônio Geraldo (pai) apresenta que “a parcimônia e a temperança eram bem nítidas em sua presença, cuidadoso com as crianças, não permitia que bebessem o daime” (p.30).

As informações de Paskoali (2012) e Margarido & Neto (2005), no entanto, convergem no que diz respeito a *iniciação* de Geraldo, feita aos seus catorze anos no domingo de páscoa com o pai. Em um trabalho de concentração<sup>41</sup>, Paskoalli (2002) afirma que o Sr. José Luiz, responsável por distribuir Daime para os que ainda não haviam bebido, recebeu autorização (não é explicitado a origem desta autorização: de algum membro ou do astral), a “lhe dar a mesma dosagem dos adultos” (p.72), e assim, ao voltar para a igreja, teve sua primeira experiência transformadora com o Daime, através de uma miração. Numa informação verbal, comenta sobre sua experiência:

[...] quando papai começou a tocar o primeiro hino que eu lembro muito bem que chama As Obras de Deus e fala: ‘o sol brilhante ilumina terra e mar e seu eterno brilho vem do sideral...’ aí nisso eu já fui entrando e tudo se transformou nessa hora, então eu vi exatamente baixar a presença de Deus e vi aquele paraíso, aquela coisa fantástica, emocionalmente e isso me marcou muito, foi daí então que eu decidi que ia seguir de fato sem vacilo. (PASKOALI, 2002, p. 73)

Ainda em comunicações verbais, Geraldo afirma que a posição de presidente que recebeu, na verdade, foi revelada espiritualmente a seu pai, e que ele, inicialmente hesitou frente tal responsabilidade, mas posteriormente, também durante uma miração, recebeu e aceitou tal “missão” (PASKOALI, 2002). Isso reforça o argumento apresentado anteriormente de como a revelação espiritual é um dos elementos que compõe um líder

---

<sup>40</sup> Ver Oliveira (2016): “*Crianças que bailam na floresta: avaliação psicológica das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá, Pauini/AM*”. A autora não identificou prejuízo na inteligência das crianças daimistas que entrevistou.

<sup>41</sup> Prática original do Centro Esotérico da Comunhão do Pensamento, ressignificada pelo Santo Daime, como será melhor pontuado nos próximos capítulos.

carismático, e demonstra também a importância da miração na constituição e manutenção das linhas ayahuasqueiras (PASKOALI, 2002; GOULART, 2004).

Geraldo também afirma que, diferente de Daniel e seu pai – que tiveram algumas provações em suas missões em função das vidas “profanas” anteriores que levavam - ele mesmo não teve tal dificuldade, uma vez que a religiosidade estava presente em sua vida desde de muito cedo (PASKOALI, 2002).

A autora apresenta o conceito de carisma weberiano, pontuando a crença na hereditariedade e transferibilidade da mesma através do laço sanguíneo. O carisma, em sua forma autêntica se legitima através de “atos e revelações pessoais e pelo reconhecimento do grupo” (Ibid., p.77).

Ainda inspirada por Weber (1991), Paskoali (2002) pontua que um líder carismático rechaça conscientemente posses materiais, assim como São Francisco e seus seguidores (PASKOALI, 2002, p.77), e pontua que este atributo altruísta é presente na Barquinha

[...] onde não se visa o ganho privado, no sentido de aproveitamento econômico em troca de serviços. Por tal motivo os fiéis se identificam como uma missão de caridade. Os trabalhos não são considerados uma profissão, mas, ao contrário, entendem-no como um dever que lhes foi determinado cumprir. A transformação de um dom em algo instituído como profissão é um outro limite imposto ao carisma (PASKOALI, 2002, p.78)

Conceitos weberianos são extensivamente utilizados por autores para explicar os processos de continuidade e descontinuidade nas lideranças das linhas ayahuasqueiras da Barquinha (ver ARAÚJO, 1999; PASKOALI, 2002; GOULART, 2004, COSTA, 2008; MAGALHÃES, 2014). Frente, portanto, a todo esse preparo recebido pelo pai, somado à sua “legitimidade hereditária”, Antônio Geraldo Filho pôde realizar, com relativa tranquilidade, a manutenção de sua presidência no *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos* fundado por seu pai, permanecendo até hoje como capitão deste Barco.

### **2.3.2. Extensões do *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos***

Segundo Paskoali (2002), o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, da linha de Antônio Geraldo estava em processo de expansão e contava com uma unidade<sup>42</sup> no município de Plácido de Castro, na fronteira com a Bolívia, chamado *Centro Espírita São*

---

<sup>42</sup> Como reforçado por Araújo (1999), nem todas essas extensões tinham autorização para realizar todos os tipos de trabalhos espirituais, portanto, não podem ser consideradas ‘filiais’.

*Francisco de Assis*. Não encontrei menção a este centro em nenhum outro trabalho publicado, no entanto, foi possível encontrar um perfil no Facebook<sup>43</sup> desta unidade, e no campo da página ‘sobre’ foi possível encontrar as informações: “Comunidade Espírita localizada em Plácido de Castro - Acre, na Rua Wilson Carvalho, 254, Centro”. Além disso, a página no Facebook conta com uma série de vídeos e imagens recentes, que indica que o Centro continua funcionando ativamente.

Ainda, para Paskoali (2002) e Goulart (2004), fora fundado no ano de 1994, no Bairro Sobral, também em Rio Branco, uma unidade chamada *Centro Espírita Santo Inácio de Loyola*, presidido por Antonio Inácio da Conceição Andrade. Poucas informações sobre esta unidade estão disponíveis na literatura, mas este centro já é confirmado em outros trabalhos, como Goulart (2004) e Mercante (2012). Em alguns centros da Barquinha, “é somente o líder do centro que entra em transe para fornecer “atendimentos” e fazer a “caridade” sendo este o caso da unidade de Antônio Inácio (GOULART, 2004, P. 123).

Segundo Goulart (2004), Inácio conheceu a Barquinha quando tinha dezoito anos, através do centro recém fundado por Antônio Geraldo, no ano de 1980. Os motivos do jovem ter procurado tais trabalhos estariam relacionados com um “chamado espiritual” e com o desenvolvimento de sua “mediunidade” (Ibid., p.169). A autora ainda explica que alguns elementos simbólicos e rituais são utilizados para demarcar “fronteiras e oposições entre os diferentes centros da Barquinha” e acabam se mostrando “importantes mecanismos no processo de disputa entre estes centros” (p. 168).

Este é o caso dos hinos ou salmos. Como esclarecemos anteriormente, eles possuem um caráter de mistério e segredo. Por isso, em todos os processos de ruptura ocorridos no interior da Barquinha os líderes dos grupos originais, isto é, das matrizes, procuraram impedir o acesso dos representantes de grupos dissidentes à letra e à partitura musical dos principais hinos desta religião. Como a sua presença é essencial para a realização dos rituais da Barquinha, isto cria situações bastante tensas (GOULART, 2004, p. 168)

A autora ainda aponta a “necessidade dos representantes das dissidências apresentarem seus próprios hinos para legitimarem os novos centros ou igrejas formados” (p. 169). No entanto, Francisca Gabriel<sup>44</sup>, ajudou Antonio Inácio quando este resolveu criar sua própria linha:

---

<sup>43</sup> <https://www.facebook.com/barquinhapc/> (acessado em 21/03/2017)

<sup>44</sup> Uma das principais médiuns da missão da época de Daniel, e a primeira a receber autorização para incorporar. Também é a fundadora, em 1991, do *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, melhor apresentado a seguir.

Inácio admitiu que Francisca Gabriel lhe deu várias letras e partituras de hinos quando ele decidiu constituir seu próprio centro. Ele disse também que, embora o rompimento com Antônio Geraldo tenha ocorrido de forma “pacífica”, este se recusou a lhe dar quaisquer cópias dos hinos (GOULART, 2004, p.169)

Para Goulart (2004), alguns elementos foram fundamentais para a legitimação do centro de Antonio Inácio. Entre eles, podemos destacar “o fato de Inácio possuir o know-how técnico e ritual de confecção do chá [...] um elemento facilitador da legitimação de sua posição de líder de um centro dissidente” (Ibid., p. 170).

Essa legitimação ocorreu também, como visto em outros contextos, através de mirações que reforçaram e validaram a ‘missão’ de Antonio Inácio, através, também, da presença de entidades e elementos simbólicos profundamente significativos para a comunidade da Barquinha, como visto nos relatos colhidos pela autora do próprio Antonio Inácio:

Eu estava num trabalho alto<sup>45</sup> ... lá com o Mestre Antônio Geraldo... foi um dos trabalhos mais altos que eu já tive (...) Foi aí que eu vi, na miração, o cruzeiro vindo do alto, brilhando como um cristal. Era um cruzeiro muito bonito que se movimentava no ar, por cima, como uma nave. Ele vinha baixando do alto, na minha direção, até que ele abriu no meio. Dentro do cruzeiro tinha uma espécie de cristal, era muita luz que saía de lá... E aí, um missionário saiu daquele cruzeiro e me entregou um livro aberto (...) E nesse livro estava tudo revelado. Foi assim que eu vi que tinha fazer a minha igreja (...) (GOULART, 2004, p.169)

E ainda:

Nessa época ele ainda não queria aceitar (...) Mas tinha que ser mesmo, eu via nos trabalhos que eu tinha que fazer esta igreja, era o que estava sendo revelado para mim. Então, não dava para negar (...) Mas o Antônio Geraldo sempre foi meu Mestre, meu professor, que me ensinou tudo (...) Quando cheguei na igreja, não tocava nada. Tudo eu aprendi com ele (...) E nos trabalhos veio a comprovação, a aprovação dele, do padrinho Antônio Geraldo (...) São Policarpo, que era o guia dele, apareceu para mim nas mirações, para aprovar o meu trabalho (...) Porque isso eu também fui entendendo pelos hinos, dentro da miração, que São Policarpo e Santo Inácio, que é a entidade que tem uma ligação comigo, já se conheciam desde um tempo muito antigo... Esse é o mistério (...) (GOULART, 2004, p.170)

Como também é possível perceber na entrevista, apesar da harmonia das dissidências, esta não “impede os vínculos entre os seres espirituais, os quais, em muitos casos, são cultuados, indistintamente, em centros matrizes e suas dissidências” (GOULART, 2004, p. 170). A autora ainda reforça esta reflexão com o exemplo da

---

<sup>45</sup> Alto ou “pêgo” são expressões usadas para se referir à trabalhos intensos, em que o Daime “bate forte”.

entidade de Francisca Gabriel, Dom Simeão, que mesmo após a dissidência da mesma, e sendo incorporado por ela em seu novo espaço, continuou ‘baixando’ em outros médiuns do Centro de Manuel Araújo – informação, no entanto, não validada por Francisca e alguns adeptos (ver Mercante, 2002). Veremos, no entanto, mais informações sobre Chica Gabriel, seu centro e suas entidades à frente neste capítulo e no próximo.

Para encerrar, um último centro é mencionado na literatura como uma expansão do *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*. Paskoali (2002) comenta a existência temporária de um centro em Brasília, que apesar de uma significativa quantidade de adeptos fora desativado em função do descumprimento de algumas regras do sistema religioso da matriz e também pela “dificuldade em transportar daime até o local” (p. 69).

#### **2.4. O ‘terreiro’ de Maria Baiana: *Centro Espírita Luz, Amor e Caridade***

Araújo (1999) aponta que na gestão de Antônio Geraldo, houve na década de 60 a primeira daquilo “que para alguns é considerado como dissidência” (p.58). No entanto o autor não dá mais detalhes sobre este novo centro que se formou, apontando apenas seu nome e o nome de sua fundadora, respectivamente *Centro Espírita Luz, Amor e Caridade* e Maria Baiana.

A existência deste centro fora, superficialmente, pontuada em Luna (1995). É apenas em Goulart (2004) que encontraremos informações mais completas sobre o caso. Definido pela autora como uma ‘fissão’, que ocorreu no ano de 1961<sup>46</sup>, o centro de Maria Baiana pareceu não ter sido uma ruptura violenta, pelo contrário, segundo relato, ela e seu marido Juarez “enfatizaram que Antônio Geraldo, na ocasião, não os reprimiu, mas, ao contrário, aceitou e entendeu a separação” (Ibid., p. 137).

Goulart (2004) aponta dois principais motivos para tal ruptura: a posição que a médium tinha dentro da estrutura organizacional e performática da igreja, na qual atendia muitos irmãos, e também sua necessidade de realizar determinadas performances rituais.

Ela considera que o período no qual passou “trabalhando” com Antônio Geraldo tornou possível o aprofundamento de sua “mediunidade” e dos “estudos da vida espírita”. “Foi com o Mestre Antônio Geraldo que eu conheci o Daime (...), a Santa Luz, que expandiu minha vidência. Eu aprendi muito com Antônio Geraldo (...) Com ele, me tornei uma filha da Luz para sempre”, disse Maria Rosa durante uma entrevista (GOULART, 2004, p. 137/138)

---

<sup>46</sup> A inauguração oficial e legal do *Centro Espírita Luz, Amor e Caridade* aconteceu um ano depois, em 1962 (Araújo, 1999; Goulart, 2004).

A própria Maria Baiana explica, conforme Goulart (2004), que sua necessidade de se separar do centro se deu em função de “seu próprio desenvolvimento espiritual” (p. 138), e sua vontade de ‘aparelhar’ livremente:

Assim, a senhora Maria Rosa destacou que “sentia muita necessidade de ter um lugar, um espaço, onde pudesse aparelhar” da maneira dela, “com liberdade”. O termo “aparelhar” é utilizado com frequência por esses religiosos para indicar o momento em que um médium incorpora seus “guias”, isto é, os seres espirituais com os quais ele trabalha regularmente. A argumentação de Maria Rosa mostra que, muito provavelmente, o tipo de incorporação vivenciado por ela destoava dos padrões de transe do centro de Antônio Geraldo. Talvez este seja, aliás, um dos principais motivos do seu rompimento com o mesmo. Numa entrevista que realizei com Antônio Geraldo, ele demonstrou uma visão similar, afirmando que Maria Rosa e Juarez tinham um “trabalho próprio, que dava abertura para outro tipo de atuação das entidades (GOULART, 2004, p. 138)

Pouco se encontra na literatura informações sobre este centro, suas performances rituais e seus fundadores. Até Goulart (2004), outros trabalhos sobre as barquinhas apenas mencionavam o mesmo. No entanto, em Margarido & Neto (2005) encontramos algumas informações adicionais que podem nos ajudar a entender um pouco mais dessa história:

Este espaço foi fundado no ano de 1967 pelo casal Juarez e Maria Rosa. Juarez Martins Xavier nasceu em 17 de dezembro de 1924 na cidade de Capim Grosso, no Estado do Ceará. Chegou ao Acre no dia 22 de abril de 1942, quando seu pai foi para aquela região trabalhar como soldado da borracha (MARGARIDO & NETO, 2005, p.34)

Maria Rosa de Almeida nasceu na Bahia, motivo de seu apelido, no sertão de Jacobina e se mudou para o Acre em 1946 com seu primeiro marido, militar (MARGARIDO & NETO, 2005).

Encontramos uma contradição na literatura: em Margarido & Neto (2005) temos a informação que Maria Baiana mesma frequentou o Centro fundado por Daniel Pereira de Mattos dois anos antes de seu falecimento e além de participar dos rituais, prestava assistência espiritual àqueles que necessitavam” (Ibid., p.35). No entanto, em Goulart (2004) a informação é de que

Ela conheceu a Barquinha em 1958, alguns meses depois do falecimento do Mestre Daniel. Foi o seu marido, o senhor Juarez Martins Xavier, quem lhe falou do Daime e do centro dirigido por Antônio Geraldo. Juarez já havia bebido o chá e Maria Rosa acabou se interessando em fazer uma experiência com ele. Ela conta que sentiu curiosidade em conhecer os “trabalhos” de Antônio Geraldo porque sempre foi “médium” e “vidente”, “desde menina”. Ela disse, igualmente, que, ainda na Bahia, “trabalhou” em muitos “tambores” e “terreiros”. (GOULART, 2004, p. 137)

Tal confusão, possivelmente é compreendida quando entendemos a história de seu marido Juarez. Ainda segundo Margarido & Neto (2005), Juarez tinha “desde os nove anos de idade uma espécie de vidência” (p.34) que só foi melhor compreendida, anos depois quando adentrou os trabalhos do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz. Juarez salienta que o motivo principal da busca do centro por Juarez era seu problema com a bebida:

[...] por que quando eu bebia eu era violento, era uma coisa horrível, não era gente. Não conhecia o que era família, era mais uma violência de encosto que eu tinha, encosto maléfico que eu tinha. Depois que ele (Daniel) desencarnou, um mês ou dois, aí meu vizinho me levou e eu disse: - Eu quero tomar essa bebida! Aí foi eu e minha mulher [...] (MARGARIDO & NETO, 2005, p.34)

Segundo Margarido & Neto (2005) no ano de 2003, o ‘terreiro de Maria Baiana’ contava com 51 adeptos, e mesmo após a morte da mesma, o trabalho espiritual do espaço continua “firme, sólido e responsável, onde a cura e a busca da salvação continua sendo o elemento central das atividades dos praticantes” (p.36). Ainda segundo os autores, os adeptos do centro “não pretendem expandir as suas atividades para outros lugares do Estado, tampouco para o Brasil e para o exterior (p.36).

Não foram encontradas informações sobre a data de falecimento de Maria Baiana, no entanto, foi possível descobrir que o senhor Juarez faleceu em quatro de fevereiro de 2015<sup>47</sup>. Maior atenção deve ser dada a história desse centro que parece apresentar contradições na literatura, o que é compreensível já nenhum trabalho fora feito exclusivamente para esta unidade que, segundo Goulart (2004) é o “que mais se aproxima e se auto-identifica com práticas e crenças entendidas como de ‘Umbanda’” (p.137), informação reforçada por Luna (1995). Iremos explorar melhor as principais influências religiosas dos movimentos da Barquinha no capítulo seguinte.

## 2.5. Manuel Hipólito Araújo

Como visto anteriormente, após alguns problemas internos no *Centro Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz* e a saída de Antônio Geraldo em 1979, quem assumiu a presidência do espaço fora Manuel Hipólito Araújo, que ficou neste cargo até sua morte, no ano de 2000 (ARAÚJO, 1999; PASKOALI, 2002; GOULART, 2004).

---

<sup>47</sup> <https://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/02/juarez-martins-xavier-mestre-ayahuasqueiro/> (acessado em 19/08/2017).

Nascido no seringal Aquidabã do município de Eirunepé, no estado do Amazonas, em 10 de junho de 1921, Manuel Hipólito Araújo era filho de Francisco Hipólito Araújo e Júlia Vieira de Araújo, que se casaram no ano de 1915 no estado do Ceará. O casal migrou para Amazônia para fugir da seca do Nordeste e acabaram posteriormente se fixando numa região conhecida como Castanhal, no Pará. Frente dificuldades seus pais de mudam novamente, desta vez, para o Amazonas, onde nasce Manuel, mas acabam voltando para Ceará quando Manuel Araújo era ainda criança. (ARAÚJO, 1999; MARGARIDO & NETO, 2005).

Anos mais tarde, Manuel e seu irmão José, acabam por serem convocados para adentrar o Exército no Ceará, incumbidos como soldados combatentes na Itália. Após dispensa, Manuel se muda para o Acre, em 25 de setembro de 1942, e posteriormente para Rio Branco em 4 de fevereiro de 1943. Lá, começou a trabalhar na Secretária de Saúde, sendo responsável pela montagem do primeiro laboratório de análises da região no ano seguinte. Ainda em 1943, conheceu sua primeira esposa Azize Jalul, com quem teve sete filhos e viveu dezessete anos (ARAÚJO, 1999; MARGARIDO & NETO, 2005).

Filho de pais Adventistas do Sétimo dia, em 3 de outubro de 1956, passou a procurar um centro espírita para tentar entender os fenômenos que o acompanhavam durante uma grande parte de sua vida. Desde criança sentia irradiações mediúnicas e aproximações de espíritos (Araújo, 1999, p. 55)

O Centro espírita em questão era a Capelinha de Mestre Daniel e, aconselhado por um colega de trabalho, Edson Castelo Branco, Manuel procurou a missão franciscana para entender melhor essas questões lidadas à sua ‘mediunidade’ e também em função de “problemas relacionados a alcoolismo” (ARAÚJO, 1999, P.55), que como visto, é um tema típico nos adeptos da Barquinha.

Numa entrevista que me foi concedida por Francisco Hipólito de Araújo, filho de Manuel, também enfatiza-se esta argumentação mas, ao lado dela, são colocados outros dados, que ampliam nossa compreensão sobre as implicações da descoberta ou “revelação” desta mediunidade. Francisco disse que, antes de conhecer a “missão” do Mestre Daniel, seu pai tinha uma vida muito ligada às questões materiais, ao “dinheiro” e ao “jogo”. O ingresso no culto da Capelinha de São Francisco marcaria, justamente, um rompimento com esse tipo de vida [...] De acordo com Francisco, Manuel teve esta “certeza” ainda nas suas experiências iniciais com o Daime, logo nas primeiras “mirações”. Portanto, a exemplo do que ocorre com outros integrantes e líderes da Barquinha, e do que ocorreu com o próprio Mestre Daniel, o processo de conversão de Manuel Araújo também envolveu um rompimento e uma negação radical da vida profana e secular, que parece fundar-se numa oposição entre aspectos “materiais” e

“espirituais” da existência, onde os primeiros são depreciados em função dos segundos. (GOULART, 2004, p. 143-144)

Em Araújo (1999) encontramos um relato interessante sobre uma intensa miração que Manuel teve, na qual era purificado com fogo, e após a mesma passou a seguir a doutrina de Daniel. Outras mirações iriam posteriormente reforçar e legitimar seu papel dentro da missão de Daniel (ARAÚJO, 1999, p. 56-57), entre elas, uma que recebe em mãos, do próprio falecido Daniel, um “envelope de ofício”.

Tais mirações reforçam, mais uma vez a importância que este fenômeno tem para seus adeptos e, por conseguinte, para a formação das linhagens ayahuasqueiras originais ou dissidentes, que, no caso de Manuel

[...] têm o sentido de destacar sua posição de possível sucessor do Mestre Daniel, colocando-o como aquele que porta ou recebe a “chave da missão”, já sugerindo a futura disputa que ocorrerá entre ele e Antônio Geraldo” (GOULART, 2004, p. 144)

No ano de 1963, Manuel Hipólito Araújo funda uma escola de ensino fundamental chamada ‘São Francisco de Assis I’, criada exclusivamente a partir da necessidade que alguns filhos de daimistas da região sofriam:

Sensibilizado com a situação das crianças que sofriam preconceito e discriminação nas escolas, por serem filhos de pessoas que bebiam o Daime, passou a lecionar na sala de sua casa no terreno do Centro [...] Como fundador da escola se manteve na direção até 1981 (Margarido & Neto, 2005, p. 19)

Nos anos que se passaram, Manuel Hipólito Araújo continuou a frequentar a missão, ganhando posição de destaque. Em meados de 1960 “Já na missão, depois de 12 anos separado de D. Azize, ele conheceu Maria Leopoldina, com quem teve mais três filhos” (MARGARIDO, & NETO, P.18).

Acabou por assumir a vice-presidência da Capelinha após a morte de Daniel, mantendo tal posição até a viagem de Antônio Geraldo citada acima, quando assumiu a presidência do centro, permanecendo nesta posição entre os anos de 1979 e 2000<sup>48</sup>, quando seu filho assumiu a presidência (ARAÚJO, 1999; GOULART, 2004).

Como veremos a seguir, no ano de 1991 houve outra dissidência importante na história da Barquinha – a de Francisca Gabriel – assim como outra em 1996 do Sr. José do Carmo. Veremos a seguir, os detalhes e motivos destas dissidências, assim como as

---

<sup>48</sup> No livro de Margarido, a referente data é 1977, contradizendo as informações em Araújo (1999) e Goulart (2004). Considerar que um dos autores do livro é Francisco, filho de Manuel Hipólito, e atual presidente desta unidade.

ramificações destes novos centros (ARAÚJO, 1999; GOULART, 2004; MERCANTE, 2012; MAGALHAES, 2013).

O padrinho Manuel Hipólito de Araujo “viajou” no dia 17 de Agosto de 2000, tornando-se, assim, Frei Manuel. Essa data de sua passagem integra o calendário dos trabalhos da Casa. Seu filho Francisco Hipólito de Araujo Neto assumiu a presidência do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, dirigindo os trabalhos espirituais até a época presente (MAGALHÃES, 2013 p.126)

Vemos novamente a integração dos membros de destaque ao corpo de entidades espirituais que guarnecem e atuam nos centros. Assim como Daniel, ao falecer, Manuel Araújo ganhou o título de Frei e continuou a missão noutra “plano”.

### **2.5.1 Francisco Hipólito Araújo Neto e a atual presidência da *Casa Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz***

Ao que tudo indica, o único estudo etnográfico da *Casa Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz* recente, que aponta informações da presidência do filho de Manuel Araújo, o Padrinho Chico, como também é conhecido, é a tese de doutorado em Ciência Sociais de Magalhães (2013).

Em resumo, a tese trata do processo de institucionalização dos trabalhos desta unidade da Barquinha, juntamente com uma etnografia das cerimônias e devoções religiosas. Segundo este autor, o centro até o momento de sua pesquisa, contava com aproximadamente “cento e cinquenta a cento e setenta irmãos” (Ibid., p. 124).

No entanto, no Blog<sup>49</sup> de Silvio Francisco Lima Margarido, um historiador nativo e co-autor dos livros citados acima, apresenta num texto de 2008 a seguinte informação: “Hoje é dirigente do centro, o filho de Padrinho Manuel, Francisco Hipólito de Araújo Neto, que conduz os trabalhos junto com uma irmandade de aproximadamente 300 adeptos”. Mais estudos seriam necessários para confirmar tais informações, mas possivelmente Margarido está se referindo a somatória de adeptos de todas as extensões da *Casa Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz*, com unidades fora de Rio Branco, como veremos a seguir.

Além disso, o ano de 2005 fora um ano especial para os adeptos da Barquinha. Nesta data foram comemorados o centenário da chegada de Daniel ao Acre (1905), 47

---

<sup>49</sup> <http://reorientando.blogspot.com.br/2008/09/daniel-pereira-de-mattos.html> (acessado em 12/04/2017)

anos de sua morte e 60 anos da fundação de sua missão, iniciada em 1945. A fim de homenagear seu mestre, fora publicado nesta data o livro *Mestre Daniel - História com a Ayahuasca*, um esforço conjunto que contou com figuras históricas e pesquisadores da doutrina de Daniel, culminando num álbum de fotografias e histórias do Capitão dos *marinheiros do mar sagrado*, como também são chamados os adeptos da Barquinha.

Em Neto et al. (2010), temos a informação que há aproximadamente 32 anos atrás, Francisco Hipólito Araújo encontrou alguns documentos na garagem do chamado *Castelo Azulado*<sup>50</sup>. Tratavam-se de ‘correspondências, ata de fundação, atas de reuniões, registros da obra de caridade, fotografias, prestação de contas, entre outros documentos’ (Ibid., p.7).

Reconhecendo sua importância histórica, junto com outros membros, iniciou-se um processo de organização desta documentação. Interessados em conhecer mais sobre a história de seu mestre, os membros da Igreja entraram em contato com algumas pessoas que participaram dos primeiros trabalhos realizados por Daniel Pereira de Mattos, e começaram a colher depoimentos, documentos e fotografias, o que culminou no lançamento de outro livro, chamado *No Caminho do Mestre Daniel*. No lançamento do livro, as principais figuras históricas do centro foram reunidas e participaram de uma festa de comemoração.

Pertinente salientar, que a fim de disponibilizar tais documentos e informações às vistas do público, iniciou-se um projeto, antes mesmo do lançamento destes livros, de reconstruir o cenário da moradia de Mestre Daniel, cujo espaço foi convertido na chamada *Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos*<sup>51</sup>.

“Para a inauguração foi preparada uma exposição permanente de fotografias, documentos e objetos. No dia 8 de setembro de 1995, o presidente Manuel Hipólito de Araújo junto com a irmandade inaugurou a Casa. Desde então, ela tem sido um espaço que conta a história da vida de Mestre Daniel, dos irmãos fundadores e dos trabalhos da missão realizados na Missão ao longo dos 65 anos de história. Pela sua importância, como um espaço de memória, foi reconhecido em 2006 pelo IPHAN como um museu comunitário, sendo incluída no Cadastro Nacional de Museus do Ministério da Cultura” (NETO et al, 2010, p.9)

Percebemos que apesar das dissidências ao longo da história da Capelinha de São Francisco, seus membros ainda veem em Daniel a figura de mestre e principal referência espiritual para a execução dos trabalhos.

---

<sup>50</sup> Castelo Azulado é o nome dado à residência do presidente do centro.

<sup>51</sup> Para maiores informações ver <http://museus.cultura.gov.br/espaco/7014/> (acessado em 12/04/2017)

### **2.5.2. Extensões dos trabalhos do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz***

Araújo (1999) aponta que entre 1989 e 1990, o *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz* ampliou sua atuação, passando a ter novas extensões, uma no Rio de Janeiro e outra em Jí-Paraná (RO). O autor reforça o fato de que “estes pontos são considerados por eles como extensão de trabalho e não filiais, pois nem todos os rituais são permitidos nestes lugares” (Ibid., p.59).

Para Araújo, no Rio de Janeiro, o centro era presidido pela “psicóloga Marília Bandeira com a assessoria de seu esposo, o também psicólogo Felipe Bandeira” (p.60). Algumas informações na literatura, no entanto, se mostram confusas e demandam uma pesquisa específica. Em Araújo (1999) encontramos o dado que, após o casal se fardar, receberam autorização de Manuel Araújo para realizar trabalhos onde residiam – inicialmente Copacabana, e em seguida, Laranjeiras – contando, até tal momento com o número aproximado de 20 fardados (Ibid., p. 60).

Marília está presidindo até hoje os trabalhos desta filial da Barquinha, ligada ao *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, segundo relato colhido por Costa (2008, p.103)<sup>52</sup>, e seu, atualmente, ex-marido, agora não mais atua nessa linha. Como veremos, no Rio de Janeiro existem duas linhas da Barquinha, a primeira, dirigida por Marília, uma vertente do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, e outra barquinha, da vertente de Francisca Gabriel, *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, que será devidamente apresentado a seguir.

Ao que tudo indica, o centro em Magé-RJ, citado por alguns autores (GOULART, 2004; VILELA, 2006) é a localização atual do centro presidido por Marília, no entanto, outras pesquisas devem ser realizadas para melhor compreensão deste fato. No “Gráfico das Dissidências e Extensões da Barquinha”, apresentado em Goulart (2004, p. 179), também existe menção a Magé-RJ, porém, sem nenhuma informação adicional ou referência do mesmo ao longo de seu trabalho.

---

<sup>52</sup> “Philippe organizou e dirigiu o grupo nos primeiros tempos, mas foi Marília, sua ex-mulher, que deu continuidade aos trabalhos e prossegue em sua direção até os dias de hoje” (COSTA, 2008, p.103).

O ex-marido de Marília, que diferente da grafia apresentada por Araújo (1999), se chama Phillippe Bandeira de Mello, agora é dirigente do grupo Nova Era e neo-ayahuasqueiro<sup>53</sup> “Arca da Montanha Azul”. Em seu site, encontramos as informações:

Entre 1989 e 1997 a Arca esteve em compasso de espera, enquanto Philippe fundava e dirigia a primeira filial da Barquinha (Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz<sup>54</sup>) no Rio de Janeiro, tendo o Padrinho Manoel Hipólito de Araújo como seu segundo mestre na Ayahuasca.

Mônica Souza (2006), ao pesquisar a multiplicidade do culto com as entidades de pretos-velhos no Rio de Janeiro, estudou este centro Arca da Montanha Azul<sup>55</sup>, e o definiu como:

[...] um grupo religioso que procura aproximar dogmas distintos através de uma cerimônia por vezes ecumênica, onde, dependendo da ocasião, cantam-se mantras hindus ou budistas, hinos cristãos, da umbanda, do Santo Daime e da barquinha. (SOUZA, 2006, p.10)

O centro de Ji-Paraná, que fica no estado de Rondônia, foi fundado em 1993, e tinha, até 1999, 22 associados, estabelecendo-se na Rua das Flores, nº 7, do bairro Urupá. Seu fundador, Edilson Fernandes, realiza os trabalhos, ao que tudo indica, até hoje com o nome “*Lar de Frei Manuel*”. Infelizmente, ainda não existem trabalhos publicados sobre esta unidade, que ganhou notoriedade ao realizar, juntamente com a ONG ACUDA, trabalho com presidiários de Rio Branco<sup>56</sup>. Em conversas informais pude constatar que este centro atua, atualmente, de maneira independente da matriz em Rio Branco.

---

<sup>53</sup> Para os conceitos “Nova Era” e “neo-ayahuasqueiro”, ver, capítulo 1, subcapítulo 2.1 (Neoxamanismo).

<sup>54</sup> Este centro tem o mesmo nome do centro em Rio Branco.

<sup>55</sup> <http://arcadamontanha.blogspot.com.br/p/quem-somos.html> (acessado em 12/04/2017).

<sup>56</sup> Ver <https://www.jornalgrandebahia.com.br/2017/07/falam-os-presidiarios-relatos-de-experiencias-do-uso-de-ayahuasca-na-barquinha-de-ji-parana-rondonia/> para um relato das experiências de alguns dos internos; <http://www.ayaconference.com/index.php/psicologiaesaudeciencias/> para entender um pouco sobre o trabalho da ONG, <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2015/05/presos-tomam-cha-alucinogeno-em-projeto-social-polemico-em-rondonia.html> para ver uma reportagem específica sobre o uso de ayahuasca pelos presidiários, realizada pelo telejornal “Fantástico” (reportagem tendenciosa e falha em algumas referências básicas). Ver também <https://www.nytimes.com/2015/03/29/world/americas/a-hallucinogenic-tea-time-for-some-brazilian-prisoners.html?mcubz=0> para o artigo original comentado nas “Motivações Pessoais” no início deste trabalho. E para uma matéria de mesma temática do Jornal “Folha de S. Paulo” ver <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/04/1612238-presos-de-rondonia-encontram-redencao-na-ayahuasca.shtml>. Todos os links foram acessados em 12/08/2017.

## 2.6. Uma casa franciscana de Franciscos: *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*<sup>57</sup>

O objetivo desta parte é contar a história de Francisca Gabriel, responsável por uma das linhas da Barquinha, o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte. Este centro se destaca por apresentar, de maneira mais acentuada que outros, a presença da Umbanda (Luna, 1995), o que leva Mercante (2015) definir esta unidade como de influência “afro-amazônica”. Apesar de não incluir etnografia nesta pesquisa, tive a oportunidade de participar de trabalhos na unidade de São Paulo e na filial de Fortaleza.

O *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte* aparece pela primeira vez na literatura no trabalho de Luna (1995), é citado nos principais trabalhos posteriores, mas é apenas em Mercante (2006 e 2012) que será realizado uma completa análise etnográfica do centro e suas particularidades. Costa (2008) também enfoca sua pesquisa nesta linha, particularmente na extensão carioca, que será apresentada a seguir. Pouco se tinha publicado sobre a história de Francisca Gabriel, até o ano de 2017, quando fora lançado, pela irmandade desta linha da Barquinha, o livro “*Francisco Campos do Nascimento: Uma caminhada de luz, amor e caridade*”, seguindo o mesmo estilo de álbum de fotos e biografia dos outros livros nativos apresentados anteriormente (Margarido & Neto, 2005; Neto et al., 2010).

Além da bibliografia nativa e ética disponível, utilizo algumas entrevistas realizadas com Francisca disponíveis na internet<sup>58</sup>. Diferente das outras linhas da Barquinha, esta é a que mais tem filiais e extensões.

Francisca Campos do Nascimento<sup>59</sup>, conhecida como Madrinha Chica, nasceu em 7 de junho de 1934, no seringal acreano no sul do Amazonas, próximo à Boca do Acre, que posteriormente ficou conhecido como Vila Floriano Peixoto (antigo Antimari) (COSTA, 2008; MACHADO et al, 2017). Seu pai era Manoel Pereira Campos, natural

---

<sup>57</sup> Em Luna (1995) vemos o título esta unidade é denominada *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz*, mas em autores recentes, como Mercante (2012), o nome “Reino da Paz” não aparece.

<sup>58</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=MGHUV\\_anrSU](https://www.youtube.com/watch?v=MGHUV_anrSU) - entrevista realizada pela TV Aldeia (Rio Branco – AC) publicada em 3 de janeiro de 2009 (acessado dia 22/10/2017). <https://www.youtube.com/watch?v=50cgbDtT6yQ> (parte 1) e <https://www.youtube.com/watch?v=TKVHjsOcYKM> (parte 2) – entrevistas realizadas pela Revista Espirit em parceria com a RTVM, publicadas em outubro de 2015 (acessado dia 22/10/2017).

<sup>59</sup> Adotou o nome do esposo após o casamento civil em 1967, até então seu nome era Francisca Pereira Campos. Não é incomum, alguns membros se referirem à Francisca como “Francisca Gabriel”, possivelmente em função de seu marido, Francisco Gabriel - apesar deste não ser um nome registrado (Machado et al., 2017).

do Pará, e sua mãe, Raimunda Luiza Campos, natural do Amazonas, e vieram a falecer quando Francisca tinha entre três e quatro anos, culminando na criação da mesma por seus padrinhos de batismo, Manoel Ricardo Moreira, natural do Rio Grande do Sul, e Maria das Neves Moreira, natural do Piauí (MACHADO et al, 2017). Em Mercante (2012) é apresentado a possibilidade da morte dos progenitores por malária ou febre amarela (p. 72-72).

O padrinho de Francisca, também conhecido como Manuel Bambino, era “dono de um barco com o qual viajava pelos rios vendendo mercadorias” (MERCANTE, 2012, p. 73), e juntamente com sua esposa, adotaram e cuidaram de Francisca até aproximadamente seus 11 anos. Entre idas e vindas, estudou até o terceiro ano da escola elementar (MERCANTE, 2012; MACHADO et al, 2017)<sup>60</sup>. Notamos em sua infância uma forte influência católica:

Criada como católica, Madrinha Francisca participava da Irmandade de Nossa Senhora das Dores, a qual, segunda ela, havia sido criada pela igreja católica local e exercia uma função mais prática do que espiritual, pois era responsável por organizar procissões e romarias. Outro evento importante em sua vida se deu quando ela foi com a família visitar Xapuri, cidade distante cerca de cem quilômetros a oeste de Rio Branco, onde descobriu uma escola dirigida por freiras. O cenário encantou Madrinha Francisca, que pediu para ficar lá, internada. Contudo, não havia vagas para que fosse aceita<sup>61</sup> (MERCANTE, 2012, p. 73)

Em Machado et. al (2017) temos a informação de que Francisca aprendera com sua mãe de criação, Paulina a rezar “Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha e Credo” (p. 10). Como já apresentado no capítulo anterior, a religiosidade católica popular no Acre era algo comum, e a presença “oficial” da igreja era algo esporádico, que servia para legitimar algumas práticas, como batismos e crismas:

Apesar de a religiosidade ser intensa entre os habitantes dos seringais, não era comum haver padres nas comunidades. No caso da Vila, os padres demoravam a ir até lá. Só iam a ocasiões de “desobriga”. A chegada de um padre em desobriga era motivo de intensa alegria e movimentação. Era o momento em que eram celebradas missas, ouvidas as confissões, dada a comunhão e realizados batismos e casamentos. Foi em ocasião de desobriga que Francisca recebeu o batismo, fez sua primeira comunhão e foi crismada. A crisma foi concedida por Monsenhor Júlio Matiolo (MACHADO et. al, 2017, p. 10)

---

<sup>60</sup> Apesar de informação dada em entrevista pela própria Madrinha Francisca de que seria analfabeta.

<sup>61</sup> Em Machado (2017) a informação apresentada é que Francisca não pode ficar no convento pois seus pais de criação não permitiram.

Na década de 40, a família se muda para Rio Branco, habitando um povoado chamado “Floresta”, onde muito jovem Francisca começou a trabalhar em diferentes atividades, seja em casas de farinha, seja colhendo macaxeira, milho ou feijão (MACHADO et al., 2017). Com aproximadamente 14 anos, Francisca se emprega na casa de “Chico Padeiro”, conhecendo, aproximadamente três anos mais tarde, Francisco Gabriel, que seria conhecido posteriormente como padrinho Chico (MERCANTE, 2012; MACHADO et al., 2017).

Francisco Gabriel nasceu em 3 de julho de 1914 (tinha 37 anos quando conheceu Francisca, que na época tinha 17 anos), no município de Brejo da Cruz, Paraíba (Mercante, 2012; Machado et al., 2017). Filho do agricultor João Gabriel do Nascimento, e da dona de casa Severina Maria da Conceição, Francisco tinha nove irmãos; sua família chegou ao Acre no ano de 1943, inicialmente no seringal Novo Horizonte, e posteriormente Rio Branco “em uma colônia no Bairro São Francisco, sobrevivendo da agricultura e da criação de animais (MACHADO et al., 2017, p. 15).

Segundo Mercante (2012), Francisco Gabriel adotara na comunidade uma posição de “rezador”, ajudando através de serviços espirituais, geralmente com folhas e ervas, pessoas com dores, feridas e mal-estar, mas sobretudo crianças. Francisco Gabriel faleceu com 103 anos no dia 2 de março de 2017, durante a romaria de São José e Quaresma, ao longo da elaboração desta dissertação.

O casal se casa em 11 de abril de 1953, aproximadamente um ano após se conhecerem, e têm, ao longo dos anos, 10 filhos. Após 6 anos desta data, com muito sofrimento devido a uma doença de pele irremediável, Francisca resolve buscar ajuda, seguindo a sugestão de seu esposo, e recorre a Daniel Pereira de Mattos, com quem a mesma tem seu primeiro encontro (GOULART, 2004; MERCANTE, 2012).

Padrinho Francisco encontrou Daniel quando estava hospedado na casa de um amigo. Uma noite, este amigo foi visitar Daniel, Padrinho Francisco foi junto. Ele sabia que Daniel estava trabalhando com Daime, e em 1957, quando Madrinha Francisca ficou doente, decidiu leva-la para que Daniel a visse [...] Antes de seu encontro com Daniel, Madrinha Francisca estava muito doente, tendo sido, inclusive, segundo ela, desenganada e mandada para casa para morrer, pois os médicos não conseguiam encontrar nem a causa nem a cura para seu problema [...] Todo o seu corpo estava coberto com feridas. Padrinho Francisco lhe disse que havia conhecido um espírita (Daniel) que vivia na Vila Ivonte e tinha a capacidade de curar as pessoas, e perguntou-lhe se ela concordava em visitar esse homem (MERCANTE, 2012, p. 74)

Mais informações sobre o tratamento de Madrinha Chica podem ser encontradas em Figueiredo et al. (1996) e Mercante (2012). Nos é interessante pontuar que, desde seu

encontro com Daniel, Francisca inicia um tratamento espiritual que iria durar por mais 7 anos, e começou a se tornar um dos primeiros “aparelhos”<sup>62</sup> preparado pelo Mestre, já que foi em Francisca que a primeira entidade se manifesta na missão de Daniel:

Foi num trabalho de Daime, quando o Mestre Daniel ainda estava vivo. Eu estava sentada na mesa, do lado dele, e comecei a sentir o Daime, o trabalho mesmo (...) Eu escutava o som, a vibração de um ser (...) Então, a entidade se aproximou, sem falar nada, só fez um som (..) E o Mestre Daniel disse para todos os irmãos que, naquele dia, um novo aparelho começava a trabalhar, na luz dos santos mistérios (...) Depois, ela se apresentou outras vezes. No começo ela só fazia uns sons, umas vibrações. Depois, na terceira vez, ela se apresentou com palavras, e depois, até com um salmo (..) Era um bispo, o Dom Nelson (...) O Mestre Daniel disse que era a primeira vez que aquela entidade se manifestava, e ela era minha mesmo (GOULART, 2004, p. 145)

A entidade em questão se enquadra na categoria *missionários*. Esta categoria especial de espíritos, são tipicamente cristãos: Padres, Bispos, Freis e etc, e seriam responsáveis, por exemplo, por trabalhos de *batismo* e *consagração* (MERCANTE, 2012). Estas categorias espirituais, assim como as performances rituais que executam na missão, serão melhores apresentados posteriormente.

Além dessa entidade, Francisca fora responsável por ‘receber’ um dos mais importantes encantos da Barquinha, o Príncipe Espadarte, que, alegadamente, “baixa” em médiuns de outros centros da Barquinha, o que segundo Mercante (2012), não é uma informação que Francisca acredita ser verdadeira.

Os encantados são uma categoria especial de espíritos que será melhor apresentada no capítulo seguinte, mas na Barquinha, podemos considerar que Espadarte têm a capacidade de atravessar os planos do astral, onde é chamado de Soldado Guerreiro Príncipe da Paz, o mar, onde é chamado Príncipe Espadarte e na terra, chamado de Dom Simião, ou Simeão (COSTA, 2008). No caso de Espadarte, Daniel já sabia de sua existência e foi graças à Francisca que o mesmo se manifestou, segundo relato da mesma para Goulart:

O Mestre Daniel já conhecia essa entidade. Ele já tinha um compromisso com ela (...) Então, ele pediu que a Rainha do mar, a mãe Iemanjá, enviasse um ser para tomar conta da missão espiritualmente. Ele já tinha pedido, só que não tinha nenhum aparelho para receber a entidade. Daí, depois de pouco tempo que eu estava na missão, eu recebi. O Mestre Daniel identificou, reconheceu que era o Príncipe Espadarte. (GOULART, 2004, p. 146)

---

<sup>62</sup> Aparelho é o nome dado ao indivíduo que é médium e recebe influência, geralmente por incorporação ou irradiação, do mundo espiritual. Essas questões serão melhores elaboradas a seguir.

Este relato é reforçado por Mercante (2012), que aponta que, certa vez, Daniel havia preparado o altar com um pano branco com duas velas brancas e dois charutos fortes feitos à mão pelo próprio Daniel. Francisca, que aguardava a presença de Dom Nelson, se surpreendeu com a presença de outro ser, que “assoviava alto e incessantemente” (p. 77)<sup>63</sup>. Dom Simeão é responsável por diversas tarefas, principalmente de guarnição, como realizar rondas e proteger o espaço espiritual dos trabalhos, capturar, interrogar e encaminhar entidades das trevas para “campos de luz” (MERCANTE, 2012).

Goulart (2004) acredita que a influência de Francisca Gabriel com cultos afro-brasileiros - ou afro-amazônicos como aponta Mercante (2012) – se dá, em parte, pela ligação que membros de sua família teriam com religiões como o Candomblé e a Umbanda. Veremos, como uma reflexão complementar, que, por exemplo, o uso do pano branco, chamado de espada, utilizado pelos médiuns da casa quando incorporados por determinadas entidades são uma tradição, e evidência, “do contato de Frei Daniel com as religiões caboclas e africanas do Maranhão” (MERCANTE, 2012, p. 78).

Segundo Mercante (2012), quando ocorre a dissidência de Antônio Geraldo, Francisca iria o acompanhar, no entanto, Manuel Araújo, o líder na época “pediu a Dom Simeão que lá permanecesse para ajudá-lo nos trabalhos” (p. 82), e Francisca assim o fez. Segundo Goulart (2004), Madrinha Chica “era uma médium muito requisitada” (p.148) e “uma médium de grande prestígio neste grupo, exercendo nele diversos papéis de destaque (p. 149): além de ser a primeira médium da Barquinha, fora preparada por Mestre Daniel para incorporá-lo após a morte do mesmo (MERCANTE, 2012); era consultada por membros e visitantes, inclusive em sua casa, além de ser responsável por iniciar o canto de salmos (GOULART, 2004).

Sua posição de destaque, no entanto, começa a incomodar Manuel Araújo, que além de desautorizar Francisca de desempenhar algumas de suas antigas funções, como o iniciar os cantos (estes agora eram cantados pelos filhos do dirigente); começa a se opor aos atendimentos domiciliares “ameaçando a quem desobedece suas ordens” com a proibição da participação dos trabalhos, assim como a beberagem do Daime (GOULART, 2004, P. 149).

---

<sup>63</sup> Em Goulart (2004) temos o relato de que, quando Irineu e alguns membros do Santo Daime participaram de um dos casamentos de Daniel, tais membros acharam graça e riram da presença de “um tal de ‘assobio’ para cá, para lá” (p. 99). Irineu na época repreendeu os neófitos pontuando a ignorância e falta de respeito dos mesmos. O assobio, como pontuado por Mercante (2012, p.79) é um sinal de *fidelidade* das entidades para com Dom Simeão, e, segundo Daniel, reforçam o fato de que fazem parte da chamada “linha do mar”.

A posição de destaque de Francisca Gabriel começa, aparentemente, a causar um certo incômodo no próprio presidente do centro, sendo vista como uma ameaça a sua autoridade com relação à comunidade de fiéis. O trabalho freqüente, de “atendimento”, com “guias”, na residência particular dos médiuns, fora do espaço e do controle da igreja, parecia colocar em questão a centralização das decisões, regras e orientações aos integrantes do centro, que Manuel Araújo almejava concentrar em suas mãos. Tratava-se de razões políticas [...] Mas, além de uma disputa de poder, esse processo de cisão expressava questões de outra natureza, relacionadas a diferenças de concepções e de práticas acerca do desenvolvimento mediúnico, de tipos de transe ou formas de manifestação dos guias (GOULART, 2004, p. 149)

As práticas de desenvolvimento mediúnico, transe a manifestação de guias que a autora se refere, diz respeito, por exemplo, à incorporação de pretos-velhos e o uso de tabaco pelas entidades. Para Costa (2008), Francisca inverte e visão de seus opositores ao afirmar que o tabaco assumiria um importante papel ligado à cura e também ao desenvolvimento espiritual das entidades que o utilizam, e a liberdade de seu uso, seria essencial para o bom desenvolvimento dos trabalhos espirituais.

Esta maior “liberdade” não se limita ao uso do tabaco, mas se expande à própria forma de incorporação dos guias nos médiuns (principalmente os pretos velhos) e à utilização de termos típicos das religiões afro-brasileiras como “terreiro”, “gongá”, “riscar ponto”, etc. Acredito que o grau de aproximação com o universo religioso afro-brasileiro é um fator importante para a definição de fronteiras entre os grupos da linha da Barquinha (COSTA, 2008, p. 66)

Notamos que esta liberdade, para incorporações por exemplo, fora o principal motivo para a dissidência de Maria Baiana, que ocorrera anteriormente. E, assim como no caso das outras dissidências apresentadas neste capítulo, o plano espiritual, e especialmente as mirações, são citados como legitimadores do desligamento e constituição de uma nova linha da Barquinha:

Pouco a pouco muitas coisas se modificaram na Casa de Jesus, e ao final de 1990 Madrinha Francisca decidiu não mais ir a essa igreja, pois havia recebido “ordens superiores”, do mundo espiritual, autorizando-a a deixar esse Centro e afirmando-lhe que ela estaria pronta para começar a trabalhar em um “novo mistério” (MERCANTE, 2012, p. 85)

Apesar de nunca ter tido intenções de fundar outro centro da Barquinha, Francisca Gabriel começou a realizar algumas cerimônias em uma sala de sua sua própria casa – um local conhecido como “a casinha” – com alguns outros membros que lhe acompanharam e/ou foram afastados do centro de Manuel Araújo, sendo chamado

posteriormente de Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (MERCANTE, 2012).

Segundo Mercante (2012), com o tempo, o espaço da casinha foi se ampliando, assim como os trabalhos, sendo realizada em 1992 a primeira romaria (São Sebastião); em 1993 iniciou-se as obras de uma nova igreja, que fora concluída em 1996; em 8 de dezembro de 2000 fora introduzida a farda – uma vestimenta específica. No dia 31 de maio um salão de baile fora inaugurado (até então, as festas e bailados eram realizados num terreno de terra batida). Maiores informações sobre a formação deste centro, seu espaço físico e participantes podem ser encontradas em Goulart (2004), mas principalmente em Mercante (2012), segundo o qual:

Durante várias conversas informais, muito membros do Centro mencionaram que a Barquinha não podia permanecer estática. O mundo estava mudando, o sistema de trabalho da Barquinha teria que mudar também [...] A Madrinha disse em nossas conversas que sua missão era receber novas pessoas e criar uma área de trabalho mais ampla. Duas das cerimônias que ela introduziu, a reza do rosário todos os domingos e a reza de mil ave-marias, são parte de sua estratégia de abertura (MERCANTE, 2012, p. 84)

Essas cerimônias, e muitas outras, serão exploradas no capítulo seguinte. Podemos considerar que além dessas estratégias de ampliação e mudanças, podemos citar a facilidade para a abertura de novas extensões desta linha da Barquinha: diferente de todas as outras unidades, esta é a que mais tem filiais. Muitos dos dirigentes dessas barquinhas preferem manter o anonimato, portanto, nem sempre serão citados os nomes dos responsáveis por essas unidades.

### **2.6.1. Filial Niterói-RJ<sup>64</sup>**

Segundo Costa (2008), neta de Francisca Gabriel, Williclélia Ferreira do Nascimento, conhecida como Clélia (ou Dinda, diminutivo carinhoso de madrinha), nasceu em Rio Branco no ano de 1977, e tomou Daime pela primeira vez aos 14 anos, casando-se com Carlos Renato (mais conhecido como Cacá, que é conhecido por ser o primeiro médium preparado por Francisca Gabriel) quando tinha aos 16 anos. Este é o casal responsável pelos trabalhos da Barquinha na cidade de Niterói, Rio de Janeiro que

---

<sup>64</sup> <https://abarquinharj.wordpress.com/> (acessado em 14/08/2017)

contava, segundo Costa (2008) com “um número de vinte e um fardados” (p. 74), é possível que esse número, quase 10 anos depois, seja muito maior.

Acredito também que este é o único exemplo de uma unidade da Barquinha da linha de Francisca Gabriel comandada por alguém de sua própria família<sup>65</sup>, apesar da relevância e importância de seus filhos e netos na unidade original. A unidade Niterói nasceu, “sem querer”, após a mudança do casal para Niterói. Segundo Costa (2008), Clélia começou a incorporar a Vó Maria Clara com aproximadamente 18 anos, e quando o casal se mudou para a capital, as coisas foram acontecendo naturalmente:

Eu vim para o Rio de Janeiro, não por conta do trabalho espiritual, mas pelo lado pessoal, pra estudar. Nessa caminhada eu passei a tomar daime em casa, nesse quartinho aqui, nesse apartamento, atendendo uma irmã que tava necessitada (...) Essa irmã já tinha sido atendida pela vó (a preta-velha Maria Clara) lá em Rio Branco na nossa igreja. Aí eu vim embora pra o Rio e essa irmã me procurou aqui em casa e eu falei pra ela que se ela tivesse um lugar que eu pudesse tomar um daime com ela, rezar e chamar a vó eu podia fazer isso com ela. Então esse trabalho começou com essa irmã, aqui em casa nesse quartinho de empregada que tem no fundo da casa. Então ela (a preta-velha) veio atender essa irmã. Eu não tinha lugar pra fazer o trabalho e aí elas marcaram e foram na praia. Esse trabalho aconteceu na praia. A preta-velha prestou a caridade, ela alcançou o que ela queria e ela colocou que esse trabalho de caridade não poderia ficar somente num quartinho de empregada e que ela ia lutar pra que a gente tivesse um lugar pra prestar caridade com os pretos-velhos (COSTA, 2008, p. 79)

No relato colhido por Costa (2008), Clélia afirma que a irmã em questão era membro do centro do Santo Daime, Flor da Montanha (dirigido por Baixinha, conhecida no circuito daimista), e desde então “alguns irmãos chegaram até a gente” que fez com que os trabalhos fossem crescendo (p. 79), que nesta época, eram realizados apenas pelo casal:

A gente colocava as fitas, dava pausa, fazia as preces, as orações e depois que terminava o ritual com os hinos ele ia também trabalhar, ajudar com o vô Leôncio (preto-velho que incorpora em Carlos Renato). Nisso foram chegando pessoas e pessoas (...) (...) Daí surgiu a oportunidade da gente fazer os trabalhos em uma casa (em Santa Tereza) que é de uma irmã que está em Rio Branco que é a irmã Celene. E nessa casa, dentro dos trabalhos de Obras de Caridade, a gente conheceu a irmã Andréia e desse trabalho com a Andréia a gente chegou até a casa dela e hoje é o centro que a gente ta realizando os trabalhos (COSTA, 2008, p. 79)

---

<sup>65</sup> Diferente dos centros *Centro Espírita Casa de Jesus Fonte de Luz* e *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos*, cujos diligentes são filhos dos diligentes anteriores, como apresentado anteriormente.

A “consagração” oficial desta unidade só viria a acontecer tempos depois, em 12 de outubro de 2003 (Dia de Nossa Senhora Aparecida). Desde então, a filial passou por algumas turbulências pessoais de seus dirigentes que quase culminaram no fechamento da mesma, que, segundo Costa (2008), só começaram a se resolver por volta de 2007 e que se mantêm firmes a navegar até hoje.

Costa (2008) apresenta uma etnografia interessante sobre sua própria mediunidade, além de ter tido a oportunidade de participar de trabalhos na outra filial da Barquinha, da psicóloga Marília, apresentada anteriormente. Além disso, a pesquisadora pode participar de ambas matrizes, de Francisca Gabriel, e de Francisco Hipólito, em Rio Branco, e salienta as principais diferenças de ambos os centros: o primeiro seguiria a tendência do Rio de Janeiro, com membros mais jovens, enquanto o segundo, “constituiu-se de pessoas mais velhas, com mais de 30 anos, além de um número acentuado de idosos” (p. 112).

A autora reforça a hipótese de que a unidade comandada por Francisco Hipólito parece ir contra a maré multiculturalista e pós-colonial das outras unidades:

Provavelmente resistentes a mudanças, preferem manter o formato dos trabalhos espirituais de modo a repetir os procedimentos da direção de Manuel Araújo que, por sua vez, tornava o seletivo grupo de médiuns intransponível para os demais adeptos. Por outro lado, Chica Gabriel optou por criar “um espaço maior” nos rituais dando oportunidade aos demais membros que necessitassem e desejassem desenvolver suas faculdades mediúnicas. Para tanto ela fundou um centro e firmou uma linha de umbanda [...] Acredito que a jovem Barquinha carioca da Madrinha Chica, assim como sua matriz no Acre, representa a heterodoxia enquanto que o centro dirigido por Francisco Hipólito e sua filial estejam voltadas a um direcionamento mais ortodoxo (COSTA, 2008, p. 113)

A mesma ideia pode ser encontrada em Mercante (2012), que aponta que se “de um lado Manuel Araújo, maçom que, tentando seguir uma espiritualidade mais “ocidentalizada” teria adotado uma postura de “limpe” de influências “africanas”, Francisca Gabriel, em contrapartida, desde que saiu da Casa de Jesus Fonte de Luz, adotou como missão “alargar os horizontes da Barquinha” (Ibid., p. 83).

### **2.6.2. Filial Brasília-DF**

Segundo Machado et al. (2017), a filial de Brasília, que conta com até então 10 fardados, teve seu início com a migração de dois casais que por tempo viviam em Rio Branco e faziam parte do corpo de fardados do Centro Espírita Obras de Caridade

Príncipe Espadarte. Este casal obteve autorização de Madrinha Francisca para rezar o rosário aos domingos, “como forma de manter conexão com os trabalhos de sua casa” (p.62). Segundo o diligente desta unidade:

Como é próprio do compromisso espiritual da Barquinha, aos poucos sentimos a necessidade e fomos sendo orientados a realizarmos também os demais compromissos que fazem parte do corpo ritualístico de nossa missão, como os trabalhos de instrução, Obras de Caridade, prestamento de contas dos trabalhos mensais, comemorações diversas e festejos de terreiro. Também foram sendo introduzidas as devoções praticadas em nossa sede, como o compromisso das mil Ave-Marias e o Cerco de Jericó (MACHADO et al., 2017, p. 62)

No dia 13 de junho de 2011, dia de Santo Antonio, com a visita da Francisca Gabriel e outros membros de Rio Branco e Niterói, “os trabalhos foram oficializados e pudemos vestir nossas fardas” (Ibid., p. 62). Essa é uma prática comum na linha de Francisca Gabriel: suas filiais se tornam oficiais, quando recebem autorização da mesma, geralmente em uma visita, o que também permite os membros fardados daquela unidade, usarem, de fato, uma farda. A exceção, ao que tudo indica, é a unidade de Fortaleza.

### **2.6.3. Filial Fortaleza-CE**

Organizados por Ribamar Frota e Hélio Morais, em 3 de setembro de 2011 (Romaria de São Francisco) começam os trabalhos da linha de Madrinha Francisca no Ceará, numa casinha cedida por um casal de amigos dos dirigentes. Em 13 de maio (Dia de Nossa Senhora de Fátima, e dia de comemoração de pretos-velhos) fora inaugurado oficialmente os trabalhos na nova sede, uma capelinha levantada num terreno a alguns quilômetros da capital Fortaleza (MACHADO et al., 2017).

Notamos que muitas vezes as unidades têm seus “mistérios” particulares, no caso da unidade de Fortaleza, são os “Mistérios do Santo Escapulário”, e além de São Francisco das Chagas, a igreja tem como patrono a mãe dos Carmelitas, Nossa Senhora do Carmo (MACHADO et al., 2017, p. 64). Segundo relato dos dirigentes, fora apenas em 2015 que a filial recebeu a visita de Francisca Gabriel, ou irmã de Caridade, como também é conhecida. É o único relato que conheço de uma unidade que recebeu autorização para realizar determinados trabalhos (como o batismo de pagãos relatado posteriormente) e a usar farda sem a prévia visita de Francisca.

#### **2.6.4. Filial São Paulo-SP**

Pouca informação se tem sobre a filial de São Paulo. Sabe-se que seu dirigente teve a oportunidade de tomar Daimé pela primeira vez no ano de 1999, e desde então sentiu-se “em casa”. O mesmo se fardou no ano de 2004, ao término da romaria de Nossa Senhora. A partir de 2011, foram realizados diversos trabalhos “mas sempre em caráter “fechado”, apenas com ocasionais visitantes” (p. 66), sendo no dia 23 de Abril, dia de São Jorge, que a missão de São Paulo inicialmente abriu seus trabalhos, mesmo que de maneira discreta (MACHADO et al., 2017).

Os trabalhos são realizados na casa do dirigente de maneira simples e contam com poucas pessoas, uma média de 15, somados membros e visitantes. Algo que me chamou a atenção foi o nível de escolaridade dos membros, sendo em sua maioria acadêmicos. A primeira vez que participei de um trabalho da Barquinha fora justamente nesta unidade, que na época realizava suas festividades e giras noutra espaço. Esta unidade, que têm aproximadamente 14 membros, e destes, 5 são fardados (MACHADO et al., 2017, ainda não tem autorização para a realização de alguns rituais, e ainda espera a visita de Madrinha Francisca, que ao que tudo indica, acontecerá em breve.

#### **2.6.5. Filial Belo Jardim-AC**

A filial do município de Belo Jardim, Acre, começou suas atividades no ano de 2002, organizados por Luiz Carlos Silva Nascimento e Antônio José de Oliveira Farias, tendo este último falecido em 9 de abril de 2017 (Machado et al., 2017). A criação desta unidade se deu, segundo Machado et al. (2017) em função da “dificuldade e distância de cumprir diariamente as romarias” (Ibid., p. 68).

Ainda segundo relatos colhidos por Machado et al. (2017), em 2004 fora construída uma capelinha de palha, na qual começaram a ser realizados alguns pequenos trabalhos após a visita de Francisca Gabriel e outros membros. Em 2012, a irmandade contava com apenas 12 membros, que receberam o fardamento coletivamente na Romaria de São Sebastião. É comum membros se fardarem ao final de romarias. No ano de 2013 foram construídos um salão de bailado e uma casa de feitiço (usada para a produção do chá), e em 2014, iniciou-se a construção de uma, até então inacabada, igreja de alvenaria (MACHADO et al., 2017).

## 2.7. A dissidência de José do Carmo e o *Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida*

José do Carmo Ferreira Lima é o presidente da última dissidência da Barquinha que se tem nota na literatura. Toma Daime pela primeira vez no final dos anos setenta ao levar uma amiga doente aos trabalhos de Manuel Araújo, no Centro Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz, no qual fora um dos principais médiuns por quase 20 anos, e explica em Goulart (2004) que sua presença nos cultos se deu em função de uma “necessidade de desenvolvimento mediúnico” (p. 147).

Pouco se sabe sobre este centro e seu fundador, pois também não há na literatura muitas informações sobre o mesmo. Apenas em Goulart (2004) que temos alguns apontamentos sobre sua origem: era Acreano do município de Sena Madeira e tinha pais seringueiros. Pertenceu a uma criação católica e explica que desde pequeno tinha “sinais de que era um médium” pontuando que a religião de sua família, não ajudava na compreensão de sua condição mediúnica. Era evangélico antes de se converter a Barquinha, e conclui que “os evangélicos não sabem trabalhar com os médiuns” (Ibid., p. 147). Em entrevista à pesquisadora, explica:

Os médiuns não dão certo em igreja evangélica, porque ela não aceita a cura espiritual pelos médiuns, através dos guias, dos espíritos. Eles acham que os guias são uns amaldiçoados, uns demônios (...) Mas as entidades têm direito de uma ajuda, mesmo as inferiores (...) Os evangélicos só se preocupam em expulsar essas entidades, tirar aquele ser da pessoa e, depois, mandar ele para o inferno. Mas aquela entidade já está num grau inferior e aí o irmão ainda manda ela para o inferno? Aí, a situação fica pior ainda (...) E para os médiuns é muito ruim, porque daí aquelas entidades inferiores ficam em cima dele, com uma carga negativa (GOULART, 2004, p. 147)

Sua principal entidade, que lhe acompanha desde criança, é um “caboclo, conhecedor das ervas e de muitos mistérios da mata” (Ibid., p. 147), chamado Rei Urubatã, dos mistérios da terra<sup>66</sup>, que após preparo de Manuel Araújo começou a trabalhar no gabinete de obras de caridade (que serão melhor explicadas no próximo capítulo). No entanto, fora justamente o destaque de sua atuação que culminou em seu rompimento com o centro no qual se desenvolveu (GOULART, 2004). Conta que, pela confiança e respeito que seu padrinho, Manuel Araújo, lhe proporcionava, juntamente com seu referido destaque, começou a incomodar e “desagradar muitos dos integrantes”, que numa

---

<sup>66</sup> Terra, Céu e Mar são *espaços espirituais* que denotam diferentes planos de atuação e interação dos adeptos da barquinha (Mercante, 2012) e serão melhor apresentados no capítulo seguinte.

“corrente negativa de boatos”, acabaram por fazer com que José se desligasse do centro e fundasse sua própria vertente - mais uma vez na história da doutrina, influenciado por mirações:

Eu tinha muito destaque. Trabalhava no gabinete, fazia a pesquisa do Daime, a busca do cipó, tocava na igreja (...) Mas o povo tinha muito ciúme, porque tem muitos invejosos nesse mundo (...) Não o padrinho, ele não, nunca, mas outros irmãos (...) E aquilo foi me entristecendo. Mesmo assim, eu demorei para sair, não queria sair. O padrinho também, não queria aceitar de jeito nenhum que eu saísse (...) Até que eu vi num trabalho, numa miração, que tinha mesmo que sair. Foi uma entidade de luz que se apresentou para mim e me disse: ‘você tem que sair porque senão vai haver uma grande traição contra sua pessoa’ (...) Daí, eu falei com o padrinho. Mas ele não quis acreditar, disse que a miração era coisa de corrente inferior, e eu fiquei mais um tempo (...) E, aí, aconteceu tudo o que a entidade tinha me dito, muita traição e falsidade dos irmãos, e eu tive que sair (...) (GOULART, 2004, p. 148)

Funda, então, no ano de 1996 sua própria missão na região central de Rio Branco, com uma extensão em Porto Acre, município a nordeste de Rio Branco, aproximadamente a 1 hora da capital, chamando-a de Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida (GOULART, 2004). Conta que em sua nova igreja, preferiu não levar nenhum membro da igreja antiga além de sua esposa, chegando a recusar atendimentos a membros do antigo grupo que o procurava para se consultarem com o caboclo Urubatã, afirmando que não seria ingrato com seu padrinho, preferindo “pegar novos irmãos, trabalhar com uma nova clientela” (Ibid., p. 148)

## **2.8. Desfecho**

Este é o fim do segundo Capítulo, que pretendeu, mesmo que resumidamente, contar a história da Barquinha fundada por Daniel e mapear parte de suas unidades contemporâneas. A Capelinha de São Francisco fora reestruturada e ampliada por antigos e novos membros, culminando em diversas dissidências e extensões com semelhanças e diferenças fundamentais.

Existem outras unidades da Barquinha que não foram citadas neste trabalho. Foram omitidas pois não existem, ainda, fontes bibliográficas que apontam suas existências, portanto, preferi pontuar neste capítulo apenas as unidades disponíveis na literatura nativa e acadêmica.

Nenhum trabalho recente se propôs a realizar, até então, o mapeamento das filiais e extensões deste segmento religioso<sup>67</sup>. Iremos analisar no próximo capítulo, as principais matrizes e movimentos religiosos que influenciaram e influenciam as barquinhas de Daniel.

---

<sup>67</sup> Assis (2017) realizou em sua tese de Doutorado o esforço de mapear a genealogia do Santo Daimé.

### 3. O SOLO FÉRTIL E AS SEMENTES

#### 3.1. O *Ethos* Acreano

Para Oliveira (2002), o Acre é uma região que fora ocupada por migrantes no Séc. XIX que buscavam na extração da borracha um futuro melhor. Em sua maioria nordestinos, a expressão espiritual destes migrantes pode ser considerada múltipla, uma vez que é constituída de elementos religiosos oriundos de diferentes espaços: a cultura indígena amazonense local; os aprendizados e práticas provenientes dos lugares de origem; a religiosidade católica misturada em aspectos populares e ‘tradicionalistas’.

A primeira fase de ocupação do Acre ocorreu no contexto da romanização da Igreja Católica, que rompeu com o catolicismo tradicional brasileiro entre 1880 e 1920. Esse processo de reforma religiosa pela qual passou a sociedade brasileira, promovida pela igreja católica, teve sua repercussão em todo território brasileiro, nas cidades, vilas, na zona rural e especificamente no nosso caso, nas cidades e nos seringais da Amazônia, em particular o Acre. As transformações aconteceram concomitantes à formação do Território do Acre que, a partir da segunda metade do século XIX, recebeu as primeiras levas de nordestinos para trabalharem na extração do látex (OLIVEIRA, 2002, p. 18)

Ainda para a autora, o contato entre o catolicismo institucionalizado e o popular não poderia acontecer de maneira suave, e atritos aumentam no ano de 1920 com chegada da missão católica italiana Servos de Maria, que na tentativa de transformar a fé do povo numa expressão mais sacramental começa a legitimar algumas práticas e desqualificar outras. Negando a realidade material dos seringueiros e negligenciando o modo de vida e costumes acreanos, o prioritário trabalho pastoral começou discriminando uma série de erráticas desde a chegada do primeiro bispo prelado, Dom Próspero Gustavo M. Benardi, na cidade de Manaus em 8 de Abril de 1920<sup>68</sup>.

A missão do bispo era empregar os sacramentos, impor condições para a realização dos mesmos: não batizar os filhos de quem não se confessasse e recebesse a comunhão, uma forma autoritária de fazer com que os seringueiros cumprissem as obrigações religiosas da Igreja Católica, e quem não o fizesse ficava excluído do ritual. Era a religião devocional e leiga versus religião clerical e sacramental (OLIVEIRA, 2002, p.35)

---

<sup>68</sup> Informações retiradas do site oficial dos Servos de Maria <http://www.servitasbrasil.org/> (acessado dia 17/10/2016)

Para Oliveira (2002) e Silva & Morais (2012), a busca pela liberdade religiosa somada a solidão e precariedades de uma vida dentro da floresta, permitiram que, através das fronteiras da Bolívia e Peru, a prática xamânica da ayahuasca pudesse ser aprendida e adaptada, já que no Séc. XIX haviam ao menos 150 mil indígenas espalhados por 50 grupos diferentes na região<sup>69</sup>.

Os índios são os moradores mais antigos do Acre [...] Esses povos cresceram e se desenvolveram tendo a floresta como um elemento organizador da vida social, cultural e espiritual de suas populações: cada um com sua própria história, mitos, crenças, modos de vida, tradições, religião e sabedoria; conhecimentos adquiridos ao longo de uma antiga e forte relação com a mata e seus mistérios (SILVA & MORAIS, 2012, p. 5)

O interessante conceito de ‘bagagem espiritual’ proposto por Oliveira (2002) explica não só a utilização da ayahuasca nestes movimentos religiosos, mas como também como uma reinvenção do uso religioso da mesma. Modelo típico de resistência, novas relações sociais (e religiosas) reformularam constantemente as expressões culturais acreanas.

Quando o migrante experimenta novas expressões culturais, ele pode ou não se apropriar delas. A apropriação do uso da Ayahuasca, resultou na criação de novas práticas religiosas no Brasil, originariamente no Acre, o sujeito histórico se apropria reinventando o uso da conformidade com as crenças que traz como herança. É a reinvenção da sua crença e expressão religiosa (OLIVEIRA, 2002, p. 43)

Podemos considerar que, de uma forma ou de outra, elementos religiosos resistiram, uma vez que, por exemplo, a prática do batismo e da confissão permaneceram de forma adaptada, na ritualística da Barquinha, como veremos posteriormente.

Embasada pelo conceito de *ethos*, de Geertz (1978), Paskoali (2002) se utiliza do termo *teia simbólica* para apresentar o que em sua concepção, seria o *ethos* acreano, ou seja, qual seria o conjunto de costumes e hábitos fundamentais dessa cultura. Considerando o capítulo anterior e os primórdios da Barquinha com Daniel Mattos, ao jogar luz sobre o *ethos* acreano, ampliamos e compreendemos as estruturas que permitiram a criação da Capelinha de São Francisco. Isabela Oliveira, que estudou as constituições da religiosidade acreana pontua que:

Outra manifestação religiosa dos leigos era a capelinha de estrada, amostra mais cotidiana do povo, com suas festas, rezas, ladainhas e terços. Espaço comunitário, coletivo, congregacional, com calendário de festas em dias santificados, romarias, cânticos, tendo à frente o

---

<sup>69</sup> Ver Capítulo 1, subcapítulo 1.2. (O contexto Indígena e o Xamanismo).

capelão, que ergueu, consagrou e fez um altar para colocar o santo padroeiro e outros santos da sua devoção, da sua tradição. Ele mora próximo a ela, zelando e promovendo os encontros, não pediu licença a matriz para criá-la, mas foi legitimado pelo povo, não é reconhecido pelos clérigos, é um leigo, mas o povo confia nele, se confessa e respeita, pede conselho e batismo, é o padrinho e amigo, os laços de confiança e sociabilidade eram estreitados nas necessidades cotidianas (OLIVEIRA, 2002, p. 25)

Para Silva & Morais (2012), os movimentos migratórios têm sua origem nos anos de 1877 e 1879, decorrentes sobretudo da Região do Nordeste, em função “da maior crise sócio-econômica na Região” (p. 6), uma forte seca que assolou uma região já castigada pela miséria, o que culminou na migração de aproximadamente trezentos mil nordestinos além de “sírio-libaneses, espanhóis, portugueses, italianos, judeus” (p.7).

Ainda para as autoras, devemos considerar, mesmo que em menor escala, a presença de Africanos na região, cujo grupo étnico teve pouca representação sócio-econômico-cultural - seja por causa do preconceito, ou seja porque os colonizadores da região não tinham dinheiro para comprar escravos. Veremos, no entanto, que a matriz afro é fortemente presente nas performances rituais.

Como visto, um grupo de extrema importância que se destaca na formação do povo acreano e influencia seu *ethos* religioso são os árabes. Principalmente sírios e libaneses, chegaram ao Acre como vendedores ambulantes e, acumulando riquezas, se estabeleceram nas cidades acreanas, se fortalecendo economicamente e facilitando a chegada de novos migrantes (muitas vezes familiares).

Com o tempo e a prosperidade proporcionada pelo comércio da borracha os árabes do Acre começaram a participar da maçonaria, dos clubes políticos e da fundação de clubes esportivos. As famílias de sírios e libaneses foram crescendo cada vez mais, ficando raízes em solo amazônico e ajudando na formação do povo acreano (SILVA & MORAIS, 2012, p. 8).

A autora reforça os dados até então apresentados, apontando que o Acre era povoado por populações indígenas, fora ocupado por migrantes brasileiros de diversos locais e também por pessoas do exterior. Dentre os brasileiros, o Acre fora povoado inicialmente por nordestinos e, noutro momento, por sulistas, especificamente provenientes de São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul; e dentro os estrangeiros, a autora confirma: além de portugueses, houve uma “forte presença da imigração árabe, libaneses fundamentalmente” (Ibid., p.80). É central para a compreensão das religiosidades que se formaram no Acre, entender parte da história do estado e seu conjunto de hábitos e costumes:

O ethos acreano apresenta uma característica marcante no que diz respeito à hospitalidade. É possível sentir um estado de satisfação no ato de receber e de acolher com entusiasmo “o que vem de fora”, o estrangeiro, ao mesmo tempo em que se aproveita para incorporar, ou recombinar à sua cultura os novos e diversos elementos culturais. É preciso salientar, inclusive, que toda essa diversidade cultural, permeada pelo traço do acolhimento, transpassou para o plano das crenças, levando a formação de um sincretismo religioso (PASKOALI, 2002, p. 80)

Tendo em vista essa multiplicidade cultural proveniente de diferentes culturas nacionais e internacionais, exploremos a natureza do campo religioso acreano para, a seguir, identificar as principais influências religiosas que culminaram na Capelinha de Daniel e nas extensões subsequentes.

### **3.2. Sincretismo e Eclétismo Religioso**

Também embasado principalmente por Geertz (1978), Araújo (1999) apresenta de maneira antropológica e etnográfica a Barquinha *Casa de Oração Culto Jesus Fonte de Luz*, a fim de aprofundar a concepção subjetiva que os membros da barquinha têm em relação a si mesmos, além de se preocupar em responder quais e como são construídas as imagens simbólicas da missão dos adeptos.

Ele usa principalmente o âmbito do espaço para organizar e constituir seu trabalho, servindo para ligar o que em sua concepção, são os três pontos-chaves: história, cosmologia e rituais. Apesar do autor não definir o conceito de religião, uma preocupação comumente não considerada pelos estudiosos das Barquinhas, o mesmo deixa a entender que partiu do pressuposto que religião seria um processo. Para ele, os ensinamentos de Daniel, mesmo após a sua morte, fizeram com que os principais membros pudessem realizar a continuidade do trabalho, como também a manutenção destes.

Para o autor, essa manutenção acontece através dos desmembramentos (apenas três citados) da Capelinha de São Francisco, pontuando que por diversos motivos, acabaram por “fundando um novo espaço com ideias da missão de Daniel” (Ibid., p.246).

Acreditamos que esse tipo de prática recorrente das doutrinas não indígenas que fazem a ingestão da ayahuasca torna-se um feito riquíssimo, porque as rupturas acendem novas ideias, novos sentimentos e uma variação simbólica impressionantes (ARAÚJO, 1999, p. 246)

Ainda para o Araújo (1999), essa composição simbólica eclética, provem tanto de Daniel quanto da visão de mundo dos líderes religiosos posteriores, “provenientes de

lugares distintos e culturas diversas” (p.246). Para ele, os diferentes centros se tornam “aglutinadores de culturas”, pontuando que apenas o termo aglutinador não basta, e que estes centros também seriam, principalmente o *Centro Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz*, um “ordenador de elementos culturais, constituindo algo autêntico novo e dinâmico” (Ibid., p.246). A partir dessas ressignificações e novas constituições é que Araújo (1999) desenvolve o conceito base de seu livro, o de cosmologia em construção:

E neste sentido a Barquinha é uma nau de re-significação. Aspectos de sua cosmologia estão sempre sendo atualizados, ou retirados. O centro é de uma incrível flexibilidade simbólica. É o caso de considera-lo como cosmologia em construção [...] Desta maneira, novos elementos do catolicismo popular, do xamanismo indígena, do espiritismo e de outras práticas religiosas e/ou filosóficas podem ser alocados ou retirados [...] Os rituais da Barquinha marcam profundamente o reencontro de tradições europeias indígenas e africanas. O ritual funciona como manifestação dessas culturas, que estão presentes em três características básicas: A prece, a miração, e a possessão (entendida por incorporação). Na primeira, os elementos católicos oriundos da Europa, a miração relacionada ao xamanismo indígena e a possessão aos cultos afro-brasileiros (ARAÚJO, 1999, p.246-7)

O autor exemplifica esta relação tríplice com as matrizes do Catolicismo Popular, do Xamanismo e Afro-brasileira, pontuando os trabalhos de *doutrinação de almas* e também os trabalhos de *cura* como revitalizadores destas tradições, reforçando sua ideia de cosmologia em construção<sup>70</sup>.

O autor reforça que os rituais “dinamizam os processos de re-significação” (p. 249), uma vez que nos mesmos, é possível ver, principalmente através de mirações, algo novo da missão de Daniel, algo exemplificado pelo autor através das *romarias*<sup>71</sup>, realizadas pelos adeptos e “sintetizada como viagens dentro de uma grande viagem” (p. 249). O autor conclui:

A mobilidade da barca provocada pelos sujeitos que a compõe produz esta dinâmica, pois voltam mudados, transformados. Esse é o sentido da construção, não só de produzir efeito sobre a arquitetura do local, mas tocas os sujeitos envolvidos, os marinheiros do mar sagrado. Seria impossível a existência de um, sem o outro (ARAÚJO, 1999, p. 249)

Araújo (1999) se utiliza da noção de *sincretismo* para explicar o que nomeia de performances rituais, realizadas na Barquinha, que para ele, se resumiriam num “composto simbólico de práticas religiosas diferentes que se inter cruzam” (p.71) perante

---

<sup>70</sup> Especificidades destas performances rituais serão apresentadas no capítulo seguinte.

<sup>71</sup> Idem.

a atuação dos membros nos trabalhos religiosos. O autor se utiliza do conceito de sincretismo de Pierre Sanchis para compreender esses intercruzamentos performáticos.

Inspirado por Sanchis (1995), Araújo (1999) compreende que a Barquinha seria resultado de um *ecletismo religioso* (p.73), uma operação na qual elementos de diferentes origens seriam “ecleticamente reaproximados, sobrepostos e/ou refundidos” (ARAÚJO APUD SANCHIS, 1995, p.134), concluindo que:

Nesse sentido, pensamos que a idéia de ecletismo religioso é a que melhor se encaixa para a formação de um pensamento religioso para as religiões não indígenas que fazem uso da ayahuasca. Mas acreditamos que, ao invés dessa circulação do indivíduo, mais fluída por diversas religiões, sem ter a preocupação de se sedimentar em uma, respeitando dessa maneira a diferença das religiões, o indivíduo da Barquinha é mais fixo; porém, as práticas religiosas que circulam nesse tipo de religião amazônica é que são mais fluidas [...] De cosmologia em construção denominamos um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos simbólicos das práticas religiosas ou filosóficas que, combinadas, compõe sua cosmologia (ARAÚJO, 1999, p.74)

O termo ecletismo religioso é utilizado em Ferreti (2005), obra que inspirou o antropólogo Alberto Groisman em sua dissertação de mestrado (1991), na qual se empenhou em abordar aspectos ligados à cosmovisão e rituais presentes no Céu do Mapiá, sede do CEFLURIS – um dos irradiadores da doutrina do Santo Daime<sup>72</sup>.

Em seu segundo capítulo, “Ecletismo e Espiritualidade: a Cosmovisão”, Groisman (1991) apresenta que é essencial compreender que na gênese do Santo Daime estão presentes “diversos elementos ligados a correntes esotéricas”, que ao buscar compreender e explorar “dimensões desconhecidas da vida humana” acabam por dar ao grupo uma interpretação do “Mundo Espiritual” plural (p. 89). Ao meu ver, Mercante (2012) é quem melhor define e descreve este “mundo espiritual” daimista, em seu já recomendado quarto capítulo “O Espaço Espiritual”

O espaço espiritual é um lugar original. Imaterial e multidimensional. Onde forças poderosas estão em jogo, gerando disposições, intenções e significados, assim como impressões sensoriais, emocionais e mentais; não é idêntico aos aspetos psicológicos ou físicos da existência, ainda que tanto o físico quanto o psicológico estejam imersos dentro do espaço espiritual. Durante o desenvolvimento espiritual de uma pessoa, esta se tornaria consciente de muitas e diferentes dimensões que compõe o espaço espiritual. Quanto mais desenvolvida espiritualmente essa pessoa for, mais ampla será sua consciência do espaço espiritual (MERCANTE, 2012, p. 106)

---

<sup>72</sup> Ver Capítulo 3, sub-capítulo “As religiões ayahuasqueiras”.

Voltando à Groisman (1991), a concepção espiritual do grupo é eclética, motivada principalmente por uma experiência dinâmica e universalizante que estaria baseada no *eclétismo evolutivo*: “doutrina espiritualista e esotérica que reúne, na visão do grupo, diferentes sistemas cosmológicos numa mesma linha<sup>73</sup>” (p. 89).

É esse eclétismo que possibilita a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a Umbanda, o Candomblé, o Espiritismo Kardecista, e outros, resgatados pelos adeptos que vão se integrando, e ligados a outras tradições espiritualistas. Todos indivíduos devem “trabalhar”, seja no Plano Material, contribuindo para a sustentação da comunidade com seu trabalho físico e/ou contribuição financeira, seja no Plano Espiritual, ajudando aquele que sofre [...] O Eclétismo Evolutivo constitui-se então na sistematização do conhecimento acumulado a partir da Doutrina Cristã originária mais as exegeses oriundas da exploração simbólica da “Doutrina” e psico-corpórea dos efeitos do Daime (GROISMAN, 1991, p. 90).

Quando se transporta essas qualidades ecléticas para o universo da Barquinha, vemos os melhores exemplos destas “exegeses psico-corpóreas” na sistemática criação de novos centros e extensões. Como apresentado no capítulo anterior, interpretações subjetivas de mirações por membros que tinham determinada legitimação eclesial e respeito social foram os elementos-chaves para (re)criar novas linhagens.

Veremos a seguir quais seriam as principais influências religiosas integradas às cosmologias das barquinhas, e não devemos esquecer que o Santo Daime é uma das principais influências da Barquinha, como será apontado no capítulo seguinte. Na próxima sessão iremos explorar as outras principais influências religiosas (matrizes) das barquinhas.

### **3.3. As principais Influências Religiosas**

A discorrer sobre as influências religiosas da Barquinha, Araújo (1999) aponta ao menos quatro contextos religiosos relevantes para a formação do centro que estudou:

Das práticas religiosas e de filosofias que compõem a Barquinha, podemos dizer que estas têm características do xamanismo indígena, da umbanda, do círculo esotérico da comunhão do pensamento e do catolicismo popular (ARAÚJO, 1999, p.74)

---

<sup>73</sup> Esta linha seria denominada “linha do mestre”. O próprio Groisman (1991) apresenta o aspecto eclético do termo “mestre”, pontuando a impossibilidade de reconhecer seu “verdadeiro significado”. Ver também os apontamentos do primeiro capítulo, subcapítulo 1.4. (Reflexões Norteadoras).

Para o autor, a Barquinha apresentaria idiosincrasias e estaria inserida na “contínua tradição cultural do catolicismo popular brasileiro” (Ibid., p. 85), e seria, portanto, herdeira da tradição Cristã transplantada da Europa, e poderia ser definida como um “centro de devoção”.

A barquinha tem suas raízes no catolicismo, diretamente ligadas ao chamado ciclo sertanejo, incorporando valores e visão do mundo amazônico, estritamente relacionados com o surgimento da borracha [...] a tradição religiosa do ciclo sertanejo é reproduzida com modificações ou atualizações (ARAÚJO, 1999, p.86)

Ainda para Araújo (1999), considerando a ‘cristandade’ da Barquinha, é mister relevar a presença da Umbanda e sua “participação efetiva na construção dessa religião” (p.86). Constitui seu argumento na diversidade de depoimentos de informantes, que apontavam o interesse de Daniel Pereira de Mattos por tais práticas religiosas, uma vez que o mesmo viera do Maranhão. Reforça que após a inauguração do centro, “práticas de umbanda, como a incorporação de entidades, tornaram-se relevantes nas performances rituais do espaço” (Ibid., p.86).

Vemos, no entanto, em Maués & Villacorta (2008) e Mercante (2012) que a Daniel, tinha uma influência mais acentuada do Tambor de Mina, especificamente o do tipo caboclo. Uma das influências desta sincrética religião é percebida, por exemplo, no uso de espadas – pedaços de panos – por algumas entidades que realizam limpeza espiritual nos clientes, como apontado por Mercante (2012), e melhor apresentada no capítulo final.

Percebemos também, que, apesar de pouco explorado pelos autores – que se limitam apenas a citar sua presença – existem elementos esotéricos na cosmologia da Barquinha:

Além do catolicismo popular e da umbanda, estão presentes dentro do repertório simbólico da Barquinha elementos do círculo esotérico da comunhão do pensamento, uma filosofia que teve a sua primeira sede fundada em 27 de junho de 1909 (Araújo, 1999, p. 86)

O autor pontua, no entanto, que em pesquisas posteriores realizadas pelos adeptos, não foram encontrados registros que Daniel Pereira de Mattos houvesse se filiado, ao menos oficialmente, ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Ao contrário de Mestre Irineu, que o fez justamente para legitimar sua prática com a ayahuasca (LABATE, 2008; GOULART, 2004). Para Araújo, a influência mais evidente é o xamanismo (ou vegetalismo):

Por fim, o xamanismo indígena completa este complexo quadro religioso, no sentido de que foi dos índios que os caboclos e, conseqüentemente, os fundadores das religiões amazônicas que utilizam a ayahuasca tiraram parte de seus ensinamentos, principalmente no que concerne a preparação do chá através da mistura do cipó com a folha (ARAÚJO, 1999, p. 87)

Com exceção de Mercante (2012), todos os autores que fizeram campo em unidades da Barquinha apontam e definem esta religião como sincrética. Paskoalli (2002) reforça a complexidade e dificuldade da terminologia sincretismo, e sua reflexão provém, exclusivamente de Ferreti (2005), explorado adiante.

Ela não acredita nem na ideia pejorativa, segundo ela mesma, de elementos colocados “num grande liquidificador”, que resultaria numa “fusão indistinta” dos elementos religiosos, nem na “pureza” de tais elementos, que não se manifestam totalmente e “tão pouco são uma parte sobre outra ou uma justaposição” - tais elementos, ao compor o todo, não atuam de maneira separada, mas “convivem unidas, em sincronia” (p.82).

No sincretismo da Barquinha destacam-se: (1) elementos de crenças indígenas - fundamentalmente vegetalista<sup>74</sup> - próprio do contexto da floresta, incluindo os rituais xamânicos, nos quais se emprega essencialmente material vegetal, (2) elementos rituais dos cultos afro-brasileiros, trazidos pelos nordestinos que migraram para o Acre, movidos pelo surto da borracha e que depois se tornaram mestres, (3) elementos do catolicismo popular, principalmente os aspectos que motivam a afetividade espiritual e que por isso, podem ser atingidos por todos os crentes, como é por exemplo, a crença no poder da oração, a vocação caritativa, bondosa, amiga da natureza e mística, própria de São Francisco de Assis, figura canonizada muito frequentemente nos cultos do Acre, (4) os elementos do ritual e dos cultos do espiritismo kardecista, como a posição de concentração, a presença de entidades espirituais e o procedimento de passes e (5) elementos de escolas de misticismo, como por exemplo, do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e da Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz<sup>75</sup>. São estes os componentes fundamentais, envolvidos no contexto da Barquinha (PASKOALI, 2002, p. 83)

Mercante (2015) escreve um interessante artigo no qual defende alguns pontos relativos a definição da Barquinha (ao menos a filial de Francisca Gabriel) como de origem afro-amazônica, inspirado pelo conceito de ecletismo religioso de Sanchis (1995), e complementado pelo olhar de Groisman (1991), já apresentado anteriormente. Mercante (2015) utiliza o termo matriz afro, e pontua que “por matriz eu entendo o conjunto de influências originadas de um universo simbólico em particular” (p. 102).

---

<sup>74</sup> Ver Capítulo 1, subcapítulo 1.3. (Ressignificação e o uso Vegetalista).

<sup>75</sup> Veremos a seguir a complexidade desta afirmação.

A similitude entre matriz e ecletismo religioso fica por conta do fator de mobilidade geográfica que, segundo Sanchis, é o principal agente promotor do contato interétnico e da troca de material cultural. Por sua vez, a diferença mais marcante está por conta do momento no tempo em que o conceito se aplica. Sanchis fala do ecletismo religioso como algo que está sendo possibilitado hoje, como uma característica da modernidade. E por matriz eu entendo algo que ocorreu no passado, ainda que não muito distante do hoje (MERCANTE, 2015, p. 103)

O autor continua seu ponto defendendo que o ecletismo se manteria no tempo, e já as matrizes teriam sido influências do passado, que poderiam vir a ser um “ecletismo em potencial”, sem deixar de pontuar, com cuidado, que o termo matriz não deve ser interpretado como algo puro, mas algo que se “refere-se às bases donde partiram as influências simbólicas que se uniram para formar uma religião” (p.103). Completa que só seria possível observar traços destas matrizes, o que poderia apenas induzir à conclusão da existência dessas matrizes no passado.

Denomino, portanto, matriz “afro” o conjunto de influências que têm sua origem nas culturas marcadamente geradas na África, que influenciaram o surgimento, no Brasil, de diversas religiões desenvolvidas primeiramente por escravos negros e seus descendentes. A matriz “branca”, por sua vez, parte do universo (bastante amplo) cultural europeu, que tem na figura do português seu maior representante. Com ele veio um catolicismo bastante devocional, que se expandiu e se desenvolveu em diversas formas de cultos populares, mas todas com essa característica básica. A matriz indígena contribui com diversos aspectos dos povos que habitavam originalmente estas terras. Um conjunto complexo de práticas, símbolos e crenças que, ainda que de forma mais discreta, se espalhou dentre os diversos estrangeiros que aqui aportaram por muito tempo (MERCANTE, 2015, p. 103-04)

Para Prandi (2008), é impossível pensar o Brasil sem considerar suas origens Negra e Indígena, e a mesma consideração deve ser feita para compreender a formação religiosa afro-brasileira da Umbanda. Para o autor, poucos foram os negros que conseguiram retornar para suas terras de origem após a abolição da escravidão, o que exigiu dos africanos uma adaptação de linguagem e costumes.

Foram se misturando com os brancos europeus colonizadores e com os índios da terra, formando, como disse, a população brasileira e sua cultura, como também aconteceu em outros países da América. Muitos foram os povos africanos representados na formação brasileira, os quais podem ser classificados em dois grandes grupos linguísticos: os sudaneses e os bantos (PRANDI, 2008, p.32)

Os chamados sudaneses são provenientes da “Etiopia ao Chade e do Sul do Egito à Uganda, mais ao norte da Tânzania” (p.32) e fora da região do Golfo da Guiné a origem de muitos dos escravos que abasteceram o Brasil, principalmente os povos que

comumente são chamados de nagôs (ou iorubás), fons (ou jejes) e haussás (PRANDI, 2008).

Já os bantos, são provenientes da África Meridional e “falam entre setecentas e duas mil línguas e dialetos aparentados” (Ibid., p.32), mas aqueles das línguas quicongo, quimbundo e umbundo seriam os que mais influenciaram nossa cultura.

Na esfera das religiões afro-brasileiras, a participação dos bantos foi fundamental, pois é da religiosidade desses povos ou sob sua influência decisiva que se formou, no Brasil, o Candomblé de caboclo baiano e outras variantes regionais do culto ao antepassado indígenas, como o catimbó de Pernambuco e da Paraíba, que mais tarde vieram a se reunir na formação da Umbanda e que também constituíram uma espécie de contrapartida brasileira ao panteão das divindades africanas cultuadas no Candomblé, no xangô, no batuque e no Tambor de Mina (PRANDI, 2008, p.33)

Esta última constituição religiosa é particularmente relevante, pois, apesar das influências umbandistas absorvidas com o tempo no campo simbólico e performático das Barquinhas, fora um movimento religioso pouco explorado pelos autores que estudam a linha de Daniel, que, segundo Goulart (2004) e Mercante (2012), teria sido influenciado por este prisma da matriz afro, como podemos ver, por exemplo, através da presença das entidades chamadas encantos, ou encantados.

Para Prandi (2008), as muitas etnias africanas chegaram ao Brasil em momentos distintos, mas se predominou a presença banto até meados do Séc. XVIII, e na sequência os sudaneses. Já nas décadas finais do regime escravista, a presença de sudaneses iorubás era tão preponderante em Salvador, que a língua dos mesmos funcionava como “uma espécie de língua geral para todos os africanos ali residentes, inclusive bantos” (Ibid., p.33). Em função deste e outros fatores, como a moradia do recém liberto escravo não mais em senzalas isoladas, mas próximas de centros urbanos, que se formariam as primeiras religiões afro-brasileiras.

Assim, em diversas cidades brasileiras, da segunda metade do século XIX, surgiram grupos organizados que recriavam, no Brasil, cultos religiosos que reproduziam não somente a religião africana, mas também outros aspectos da sua cultura na África. Nascia a religião afro-brasileira chamada Candomblé, primeiro na Bahia e depois pelo país a fora, tendo também recebido, como já disse, nomes locais, como xangô em Pernambuco, Tambor de Mina no Maranhão, batuque no Rio Grande do Sul [...] Simultaneamente, por iniciativa de negros bantos, surgiu na Bahia uma religião equivalente às dos jejes e nagôs, conhecida pelos nomes de Candomblé angola e Candomblé congo (PRANDI, 2008, p. 34)

Segundo Prandi (2008), as estruturas religiosas bantas seriam mais transposições de línguas e ritmos sudaneses que necessariamente seus cultos, tanto em relação às divindades e mitos quanto cerimônias e “procedimentos iniciáticos”, e fora essenciais para o que o autor define como “culto ao caboclo”, um culto religioso afro-brasileiro. Os bantos haviam chegado antes dos iorubás e dos fons, portanto já adaptados à cultura nacional: “falavam a língua portuguesa e tinham assimilado o catolicismo” (p. 35).

Mas, num país de escravos, ainda eram considerados africanos, como todos os negros e mestiços, e seu lugar na sociedade, por isso, era à margem; sua identidade ainda era africana. Em outras palavras, eram contraditoriamente brasileiros e africanos ao mesmo tempo. Como africanos meridionais que eram, suas remanescentes tradições os orientavam no sentido de cultuar os antepassados [...] Como brasileiros que também já eram, tinham consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira, o índio Da necessidade de cultuar o ancestral e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram o Candomblé de caboclo, que celebrava espíritos dos índios ancestrais (PRANDI, 2008, p. 35).

Como um exemplo deste emaranhado ecletismo religioso e suas manifestações na Barquinha, podemos considerar as informações de Mercante (2012), que aponta que na Barquinha de Francisca Gabriel existem diferentes tipos de caboclos. Haveria a entidade chamada caboclo Arranca-toco que teria “parte com Nagô”. Além disso, ainda segundo Mercante (2012), a entidade responsável por toda a linhagem de espíritos de caboclos da Barquinha seria o chamado “Rei dos Índios”, que também seria o chefe das legiões de caboclos do Catimbó (Assunção, 1999) e também presente no Tambor de Mina<sup>76</sup> (Ferreti, 2008).

[...] os encantos ou encantados são seres que assumem a forma de animais, elementos da natureza, plantas e seres míticos como sereias, fadas e ninfas. Eles podem modificar sua identidade de acordo com o mistério de onde vêm. Isso é muito importante para se entender as atividades e capacidades desses espíritos. A palavra ‘mistério’ aparece em vários momentos durante os rituais do Centro, o que fortalece seu caráter esotérico e oculto, e designa o momento em que o significado de palavras, símbolos e atos é revelado não abertamente, mas para cada indivíduo presente no trabalho [...] Dependendo do mistério do qual um espírito está vindo, é esperado dele um determinado comportamento (MERCANTE, 2012, p. 173)

Prandi (2008) indica que não fora apenas na Bahia que emergiram cultos a entidades caboclas, sendo possível identificar o culto a espíritos de humanos em praticamente todo grupo de formação religiosa envolvendo divindades africanas. Esses

---

<sup>76</sup> Ver também a descrição de Mercante (2012) sobre o caboclo *Oraniã*, p. 173.

cultos eram delineados a partir das diferentes tradições míticas que os compunham: algumas mais indígenas, noutras o universo da escravidão, e até algumas mais “próximas da mitologia ibérica transplantada para o Brasil colonial” (p.36), surgindo cultos a “espíritos de índios, de negros e de brancos”, reforçada principalmente pela assimilação, ao final do Séc. XIX, da religião europeia conhecida como espiritismo kardecista.

Na Paraíba e em Pernambuco, os espíritos, que ali se chamam mestres podiam ser espíritos de índios, de brasileiros mestiços ou brancos, entre os quais se destacavam antigos líderes da própria religião, já falecidos, os mestres, designação esta que acabou prevalecendo para designar todo e qualquer espírito desencarnado. Essas manifestações também herdaram das religiões indígenas o uso do tabaco, ali fumado com o cachimbo, usado nos ritos curativos, além da ingestão cerimonial de uma beberagem mágica preparada com uma planta da jurema. Catimbó e jurema, os nomes pelos quais essa modalidade religiosa é conhecida resultam nesses dois elementos. Catimbó é provavelmente uma deturpação da palavra cachimbo, e jurema, o nome da planta e da sua beberagem sagrada (PRANDI, 2008, p.37)

O autor aponta que mais ao Norte, nos estados do Maranhão e Pará, existe o culto a espíritos lendários que “um dia teriam vividos na terra, mas que, por alguma razão, não conheceram a morte” (p. 37), e teriam ascendido ao mundo espiritual através de algum tipo de magia ou encantamento, sendo chamados, portanto, de encantados.

Para Prandi essa tradição de encantamento estava e está presente na cultura ocidental (como nas histórias de fadas, com tantos príncipes e princesas encantados), bem como na mitologia indígena. Os encantados são de muitas origens: indígena, africana, mestiça, portuguesa, turca, cigana além de lendas portuguesas de encantaria, como a história do rei português dom Sebastião, que desapareceu com sua caravela na batalha de Alcacequibir em 1578.

Mercante (2015) pontua que a intensa atividade migratória como um dos principais elementos que possibilitaram o ecletismo religioso da Barquinha, salientando não só a influência africana no Maranhão tratada acima e conceito de *ethos* acreanos, como também exemplificando esse processo com a lenda portuguesa de dom Sebastião:

Um exemplo da forte presença maranhense pode ser percebida se observarmos a letra de um dos Salmos cantados na Barquinha (Sobre o Balanço do Mar). Num determinado momento há uma referência a São José do Arribamar (“Saudemos a Deus e a Virgem Maria / e São José do Arribamar... e depois “Seguimos todos no barquinho / sobre as águas do mar / louvando a São João Batista / e a São José do Arribamar”). O culto a essa “especialidade” de São José iniciou-se exatamente no Maranhão, durante a colonização portuguesa, quando da chegada, na cidade de São Luís, de uma imagem de São José que foi trazida, de

navio, de Portugal, do outro lado do oceano Atlântico, de arribamar (MERCANTE, 2015, p. 104-105)

Para melhor compreender como essas influências africanas se constituíram em novas configurações simbólicas, rituais e, portanto, religiosas, ver o capítulo anterior, que aponta a história das principais personagens da Barquinha e suas origens culturais e geográficas.

Prandi (2008) explora a possibilidade de que, enquanto estes Candomblés (de caboclo, de mina, catimbó, etc) giravam em torno de espíritos brasileiros e europeus, seus cultos permaneceram mais ou menos de maneira local. No entanto, ao final da escravidão, os negros que migraram da Bahia para o Rio de Janeiro, por exemplo, levaram consigo “suas religiões de orixás, voduns e inquices e também a de caboclos” (Ibid., p.39), que, misturados com “formas de religiosidades locais, todas eivadas de sincretismo católicos, e com o espiritismo kardecista, originando-se a chamada macumba carioca”, que mais tarde, em meados dos anos 20 e 30, gerou a chamada Umbanda: o resultado de um processo que Prandi (2008) define como mestiçagem.

Negrão (1994) também define a Umbanda como uma religião sincrética, proveniente da intersecção de matrizes negras, como o candomblé, com brancas, como o catolicismo e o kardecismo. Ainda para o autor, a padronização dos ritos aconteceu no Séc. XX, a partir da atração de kardecistas de classe média pelos “espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro” (Ibid., p. 113).

É possível que o mesmo tenha ocorrido em outros Estados, sobretudo no Rio Grande do Sul. Em São Paulo houve também movimentação semelhante, embora a partir de influências cariocas. Imediatamente os adventícios passaram a moldá-la à sua imagem e semelhança: branca, cristã, ocidental. Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodiceia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (NEGRÃO, 1994, p. 113)

Para Negrão (1994), este “processo moralizador” presente na umbanda, teria influência direta do espiritismo kardecista e suas mesas-brancas – fonte primária de formação dos pais-de-santo – que posteriormente seriam transformadas em giras. Na Barquinha, notamos a presença destes dois elementos em seu espaço simbólico: a mesa e a gira. A mesa é um dos elementos principais em alguns trabalhos, tanto que fora considerada por Araújo (1999) como um dos “eixos simbólicos fundantes” da Barquinha.

Este seria o local onde os principais médiuns da casa sentariam, muitas vezes por horas a fio, para atuar na “corrente energética” dos trabalhos, servindo, também, como forma de status institucional. A gira é uma performance mais fluída, aberta para todos os participantes, que dançam em formas circulares (daí o nome gira) ao som de pontos (músicas) específicos, que fazem referência a entidades presentes em outros contextos religiosos, como orixás, ou entidades exclusivamente barquinistas, como o encanto Dom Simeão, melhor explorado a seguir.

Segundo Stoll (2004), o espiritismo kardecista, ou kardecismo, chega ao Brasil principalmente através de imigrantes e/ou leitores de jornais europeus, que, no século passado, teriam sido os primeiros que tentaram reproduzir “o que já era moda na europa: a realização de experiências de comunicação com os mortos” (p. 49), principalmente através das chamadas “mesas girantes ou giratórias”, que acabaram por se popularizar no país, dando origem à grupos de estudos e divulgação da Doutrina Espírita, esta última tem como personagem principal o francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 – 1869), mais conhecido pelo pseudônimo Allan Kardec.

Em sua cosmologia, de maneira resumida, podemos entender que Doutrina Espírita parte do pressuposto da dualidade entre espírito e matéria, ou seja, haveriam planos, visíveis e invisíveis, que constituiriam a realidade de maneira complementar.

Essa relação de complementaridade entre os dois mundos se ordena segundo dois eixos, um diacrônico e outro sincrônico. O eixo diacrônico corresponde às passagens de cada Espírito de um mundo a outro, à noção de reencarnação. Os Espíritos, principais componentes do Mundo Invisível têm vida eterna. Em sua trajetória cósmica passam por várias encarnações até atingirem o grau de Espíritos superiores. A vida de um Espírito é, por conseguinte, um encadeamento de passagens entre os dois mundos, de encarnações, desencarnações e reencarnações (CAVALCANTI, 2008, p. 28)

Vemos que essa concepção de diferentes planos é essencial para a compreensão da cosmologia da Barquinha, que se divide em três planos, também conhecidos como mistérios: o céu, a terra e o mar (ARAÚJO, 1999; MERCANTE, 2012). Nestes planos, divididos hierarquicamente, habitam seres especiais e existem locais sagrados, que acessados durante os trabalhos com o Daime, influenciam diretamente os participantes, de maneira individual e coletiva<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Como já sugerido, para uma reflexão mais completa desses planos, ver o Capítulo 5 de Mercante (2012): “Espaço Espiritual”.

É do céu que emergem ordens divinas, são ordens superiores e de superiores. Estas ordens são chamadas de instruções.<sup>78</sup> São estas instruções que manobram o Barquinho Santa Cruz [...] Na terra nasceu a vida e, conseqüentemente, os seres que habitam ou habitaram o seu ventre. Nos trabalhos da barquinha, seres da mata, das florestas, como caboclos e indígenas, constantemente são evocados nos trabalhos rituais. Já no mar, circulam entidades que participam dos trabalhos da casa. São encantados que se manifestam aos presentes, mostrando os mistérios ou encantos deste plano (ARAÚJO, 1999, p. 90).

No entanto, existe uma quarta distinção entre os planos, que é denominado Astral. Para Araújo (1999) este plano seria um intermediário entre o Céu e os outros planos, e nele estariam presentes seres, “que ainda se encontram em fase de preparação” (p. 90), e só alguns teriam permissão para entrar em contato com seres humanos, exemplificados pelo autor como os “bispos da casa”. Este plano, o astral, é referido de muitas maneiras: “planos do alto, planos de luz, planos de preparação, planos superiores, planos iluminados” (Ibid., p. 92).

Para Araújo, esta é uma particularidade da Barquinha, quando comparada a linha do Santo Daime: a predominância da influência do Astral, em contrapartida da influência da “linha das florestas” de Irineu Serra. Ainda para o autor, é o astral que rege os planos da terra e do mar, onde é possível “encontrar entidades boas, boas e más ao mesmo tempo e más” (p. 91). As entidades do Astral que dão assistência às entidades da terra e do mar, sendo que, o que define os aspectos qualitativos das entidades, é o grau de luz em que se encontram ideia que será explorada adiante.

Além das ideias de astral, reencarnação e aprimoramento espiritual, a caridade é um elemento central da Doutrina Espírita (NEGRÃO, 1994; STOLL, 2004; PRANDI, 2008; CAVALCANTI, 2008), que também é fundante tanto nas cosmologias da Umbanda quanto da Barquinha.

A influência das ideias de Allan Kardec difusas no meio umbandista pode ser aferida pela generalizada presença da concepção de caridade. A sua prática é ao mesmo tempo a finalidade do culto e sua instância legitimadora. Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustamentos familiares e amorosos) que afligem a carente clientela. Ao praticar a caridade não são apenas os clientes os favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos. A teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual é o pano de fundo motivador da caridade umbandista. Sua prática é entendida, portanto, como missão, à qual os pais-de-santo gostariam de poder

---

<sup>78</sup> Ver no próximo capítulo o subcapítulo “Trabalhos de Instrução”.

fugir, pois são muito restritivas da liberdade individual, mas à qual se submetem (NEGRÃO, 1994, p. 116)

Ficará ainda mais claro a importância do papel da caridade na cosmologia da Barquinha com a descrição das chamadas *Obras de Caridade* uma performance ritual exclusiva desta linha que será pontuada adiante.

No momento, para encerrar as comparações entre Umbanda, Kardecismo e Barquinha, tomemos como exemplo as palavras de Mercante (2012), que entende que “a caridade é a principal atitude que permeia e guia todas as práticas e cerimônias” (p. 150) da Barquinha, se apresentando em duas principais formas: a primeira através dos médiuns, que “emprestam” seus corpos físicos para que espíritos e entidades superiores atuem e manifestem a luz, e a segunda através dos próprios espíritos, que incorporados ou não, “descendem de lugares de ‘luz e harmonia’ para trabalhar no ‘caos’ terreno como ‘missionários’ (Ibid., p. 151).

Por fim, uma importante influência religiosa presente na cosmologia da Barquinha seria a do Esoterismo Europeu. Apesar de citada por muitos autores (ARAÚJO, 1999; OLIVEIRA, 2002; GOULART, 2004; MERCANTE, 2012; MAGALHÃES, 2013), pouca atenção se dá às origens destas influências e como as mesmas são ressignificadas no corpo simbólico da Barquinha.

Para os autores supracitados, as principais influências seriam a Rosacruz e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Essas influências na Barquinha se deram muito, através de Irineu Serra, que, segundo autores que estudam as origens e principais influências do Santo Daime, seria afiliado a estas ordens (DIAS JÚNIOR, 1991; LABATE & PACHECO, 2005), e sugiro rever a história do Santo Daime apresentada no Capítulo 1. Notei, no entanto, que existe também a influência de outras correntes esotéricas, como a Maçonaria e Golden Dawn.

Segundo Fróes (1986), Irineu Serra teria se filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, de onde supostamente teria recebido certificados e honrarias, no ano de 1955, mesma época que teria se filiado à Rosa Cruz. Este nome, no entanto, Rosa Cruz, é genérico, uma vez que existem diferentes correntes esotéricas desta mesma “tradição”: as mais conhecidas são as linhas Fraternitas Rosace Crucis (FRC), fundada por Paschal Beverly Randolph (1825-1875) na cidade de San Francisco no ano de 1861; a Fraternidade Rosacruz, criada na Califórnia por Max Heindel (1865-1919), no ano de 1909; e, a mais conhecida, a Antiga e Mística Ordem Rosacruz (AMORC), fundada em Nova York no ano de 1915 (CAMPOS, 2012, p. 6).

A única referência que encontrei quanto a qual dessas ‘rosacruz’ Irineu (e também Daniel) teriam se filiado, foi em Labate & Pacheco (2005), que, ao resumirem o trabalho de Fróes (1986), apontam que, segundo a autora, Irineu seria filiado a “filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e à Ordem Rosacruz” (p. 5) e na nota de rodapé, apontam:

Os grupos Rosa Cruz são parte de uma tradição oculta... Além dos três objetivos que têm em comum com os diversos ramos da teosofia, acrescentam-se: 1) encorajar o estudo da religião, arte e ciência... O primeiro Imperador e fundador da Antiga e Mística Ordem Rosae Orneis (AMORC), nos Estados Unidos, foi Harvey Spencer Lewis (1883-1939). Seus ideais e práticas são humanistas e trópicos, muito próximos aos do cristianismo e fortemente influenciados pelas crenças na Grande Fraternidade Branca dos Adeptos e na reencarnação (LABATE & PACHECO, 2005, p.5)

Não ficou claro, ao menos para mim, se de fato Irineu era filiado a AMORC, ou se os autores partiram deste pressuposto baseado no trabalho de Fróes (1986), que poderia confirmar esta informação. Infelizmente não tive acesso ao manuscrito, e nas outras obras que consultei sobre o assunto, todas se referiram à “Rosacruz” de maneira genérica, a saber MacRae (1992), Dias Junior (2001) e Moreira (2008).

Em fins dos anos sessenta, filia-se à ordem Rosa-Cruz, desligando-se do Círculo Esotérico no início de 1971, pouco antes de falecer. Sua trajetória de vida, exemplar e repleta de episódios que refletem a epopéia clássica da iniciação xamânica (Cf. Eliade: 1951). Porém, ao enveredar por esse caminho singular, criando uma nova doutrina capaz de romper determinadas barreiras culturais, Irineu assume grande importância, influenciando sobre o destino dos demais grupos de "huasqueiros" existentes na região (DIAS JÚNIOR, 1991, p. 5)

Acredito que uma problemática a ser apresentada, e até então ignorada pelos autores até então, é a delimitação do termo esoterismo, que também é considerado por alguns como esoterismo ocidental ou europeu. Para o cientista da religião Fabio Mendia (2016), apesar de ser de extrema importância para a cultura ocidental, definir o termo esoterismo é uma tarefa complicada, pois é um termo que se apresenta de maneira “difusa, múltipla e muitas vezes velada” (p. 30), expressando-se através de, por exemplo, mitos, símbolos, e alegorias, de diversas origens com diversas finalidades.

Segundo von Stuckrad, o termo Esoterismo apareceu pela primeira vez na França em 1828 (L'Ésoterisme), no contexto do Iluminismo, da crítica às religiões e do afastamento de certas correntes religiosas de suas ambientações cristãs. Durante os séculos XIX e XX, era comum situar as tradições esotéricas como correntes que surgiram fora do Cristianismo, como um tipo de subcultura que se formou durante a Renascença e que foi perseguida pela Igreja dominante. Para esse autor,

até a década de 1950, a pesquisa em Esoterismo era realizada por estudiosos especializados em misticismo e gnosticismo ou outros assuntos (MENDIA, 2016, p. 39)

Para um dos precursores do estudo do esoterismo no ocidente, Antoine Faivre (1994), o termo esotérico é de origem grega, cuja raiz *eso* significaria algo como interno ou interior, enquanto *ter*, representaria oposição. O termo seria utilizado em contextos diferentes, significando, por exemplo, desde um conhecimento exclusivo limitado a determinados membros de determinadas organizações, como também faria referência a um conhecimento singular e subjetivo, acessível através de determinadas técnicas ou caminhos, algo próximo do conceito de *gnose*<sup>79</sup>.

A terceira e última definição apontada por Faivre (1994) – mais ampla – utilizada neste trabalho, e que acredito que seja também a referida pelos autores que apontam as “influências esotéricas”, tanto do Santo Daime quanto da Barquinha, seria a de um conjunto de correntes de filosóficas:

Trata-se da síntese realizada durante a Renascença italiana entre as diversas correntes helenísticas ligadas à religião (Neopitagorismo, Neoplatonismo, Hermetismo, Estoicismo, Gnosticismo), que foram "redescobertas" na ocasião; à Cabala Judaica, trazida para a Itália pelos refugiados judeus expulsos da Espanha em 1492, e reinterpretada em termos cristãos como Cabala Cristã; e a elementos das religiões abraâmicas, principalmente o Cristianismo primitivo. Essa síntese deu origem à noção de *Philosophia Perennis* ou *Philosophia Occulta*, termos que se referiam a um conjunto de ideias relativamente autônomas no universo mental da época e independentes da Teologia propriamente dita (MENDIA, 2016, p. 41)

No Séc. XIX, esse conjunto de correntes esotéricas sofre uma secularização: “um intenso processo de adaptação aos paradigmas racionalistas”, cuja contraparte prática e *magística*, resultaria no nome, usado até hoje de ocultismo (Campos, 2012, p.4). Na América Latina, as principais vias, inicialmente, para a entrada destas correntes esotéricas eram através de livros e pelo acolhimento de *esoteristas* vindos da Europa, principalmente por círculos *maçônicos*, e, ao que tudo indica, o mesmo acontece no Brasil, uma vez que o primeiro registro oficial da presença “do esoterismo” no país se deu através da revista Club Coritibano, em 15/09/1896 (Campos, 2012, p. 7).

Como dito anteriormente, a influência mais relevante, tanto no Santo Daime, quanto na Barquinha, se dá, principalmente, em função do *Círculo Esotérico da*

---

<sup>79</sup> O termo *gnose* é análogo ao *conhecimento*, e era utilizado na época helenística, no início da era cristã, como o tipo de conhecimento que poderia salvar a alma; seu significado foi mudando ao longo do tempo, sendo acrescido sentidos de religiosos e sobrenaturais, culminando no que se conhece hoje por *gnosticismo* (Quintana, 2009).

*Comunhão do Pensamento*, ou CECP (ARAÚJO, 1999; MCRAE, 1992). Brevemente, precisamos entender a história do português Olivio Rodrigues (1879-1943): martinista<sup>80</sup> e rosacruz, viera para o Brasil em 1890, fundando no ano de 1902 a loja “Amor e Verdade”, publicando o periódico “O Astro” para divulgar a mesma; com o tempo e sucesso do pequeno periódico, o português criou uma revista, chamada “O Pensamento”, a partir da qual “surgiu a ideia de criar uma editora voltada à publicação de livros esotéricos, a Editora Pensamento” (CAMPOS, 2012, P. 8).

Em 1909 foi fundado em São Paulo o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, uma das maiores instituições esotéricas do país. O êxito inicial entre a alta burguesia da cosmopolita São Paulo produziu uma rápida expansão da instituição. Centros locais (tatwas) logo espalharam-se pelo sul e pelo nordeste do país. Em 1916 foi fundado, na cidade de Brasiléia, no Acre, o Círculo de Regeneração e Fé (CRF), tatwa do CECP; seu fundador era o maranhense Raimundo Irineu Serra (1892-1971), que iria se tornar célebre como fundador da doutrina do Santo Daime, em 1930, e que incorpora diversos elementos da doutrina do CECP. Mestre Irineu, como é mais conhecido, manteve sua ligação instituição, tendo sido presidente de honra do Tattwa Centro de Irradiação Mental Luz Divina. Daniel Pereira de Mattos, outra importante figura do universo daimista, fundador da Barquinha, também era membro do CECP (CAMPOS, 2012, p.12)

O autor ainda reforça e confirma o ponto apontado no início do texto, salientando que o CECP teve em suas primeiras décadas “uma importante especificidade em relação a outros grupos esotéricos, a de manter uma estreita cooperação com grupos espíritas” (p.13). Macrae (2011) reforça as informações apresentadas acima, ampliando a compreensão as origens do CECP: este seria inspirado “ensinamentos do guru indiano Swami Vivekananda e nos princípios teosóficos de Madame Blavatsky<sup>81</sup>” (p.124)

Segundo Vera Fróes (1986, p.47), Mestre Irineu teria se filiado a esta ordem esotérica (recebeu honrarias e certificados dessa organização) somente em 1955, e, também, a ordem Rosa Cruz, ambas, com representação em Rio Branco. Identificam-se várias influências destas duas organizações refletidas na doutrina do Santo Daime. (MACRAE, 2011, p.124)

---

<sup>80</sup> Fundada em 1981 pelo esotérico francês Gérard Encausse (1865-1915) – também conhecido por Papus – o martinismo, ou *Ordre Martiniste*, se basearia, principalmente, pelos pensamentos de Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803) e Martines de Pasqually (1727-1774) e estaria estruturada em “uma transformação interior” (Mendia, 2016, p. 176).

<sup>81</sup> Swami Vivekananda (1863-1902) fora o fundador da Ordem Ramakrishna, considerado um dos maiores responsáveis pela introdução do *vedanta* e do *yoga* ao ocidente. Etimologicamente *teosophia* significa “sabedoria de Deus”, e ganhou notoriedade, a partir de 1875, com a inauguração da *Sociedade Teosófica*, criada por Henry Steele Olcott (1832-1907) e a mística Elena Petrovna Blavatsky (1831-1891), comumente conhecida por Madame Blavatsky (Mendia, 2016).

Como dito, com exceção de Araújo (1999), a maioria dos autores sobre as barquinhas apontam a origem de algumas influências ditas esotéricas, mas não pontuam como, ou onde, se manifestam estas influências na cosmologia barquinista. Este autor, ao descrever o espaço físico do Centro de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, aponta algumas particularidades do mesmo, que nos permite perceber a relevância da ideologia esotérica do CECP e sua influência na Barquinha:

Acima do portão, do lado oposto de quem entra, encontra-se uma cruz crus itálica com três lâmpadas brancas. Abaixo de cada uma dessas lâmpadas foram colocadas três letras. Do lado esquerdo, A, significando amor, acima o V, a verdade e do lado direito o J representando a justiça. Essas três palavras somadas à harmonia fazem parte do conteúdo filosófico do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Podemos perceber ainda na estrutura metálica deste portão uma estrela, a estrela de Davi (ARAÚJO, 1999, p.104)

Um outro exemplo desta influencia na arquitetura é encontrado na descrição de Araújo (1999) da principal porta de entrada da igreja: nesta estaria uma estrela de seis pontas, ou estrela de Davi, e dentro da mesma, a inscrição em hebraico יהוה (ou IOD, HÊ, VÔ, HÊ – um tetragrama simbólico e complexo, tipicamente presente em diversas correntes esotéricas, que grosso modo, representaria “o nome de Deus”). Informações sobre estes simbolismos podem ser encontrado tanto em Araújo (1999) como em livros de fundamentos do próprio CECP.

Outro exemplo desta influência esotérica pode ser compreendido através da descrição da performance ritual “Prestação de Contas”, que será devidamente explicitada posteriormente. Já no site Jornal Grande Bahia, que apresenta diversos textos êmicos sobre o universo daimista, pontua que:

Daniel Pereira, letrado, ex-aluno da Escola de Aprendizes-Marinheiros, se tornará esoterista e filiado ao CECP por influência de Irineu Serra. Além de fundar uma segunda doutrina ayahuasqueira (em 1945), funda também uma segunda doutrina ayahuasqueira esotérica, denominada Barquinha, ou Barco Santa Cruz. A Doutrina de Mestre Daniel se alicerça nos 12 livros azuis das Ciências e Mistérios, que são as mesmas 12 Ciências Esotéricas percorridas por Valdomiro Lorenz no Livro de Instruções do CECP<sup>82</sup>

Além disso, em Oliveira (2002), numa carta escrita em 1946 para o Governador Delegado do Território do Acre, Major José Guimard dos Santos, Mestre Daniel utiliza para reforçar seu discurso acerca da (in)justiça social do Acre uma citação do Livro do

---

<sup>82</sup> <https://www.jornalgrandebahia.com.br/2015/10/a-doutrina-do-daime-e-o-circulo-esoterico-da-comunhao-do-pensamento/> (acessado em 16/10/2017).

*Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* (CECP). É interessante comentar que apesar de autores e adeptos da Barquinha indicarem a influência do CECP na cosmovisão barquinista, “participantes da Capelinha já fizeram buscas na sede Geral e não encontraram registro da afiliação de Daniel” (Ibid., p.92). O mesmo aconteceu quando membros procuraram informações acerca das afiliações de Mestre Irineu:

Procuramos nos arquivos da matriz do CECP em São Paulo, o cadastro do Centro de Irradiação Mental Tattwa Círculo de Regeneração e Fé. Mas não encontramos nenhuma referência ou cadastro oficial do CRF entre 1910 e 1925. Continuamos a investigação sobre o cadastro de filiação (MOREIRA & MACRAE, 2011, p.124)

É sabido, no entanto que Irineu teve problemas administrativos com o CECP, e como dito anteriormente, se desligou do “círculo” ao fim da década de 60 (DIAS JUNIOR, 1991; MOREIRA & MACRAE, 2011). Moreira & MacRae (2011) pontuam que a parceria entre o Daime e o CECP “parece ter sido também o momento de maior influência da cultura escrita e erudita junto ao centro acreano” (p. 303).

Para encerrar o apontamento destas influências esotéricas, devemos considerar que, assim como definido no capítulo anterior, no subcapítulo dedicado a Manuel Hipólito de Araújo, pontuo a relação do mesmo com maçonaria e com o próprio CECP, informação obtida em Margarido & Neto (2005):

Ainda nos anos 40, ingressou na maçonaria, e alcançou em 15 de março de 1983 a patente de “Grande Inspetor Geral, Grau 33”. Também foi membro filiado do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento desde 13 de março de 1963 (MARGARIDO & NETO, 2005, p. 18)

Francisco Hipólito Araújo Neto, como pontuado no segundo capítulo e em Mercante (2012) também é maçom. Em comunicação pessoal, Fernando Soares, dirigente da unidade de Ji-Paraná se auto denominou Rosacruz e “da Golden Dawn”.

A Hermetic Order of the Golden Dawn, ou simplesmente Golden Dawn como também é conhecida, trata-se de uma organização de ensinamentos mágicos, com predominância de deidades egípcias, e outras influências esotéricas como as já citadas “rosacruz” e a teosofia.

A mais famosa de todas as sociedades foi a Hermetic Order of the Golden Dawn, criada por W. W. Westcott, W. R. Woodman e Samuel Liddel "MacGregor" Mather (1854-1918), em 1888, e que teve grande repercussão nos meios intelectuais londrinos, contanto entre seus membros o célebre dramaturgo e poeta Willian Butler Yeats (1865-1939), prêmio Nobel de Literatura (1923), bem como Aleister Crowley (1875-1947), conhecido mago e esoterista da época, e Arthur Edward

Waite (1857-1942), renomado estudioso de Ocultismo, poeta e escritor (MENDIA, 2016, p.166)

Para pontuar brevemente, segundo Azevedo (1997) definir as origens da Maçonaria é uma tarefa praticamente impossível “uma vez que suas origens se perdem em um passado povoado de mitos e lendas” (p. 180). Para o autor, a maçonaria teria se originado como a continuação e a transformação de ofício na Idade Média e da Renascença.

Segundo Naudon, paralelamente aos artesãos reunidos em ofícios regulares ou jurados, isto é, ofícios que se organizaram a partir do século XIII sob a égide de um feudo ou de uma cidade, havia outros artesãos que escapavam a todas as obrigações e sujeições locais, usufruindo da liberdade de circulação. O único poder então existente capaz de conceder tais privilégios, ou seja, as franquias, era a Igreja. E foi sob a sua tutela que se desenvolveram essas confrarias laicas de artesãos privilegiados conhecidos na época como os francs-mestiers. Os textos mais antigos nos quais se faz menção a esses artesãos itinerantes, devotados às mais diversas atividades de construção, foram encontrados na Inglaterra ao tempo em que o francês era a língua oficial, e também a língua dos ofícios. Assim, além do termo francs-mestiers, consta em documento de 1376 o termo ffremason; em 1381, masonfree; em 1396, ffremaceons (AZEVEDO, 1997, p. 180)

Para Azevedo (1997), esses grupos tinham preocupações como “a solidariedade de culto, os deveres religiosos e filantrópicos” além da transmissão de saberes como a “geometria, a arte, a filosofia e a teologia” (p. 180). Segundo a autora, posteriormente filósofos e alquimistas eram convidados a participar dos grupos, que com o tempo começou a reunir aqueles “espíritos estudiosos, desejosos de aprofundar seu saber e de revelar livremente suas próprias reflexões” (Ibid., p. 181). A maçonaria, portanto, estava aos poucos mudando seu caráter operativo, passando a se tornar especulativa - processo que se completou no início do Séc. XVIII na Escócia e posteriormente na Inglaterra, culminando, no mesmo século, na presença de maçons por toda a Europa, Estados Unidos, colônias espanholas e portuguesas e Rússia.

No Brasil, essa influência se firma ao final do Séc. XVIII, com a atuação de maçons na Inconfidência Mineira e na Conjuração Baiana de 1798, apesar da primeira loja ter sido inaugurado oficialmente apenas em 1801, no Rio de Janeiro (Azevedo, 1991). Já no Acre, como dito anteriormente, os migrantes árabes que se elevaram socialmente já se reuniam em clubes esportivos que posteriormente se constituíram em lojas maçônicas, sendo a primeira loja oficialmente registrada na região em 1904<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> <https://www.gob.org.br/a-historia-do-acre-e-da-maconaria-acreana-osmir-d-albuquerque-lima-filho-artigo-283-barbosa-nunes/> (acessado em 17/10/2017).

Identificar a influência maçônica na Barquinha é uma tarefa árdua, uma vez que muitos dos mitos e símbolos de ambas correntes se amalgamam, portanto, muitas das considerações a seguir são correlações subjetivas. Podemos citar o próprio nome “Barco Santa Cruz” – nome comumente utilizado para se referir ao movimento da Barquinha e que poderia estar ligado ao imaginário das navegações portuguesas, influenciadas principalmente pela chamada Ordem de Cristo, organização templária<sup>84</sup>. Lembrar também da influências do CECP.

Nas linhas ayahuasqueiras, a maçonaria é mais evidente na União do Vegetal<sup>85</sup>, como apontado amplamente por Brissac (1999) e Goulart (2004). A autora aponta em seu trabalho, por exemplo, a relevância do número 12 para a UDV e como esta importância seria uma influência da Maçonaria. Esta mesma importância é apresentada por Araújo (1999) quando descreve a influência do CECP na Barquinha, mostrando que existem símbolos comuns a diferentes correntes esotéricas, que se manifestam no corpo simbólico da Barquinha: luz<sup>86</sup>, a cruz de Caravaca, cavaleiros templários, cálices sagrados e entidades como o Rei Davi, Melquisedec<sup>87</sup> e Rei Salomão são alguns destes elementos, típicos não só na maçonaria como também em outras correntes esotéricas.

Como pudemos ver, foram muitas as matrizes e correntes religiosas que influenciaram a formação do movimento da Barquinha. No próximo capítulo iremos ver algumas das principais performances rituais que resultaram destes encontros de influências e como a teoria das *hibridizações culturais* pode nos ajudar a iluminar este processo.

---

<sup>84</sup> Fábio Mendia em comunicação pessoal (03/10/2017).

<sup>85</sup> Ver Capítulo 1, sub-capítulo “União do Vegetal”.

<sup>86</sup> “Receber luz é um tema recorrente em rituais maçônicos de iniciação” (Bogdan, 2007, p. 112). Este tema de receber luz é amplamente apresentado no universo cosmológico da UDV e Santo Daime, sendo ótimos exemplos na linha da Barquinha encontrados em Araújo (1999) e Mercante (2012).

<sup>87</sup> Ver a música “Melquisedec”, do CD “Encantos da Barquinha”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eBPY7ANna0s> (acessado em 12/10/2017).

## **4. AS FLORES, FOLHAS E FRUTOS**

### **4.1. Os principais rituais**

#### **4.1.1. Abertura, Entrega e Fechamento dos trabalhos**

Os rituais da Barquinha são autointitulados *trabalhos*. A abertura consiste no canto de alguns hinos específicos, que tem como principal objetivo orientar os adeptos e estruturar a experiência, ao mesmo tempo que uma cortina que cobre um dos altares se abre, e também “esses hinos abrem o culto e trazem os reforços espirituais” (COSTA, 2008, p.144). A ordem dos hinos geralmente é fixa: são cantados o “Culto Santo”, “Casa de Jesus”, “Soldados de Ordem”, “Forças Armadas”, “Reforços Invisíveis” e “Troco-troco” (ARAÚJO, 1999; COSTA, 2008; MERCANTE, 2012).

Antes do fechamento dos trabalhos, é realizada a chamada ‘entrega’ dos trabalhos: “momento em que todos os salmos<sup>88</sup>, preces “rogativos, pedidos e obras prestadas são entregues nas mãos de São Francisco das Chagas, São Sebastião e São José”, além de outros pedidos e orações pertinentes no dia (MERCANTE, 2012, p. 185). Por fim, é cantado um salmo específico, chamado “Santo Anjo Gabriel-Oração”, e as cortinas são fechadas, novamente ao som do “Culto Santo”, que muda uma de suas expressões para se adaptar a este momento – na abertura é cantado um trecho “está aberto o Culto Santo”, e no encerramento: “está fechado o Culto Santo (COSTA, 2008; MERCANTE, 2012; MAGALHÃES, 2013).

#### **4.1.2. Obras de Caridade**

Segundo Araújo (1999), as obras de caridade seriam os trabalhos principais da casa, já que “todos os rituais da casa surgiram a partir deste ritual principal” (p.149). Para Paskoali (2002), nestes rituais os adeptos seguem o exemplo de Jesus Cristo e São Francisco de Assis, e a caridade seria uma condição para a salvação. Ainda para a autora, estes trabalhos, de Obras de Caridade, teriam sido os primeiros elaborados por Daniel no início de sua Capelinha de São Francisco, que afirmou ter recebido tal compromisso diretamente dos anjos.

---

<sup>88</sup> Para compreender melhor diferenciação entre hinos, salmos e hinos-salmos, na Barquinha, ver Magalhães (2016).

Tendo a autorização do proprietário do terreno que escolheu para construir uma “barraquinha”, ele começa a organizar de modo permanente o trabalho de prestar obras de caridade. O atendimento com Daniel iniciava com o relato de uma pessoa sobre determinada “aflição” particular, o que, segundo suas qualidades carismáticas, era já sabido por ele. E, então, Daniel recomendava para que aquele irmão necessitado fosse até ao Altar da capelinha e rezasse aos pés da imagem de São Francisco, pedindo por “orientação” e “salvação”, e, então, seguir para beber o Daime e participar do trabalho. (MAGALHÃES, 2013, p. 91)

Segundo Paskoali (2002), este ritual continuou sendo executado pelos sucessores de Daniel, através da máxima já pontuada de “fazer o bem sem olhar a quem”. Para a autora, os adeptos das barquinhas compreendem que essas consultas públicas, que ajudam necessitados e doentes, acabem por ser “a melhor forma de prestar caridade” (Ibid., p.115).

Para Frenopoulo (2005) as obras de caridade acontecem toda noite de sábado e é o principal trabalho da Barquinha. Geralmente pessoas não regulares aos trabalhos, chamadas de *clientes* vem participar do ritual e passar por um espírito curador. Eles são distribuídos conforme as queixas e problemas, mas também podem ter preferências por alguma entidade, ou continuar um tratamento previamente iniciado com algum espírito específico. Paralelamente, os adeptos regulares, fazem um ritual de veneração que autoriza o trabalho de cura.

Quase todos os curadores nas Obras de Caridade da Casa Santa são recrutados de uma categoria de Pretos Velhos, uma categoria de espíritos original da Umbanda. Eles são espíritos de falecidos anciões negros escravos. Eles foram convertidos e batizados na Barquinha, e agora providenciam caridade para expurgar os pecados que cometeram em vida. Algum deles eram feiticeiros, e agora trabalham desfazendo magia negra. Em alguns casos eles aprenderam como realizar curas depois da morte. Algum dos Pretos Velhos são os mesmos que descendem dos templos de Umbanda do Brasil, mas quando começam a baixar na Barquinha eles são batizados, têm seus nomes mudados, são doutrinados e são feitos para as expectativas da missão (FRENOPOULO, 2008, p. 74)

Esta mesma estrutura ritual é encontrada em Mercante (2012) e Costa (2008). Já nos relatos de Araújo (1999) e Paskoali (2002), as principais entidades que realizam as *Obras de Caridade* são os caboclos e encantos, apesar de existirem também, pretos velhos. Podemos perceber que existem alguns elementos que são fixos nas barquinhas, como as Obras de Caridade, mas outros são flexíveis, como as entidades que executam tal atividade, e também a forma como isso se dá, como por exemplo, o polêmico uso do tabaco permitido nos rituais da extensão de Francisca Gabriel, apresentados no capítulo

anterior. Em minhas experiências nas extensões de Madrinha Chica, vi apenas pretos-velhos atuando nas Obras de Caridade, e a presença de caboclos e encantos se limitou a outros contextos.

As obras de caridade sintetizam uma relação entre elementos africanos, indígenas e europeus. Pretos velhos, caboclos e o terreiro ilustram os dois primeiros; já o conga, com as velas e imagens de santos, é de origem cristã europeia (ARAUJO, 1999, p. 173)

Após um tempo o Daime é servido, inclusive para os clientes que assim quiserem “consagrá-lo”. São separados homens e mulheres e se inicia um ritual estruturado por uma sequência específica de salmos. Ao encerramento desta etapa, o diligente começa a chamar os espíritos curadores pelo nome, pedindo que eles “irradiem” os aparelhos, executando seus compromissos com as Obras de Caridade (FRENOPOULO, 2008). Como acrescenta Magalhães,

Cabe destacar que o objetivo principal das obras de caridade realizadas na “missão religiosa” fundada por Daniel Pereira de Mattos é “doutrinar as almas penitentes” que estão “sem luz, sofrendo numa escuridão sem esperança de salvação” (MAGALHÃES, 2014, p.95)

Veremos como o ritual de Obras de Caridade é intrínseco a outros elementos rituais da doutrina, como a *Doutrinação de Almas* e *Batismo de Pagãos*.

#### **4.1.3. Doutrinação de Almas**

Para Mercante (2012), os alicerces da Barquinha são constituídos pela ideia e prática da caridade, exigindo que a salvação individual aconteça apenas após o trabalho altruísta para o outro, que nos trabalhos, pode ser tanto uma pessoa viva, ou “desencarnada” (falecida).

A cerimônia de doutrinação de almas é dedicada essencialmente à salvação de pessoas desencarnadas que não tiveram luz suficiente para salvarem a si mesmas após a morte. Essa luz é acumulada durante a vida terrena: quanto maior o número de bons atos que a pessoa fizer durante sua vida, mais facilmente lhe será possível encontrar um bom caminho após a morte. Por outro lado, as pessoas que estão imersas em pecados e faltas precisam ser resgatadas dos lugares sombrios do mundo espiritual, para onde vão devido às suas más ações ao longo da vida. Após terem seus pecados e faltas purificados, elas estão prontas para serem resgatadas. As orações daqueles que estão aqui, no plano físico, também desempenham papel importante, ajudando no preparo daqueles que serão resgatados (MERCANTE, p.186, 2012)

Ainda para Mercante (2012), o conceito de inferno existe na cosmologia da Barquinha, mas ao contrário da visão da Igreja Católica Romana, na qual este seria um lugar de permanência eterna, existiria a possibilidade das almas que ali estivessem em sofrimento sair, seja por merecimento e arrependimento, seja por resgate – essa via de acesso, para as pessoas do centro, só fora possível após a morte, e ressurreição de Jesus, “para que fosse aberta ali uma via de escape para as almas ali encarceradas” (p.186).

De maneira geral, este tipo de trabalho é feito no final de cada Romaria, ou então no dia 2 de Novembro – Finados (MERCANTE, 2012). Na extensão da Barquinha de Francisca Gabriel, em São Paulo, ainda não há autorização oficial para realizar esse tipo de trabalho, mas por sorte, quando visitei a filial de Fortaleza, pude participar de tal trabalho<sup>89</sup>. De maneira geral, é bastante intenso, pesado e um tanto mórbido. Nestes trabalhos também são cantados salmos específicos, entre eles “A cruz bendita”, que seria um símbolo de salvação e “São João Batista”, “responsável por batizar as almas” (MERCANTE, 2012, p.188).

É pedido que Frei Daniel autorize Frei José Joaquim<sup>90</sup>, o Pastor das Almas, iluminado por Nossa Senhora das Candeias, a trazer uma “caravana de almas penitentes” e que um pelotão delas possa irradiar-se em cada aparelho preparado e autorizado da Casa [...] A expressão corporal do aparelho que recebe almas pode manifestar-se mediante suspiros e gemidos contidos (MAGALHÃES, p. 170-1, 2008)

Em resumo, este trabalho serve para que essas almas possam aceitar a doutrina Cristã (FRENOPOULO, 2005), e é muito parecido com o ritual de *Batismo de Pagãos*. Ainda para o autor, o termo “doutrinação” é amplamente usado nas religiões Daimistas, que pode ser compreendido como uma naturalização do comportamento ético e outras “predisposição e orientações existenciais esperadas dos adeptos” (Ibid., p. 22), muito próximo do conceito de *habitus* de Pierre Bordieu<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Esta autorização acontecerá quando Francisca Gabriel visitar a unidade, e realizar trabalhos específicos na mesma, que possibilitarão a execução desta atividade. Ao mesmo tempo, a extensão de São Paulo obteve seu CNPJ na mesma semana de conclusão deste trabalho. Costa (2008) em seu trabalho na filial de Francisca, no Rio de Janeiro, aponta que, na época de sua etnografia, esta “regra” de doutrinação também era válida, sendo possível apenas na presença da Madrinha Francisca em esporádicos trabalhos. Tudo indica que atualmente a filial tem autorização para realização autônoma destes rituais.

<sup>90</sup> José Joaquim fora membro da Barquinha quando vivo, e era um dos principais responsáveis por “conduzir os interrogatórios das almas durante o tempo de Frei Daniel” (Mercante, 2012, p. 188,). Como já salientado, quando algum membro importante das barquinhas morre, o mesmo “continua trabalhando” no astral, sob a titulação, geralmente, de *Frei*.

<sup>91</sup> O conceito de “*habitus religioso*” pode ser resumido como o condicionamento proveniente da duração e regularidade das participações dos trabalhos que modificam as representações e práticas de seus adeptos (Bordieu, 2007). Este conceito, aplicado à Barquinha, é amplamente explorado por Magalhães (2014 e 2016).

#### 4.1.4. Batismo de Pagãos

Para Mercante (2012), a doutrinação de almas e o batismo de pagãos “é uma das principais missões da Barquinha” (p. 191) e difere pouquíssimo da *Doutrinação de Almas*, sendo praticamente impossível de um novo participante identificar qual cerimônia está sendo realizada.

Na verdade, o batismo de pagãos é a contraparte da doutrinação de almas e das obras de caridade [...] quando alguém chega ao Centro pela primeira vez e vai para uma consulta com uma entidade espiritual, esta remove a energia que está com a pessoa [...] O preto velho ou preta velha, quando sente, durante a consulta, que precisa “limpar” o cliente, pode fazê-lo de duas formas distintas: com a ajuda de outro médium (quando sentem que precisam estar fisicamente presentes, incorporados em seu médium, no processo de captura), ou com o auxílio de seu ajudante, o cambone (MERCANTE, p. 191, 2012)

Para Goulart (2004) estes processos de batismo e conversão estariam intimamente ligados aos processos de cura que acontecem na Barquinha, uma vez que, na doutrina, a maioria das doenças são de ordem espiritual, e podem, muitas vezes, serem resolvidas através da doutrinação de alguma alma que acompanha o consulente<sup>92</sup>. Para a autora, a doença indicaria uma mediunidade não desenvolvida, e seria resultado de uma comunicação falha com espíritos: “a ‘cura’ consiste, justamente, no treinamento, estruturação e regularização das relações entre o médium e suas entidades” (GOULART, 2004, p. 121), um exemplo desta relação – de mediunidade, saúde e doença – é exemplificado pela história de Francisca Gabriel, apresentado no capítulo anterior, e amplamente explorada em Mercante (2012).

Portanto, nos centros da Barquinha, aqueles que são diretamente responsáveis pelo “atendimento ou trabalho de caridade” se destacam por meio de um transe extático, que pode assumir formas diversas, recebendo diferentes interpretações nos vários grupos desta linha. Em alguns centros, ele ocorre no próprio interior da igreja, no local onde se encontram todos os participantes da cerimônia; mas há casos nos quais um espaço é especialmente reservado para tais práticas, para onde se dirigem apenas aqueles que, em transe, fornecem “consultas” espirituais, bem como os “clientes” que vão se consultar. Existem grupos da Barquinha onde muitos dos adeptos podem “dar consultas”, enquanto em outros estabelece-se que apenas uma ou duas pessoas possuem essa função ou, ainda, às vezes é somente o líder do centro que entra em transe para fornecer “atendimentos” e fazer a “caridade” (GOULART, 2004, p. 123)

---

<sup>92</sup> Para ampliação da noção de saúde e doença na Barquinha ver Paskoali (2002) e Mercante (2012).

Ainda em Goulart (2004), o batismo de pagãos (também chamados de *eguns*), é uma prática necessária e presente em todas as linhas da Barquinha. É pertinente salientar, também, que esta prática acontece através do batismo de crianças, prática que nunca fora aceita oficialmente pela igreja católica, e culminou em 1984, na exposição e condenação da prática pelo clero local<sup>93</sup>.

#### **4.1.5. Limpeza**

Esse é o nome dado ao procedimento no qual as pessoas recebem um passe energético, geralmente com o uso de uma espada<sup>94</sup>, fumaça de cachimbos, velas e/ou imposição de mãos. Pode ser que a entidade que esteja realizando este procedimento identifique e remova algum espírito “de baixa vibração” de um cliente (MERCANTE, 2012).

O autor assinala dois tipos de limpeza, não diferenciados pelos membros do centro que estudou, em limpeza “maior” e “menor”. A primeira é “a aplicação destas técnicas durante uma cerimônia para todos os participantes”, enquanto a segunda seria específica para algum cliente, por exemplo, sob algum tratamento espiritual.

Este não é necessariamente um ritual à parte, e acontece geralmente de modo concomitante a outras performances, por exemplo, Mercante (2012) aponta que “o processo de captura de exus e pombajiras durante uma consulta também é um processo de limpeza” (Ibid., p. 217), assim como é um processo de Doutrinação de Almas. Pertinente comentar, no entanto, que apesar desta performance acontecer em diversas filiais, talvez o nome ‘Limpeza’ fora dado pela filial de Francisca Gabriel, como visto no livro “Francisca Campos do Nascimento: uma caminhada de luz, amor e caridade” (MACHADO et al., 2017, p. 47).

#### **4.1.6. Instruções**

Os chamados *Trabalhos de Instrução* têm sua origem no Santo Daime, e teriam vários significados, mas estariam principalmente ligados ao conceito de “limpeza

---

<sup>93</sup> Em Magalhães (2013, p. 125) é possível ver parte da carta que o bispo do Acre e Perus, Dom Moacyr Grechi, escrevera na época condenando o batismo de crianças.

<sup>94</sup> Pedaco de pano, de tradição Maranhense, como apresentado no capítulo anterior, subcapítulo 2.6. (Uma casa franciscana de Franciscos: Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte).

espiritual” (GOULART, 2002). No entanto, apesar de sua origem daimista, na cosmologia da Barquinha estes trabalhos são feitos, ou melhor, guiados, pelo Daime e por Frei Daniel, como apontado em Mercante (2002). O autor também salienta que os trabalhos de instrução geralmente são realizados às quartas-feiras, contando com um número menor de participantes, comumente apenas aqueles mais assíduos. No entanto, já participei de trabalhos de instruções em outros dias da semana, principalmente às sextas-feiras.

Não há uma sequência muito fixa de salmos, e em geral este ritual é aberto com o “Troco-troco”. Contudo, existem vários salmos exclusivamente de instrução, que são cantados preferencialmente nesse dia e contém letras de conteúdo fortemente moral e disciplinador, levando os participantes a examinarem a própria vida e consciência. Assim, tanto limpeza quanto desenvolvimento espiritual vêm mediante uma revisão da própria vida, o autoconhecimento [...] A sensação geral nesse trabalho é de intensa concentração e muita seriedade (MERCANTE, 2002, p.1999)

E comum nestes trabalhos que espíritos de missionários, ou até do próprio Mestre Daniel, realizem palestras que reforçam tais conteúdos de moral e disciplina<sup>95</sup>, “visando unir o grupo em direção a seu objetivo maior: a caridade” (MERCANTE, 2002, p. 200). Notamos uma semelhança com os chamados trabalhos de “concentração” típicos também no Santo Daime, e de influência do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (ARAÚJO, 1999; GOULART, 2002), nos quais os adeptos bebem o chá e ficam sentados em silêncio. Nos trabalhos de concentração, os adeptos ficam sentados de olhos fechados por horas a fio, “a alma e a consciência é que se abrem, se ampliam” (PASKOALI, 2002, p.113)

Acreditam que por meio da concentração conseguirão atingir um deslocamento do plano material e uma perfeita penetração no campo espiritual para, deste modo, receber as orientações necessárias para como agir da melhor maneira possível na vida, superando as dificuldades e, principalmente, poder desenvolver sua capacidade mediúnica (PASKOLAI, 2002, p. 113)

Resolvi colocar a descrição destes rituais juntos pois são muito parecidos no que diz respeito a receptividade do adepto aos efeitos do chá e seus ensinamentos, se nas instruções isso acontece através de hinos e palestras, na concentração isso acontece de maneira subjetiva.

---

<sup>95</sup> Para ampliar a compreensão da ênfase que a disciplina tem nos trabalhos daimistas, sugiro a leitura de Sakamoto (2004), um dos poucos trabalhos de Ciência da Religião que fala sobre ayahuasca, e no caso, especificamente sobre a *peia*, castigo simbólico tipo purga, resultado da ação da entidade disciplinadora Marachimbé.

#### 4.1.7. Prestação de Contas

Os trabalhos de prestação de contas também são uma influência direta do *Círculo Esotérico do Pensamento*, que consideram os dias 27 de cada mês uma data esotericamente significativa, e representam um ritual com o objetivo principal de prestar contas “de tudo aquilo de material e espiritual que foi realizado até esta data e operações espirituais em enfermos” (ARAÚJO, 1999, p. 195). Em minha experiência com a extensão em São Paulo, pude notar que ao final de cada uma dessas cerimônias, questões práticas da estrutura organizacional da igreja são colocadas em pauta, como por exemplo, a pontuação dos gastos da igreja com materiais, de limpeza ou de ordem ritualística, como velas e afins.

Essa cerimonia é o clímax de um ciclo mensal e, como tal, outra tarefa muito importante é realizada nesse dia: cura. No tempo decorrido entre o dia 27 do mês anterior e o dia 27 do mês em curso, várias curas “menores” são realizadas todos os sábados, e para os mais necessitados às quintas (MERCANTE, 2002, p. 200)

Na estrutura deste ritual, também são cantados hinos específicos, além dos introdutórios – apresentados na sessão de aberturas de trabalhos – há outros ligados especificamente a cura e conforto. Finalmente é cantado o hino central deste trabalho, chamado “Castelo Azulado”:

Escrito por Frei Daniel, esse salmo descreve o momento e que “a rainha me levou lá no astral”, para um “castelo azulado”, onde ele se depara com anjos cantando e louvando a Deus. Em uma sala feita de luz, Daniel encontra, sobre “uma mesa de cristal”, os “doze livros das ciências”, onde os “doze mistérios” são guardados. Então Daniel começa a prestar contas a deus e a Virgem Mãe de tudo o que é dito, cantão e feito na Barquinha em nome de Deus (MERCANTE, 2012, p.201)

Como apresentado em Araújo (1999) e Mercante (2012), paralelamente a este processo que acontece dentro da igreja, no conga algumas pessoas que estão realizando trabalhos de curas específicos ficam, geralmente deitadas, recebendo tratamento do astral. É comum esse trabalho de cura ser associado a anjos, como visto em Mercante (2002, p. 203-204).

Nos rituais de prestação de contas, existem também as chamadas “Consagrações”, que são realizadas geralmente com uma ou mais entidades incorporadas, salvo ocasiões que nenhum médium recebe entidade e, portanto, é cantado um salmo apropriado para tal ocasião (PASKOALI, 2002; MERCANTE, 2012). Essas entidades incorporadas saúdam

o altar e realizam algumas performances com a mão, às vezes utilizam uma cruz, como forma de saudação.

Após esta saudação “as entidades se voltam para a comunidade, os irmãos e irmãs sentados dentro da igreja, e os abençoam”, e voltando para onde o médium estava sentado e faz um discurso “enaltecendo a data em questão e transmitindo seus ensinamentos” (MERCANTE, 2012, p. 218).

#### **4.1.8. Romarias**

Para Araújo (1999) as romarias são um exemplo típico de “continuidade” de tradição religiosa, e estaria ligada ao chamado ‘ciclo sertanejo’, carregando fortemente “a estrutura dos tradicionais centros de devoção e romarias do Nordeste” (p.201).

As romarias são uma invenção do catolicismo popular, mas Daniel incorpora no seu fazer religioso como uma manifestação de uma prática social. Com base no calendário católico ele estipulou três Romarias a serem cumpridas pelos participantes da Capelinha: São Sebastião, de primeiro a vinte de janeiro; Nossa Senhora da Paz, de primeiro a trinta e um de maio; São Francisco das Chagas, primeiro de Setembro a quatro de outubro (OLIVEIRA, 2002, p.97)

No entanto, vemos em Araújo (1999) que existe uma quarta romaria realizada em março, destinada à São José. Já em Mercante (2012), vemos o acréscimo de mais uma romaria, destinada à Nossa Senhora da Glória, realizada entre 1 e 15 de agosto (sendo, geralmente ao final desta romaria, realizado o fardamento dos adeptos da Barquinha de Francisca Gabriel). Podemos notar que as romarias são elementos comuns a todas as Barquinhas, mas, ao que tudo indica, nem todos os centros compartilham em sua ritualística todas as cinco romarias, como confirmado em Mercante (2012).

Araújo (1999) apresenta uma metáfora interessante para a compreensão do fenômeno da Romaria para os adeptos da Barquinha. Para o autor, as romarias podem ser divididas em três momentos: embarque, travessia e desembarque – “maa representação simbólica que diz respeito a penitência e purificação dos fiéis” (p.202).

Este tipo de viagem está pontuada por grandes tormentas, por grandes provas, por desafios que estas pessoas terão pela frente durante o percurso do barco Santa Cruz. É necessário vencer estes obstáculos para prosseguir a viagem [...] Este movimento circular dentro da existência histórica do espaço em linha reta é denominado, pelos fiéis, viagens dentro da grande viagem [...] Neste sentido, ocorre uma re-significação simbólica durante todo o ano (ARAÚJO, 1999, p. 202-3)

A estrutura desta performance é basicamente a divisão entre homens e mulheres em filas, que, com velas na mão, entoam uma coroa de hinos em pequenas procissões (ARAÚJO, 1999; MERCANTE, 2012). Mercante (2012) pontua que um dia antes do final de cada romaria os salmos “Confissão” e “Sacramento” são cantados. Sendo o primeiro explicita a necessidade de a pessoa confessar seus pecados e crimes, pedindo perdão pelos mesmos, e o segundo, após a confissão, permitiria o indivíduo, limpo de seus pecados, receber o sacramento que é Jesus Cristo.

Ambos os salmos - o da confissão e o da hóstia - são materialização de uma independência ritualística em relação a igreja católica romana. Uma romaria consiste, normalmente, em uma jornada a um lugar sagrado, em geral associado a um santo ou pessoa santa. E muito comum, em muitas religiões, incluindo o cristianismo, e é realizada em muitos lugares no Brasil. Uma romaria normal é sempre um movimento através de um espaço físico. Frei Daniel as criou enquanto vivo, e ao invés de uma jornada através de um espaço físico, as romarias da Barquinha se tornaram uma jornada através do espaço espiritual [...] Após todos esses dias concentrados e bebendo Daime, os irmão e irmãs estão um passo mais próximos de Deus (MERCANTE, 2012, p. 206)

As romarias, portanto, representam um aspecto ressignificado do catolicismo popular, que tem como principal objetivo transformar os membros e a comunidade, purificando-os através das “águas do mar sagrado” – o próprio Daime. Para Souza (2013), umromeiro – aquele que atua nas romarias – pode riar ser descrito como “um homem em busca da Cidade Ideal”, conferindo a caminhada do mesmo um sentido utópico, de uma busca de algo inalcançável, que, no entanto, “o purifica e permite que ele retorne renovado”, conferindo à Romaria um sentido íntimo e profundo, sendo alcançável apenas através do sofrimento, perdendo seu significado, caso haja uma “peregrinação confortável” (Ibid.; p.80).

#### **4.1.9. Quaresma e Semana Santa**

Dois momentos rituais pouco citados na maioria dos trabalhos, mas bem descrito em Mercante (2012) são o da quaresma e da semana santa. Proveniente do cristianismo, a quaresma se inicia no final do Carnaval e perdura por quarenta dias, culminando na semana santa. Regados a Daime, esse trabalho contém salmos específicos que contam histórias da peregrinação de Jesus no deserto, sua ida ao rio Jordão para se batizar com seu primo João Batista, sua chegada em Jerusalém montado num burro por um caminho de palmeiras, e toda a via sacra: crucificação, ressurreição e ascensão de Jesus.

Conclui-se este processo com trabalhos específicos na chamada quinta-feira de trevas, em que é lembrado os momentos do Horto das Oliveiras, na sexta-feira em si, cujo tema central é a paixão de Cristo. Outro trabalho é realizado no sábado, antevendo o momento mais aguardado, que é a Páscoa (ressurreição) de Cristo (MERCANTE, 2012).

Esse ciclo de trabalhos é bastante intenso e significativo para seus participantes. Mercante (2012) descreve que teve muito desconforto e teve uma miração na qual viu sangue descendo de sua cabeça, cobrindo cabeças e mãos, além disso, o autor aponta que “é muito comum ver dentro da igreja pessoas chorando, sentindo-se guiadas através das dores de Jesus” (Ibid., p.208). No entanto, ao final deste ciclo, o autor pontua que “Jesus ressuscita, e o ritual é banhado em luz e alegria” (p.208). Notamos mais uma vez o sincretismo nas práticas: no domingo de páscoa, encerra-se esse ciclo com uma festa para Erês – espíritos de crianças provenientes do panteão afro – que “permitem aos participantes verem um horizonte – antes imerso em trevas – cheio de luz e alegria” (Ibid., p.208).

#### **4.1.10. Festas e Giras**

As festas são cerimônias comemorativas, que podem acontecer em datas exclusivas, ou após determinados trabalhos. Essas festas acontecem ao som de instrumentos, são cantados pontos de guarnição - proteção espiritual do ritual - e outros hinários específicos e é realizado o bailado, uma performance corporal que envolve dança, incorporação e irradiação (PASKOALI, 2002; MERCANTE, 2012).

Nas festas, canta-se para encantos (marinheiros, botos, sereias etc.), para os orixás, para caboclos, pretos velhos. Não há uma sequência rígida (exceto pelos pontos de Dom Simeão para abertura e encerramento), e as decisões são tomadas durante a cerimônia. Vale lembrar que algumas vezes, há, sim, certa obrigatoriedade, como por exemplo no dia de preto velho, em que se canta para esta entidade antes de qualquer outra (Exceto Dom Simeão e Ogum), ou no dia de Oxóssi, em que certamente se cantará para os caboclos [...] O processo de festas é muito dinâmico, e as pessoas que as conduzem sentem intuitivamente a necessidade de orientar o ritual para esta ou aquela direção (MERCANTE, 2012, p. 214)

Paskoali (2002) chama estas performances como “Rituais de Comemoração com Festejo” e seguiriam praticamente o calendário cristão de festas dos santos e podem ser considerados como “uma sequência dos cultos de comemoração, ou seja, além da cerimônia comemorativa há também o bailado” (Ibid., p.122).

Durante o festejo o Daime é redistribuído a cada uma hora e meia, enquanto o bailado segue com a apresentação dos pontos dos seres encantados que vem bailar espiritualmente com os participantes. As entidades também utilizam os aparelhos e outros membros para se manifestar [...] O bailado é a comemoração da saúde, das curas, da vida. É também uma forma de agradecer às entidades do astral, da terra e do mar. Todos voltam para a suas casas e para a vida cotidiana contagiados pelo sagrado (PASKOALI, 2002, p. 126)

As festas são elementos típicos e fixos em praticamente todos os movimentos da Barquinha, no entanto, no centro de Francisca Gabriel, descrito por Mercante (2012), e que pude perceber em minhas visitas a filial de São Paulo, essas festas são muito parecidas com as giras de Umbanda. Inclusive, muitas vezes esse é o nome dado a alguma festa: Gira de tal Orixá – mesmo que naquele dia, exista a comemoração com algum santo católico, notei que o valor maior é dado ao Orixá sincretizado. Essa ênfase parece algo típico do centro de Francisca Gabriel (considerar sua história no capítulo 2, e sua relação com os hinários), e é explicada por Mercante (2012):

Em todos os outros centros da Barquinha são cantados apenas pontos e hinos próprios, pertencentes à Barquinha ou ao centro em questão. No Centro, contudo, muitos pontos vindos da umbanda também são cantados e já foram incorporados ao repertório musical dessas ocasiões [...] Assim, à medida que os pontos de umbanda foram sendo adotados, os orixás começaram, também, a ser incorporados no panteão do Centro. Até onde sei, os orixás não são cultuados nos demais centros da Barquinha, ainda que o papel desses seja reconhecido (MERCANTE, 2012, p. 214)

Em Mercante (2012) encontramos o relato de que em 2004, na inauguração oficial do salão de festas do centro de Francisca Gabriel, um grupo da Igreja do Santo Daime, o Cefli (Centro Espírita Flor de Lótus Iluminado) participou deste ritual, que sofreu algumas alterações, no qual fora realizado “um bailado no estilo do Santo Daime e cantado o hinário do Mestre Irineu” (p.216).

Mestre Irineu, como já dito, foi o fundador do Santo Daime<sup>96</sup> e o responsável por dar o primeiro copo de Daime para Frei Daniel, fundador da Barquinha<sup>97</sup>. O hinário de Mestre Irineu é considerado como o fundamento de todo o movimento religioso do Santo Daime. Foi a primeira vez que se realizou um bailado do Santo Daime em um centro da Barquinha; para as pessoas presentes, isso representou e manifestou a profunda aliança que ambos os movimentos religiosos sempre mantiveram<sup>98</sup> (MERCANTE, 2012, p. 216)

---

<sup>96</sup> Ver Capítulo 1, subcapítulo “Santo Daime”.

<sup>97</sup> Ver Capítulo 2, subcapítulo 2.2. (As origens da Barquinha: Mestre Daniel e Capelinha de São Francisco).

<sup>98</sup> No Capítulo 2 é possível compreender melhor essa relação entre os dois movimentos, e também é reforçado o fato de a Barquinha ter sido a primeira e única dissidência pacífica do Santo Daime. Considerar, no entanto, que dissidência talvez não seja o melhor termo, uma vez que a Barquinha, para

Para encerrar a descrição deste ritual, acho pertinente salientar que meu primeiro contato com um ritual da Barquinha, aconteceu no dia 13 de maio de 2016: justamente uma festa para pretos-velhos. Até então eu nunca havia participado de algo parecido – uma estrutura ritual seguida de uma gira sob efeito de ayahuasca.

Tive uma miração significativa ao som de “Navio Negreiro no Fundo do Mar”, um ponto da orixá dos mares Iemanjá, na qual pude perceber como ainda é recente na história da humanidade as atrocidades acometidas na época da escravidão, o que me proporcionou um profundo senso de responsabilidade social<sup>99</sup>.

## 4.2. Outras performances rituais

As performances rituais até então apresentadas estão presentes em maior ou menor grau, com algumas alterações, em todos os centros da Barquinha apresentados em pesquisas etnográficas. No entanto, em Mercante (2012) é apontado algumas performances exclusivas do *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, de Francisca Gabriel e em algumas de suas extensões.

Como já dito anteriormente, fora numa destas extensões que pude participar de alguns trabalhos, portanto, além de serem recentes na literatura, achei pertinente acrescentar essas performances: Rosários, Mil-ave-marias, o Cerco de Jericó e a Capoeira, pois são exemplos claros das hibridizações, conceito apresentado ao final deste capítulo.

### 4.2.1. O Santo Rosário

Para Mercante (2012), o Rosário possivelmente começou a ser rezado por monges anacoretas analfabetos, que “substituíram o saltério<sup>100</sup> de 150 salmos pela mesma quantidade de ave-marias” (p. 208) e teria sido reavivado por São Domingos de Gusmão, como forma de catequizar os albigenses.

---

muitos de seus membros, é considerada uma *extensão* do Santo Daime (como apresentado ao final do capítulo 1).

<sup>99</sup> Ver Capítulo 1, subcapítulo 3.3. (Breves considerações sobre *Mirações*)

<sup>100</sup> De origem judaica, o saltério é um conjunto de cânticos religiosos denominados salmos, cujo nome original em grego ‘psaltérion’ é o nome dado ao instrumento de cordas, parecido com uma harpa, que era utilizado para acompanhar a entoação dos cânticos.

Para Oliveira (2011), no Século XIV, Alano de La Roche difundiu o mito de que o Rosário teria sido instituído por São Domingos, “fixando-se na memória coletiva do catolicismo” (p.56), e amplamente incentivada pela Igreja Católica.

Após a assinatura da Bula *Consuevenerunt Romani Pontifices* (1569) por Pio V, papa proveniente da Ordem Dominicana, inúmeros são os documentos pontifícios de seus sucessores que exortam os fiéis à prática do rosário. A devoção ao Rosário ganhou força no contexto da Reforma Católica e foi propagada de modo profuso na América Latina. Foi por obra de missionários que o culto a Nossa Senhora do Rosário expandiu em terras americanas e alcançou imensa popularidade, Na América Portuguesa, seu culto estruturou-se, principalmente, em torno das irmandades, em especial, naquelas acompanhadas dos designativos “homens de cor” e tiveram presença marcante nas capitânicas do Rio de Janeiro, de Pernambuco, de Minas e São Paulo. (OLIVEIRA, 2011, p. 56)

O Rosário, em latim: rosa + *ārium* (lugar de), significa algo como “um lugar de rosas”, ou como geralmente é chamado, “coroa de rosas”. É um sistema de rezas originalmente sub-dividido em 15 mistérios da vida de Jesus (Gozosos, Dolorosos e Gloriosos)<sup>101</sup>, no qual é utilizado um Terço (objeto de 50 contas), que tem este nome por se tratar de 1/3 dos 150 contos originais do saltério.

Na Barquinha de Francisca Gabriel, um rosário é rezado todo domingo, tradição que se iniciou em 1999 quando um dos pretos-velhos da casa, Vô Vicentino, solicitou à irmandade que rezasse um “rosário todos os domingos como uma forma de preparação para o fim do milênio” (Mercante, 2002, p. 209), e fora incorporado desde então pela dirigente como parte oficial dos calendários litúrgicos.

#### **4.2.2. Mil-ave-marias**

Esta performance é um ótimo exemplo do funcionamento sincrético dos rituais deste movimento religioso: contém elementos próprios da Barquinha (que já são sincréticos em si), como a entoação do Culto Santo, pontuado acima como um elemento que define início e término de determinados rituais, e também elementos ressignificados da doutrina cristã do catolicismo popular.

Essa performance ritual é realizada próximo do final da romaria de Nossa Senhora, da romaria de Nossa Senhora da Glória e nos dias 7 e 8 de dezembro, sendo este

---

<sup>101</sup> Em 16 de outubro de 2002, segunda a carta apostólica “*Rosarium Virginis Mariae*” de João Paulo II, foram acrescentados mais 5 mistérios - os Luminosos - que, no entanto, não foram adicionados à esta performance ritual na Barquinha.

último, dia de Nossa Senhora da Conceição (MERCANTE, 2012). Para o autor, “essa cerimônia é inspirada na mesma prática do catolicismo romano” (Ibid., p.209), no entanto, pude notar fortes evidências de elementos esotéricos europeus, como descrito a seguir.

Segundo (Mercante, 2012), as mil-ave-marias são rezadas em dois dias, sendo rezadas quinhentas em cada dia, numa performance que utiliza uma sequência de salmos e hinos específicos, dedicados à Virgem Maria; são colocadas na mesa em forma de cruz algumas estátuas específicas, como Nossa Senhora, Virgem Maria, Jesus e, a principal, Nossa Senhora da Rosa Mística<sup>102</sup>. São realizadas algumas performances que se utilizam velas nas cores branca, vermelha e amarela, e pétalas de rosas nas mesmas cores. Estas cores são as mesmas das rosas presentes no peito de Nossa Senhora da Rosa Mística.

No dia seguinte, ao fim da segunda sequência de quinhentas ave-marias, Madrinha Francisca Recebe Dom Simeão. Uma pessoa arranja, em um pano branco no chão, aos pés da mês, todas as rosas que estavam no caso, na forma de uma cruz. No lado esquerdo dessa cruz de rosas é colocada uma vela amarela para queimar, e no direito, uma vermelha. Dom Simeão pede, então, que seis médiuns (três mulheres e três homens) recebam seus guias espirituais para a consagração, vai ao altar, que abençoa, assim como abençoa as pessoas na igreja. Durante todas as pessoas ficam de joelhos. Três outros salmos são cantados, e finalmente o “Culto santo” é cantado para fechar a cerimônia (MERCANTE, 2012, p.211)

Uma cruz de rosas é um elemento simbólico muito comum do movimento esotérico Rosacruz, já pontuado como presente na constituição simbólica, tanto do Santo Daime, quanto da própria Barquinha (ARAÚJO, 1999; LABATE & PACHECO, 2005). Para Mendia (2016), o símbolo da rosa e da cruz, poderia ser entendido, grosso modo, como um “símbolo do martírio” (p. 525), que se enquadra na intensa devoção destas práticas.

#### **4.2.3. Cerco de Jericó**

No livro de Josué da bíblia hebraica – considerado parte da chamada Obra Historiográfica Deuteronomista (que vai de Deuterônômios até Reis) – é apresentado uma narrativa militar em que os reis de Canã são derrotados e suas terras herdadas pelas tribos de Israel (Almeida, 2010).

---

<sup>102</sup> Como uma curiosidade, a data de celebração de Nossa Senhora Rosa Mística, uma das aparições marianas reconhecidas pela Igreja Católica, é a mesma do aniversário do fundador da missão, Daniel Pereira de Mattos (ver capítulo 2, subcapítulo “Os primórdios da Capelinha de São Francisco”): 18 de julho.

Para Almeida, o livro de Josué pode ser dividido em três blocos principais, esquematizados em (A) abertura, (B) desenvolvimento e (C) conclusão. O bloco A é denominado “Conquista da Terra”, vai de Josué 1-12 e destaca algumas narrativas que “contam a história da chegada e da conquista da terra palestina” (p. 2). O bloco B, definido pelo autor como “Defesa da Terra”, vai de Josué 13-22 e narra a “defesa da terra e sua repartição entre as tribos hebraicas” além de questões ligadas ao assentamento, repartições e disputas entre as tribos. Por fim o bloco C, que vai de Josué 23-24, “discute a despedida do líder Josué com alguns detalhes sobre sua morte” (Ibid., p.2), sendo provavelmente acrescentado depois dos primeiros textos do Livro.

Almeida (2010) esquematiza os capítulos do livro e nomeia o 6º de “Conquista de Jericó”. Este capítulo, resumidamente, conta a história da cidade de Jericó: isolada por altos muros, fora sitiada pelos exércitos de Josué que, no sétimo dia, ao som de trombetas, ruíram os muros de proteção da mesma e assim a dominaram - tal evento é considerado a confirmação da promessa de Deus aos escolhidos.

Narrativas bíblicas deixadas de lado, nos é pertinente considerar um fenômeno do catolicismo popular que fora pouco estudado, do qual não encontrei nenhuma referência em português sobre a história do mesmo. Ao que tudo indica, o chamado “Cercos de Jericó” é o nome dado à uma prática originária de um evento que ocorreu na Polônia, e possivelmente proliferado no Brasil pelo Movimento de Renovação Carismática (RCC). Neste evento, uma suposta aparição mariana teria sido responsável pela sugestão e consequente organização de uma semana de rezas de rosários com a finalidade de obter autorização para a visita do papa João Paulo II:

Tudo começou na Polônia, quando para obter uma vitória certa, alguns piedosos poloneses organizaram em seu país aquilo a que chamaram de Cercos de Jericó. O Santo Padre devia ir à Polônia a 8 de maio de 1979, para o 91º aniversário do martírio de santo Estanislau, Bispo de Cracóvia. Em fins de novembro de 1978, 7 (sete) semanas depois do Conclave que havia eleito João Paulo II, a Rainha Vitoriosa do Santo Rosário, Maria Santíssima deu uma mensagem precisa a uma alma privilegiada da Polônia, onde dizia: "Para a preparação da primeira peregrinação do Papa à sua Pátria, deve-se organizar na primeira semana de maio de 1979, em Jasna Góra, um Congresso do Rosário: 7 dias e 6 noites de rosários consecutivos, diante do Santíssimo Sacramento exposto"<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Informações obtidas no site da RCC Brasil (<http://www.rccbrasil.org.br/artigo.php?artigo=697>; acessado dia 29/09/2017).

Para Vale (2004), a RCC seria resultado da “norte-americanização da cultura brasileira” (p.98), ou seja, a interiorização do *american way of life* teria influenciado inclusive o cristianismo brasileiro, fenômeno “mais evidente nos cultos pentecostais e neopentecostais do que nas Igrejas históricas” (p. 99).

O berço da RCC é o catolicismo norte-americano que antes do Concílio era um todo monolítico. Com o Vaticano II, entrou em crise. O impacto dos novos ventos teológicos e pastorais levou à busca de novos caminhos de recuperação da fé. Um grupo de universitários foi encontrá-los em uma tradição de origem protestante popular que vem do século XIX e existia desde o tempo dos “pais fundadores” [...]. Foram esses universitários que “inventaram” o pentecostalismo católico [...] Na primeira metade do século XX o pentecostalismo havia se destacado como sendo o mais eficiente instrumento de revitalização da fé no protestantismo norte-americano (VALLE, 2004, p. 99-100)

Ainda para Valle (2004), os revivalistas católicos souberam se distinguir dos protestantes, principalmente graças às chamadas “três brancuras”: A Eucaristia, o Papa e a devoção à Nossa Senhora, garantindo a identidade católica, que seria reforçada:

Por três armas de extraordinário poder de fogo: a centralidade da Bíblia e de Jesus Cristo, a manifestação livre de carismas no seio da comunidade em festa e as curas e exorcismos, vistos como comprovação do poder de Deus. Todos esses elementos contavam ainda com o reforço da reaprendizagem da oração pessoal através de uma abertura ao Espírito Santo, esse grande esquecido da Teologia Católica no século em que o catolicismo se implantou nos Estados Unidos (VALLE, 2004, p. 100)

Adaptado do evento polonês, e reforçado pelas novas influências carismáticas, o sistema de preces “Cercos de Jericó” foi introduzido na Barquinha de Francisca Gabriel como uma forma de compromisso da missão de Daniel. Sendo realizado pela primeira vez no ano de 2015, esta prática, consiste, ao menos neste centro, na leitura diária de um texto - com rezas como o Creio, passagens da Bíblia, trechos que remetem a batalha e vitória de Josué, invocações de São Miguel e outros elementos cristãos - e finalizada pelo rezo de um rosário completo e a devida entrega do trabalho<sup>104</sup>.

Em função da intensidade deste trabalho espiritual, os centros selecionam ao menos sete voluntários que ficam responsáveis por realizar esta performance ritual, em dias fixos da semana. Em setembro de 2016 tive a oportunidade de participar deste processo: pratiquei o compromisso todas às sextas-feiras, por sete semanas. Fora uma das experiências mais intensas que participei com o grupo, que despertou em mim o reconhecimento da necessidade de momentos subjetivos de austeridade e disciplina -

---

<sup>104</sup> Ver o início deste capítulo, subcapítulo 4.1.1. (Abertura, entrega e fechamento dos trabalhos).

aspectos que até hoje precisam de constante lapidação. Considero que a Barquinha é a linhagem ayahuasqueira que mais realiza performances rituais e compromissos espirituais, exigindo profunda dedicação de seus membros<sup>105</sup>.

#### 4.2.4. Capoeira

Uma performance descrita por Mercante (2012) é a beberagem do Daime e formação de rodas de capoeira. Inspirado por um modelo do Céu do Mapiá, colônia do Santo Daime<sup>106</sup>, um dos fardados do centro de Francisca Gabriel chamado Xandão, obteve autorização da Irmã de Caridade para realizar uma cerimônia em sua própria casa, que aconteceu mais algumas vezes. Este não é, no entanto, um trabalho oficial, mas mostra uma forma interessante de combinação e de exploração do uso da bebida com outras práticas religiosas:

Xandão e outro fardado tiveram uma conversa com Madrinha Francisca, a qual autorizou que a cerimônia fosse feita na academia (e casa) de Xandão. Rezamos um pai nosso, uma ave-maria, um salve-rainha e um credo, bebemos o Daime e começamos a ouvir alguns CDs com ladainhas (músicas) de capoeira. Depois de mais ou menos uma hora, bebemos mais Daime, e dentro de outra hora Xandão parou o aparelho de som e nós pegamos os instrumentos tradicionais de capoeira - berimbau, atabaque, pandeiro - e começamos a cantar nós mesmo as ladainhas, muitas das quais fazem referência aos orixás e outras entidades espirituais (MERCANTE, 2012, p. 219)

Segundo Araújo e Jaqueira (2004), historiadores da capoeira, esta seria uma “expressão corporal de manifestação genuinamente nacional” (p.99), sendo possível apenas a identificação das matrizes e grupos que as estruturaram, sem, no entanto, ser possível, encontrar na literatura brasileira e africana fontes que sustentem fidedignamente suas origens “tanto em relação às suas influências quanto ao seu aparecimento em território nacional, ou mesmo à sua existência no continente africano” (p. 88).

A capoeira tanto do Céu do Mapiá, quanto a de Xandão, pertencem a linhagem da Associação de Capoeira Cordão de Ouro (CDO) (MERCANTE, 2012), fundada em setembro de 1967 pelo chamado mestre Suassuna e Mestre Brasília (este último formou seu próprio grupo posteriormente), inspirados pelo refrão da música Lapinha, de Baden

---

<sup>105</sup> Luna (1995) contabilizou 192 dias de rituais em sua pesquisa de campo. No entanto, no mesmo ano, Araújo (1999) sistematizou os trabalhos que aconteceram e contabilizou impressionantes 283 dias de dedicação institucionalizada, o que corresponde à aproximadamente 77% de 365 dias.

<sup>106</sup> Ver Capítulo 1, subcapítulo “Santo Daime”.

Powell, que faz referência à Manuel Henrique Pereira (1895-1924), famoso capoeirista baiano que acabou se tornando uma figura mítica no cenário da Capoeira. Posteriormente nas religiosidades afrodescendentes, seria considerado, em alguns terreiros de Umbanda, como Cordão de Ouro, uma manifestação de exu das sete encruzilhada<sup>107</sup>.

Veremos a seguir um conceito que pode nos ajudar a compreender melhor a configuração do *ethos* acreano, as múltiplas influências religiosas da Barquinha e essas complexas manifestações ritualísticas.

### 4.3. Hibridismo Cultural

Pensando na fragilidade, para não dizer ingenuidade, de estabelecer limites rígidos nas definições culturais, suas fronteiras e linguagens, nos deparamos com uma problemática atual que diz respeito em encarar a relação da cultura como um *continuum* cultural, já que “não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos (Burke, 2003, p.14).

A cultura, como vimos, pode ser entendida como uma *teia de significados* (Geertz, 1978) e seria entendida por Burke (2003) como a transformação de “atitude, mentalidade e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações” (p. 17).

O uso da ayahuasca, como apresentado, é uma prática complexa e formada ao longo de anos de ressignificações, que culminaram não só na reinterpretação de diversas práticas religiosas, como na formulação de novas constituições, sendo as religiões ayahuasqueiras o maior exemplo disso.

Atualmente, o uso da bebida está se expandindo não só para dentro do território nacional, mas como indicado, as religiões institucionalizadas estão cada vez mais presentes em diversos países: situação que exige novos olhares e reflexões acerca de seu uso, por exemplo, em relação as legislações vigentes de cada país<sup>108</sup> (Assis & Labate, 2014).

---

<sup>107</sup> Informações colhidas no site oficial da CDO (<http://www.grupocordaodeouro.com.br/index.php?pagina=arquivos/historia-cordao-de-ouro>; acessado em 27/09/2017) e do verbete “Besouro Mangangá” do Wikipedia. Ver também ([https://pt.wikipedia.org/wiki/Besouro\\_Mangang%C3%A1](https://pt.wikipedia.org/wiki/Besouro_Mangang%C3%A1); acessado em 27/09/2017). Ver também o filme brasileiro de 2009, “Besouro - O Filme”.

<sup>108</sup> Curioso notar que, no entanto, a Barquinha é o único movimento que, ao menos por enquanto, permanece presente apenas em território nacional.

Uma teoria que compreende bem estes fenômenos citados, de adaptação e ressignificação cultural, é o do *hibridismo cultural* (ou hibridização). Acredito que, por muitos motivos este é um conceito que deve ser considerado pelos autores da Barquinha para analisar a mesma como fenômeno cultural religioso.

Um argumento se dá pelo fato do termo sincretismo, de longe o mais utilizado pelos autores para compreender e definir a Barquinha, significar originalmente “caos religioso” e ter sido cunhado de maneira negativa com o objetivo de “deplorar tentativas como aquela do teólogo alemão Georg Calixtus, no século XVII, de unir diferentes grupos de protestantes” (p. 51), apesar do termo posteriormente ter adquirido um significado proveitoso:

No século XIX, a palavra "sincretismo" também adquiriu um significado positivo no contexto de estudos da religião [...] Dos clássicos, o termo passou para a antropologia. O norte-americano Melville Herskovits, por exemplo, descobriu o conceito de sincretismo "ajudava a aguçar" suas análises de contatos entre culturas, especialmente no caso da religião afro-americana (por exemplo, a identificação entre Santa Bárbara e o deus Xangô<sup>109</sup> (BURKE, 2001, p. 51)

De toda forma, devemos considerar que “o preço da hibridização, especialmente naquela forma inusitadamente rápida que é característica de nossa época, inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais” (Burke, 2003, p. 18). Pretendo, portanto, nesta seção apresentar as principais características do hibridismo, pontuado por Burke (2003) e ilustrá-lo com exemplo das Barquinha, justificando o uso do conceito para analisar este movimento religioso.

Vale a pena frisar, no entanto, que o conceito de hibridismo não exclui o de sincretismo, estes podem ser utilizados de maneira concomitante, como pontuado por Ferreti (2008) ao se referir à religião do Santo Daime:

Podemos também no final do séc. XX e atualmente no séc XXI lembrar a religião do Santo Daime fundada no Acre pelo padrinho Sebastião, com elementos do tambor de mina, da dança de São Gonçalo, da umbanda e de outras fontes, como religião eminentemente sincrética e híbrida. (FERRETI, 2008, p.38)

Costa (2015), que se utiliza das ideias de hibridização em sua dissertação para analisar o processo de transplantação religiosa do Daoismo no Brasil, compreende que a teoria do hibridismo cultural seria essencial para “minar perspectivas normativas e

---

<sup>109</sup> Na Barquinha, e em muitos outros locais de religiosidade afro-brasileira, Santa Bárbara é sincrética com a orixá Iansã, ver Mercante (2012).

preconceituosas sobre estudos científicos sobre religiões” (p. 145) e evitar perspectivas puristas que acabam por negar outras influências religiosas. Como dito no primeiro capítulo, essa perspectiva normativa parece fazer parte do discurso do presidente do *Centro Espírita Casa de Oração Jesus Fonte de Luz*, quando o mesmo desconsidera a validade da tradição e manifestação das outras barquinhas.

Ainda para Costa (2015), partir do pressuposto de que “a hibridação se constitui como uma constante na história das religiões” faz com que não nos preocupemos em avaliar se alguma religião é híbrida, mas sim como se dá tal hibridismo, sendo responsabilidade do cientista da religião avaliar “quais elementos foram combinados, descrever o processo da hibridação específica, entre outras possibilidades” (p. 145), exatamente o que me esforcei para pontuar nos capítulos anteriores, seja através do processo histórico, seja através da descrição das principais influências religiosas e das consequentes performances rituais.

A recepção de elementos estrangeiros vai variar de acordo com a tendência de cada cultura de apropriar-se de novos costumes. Estas tendências de apropriação ou a rejeição variam também dentro de uma mesma cultura. Faz-se necessário atentar para como ocorrem as misturas através de todo tipo de intercâmbio, sobretudo os religiosos (COSTA, 2015, p.146)

Vamos agora ampliar a compreensão do conceito de hibridismo. Como apontado, a cultura então seria passível de análise através de artefatos, práticas e representações, que sofreriam o que Burke (2003) entende por “processos de hibridização” (p. 23), sendo três os processos principais.

O primeiro tipo apontado pelo autor, diz respeito à *artefatos*, e pode ser exemplificado através da construção de igrejas, mesquitas e mobílias, imagens, pinturas, gravuras e textos. No que concerne a hibridização de imagens, ele aponta duas principais acerca das mesmas: (1) “a importância dos estereótipos ou esquemas culturais na estruturação da percepção e na interpretação do mundo” (p. 27); e (2) a importância de “afinidades” e “convergências” entre imagens provenientes de diversas tradições.

O autor exemplifica a questão com o caso da Virgem Maria, que segundo ele, pôde ser assimilada com outras divindades, pois representa “um papel essencialmente semelhante” (p.27). Este fenômeno de hibridização de imagens, no contexto ayahuasqueiro pode ser exemplificado pela dupla natureza da “Rainha da Floresta”

apontada no primeiro capítulo, que ao mesmo tempo que é tal entidade, também o é Nossa Senhora da Conceição.

Um outro exemplo importante desse tipo de hibridização é encontrado na manifestação multifacetada das entidades ‘encantos’ da Barquinha, que se apresentam de maneira diferente conforme o plano que se manifestam, como apontado nos capítulos anteriores.

De maneira mais material, podemos observar a própria construção das igrejas da Barquinha. São espaços físicos híbridos que compreendem em sua própria arquitetura estes processos: juntam mesas brancas, congás e espaços para bailados; têm em sua arquitetura influências das igrejas nordestinas com elementos cristãos e esotéricos; seus altares apresentam uma multiplicidade de imagens e estátuas, de movimentos religiosos diferentes.

Araújo (1999) e Mercante (2012) são dois autores que exploram muito bem essa hibridização do espaço, pontuando inclusive o mapa desses espaços, além de fotos que marcam bem esse processo. O mesmo pode ser encontrado em Costa et al. (2010) que pontua as semelhanças estéticas da primeira igreja de alvenaria da Barquinha com o Santuário de *São José de Ribamar*, presente na cidade homônima no Maranhão.

O segundo tipo de processo de hibridização apontado por Burke (2003), o das *práticas*, é pontuado por ele como presente em diversas esferas, como a religião, a música e a linguagem. Para o autor, religiões recentes são “exemplos particularmente claros de hibridização” (p.30), pontuando que:

[...] devemos ver as formas híbridas com o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (BURKE, 2003, p.31)

Notamos nas barquinhas exemplos perfeitos dessas práticas religiosas híbridas: como apontado nos capítulos anteriores, seus adeptos tomam ayahuasca, rezam terços e rosário, incorporam entidades afro-amazônicas, irradiam orixás.

As músicas (hinos) apresentam igualmente toda essa multiplicidade, fazendo referência, por exemplo, à santos, missionários, anjos e outras figuras cristãs, seres encantados do céu, da terra e do mar, cavaleiros e mistérios rosacruz; capacidades curativas de luzes astrais e muitos outros. O mesmo acontece com a linguagem dos adeptos entre si, que apresenta, por exemplo, palavras de matrizes africanas (e.x.

macumba, congá, orixás, batuque, cachimbo, exu) com ameríndias (e.x. caboclo, curumim, erê)

Para o autor esse processo híbrido de músicas e linguagem se dá graças ao que chama de “circularidade cultural” (p.32), sendo um ótimo exemplo dessa trajetória circular de elementos a transplantação das religiões ayahuasqueiras na Europa, onde elementos, por exemplo, oriundos do esoterismo europeu, são adaptados no Brasil, ressignificados nas religiões ayahuasqueiras, e depois importados para suas terras de origem com novas configurações.

Para Mercante (2015), o rito seria o grande aglutinador das diferentes matrizes da Barquinha (ao menos na linha de Francisca Gabriel, foco de sua análise no artigo em questão). O próprio autor utiliza uma metáfora circular para defender seu argumento:

É interessante notar que não há uma total sobreposição dessas matrizes, mas sim a circulação por pontos específicos onde haveria, em cada um deles, maior influência de uma determinada matriz. O que no plano físico é separado e distinto (a Igreja e a matriz cristã, o Congá e o terreiro com a matriz africana e indígena), é transformado, através da circulação das pessoas promovida pelo ritual, em algo unificado. Os diversos componentes, distintos e originalmente separados, se apoiam e complementam, conferindo uma forma única como resultante de todo ritual. O rito viria a ser o grande unificador do que se sabe estar num momento original separado (MERCANTE, 2016, p. 110)

Para o autor, os diferentes “elementos simbólicos encontrados em casa uma das matrizes são vivenciados durante o rito” (p.110), rito este que permitiria uma moldura que canalizaria os principais elementos simbólicos das diferentes matrizes que compõe o ritual. Para o autor este processo, iniciado por Mestre Daniel, que comporia a cosmologia da Barquinha.

É importante, então, ter em mente que não é apenas a junção das matrizes que é importante, diversas outras religiões fazem isso, mas o modo como ela se dá. Essa maneira peculiar encontrada por seu fundador, e que é continuada por seus fiéis, compõe uma cosmologia bastante própria. Isso me remete ao conceito de cosmologia em construção explorado por Araújo (1999, p. 74) como base desta religião [...] Assim, os espaços distintos aqui elencados (Igreja, Congá e Salão de Festas) abrigam práticas religiosas próprias que formariam a doutrina, representada aqui pelo ritual, em que se permite que as práticas interajam, e é quando os elementos simbólicos são incorporados e retirados, de acordo com o local em questão e o momento (MERCANTE, 2015, p. 111)

Mercante (2015), no entanto, pontua uma crítica ao conceito de *cosmologia em construção* de Araújo (1999). Para o primeiro autor, a retirada e incorporação de elementos simbólicos se dá na circulação pelos distintos espaços rituais, o que faz com

que os “elementos simbólicos sejam vivenciados e experienciados de acordo com o momento e o local” (p. 111). Portanto, o conceito de cosmologia em construção passaria um senso de plasticidade, que independeria dos ritos em questão.

Não creio nisso, e a experiência que tive me mostrou uma doutrina de bases sólidas, capaz de lidar com elementos exógenos de forma bastante próxima, desde que tal elemento possa ser reinterpretado e adaptado às exigências da doutrina e encaixado na cosmologia já existente. Araújo deixa margem inclusive para se entender a doutrina como um sinônimo de cosmologia, na medida em que ambas seriam formadas pelas práticas religiosas (MERCANTE, p. 2015, p. 111)

Mercante propõe, então, uma inversão: os elementos simbólicos seriam a base da doutrina, que por sua vez é a fonte das práticas. A doutrina teria sua manifestação máxima no ritual, que apesar de flexível e mutável, não altera a doutrina em si:

[...] as diretrizes básicas que compõem a doutrina se mantêm no tempo e formam o material sobre o qual tal cosmologia exógena é encaixada. Tal base doutrinária está apoiada sobre o Daimé, sobre a Caridade, que inclui o trabalho de doutrinação das almas. E as práticas também são encaixadas em categorias bastante regulares: as músicas, o atendimento ao público, o bailado (MERCANTE, 2015, p. 111)

Mercante então conclui que a cosmologia está, de fato em movimento, mas estaria “firmemente apoiada por um material simbólico num primeiro plano e doutrinário e prático num outro” (Ibid., p. 111). O autor exemplifica esse processo, que como veremos se encaixa na chamada *hibridização centrífuga*, com o silvo dado por entidades novas que chegam para trabalhar na casa, como uma forma de respeito a Dom Simeão<sup>110</sup>.

Por fim, Burke apresenta a ideia de *povos híbridos*, os quais seriam essenciais em todos esses processos de hibridização, que incluem indivíduos híbridos, quer os que já nasceram nesta situação por suas mães e pais serem originários de culturas diferentes, quer os que se viram nela mais tarde, de bom grado ou não, por terem sido, por exemplo, convertidos ou capturados (BURKE, 2003, p. 36).

Notamos aqui, mais uma vez a eficácia deste conceito para nos ajudar a compreender o fenômeno religioso da Barquinha. Na definição acima de indivíduos híbridos, podemos citar a história do próprio fundador da Barquinha, Daniel, que fora em sua infância justamente “capturado” pela Marinha, por ela criado e posteriormente atravessado por diferentes culturas que interagiu em sua profissão de marinha.

---

<sup>110</sup> Ver o segundo capítulo, subcapítulo “Uma casa franciscana de Franciscos: *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*”.

Quando analisamos a história dos principais personagens apresentados no segundo capítulo, que são responsáveis por dissidências e, por conseguinte, pela criação de novas unidades da Barquinha, vemos que, sem exceção, esses indivíduos foram constituídos culturalmente de maneira múltipla, multiplicidade esta geográfica e religiosa. Não devemos desconsiderar a própria realidade social acreana e seu *ethos*, que como visto no terceiro capítulo, é múltipla por excelência.

Para Burke, conceitos como imitação, apropriação, espoliação, empréstimo, aculturação, assimilação, transferência, acomodação, diálogo, negociação e fusão, são alguns dos termos criados e usados ao longo da história para tentar expressar e compreender este fenômeno de *trocas* culturais, que, para o mesmo, estão sendo cada vez mais revividas em nossa época. Ao meu ver, o termo *hibridização* abarca a maioria destes termos.

Para Burke (2001), a importância da noção de hibridismo fora defendido no passado, por exemplo, pelo polímata Gilberto Freyre, ou pelo especialista em teoria literária Mikhail Bakhtin, e atualmente vem sendo cada vez mais utilizado por teóricos que veem justamente a alteridade como o ponto de partida, justificando seu uso para analisar os fenômenos culturais e religiosos apresentados até então neste trabalho.

Hoje, o termo "hibridismo" aparece com frequência em estudos pós-coloniais, na obra de Edward Said, por exemplo. "Todas as culturas estão envolvidas entre si", escreve Said a respeito de nossa situação atual, "nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas. Embora ele trate o termo com mais ambivalência, ou melhor, enfatize sua ambivalência, a ideia de hibridismo também é central na obra de Homi Bhabha (BURKE, 2003, p. 53)

Burke (2001) apresenta que um conceito menos conhecido de análise da mudança cultural é o de ecótipo, empregado originalmente pelo folclorista suéco Carl Von Sydow com a intenção de analisar as modificações em contos folclóricos que, em sua análise, teriam sido adaptados de seus ambientes iniciais.

Como "hibridismo", este termo foi originalmente cunhado pelo botânico para se referir a uma variedade de planta adaptada a um determinado ambiente pela seleção natural. Car von Sydow tomou-o emprestado para analisar modificações em contos folclóricos, que ele via como adaptados a seus ambientes culturais (BURKE, 2003, p.54)

Inicialmente, quando comecei a me debruçar sobre a bibliografia da Barquinha, eu havia notado como a metáfora de uma árvore era pertinente para me ajudar a compreender os diferentes aspectos deste movimento religioso – tanto que utilizei ao longo da titulação dos capítulos analogias como solo, raízes, sementes, troncos, galhos,

folhas, frutos e etc. Posteriormente, quando encontrei o conceito de hibridismo e ecótipo, ambos típicos e inspirados pela literatura botânica, tive mais uma confirmação que seria um conceito pertinente, ao menos para minhas análises, já que o próprio Burke (2003) sugere estes conceitos para análise de formas culturais locais:

Os estudiosos das interações culturais poderiam seguir o paradigma de Sydow e discutir, digamos, formas locais [...] como variantes regionais de um movimento internacional, variantes com suas próprias regras. A existência de ecótipos sugere que precisamos tomar consciência de forças centrífugas assim como forças centrípetas. Como a história das linguagens e dos dialetos, a história da cultura em geral pode ser vista como uma luta entre estas duas forças. Às vezes uma tendência predomina, às vezes a outra, mas elas alcançam um certo equilíbrio no longo prazo. (BURKE, 2003, p.54)

Considerando a influências destas forças, Costa (2015) amplia a reflexão de Burke (2001) e propõe-se a pensar em hibridações dos tipos *centrípetas* e *centrífugas*. Para o autor, a primeira força – a centrípeta – poderia ser entendida como “um movimento em que há forças também circulares, aludindo a um espiral em rotação” (p. 147).

Uma hibridação centrípeta tende a incorporar, apropriar e acomodar novos elementos em uma estrutura já existente, ressignificando a nova peça conforme a leitura referencial – do centro. Ainda que a parte neófito possa acabar influenciando a estrutura integralmente, a tendência prevalecente é de [que] o todo englobe a parte, tendo como referência o centro (COSTA, 2015, p. 147)

A palavra chave para entender este conceito é *centro*. Se transpormos este conceito para analisar o processo religioso híbrido da Barquinha, podemos considerar, por exemplo, a formação dos novos rituais que se estabelecem no *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, de Francisca Gabriel.

A performance do Santo Rosário, como apresentada no início deste capítulo, apesar de ser um elemento externo e neófito, com características pré-existentes, acaba por ser ressignificado no campo religioso: agora, este novo ritual é realizado e incorporado e se bebe Daime para executá-lo, sendo a bebida um central prévio da Barquinha.

Outro exemplo dessas hibridizações centrípetas pode ser encontrado no Batismo de Pagãos. Se considerarmos algumas das entidades que acompanham os consulentes como elementos externos, quando estas se apresentam para trabalhar na casa, precisam passar por um processo de ressignificação. Em Mercante (2012) vemos o relato de Dona Chiquita, uma das médiuns mais antigas da Barquinha, com uma ótima ilustração deste processo:

Ele já tinha uns cinco aparelhos que recebiam guia. A Chica Gabriel, a Dona Inês. Eram uns cinco aparelhos, e eu depressinha o mestre fez eu receber, eu recebi um guia também. Botaram o nome de Antônio da Luz, mas ele deu o nome de Arranca-Toco. Todo guia que chega eles botam o nome de “Fulano da Luz” (MERCANTE, 2012, p. 80)

Neste exemplo, vemos o novo elemento, o *Arranca-toco*, sendo englobado pelo todo. O todo não o exclui, mas o absorve; e este último, necessariamente se adapta ao centro, ilustrado pela forte concepção cristã europeia de luminosidade, que o renomeia a entidade para Antônio da Luz. Vemos esse processo em todas as barquinhas: algumas são mais flexíveis, por exemplo, com a absorção de elementos africanos, como é o caso das linhas de Francisca Gabriel e Maria Baiana, enquanto outras são mais resistentes às mesmas, como é o caso do centro de Francisco Hipólito, como pontuando em Mercante (2012).

Por outro lado, Costa (2015) aponta que para o processo de *hibridização centrífuga* acontecer, deve existir uma “tendência a aceitação de novos elementos, ainda que sobre uma seleção baseada em certa afinidade eletiva” (p.147), haveriam, portanto, empréstimos e apropriações, mesmo que contraditórios.

Quando ocorre esse tipo de processo, novas partes são somadas continuamente a um esquema flexível, esquema que é muito mais norteador do que estruturante. Pode haver também hierarquizações, de forma que o excesso de informação deste sistema seja organizado culturalmente. Apesar de ter um centro referencial, o que importa aqui é justamente a periferia, sendo que, quanto mais para a borda, mais tangível e mais possível de ser equalizado com elementos futuramente incluídos no esquema. Esse tipo de hibridização favorece o crescimento da complexidade, mas se distancia de homogeneizações (COSTA, 2015, p.147)

Como uma forma de avaliar a presença desta força de hibridização centrífuga Costa (2015) aponta o caso dos movimentos religiosos da Nova Era<sup>111</sup>, e a da análise de altares da Umbanda: mesmo que tenham Jesus como um elemento central, “a quantidade de elementos que compõe o não-centro tende a ser significativa, podendo somar todo tipo de objetos e imagem de entidades” (p. 147). Ao meu ver, esta força é menos nítida na Barquinha, mas podemos considerar o mesmo exemplo de Costa (2015) e avaliar os altares e espaços físicos das diferentes unidades.

Existem elementos simbólicos que são, como que fixos; presentes em todo e qualquer altar das barquinhas, por exemplo, imagens, no sentido de fotos, de Mestre Daniel. Mas nas diversas unidades encontramos outros elementos que se diferem: nas

---

<sup>111</sup> Ver primeiro capítulo, subcapítulo “O contexto atual”.

unidades de Francisca Gabriel, encontraremos com frequência fotos da mesma, o que dificilmente seja perceptível em unidades de outras linhas (estas apresentariam fotos de seus próprios personagens fundantes).

Um outro exemplo desta força centrífuga seria o caso da *Capoeira*, apresentada anteriormente: é um elemento periférico, que se aproxima do corpo simbólico da barquinha de Francisca Gabriel sem o alterar, mas somando-o.

O conceito de hibridismo, no entanto, também apresenta suas desvantagens e passaria a impressão de que cultura é análoga à natureza, e os produtos dos agentes culturais análogos à espécimes botânicos, o que teria a desvantagem de potencialmente “excluir o agente individual”, até porque, na agricultura, o híbrido é normalmente constituído a partir duas variedades.

Conceitos como "apropriação" e "acomodação" dão maior ênfase ao agente humano e a criatividade, assim como a ideia cada vez mais popular de "tradução cultural", usada para descrever o mecanismo por meio do qual encontros culturais produzem formas novas e híbridas (BURKE, 2003, p. 55)

Ao meu ver, uma forma pertinente de evitar a exclusão dos agentes externos é considerar os fenômenos religiosos culturais em sua manifestação dupla: tanto de natureza grupal, social e coletiva, como considerar a historicidade dos diferentes indivíduos que compõe estes contextos.

A importância de considerar este último, ao menos quando analisamos as experiências que culminaram nas dissidências da Barquinha, se dá quando consideramos que essas ramificações aconteceram a partir não só como uma expressão da dinâmica social em que os personagens estariam envolvidos, mas também suas próprias experiências de miração, que lhes atribuíram certeza de seus caminhos e ressignificações.

Existe, portanto uma retroalimentação urobórica: o indivíduo alimenta a cultura, que o alimenta, e assim por diante. Como apontei no capítulo anterior, tive dificuldade de pontuar definitivamente as principais influências religiosas da Barquinha, justamente por essas influências não serem “preto no branco”, mas um *espectro contínuo*.

Sutcliffe & Gilhus (2014) ao estudarem novas espiritualidades, defendem a ideia de que religião sempre fora vista pelos que as estudam como puras e *sui generis*, o que tiraria expressões alternativas de religiosidades do radar de interesse da maioria dos acadêmicos. Felizmente essa realidade está mudando e este trabalho é um exemplo disto.

Os autores usam uma metáfora química para elucidar o que seria religião: o magnésio, que é o oitavo elemento mais abundante da natureza, é altamente livre e

reativo, e, portanto, não pode ser encontrado na natureza de maneira pura, sendo possível, no entanto, produzi-lo de maneira artificial:

Processos históricos e ideológicos têm separado “religioso” de “secular” em importantes contextos do mundo moderno, mas essa separação é artificial e permanece instável. Religião não é uma entidade *sui generis*, apesar de, por razões estrategicamente pedagógicas, o estudo secular das religiões tentar isolá-la, o que significa (ironicamente) que “religião” só aparece num estado puro em textos de estudos de religiões. Religião como um dado empírico é algo impuro e reativo, e potencialmente misturado com todo o resto, tal como o magnésio (SUTCLIFFE & GILHUS, 2014, p. 12)

As ideias de hibridismo de Burke (2003) parecem ajudar na compreensão dessas continuidades já que para o autor “o hibridismo é, muitas vezes, senão sempre, um processo e não um estado” (p. 50). Ao meu ver, esta seria a própria natureza da religião, que não deve ser vista como algo fixo ou *sui generis*, mas um processo, e, portanto, se torna conveniente, e adaptável ao caso das barquinhas, a imagem apresentada por Dias Junior (1992) quando o mesmo avalia a religião do Santo Daime como o resultado de um *caldeirão*, onde muitos elementos são colocados em contato.

Vejo este processo, de diferentes elementos aquecidos num grande caldeirão cultural, como alquímico, no sentido que transmuta (metamorfoseia) os elementos que entram em contato uns com os outros, formando novas expressões religiosas que buscam abarcar a complexidade da natureza humana, sem perder, ao mesmo tempo, características típicas de sua constituição.

## CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo principal identificar, através de um levantamento bibliográfico, os principais elementos, religiosos e históricos, que constituem a religião da Barquinha, assim como as performances rituais resultantes do encontro destes elementos. Foram colocas em pauta, também, algumas reflexões acerca da literatura sobre este tema, apresentando, em seu fim, alguns conceitos que poderiam ajudar a ampliar o debate e a reflexão sobre esta e outras religiões tipicamente brasileiras, sincréticas, ecléticas e/ou culturalmente híbridas.

Para tal, apresentei no primeiro capítulo algumas considerações acerca do uso da ayahuasca e sobre a religião da Barquinha. Afim de compreender e apresentar o movimento religioso da Barquinha, me prestei a contextualizar o uso da ayahuasca, pontuando inicialmente quais seriam as origens históricas do uso da bebida, que como visto, é o contexto xamânico, que apresenta como figura central, o papel do xamã, um indivíduo que, dotado de representações sociais, realiza uma intermediação, ao menos simbólica, do mundo cotidiano e o mundo espiritual, se utilizando principalmente de técnicas de êxtase e, portanto, alteração da consciência. Nestas técnicas, muitas vezes são utilizadas plantas consideradas sagradas, e vimos que a ayahuasca – o resultado da mistura de um cipó com uma folha – se enquadra nesta categoria.

Na sequência, pontuei um aspecto, ao meu ver, nitidamente transitório deste uso xamânico, considerado como vegetalista. Neste contexto, existe o encontro do indígena com indivíduos caboclos, que viveriam na intersecção entre os contextos periféricamente urbanos e a floresta, para, principalmente, extrair recursos naturais. Destes encontros, práticas e saberes ancestrais, como a beberagem da ayahuasca, são passados adiante através de *trocas culturais*.

Finalmente, destas trocas, a beberagem do chá é ressignificada e utilizada em dois novos contextos. Um deles, apresentado como neo-xamânico e/ou Nova Era, diz respeito à utilização da bebida num contexto mais urbano que os anteriores, cuja flexibilidade religiosa permitiria a construção de novas e diversas expressões religiosas e espirituais, também influenciada pelo consumismo.

O outro, diz respeito a organização institucionalizada das chamadas religiões ayahuasqueiras, que, inicialmente inspiradas por indivíduos do contexto vegetalista, instituíram de maneira organizada uma série de performances rituais, baseados num

campo simbólico mais ou menos definido. Digo mais ou menos, pois como vimos, este campo simbólico, apesar de apresentar alguns elementos fixos em seu núcleo, apresenta também maleabilidade para absorver e ressignificar práticas de outros contextos religiosos. Estas religiões são a União do Vegetal, o Santo Daime, e a Barquinha, muito embora esta última seja considerada por alguns como uma extensão religiosa do Santo Daime.

Colocadas tais considerações históricas e antropológicas, fora apresentado um resumo de alguns dos principais trabalhos acadêmicos que exploram a relação entre a bebida do chá com aspectos relacionados à saúde. Vimos que a literatura aponta, na maioria dos contextos, para uma série de benefícios do uso ritualístico e/ou terapêutico da bebida. Nesta mesma sessão foram apresentadas algumas considerações etnobotânicas e farmacológicas em relação ao funcionamento do princípio ativo da ayahuasca: a molécula do DMT.

Como um dos resultados da atuação desta molécula, vimos o fenômeno comumente chamado por *miração* – que academicamente também é conhecido por imagem mental espontânea – que seria uma experiência visionária fértil em transformações, individuais e coletivas.

O fim do capítulo foi concluído com algumas reflexões que norteariam o restante do trabalho. O início destas reflexões se prestou a apresentar alguns conceitos e pressupostos, tais como religião e ritual, ambos dentro de uma perspectiva que considera cultura como uma teia simbólica de múltiplos significados.

O segundo capítulo se propôs a apresentar aspectos históricos da formação da Barquinha, se enfocando principalmente nos indivíduos que compuseram esta história. A figura central deste processo fora Daniel Pereira de Mattos e sua Capelinha de São Francisco. Daniel, ao se tratar com seu amigo Irinei Serra, fundador do Santo Daime, curou-se e acabou por constituir uma “linha ayahuasqueira do mar”. Após o seu falecimento, anos se passaram e sua missão começou a ser reconfigurada e institucionalizada, inclusive denominada Barquinha.

Fissuras e dissidências culminaram na reorganização da missão “original” de Daniel em novos centros. Alguns destes centros ampliaram suas atuações e se subdividiram em filiais por todo território nacional, polinizando diferentes estados e pessoas de diversos contextos sociais.

O ponto de partida desta polinização fora o Acre, o personagem principal do terceiro capítulo. Fora reconhecido o denominado *ethos* acreano, ou seja, o conjunto de

hábitos e costumes que permitiram não só o florescimento do barquinho de Daniel, mas a ampliação de seu trabalho em diferentes portos, de diferentes mares. Sincretismos e ecletismos religiosos foram apresentados como cruciais nestes processos.

Diversas influências religiosas foram identificadas neste grande caldeirão amazônico que é o Acre. Tais influências foram sistematizadas em três grandes matrizes religiosas, de origens negras, brancas e ameríndias. Contudo, como apresentado, o esforço de sistematizar e dividir tais influências, apesar de didático, se mostrou um desafio, para não dizer um equívoco. O multiculturalismo e a complexidade do contexto acreano nos permitiu concluir que as diversas influências religiosas da Barquinha se apresentam de maneira contínua, como um espectro religioso.

Este *continuum religioso* fora elucidado no último capítulo através da descrição sumarizada das principais performances rituais executadas nos espaços das barquinhas. Estas performances se mostraram um exemplo rico das tão pontuadas configurações religiosas sincréticas e ecléticas, e mostraram ser um modelo característico da típica religiosidade brasileira: *híbrida* em sua constituição.

O *hibridismo cultural*, também apresentado como *processos de hibridização*, em modalidades *centrífugas* e *centrípetas*, foi o assunto do desfecho deste último capítulo. Foi visto que este modelo de análise cultural permite ampliar debates e reflexões que não se limitam ao campo da religião, mas que lhe fazem muito bem. Fora defendido, através de exemplos e considerações, a validade deste conceito para analisar o fenômeno religioso da Barquinha, que se mostrou, até última instância, múltiplo e complexo.

A Barquinha, portanto, pode ser considerada um movimento religioso ayahuasqueiro sincrético e híbrido. Tem como característica central a caridade, que é expressada principalmente através de tranSES mediúnicos, catalisados pelo efeito do Daime. Dentro de seu espaço cosmológico e simbólico, identificamos um panteão múltiplo, resultado de diversas influências religiosas.

Com a missão de fazer o bem, sem olhar a quem, estes marinheiros do mar sagrado se juntam – todos no mesmo barco, sob a égide da cruz de Cristo – com caboclos, pretos-velhos, padres, freis, encantos, orixás, santos, anjos, arcanjos, e muitos outros seres para testificar a luz e expulsar o dragão.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, F. P. M. Uma introdução ao livro de Josué. *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, out. 2010.

ALVEZ JUNIOR, A. M. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ANTUNES, H. F. A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, vol. 3, n. 2, p. 76-103, 2011.

ANTUNES, H. F. *Drogas, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ARAÚJO, M. C. R. *Salve a Luz e Salve a Força: Dimensões psicossociais na doutrina do Santo Daime*. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

ARAÚJO, P. C.; JAQUEIRA, A. R. F. A luta da capoeira: reflexões acerca de sua origem. *Revista Ação & Movimento*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 148-156, jul./ago, 2004.

ARAÚJO, W. S. A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. In: LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. (Orgs). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

ARAÚJO, W. S. *Navegando Sobre as Ondas do Daime: História, Cosmologia e Ritual da Barquinha*. Campinas: Editora da Unicamp. 1999.

ASSIS, G. L. *A religião of the floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2017.

AZEVEDO, C. M. M. Maçonaria: história e historiografia. *Revista USP*, São Paulo (32): 178-189, Dezembro/Fevereiro, 1996-97.

BARBOSA, P. C. R. Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 37, p. 193-201, 2005.

BARBOSA, P. C. R.; et al. A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naive subjects. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 41, p. 205-12, 2009.

- BESSERA, F. R. *Experienciando a Arte Visionária: uma compreensão junguiana da interação de estudantes com a obra de Alex Grey*. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BORDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BORDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 6 ed., 2007.
- BOUSO, J.; PALHANO-FONTES, F.; RODRÍGUEZ-FORNELLS, A.; RIBEIRO, S.; SANCHES, R.; CRIPPA, J.; et al. Long-term use of psychedelic drugs is associated with differences in brain structure and personality in humans. *Eur Neuropsychopharmacol*, v. 25, p. 483–492, 2015.
- BRISSAC, S. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
- BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.
- CAMPOS, M. L. *Entre Magos e Editores: O papel do livro na disseminação do esoterismo ocidental no Brasil (1890-1940)*. Projeto de pesquisa não publicado. 2015.
- CASTAÑEDA, C. *Uma Estranha Realidade*. Rio de Janeiro. Record. 1971.
- CAVALCANTI, M. L. V. C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CHAVES, L. *Psicologia Tranpessoal: O Uso Terapêutico de Entógenos*. 1997. Monografia (Graduação em Psicologia) - Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação - Laureate International Universities. IBMR, Rio de Janeiro, 1997.
- COSTA, C. A. *Uma casa de "preto velho" para marinheiros cariocas: A religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no Estado do Rio de Janeiro*. 2008. (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, Paraíba, 2008.
- COSTA, M. O. *Daoismo Tropical: Transplantação do Daoismo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP*. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- COUTO, F L. R. *Santos e xamãs*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1989.
- DIAS JUNIOR, W. *O império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime*. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1992.
- DOBKIN DE RIOS, M. *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Illinois: Waveland Press, Inc. 1972.

DOMINGUEZ-CLAVÉ, E.; SOLER, J.; ELICES, M.; Pascual, J. C.; ÁLVAREZ, E.; REVENGA, M. F.; FRIEDLANDER, P.; FEILDING, A.; RIBA, J.. Ayahuasca: Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. *Brain Research Bulletin*. 2016.

ELIADE, M. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 576 p.

FABREGAS, J.M.; GONZALEZ, D.; FONDEVILA, S.; CUTCHET, M.; FERNANDEZ, X.; BARBOSA, P.C.R.; ALCAZAR-CORCOLES, M.A.; BARBANOJ, M.J.; RIBA, J.; BOUSO, J.C. *Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca*. *Drug Alcohol Depend*, v. 111(3), p. 257–261, 2010.

FAIVRE, A. *Acess to Western Asotericism*. New York: State University of New York Press, 1994.

FERRETI, S. Multiculturalismo e Sincretismo. In: MOREIRA, A. S. e OLIVEIRA, I. D. *O futuro das religiões na sociedade global*. Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.

FERRETI, S. O culto e as divindades no Tambor de Mina do Maranhão. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo (Org.) & VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. EDUFPA, Belém, 2008.

FERRETI, S. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.

FRENOPOULO, C. *Charity and spirits in the Amazonian navy: the Barquinha Mission of the Brazilian Amazon*. 2005. Dissertation (Master of Arts in Anthropology) - University of Regina. Regina, Canada. 2005.

FRENOPOULO, C. The Mechanics of Religious Synthesis in the Barquinha Religion. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, 4 (1): 19-40. 2004

FRÓES, V. *Santo Daime, cultura amazônica - História do povo Juramidam*. Manaus: Suframa, 1986.

GEERTZ, C. Ethos, Visão de mundo, e a análise de símbolos sagrados. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

GOMES, B. R. *O sentido do uso ritual da ayahuasca em trabalho voltado ao tratamento e recuperação da população em situação de rua em São Paulo*. 2011. 176 p. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

GOULART, S. L. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Campinas, São Paulo, 2004.

GOURLAT, S. L. Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica. Os casos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV. In: LABTE, B. C.; Goulart, Sandra Lucia

(orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras. 2005. pp. 355-396.

GROB, C. S. The psychology of ayahuasca. In: R. Metzner (Ed.): *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*. New York. Thunder's Mouth Press, p. 214-249. 2004.

GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.

HALPERN, J. H.; SHERWOOD, A.R.; PASSIE, T.; BLACKWELL, K.C.; RUTTENBER, A.J. Evidence of health and safety in american members of a religion who use ahallucinogenic sacrament. *Med. Sci. Monit*, v. 14 (8), p. SR15–SR22. 2008.

HANEGRAFF, W. J. Defining religion in spite of History. In: PLAVOET, J. G. & MOLENDIJK, A. L. (Orgs.) *The pragmatic of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill, 1999, p. 337-378.

LABATE, B. & C; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras. 2004.

LABATE, B. C. & PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In: VENÂNCIO, H. C. & CARNEIRO, H. *Álcool e drogas na história do Brasil*. Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005, pp. 231 a 255.

LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado das Letras: Fapesp, 2004. 535 p.

LABATE, B. C; COUTINHO, T. O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia da USP*, v. 57, n 2, p. 215-250. 2014.

LABATE, B. C; DE ROSE, I. S.; SANTOS, R. G. *Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas, Mercado das Letras: Fapesp, 2008.

LABIGALINI, E. Jr. *O uso de Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool*. 1998. (Dissertação de Mestrado pela Escola Paulista de Medicina) - Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 1998.

LAMBERT, Y. *O Nascimento das Religiões*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

LANGDON, E. J. Introdução: xamanismo - velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996. p. 9-37.

LEITE, A. L. P. Neoxamanismo na América Latina. *Último Andar*, n. 29. p. 204-217. 2016.

LIZARDO DE ASSIS, C.; FARIA, D. F.; LINS, L. F. T. Bem-estar subjetivo e qualidade de vida em adeptos de ayahuasca. *Psicologia & Sociedade*, v. 26(1), p. 224-234. 2014.

LOIZAGA-VELDER, A. A psychotherapeutic view on therapeutic effects of ritual ayahuasca use in the treatment of addiction. *MAPS Bulletin*, v. 23(1), p. 36-40. 2013.

LUNA, L. E. *Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros*. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal UDV. 1995. Memorial (Concurso para Professor Titular do Departamento de Antropologia) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1995.

LUNA, L. E. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, B. C. & GOULART, S. L. (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 333-352.

LUNA, L. E. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1986. 202 p.

MACHADO, F. B.; NASCIMENTO, L. M. L.; SANTOS, N. S.; NASCIMENTO, A. C. *Francisca Campos do Nascimento: Uma caminhada de luz, amor e caridade*. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2017.

MACRAE, E. *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. 164p.

MAGALHÃES, E. S. *Balanços de Luz: devoção e experiência a bordo do Barquinho Santa Cruz*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, Paraíba, 2016.

MAGALHÃES, E. S. Um Barquinho para navegar: devoção e habitus religioso na constituição da Capelinha de São Francisco. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(2): 161-187, 2016.

MARGARIDO, S. F. L. & NETO, F. A. H. *Mestre Daniel – História com a Ayahuasca*. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2015.

MARTINS, L. B.; ZANGARI, W.; MEDEIROS, G. T. Contemporaneidade e experiências anômalas: dimensões psicossociais de vivências culturalmente limítrofes. *Rev. abordagem gestalt*. Goiânia, v. 23, n. 2, p. 136-149, ago. 2017

MAUÉS, R. H. & VILLACORTA, G. M. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém, Pará: EDUFPA, 2008.

MCKENNA, D.; RIBA, J. *New world tryptamine hallucinogens and the neuroscience of ayahuasca*. *Curr. Top. Behav. Neurosci.* 2015.

MENDIA, F. *A Rosa do Encoberto: uma hermenêutica exploratória do pensamento esotérico de matiz rosacruziana de Fernando Pessoa*. 2016. 635 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

MERCANTE, M. S. Barquinha: religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica? *Plura, Revista de Estudos de Religião*, v. 6, n. 2, p. 100-115, 2015.

MERCANTE, M. S. Consciência, miração e cura na Barquinha. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.1, n.2, jul.-dez., p.116-138, 2009.

MERCANTE, M. S. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

MERCANTE, M. S. Imagens mentais espontâneas: mente, alma, corpo e processos visionários durante o uso ritual de ayahuasca. *Revista Interdisciplinar Internacional de Artes Visuais Art & Sensorium*, v. 3, p. 74-86, 2016.

METZNER, R. Hallucinogenic Drugs and Plants in Psychotherapy and Shamanism. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 30 (4), p. 333-431. 1998.

MONTEIRO DA SILVA, C. *O Palácio de Juramidam-Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MOREIRA, P. A. *Eu venho de longe: a história de vida de Raimundo Irineu Serra, fundador do Daime*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2008.

NARANJO, C. *Ayahuasca: A Enredadeira do Rio Celestial*. Ed. Kalango. p. 486. 2015.

NETO, F. H. A. et al. *No Caminho de Mestre Daniel*. Rio Branco: Ministério da Cultura/Fundação Garibaldi Brasil. 2010.

OLIVEIRA, L. P. M. *Crianças que bailam na floresta: Avaliação psicológica de crianças participantes da doutrina do Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá, Piauí/AM*. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, R. M. *De Folha e Cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco - Acre (1945-1958)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2002.

OSORIO, F.d.L.; SANCHES, R.F.; MACEDO, L.R.; DOS SANTOS, R.G.d.; MAIA-DE-OLIVEIRA, J.P.; WICHERT-ANA, L.; ARAUJO, D.B.; RIBA, J.; CRIPPA, J.A.; HALLAK, J.E. Antidepressant effects of a single Dose of ayahuasca in patients with recurrentdepression: a preliminary report. *Rev. Bras. Psiquiatr.* São Paulo, Brasil, v. 37 (1), p.13–20, 2015.

OTT, J. *Ayahuasca Analogues: Pangæan Entheogens*. Washington: Natural Products Books Co., 1994. 127p.

PALHANO-FONTES, F.; ALCHIERI, J.C.; OLIVEIRA, J.P.; SOARES, B.; HALLAK, J.E.; GALVAO-COELHO N.; DE ARAUJO, D.B. The therapeutic potentials of

ayahuasca in the treatment of depression. In: Labate, B., Cavnar, C. (Eds.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Springer Heidelberg, New York, NY, pp. 23. 2014.

PASKOALI, V. P. *A cura enquanto processo identitário na Barquinha: o sagrado no cotidiano*. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2002.

PEALEZ, M. C. *No mundo se cura tudo: interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime*. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina. Santa Catarina, 1994.

PEREIRA, M. N. *A Casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão-Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1979.

PRANDI, R. A dança dos caboclos: Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, R. H. & VILLACORTA, G. M. (Orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém, Pará: EDUFPA, 2008.

RIBA J.; RODRÍGUEZ-FORNELLS A.; URBANO G.; MORTE A.; ANTONIJOAN R.; MONTERO M.; CALLAWAY JC. et al. Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers. *Psychopharmacology*, v. 154(1), p. 85-95. 2001.

RIBEIRO, F. M. *Para integrar o divino: a adaptação das experiências vividas no ritual do Santo Daime*. 2002. Monografia (Graduação em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2002.

SANCHES, R.; GONZÁLEZ, D.; FONDEVILA, S.; CUTCHET, M.; FERNÁNDEZ, X.; RIBEIRO, P. B.; et al. Personality, psychopathology, life attitudes and neuropsychological performance among ritual users of ayahuasca: a longitudinal study. *Plos One*, v. 7(8): e42421, 2012.

SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 10, n. 28, Brasília, 1995, p. 123-137.

SANTOS, R. A. *Estudos contemporâneos sobre possíveis benefícios terapêuticos do uso ritual da ayahuasca*. II Simpósio Internacional da ABHR, Florianópolis, 2016.

SANTOS, R. A. *Ourobóros: Amplificação do Símbolo Arquetípico e suas Correlações com a Alquimia e o Processo de Individuação*. 2013. Monografia (Graduação em Psicologia) - Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2013.

SANTOS, R. G.; LANDEIRA-FERNANDEZ, J.; STRASSMAN, R.J.; MOTTA, V.; CRUZ, A.P.M. Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in santo daime members. *J. Ethnopharmacol*, v. 112 (3), p. 507–513, 2007.

SANTOS, R. G.; MORAES, C. C.; HOLANDA, A. Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica? *Psic.: Teor. e Pesq.* Brasília. v. 22, n. 3, p. 363-370.

- Dez, 2006. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722006000300014&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722006000300014&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 19 dez. 2016.
- SCHMID, J. T. Healing with ayahuasca: Notes on therapeutic rituals and effects. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Eds. New York, NY: Springer Heidelberg. p. 77. 2014.
- SCHMIDT, B. E & ENGLER, S. *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden; Boston: Brill, 2016
- SHANON, B. *Os conteúdos das visões da Ayahuasca*. Mana, v. 9, n. 2, p. 109-152, Rio de Janeiro, 2003.
- SHANON, B. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford University Press, 2002. 496 p.
- SILVA, L. O. *Marachimbé chegou foi para apurar: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime*. 2004. 190 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- SOUZA, M. D. *Pretos-velho: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.
- SOUZA, R. L. *Festas, procissões, romarias, milagres*. Aspectos do catolicismo popular. Natal, RN: Ed. IFRN, 2013.
- STOLL, S. J. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp/Orion, 2004.
- STRAPASSON, S. L. *Xamanismo: Uma abordagem arquetípica*. Associação Junguiana do Brasil. Instituto Junguiano de São Paulo. 2007.
- SUTCLIFFE, S. J. & GILHUS, I. (Org.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. Durham. Acumen, 2013; pp. 298.
- TAVARES, Z. R. C. *A ayahuasca como um veículo para a expansão da consciência: uma experiência na busca da transformação pessoal*. 2005. Monografia (Graduação em Psicologia) – Centro Universitário de Brasília – CEUB. Brasília, 2005.
- THOMAS, G.; LUCAS, P.; CAPLER, N.R.; TUPPER, K.W.; MARTIN, G. Ayahuasca-assisted therapy for addiction: results from a preliminary observational study in Canada. *Curr. Drug Abuse Rev*, v. 6 (1), p. 30–42, 2013.
- VILELA, D. N. *Príncipes e Sereias: Imaginário e Magia na Barquinha*. 2006. Monografia (Graduação em Produção Cultural) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ: 2006.
- VOLCAN, S. M. A.; SOUSA, P. L. R.; MARI, J. J.; HORTA, B. L. Relação entre bemestar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal. *Revista de*

*Saúde Pública*, v. 37(4), P. 440-445, 2003. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-89102003000400008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102003000400008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 7 dez. 2016.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1. 3. ed. Brasília-DF: Ed. UnB, 1991.

WINKELMAN, M. *Shamanism: A neural ecology of consciousness and healing*. London: Bergin & Garvey, 2000.

WOODHEAD, L. Five concepts of religion. *International Review of Sociology Revue Internationale de Sociologie*, v. 21, n. 1, March, 2011, 121-143.