

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE**  
**CAMPOS I – CAMPINA GRANDE (PB)**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Cristiane Albuquerque Costa**

**Uma casa de “preto-velho” para “marinheiros” cariocas: a  
religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no estado do  
Rio de Janeiro**

**Junho de 2008**

**Uma casa de “preto-velho” para “marinheiros” cariocas: a religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no estado do Rio de Janeiro**

**Cristiane Albuquerque Costa**

**Dissertação de Mestrado apresentada em atendimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais, pela Universidade Federal e Campina Grande, Campus I, Campina Grande em junho de 2008.**

**Orientador: Rodrigo de Azeredo Grünewald.**

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald (PPGCS - UFCG)  
(Orientador)

---

Profa. Dra. Mônica Dias de Souza (FEBF - UERJ)  
(Examinadora)

---

Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho (PPGCS - UFCG)  
(Examinador)

## RESUMO

Esta dissertação pretendeu investigar o processo de construção da religiosidade em adeptos e frequentadores da filial carioca do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (a Igrejinha). A Igrejinha faz parte de um sistema religioso sincrético (Barquinha) que surgiu no estado do Acre e que utiliza em seus rituais uma beberagem psicoativa, ayahuasca (conhecida popularmente por daime), como sacramento. Através do tipo específico de trabalho mediúnico aí desenvolvido, que é vinculado ao uso do daime e direcionado por entidades espirituais da linha de umbanda (os pretos-velhos), foi possível mapear a formação de uma religiosidade que é agenciada pelo grupo, mas vivenciada individualmente. Esta, por sua vez, foi investigada através da *observação participante* e por meio da pesquisa sobre a formação do centro bem como de seus membros. A experiência do pesquisador em campo a partir de uma ótica “nativa” atuou também como uma eficaz ferramenta metodológica. Em um contexto de pós-modernidade onde o trânsito religioso abre espaço para um fluxo constante de relações entre indivíduos de diferentes grupos, a Igrejinha formou-se a partir de buscas e encontros entre pessoas que, muito mais que uma religião, passaram a experienciar uma religiosidade.

**Palavras-chave:** religiosidade, Barquinha, trabalho mediúnico, daime, preto-velho.

## ABSTRACT

This dissertation undertook to investigate the process of religiosity building on members and visitors of Rio de Janeiro subsidiary of Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (the Igrejinha). The Igrejinha is part of a Brazilian syncretic religious system (Barquinha) and it uses in its rituals the psychoactive beverage, ayahuasca (popularly known by daime) as sacrament. Through specific medium work done there, linked to the use of daime and directed by spiritual entities of umbanda (the pretos-velhos), it was possible to map the formation of a religion that is enabled by the group, but experienced individually. This, in turn, was investigated by *participant observation* and through research on the formation of the centre as well as its members. The experience of the researcher in the field from a "native" perspective acted also as an effective tool methodology. In a context of post-modernity where the religious transit opens space for a steady flow of relations between individuals of different groups, the Igrejinha was formed up from searches and meetings between people, so much more than a religion, this people began to experience a religiosity.

**Keywords:** religiosity, Barquinha, mediunship, daime, preto-velho.

**Para José Luiz de Albuquerque, vovô Zequinha, com todo meu amor.**

*in memoriam*

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de meu encontro com a antropologia, mas muito mais que isso é fruto de meu encontro com a Barquinha de Frei Daniel, com minha própria espiritualidade, enfim, é fruto do meu encontro comigo mesma. Só tenho a agradecer a Deus e a todos aqueles que seguraram minha mão e me apontaram o caminho rumo a um mundo onde o amor é o bem maior e a firmeza é sinônimo de fé.

Agradeço a todos que fazem parte da linha da Barquinha e principalmente aos membros do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (a Barquinha da Madrinha Chica) por terem me recebido de portas abertas. Sou grata primeiramente a Madrinha Chica por ter permitido a pesquisa e por me acolher como uma verdadeira filha no seio de sua igreja. A Cléia pelo apoio e o carinho de sempre desde o nosso primeiro encontro até os dias de hoje. Ainda agradeço a Mônica, Rosângela (no Acre) e a própria Cléia, por terem me hospedado em suas casas nas minhas viagens a campo. Enfim, sou grata aos amigos que formei durante minha aventura antropológica/espiritual e com os quais só tenho a aprender. Especialmente quero agradecer a Frei Daniel por sua luz e força no cumprimento da missão que lhe foi entregue e que divide com todos nós.

Agradeço a Rodrigo Grünewald por ter me apontado o caminho da Igrejinha de Niterói e por ter acreditado em mim como pesquisadora. Aos meus queridos amigos antropólogos Waleska, Marcos e Ana Sávila pelos conselhos teóricos e metodológicos que foram de grande valia para o encaminhamento deste trabalho. Sou grata ainda a CAPES pelo investimento nesses dois anos de pesquisa.

Agradeço a minha família por sempre apoiar e confiar em meus projetos de vida. Finalmente agradeço a Deus por me presentear com a beleza de uma Barquinha que muito mais que um objeto de estudo passou a ser minha casa, minha religião.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> _____	<b>10</b>
<b>1 - As Religiões da ayahuasca</b> _____	<b>19</b>
A ayahuasca e o transe mediúnico _____	19
Antecedentes _____	23
<b>2 - Metodologia</b> _____	<b>31</b>
<b>3 - Os capítulos</b> _____	<b>34</b>
<b>CAPÍTULO 1 - Religiosidade, diferença e as religiões ayahuasqueiras</b> _____	<b>37</b>
<b>1.1 - Religião e religiosidade</b> _____	<b>37</b>
<b>1.2 - Identidade e diferença</b> _____	<b>45</b>
<b>1.3 - O espaço social da religiosidade na Igrejinha</b> _____	<b>49</b>
<b>CAPÍTULO 2 – A Barquinha</b> _____	<b>52</b>
<b>2.1 - A história de Daniel</b> _____	<b>52</b>
A missão _____	54
<b>2.2 - O Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz e suas dissidências</b> _____	<b>58</b>
<b>2.3 - A linha da Barquinha</b> _____	<b>61</b>
<b>2.4 - A Barquinha da Madrinha Chica</b> _____	<b>63</b>
<b>CAPÍTULO 3 - A Barquinha de Niterói</b> _____	<b>76</b>
<b>3.1 - Considerações: antes da narrativa</b> _____	<b>76</b>
<b>3.2 - Os marinheiros contam sua história</b> _____	<b>77</b>
A Dinda _____	77
Construindo um barquinho _____	78
A tempestade _____	84
De volta ao barquinho _____	88
<b>CAPÍTULO 4: Uma casa de Preto-velho</b> _____	<b>92</b>



<b>4.1 - Conhecendo os marinheiros cariocas</b>	<b>92</b>
Caminhos que levam ao mar	94
Vestindo a nova farda	98
<b>4.2 - Diferenças e semelhanças: o entrecruzar dos centros</b>	<b>103</b>
Do kardecismo a Umbanda x Da Umbanda ao Kardecismo	105
Um gongá para pai Jacinto	109
Uma casa de preto-velho para jovens cariocas	111
Um gongá para Tia Catarina	113
<b>CAPÍTULO 5 – Uma auto-etnografia</b>	<b>120</b>
<b>5.1 Considerações sobre uma primeira experiência de campo</b>	<b>121</b>
Teoria e prática caminhando juntas	129
As considerações	131
<b>5.2 - Etnografando o desenvolvimento mediúnico</b>	<b>132</b>
Limpando a casa	133
No gongá com os pretos-velhos	137
No salão das Obras de Caridade	142
A vó Jacinta no gongá de Niterói	148
<b>A prece</b>	<b>153</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>158</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>164</b>
<b>ANEXO</b>	<b>169</b>

## INTRODUÇÃO

Meu primeiro contato com a ayahuasca\* aconteceu a cerca de cinco anos quando estava cursando jornalismo e nem imaginava que um dia iria adentrar ao mundo da antropologia e menos ainda ao mundo religioso e espiritual. Foi através do Encontro para a Nova Consciência (encontro macro-ecumênico realizado todos os anos na cidade de Campina Grande-PB durante o período de carnaval) que tomei daime pela primeira vez. Fui ao centro daimista Céu de Campina<sup>1</sup> por curiosidade em experimentar o chá que seria servido a visitantes naquela ocasião. Não estava procurando a “verdade” sobre a criação do universo, a existência humana ou sobre Deus e muito menos tinha pretensões etnográficas com relação àquele grupo desconhecido. Tudo isso estava distante... pelo menos era o que eu imaginava.

Depois desse primeiro contato freqüentei a igreja esporadicamente e, fascinada pelo ritual do grupo e sua cosmologia, parti para leituras específicas para tentar perceber melhor como tudo aquilo funcionava. Procurei entender por dentro (participando dos trabalhos) e por fora (lendo o que encontrava a respeito) aquele mundo novo. Encontrei um vasto material publicado a respeito do Santo Daime e, dentre toda essa gama de novas informações, me deparei com a Barquinha e sua cosmologia diversificada.

Em meio a leituras cada vez mais freqüentes sobre religiões usuárias de ayahuasca fui apresentada, através de um casal de amigos, a Rodrigo Grünewald<sup>2</sup> que na época era professor de um deles. Rodrigo, juntamente com este casal, costumava se reunir em sua casa para tomar daime e cantar alguns salmos (canções) pertencentes à Barquinha. Fui convidada em um desses encontros a participar do pequeno “ritual doméstico” passando a

---

\* Neste trabalho além de fazer uso da nota de roda-pé para apresentar alguns termos, optei por anexar um glossário com a intenção de proporcionar ao leitor uma maior possibilidade de entendimento do texto. A palavra ayahuasca, bem como algumas outras, podem ser encontradas nos dois espaços.

<sup>1</sup> A igreja Céu de Campina, localizada no município de Lagoa Seca-PB, é um dos muitos centros espalhados pelo Brasil que está ligado a uma outra religião de origem acreana que também faz uso da ayahuasca como sacramento, o Santo Daime.

<sup>2</sup> Desde 1995 Rodrigo visita com certa freqüência a igreja da Barquinha ligada ao primeiro centro desta religião. O Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz, com sede no Acre, possui uma extensão na cidade do Rio de Janeiro. Desde seus primeiros contatos com a doutrina, Rodrigo mantém um bom relacionamento com seus membros, mas não só aqueles ligados ao chamado Centro-Mãe, o primeiro deles, e sua extensão no Rio, mas com todos os demais que ele conheceu em suas visitas ao Acre.

partir daí a freqüentá-lo esporadicamente. Desde então me interessei cada vez mais pela Barquinha, vislumbrando como seria vivenciar um trabalho espiritual em uma igreja desta linha.

A idéia de um lugar onde a igreja fica ao lado do gongá<sup>3</sup> e o mesmo trabalho pode perpassar os dois espaços, me instigou também a procurar adentrar ao mundo das Ciências Sociais. No entanto, para a seleção do mestrado na Universidade Federal de Campina Grande me afastei um pouco dos textos que discorriam sobre as religiões vindas da região amazônica e escrevi um projeto que tratava de identidades cruzadas na umbanda. Principalmente por sua característica performática, esta expressão religiosa me chamava à atenção desde algum tempo. Então após algumas visitas esporádicas a um terreiro de umbanda localizado em Lagoa de Roça - PB, o qual um tio meu é filiado há anos, observei a heterogeneidade e ambigüidade presentes na formação da identidade daqueles adeptos, já que muitos ali se afirmavam católicos e/ou umbandistas dependendo do espaço social em que estivessem transitando.

No início do segundo semestre em 2006, já cursando o mestrado na UFCG e tendo como orientador o próprio Rodrigo Grünewald, decidi finalmente fazer pesquisa relacionada à Barquinha. Mas, dessa vez, não como alguém que mesmo não conhecendo *in loco* simpatizou com a Casa, mas como pesquisadora formal ligada a uma instituição de Ensino Superior. Então cá estou eu, tateando num mundo novo, onde ao aprender a fazer ciência me vi aos poucos adquirindo uma identidade religiosa a partir do encontro com o outro. É através dessa religiosidade construída no campo que proponho neste texto também chamar a atenção para subjetividade da experiência do etnógrafo como dimensão constitutiva de análise.

Este trabalho de pesquisa é, portanto, fruto de minha experiência junto à filial do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte localizada em Niterói-RJ. Dirigida

---

<sup>3</sup> A palavra gongá é de origem banto e é utilizada no ritual de umbanda para denominar o "altar sagrado" existente dentro do terreiro. Este altar ou gongá, como é chamado, é composto de imagens de santos católicos, caboclos, pretos-velhos e outras. Já na Barquinha o gongá é o espaço onde entidades espirituais incorporadas trabalham na assistência aos consulentes. Nas Obras de Caridade, um dos mais importantes trabalhos espirituais que acontecem nesta religião, ocorre uma movimentação do espaço religioso que perpassa a igreja e o gongá. Ambos os espaços são utilizados simultaneamente para a realização do mesmo trabalho. Aqui podemos perceber um encontro, através da junção dos espaços religiosos, de influências católicas, kardecista e afro-brasileiras em um mesmo momento ritual.

por Wilicléia do Nascimento (Cléia), a Igrejinha<sup>4</sup>, se insere na linha da Barquinha e chama atenção por sua composição cultural múltipla. Aqui procurei refletir a respeito do processo de construção de uma religiosidade específica acionada nesse espaço social e vivenciada individualmente por seus membros. A partir de uma vivência em campo que, por sua vez, me levou a estruturação de minha própria religiosidade, pude atinar para questões que dizem respeito ao trabalho de desenvolvimento mediúnico aí realizado e sua relação com o tipo de religiosidade agenciada pelo grupo.

É importante deixar claro que quando falo em “construção de uma religiosidade” estou me referindo às experiências vivenciadas pelos membros durante o processo de identificação e adesão ao centro. As considerações feitas por Carlos Alberto Steil (2001) e Luiz Eduardo Soares (1994) contribuíram para traçar um perfil da forma como essa religiosidade é construída e vivenciada dentro e fora do espaço religioso.

Steil (2001) analisa a dinâmica do campo religioso na modernidade sustentando que este se caracteriza por ser marcado por um reordenamento de diferentes formas religiosas institucionais e não-institucionais que confluem em um contexto de pluralismo. Para o autor (ibid:115), as sociedades latino-americanas se caracterizam por apresentarem um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde as diferentes formas de expressão religiosa convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade. Cada vez mais as escolhas são livres e as religiões adequam-se aos novos tempos e a sociedade, em permanente mudança, impõe um novo movimento de valorização da diversidade. Essa dinâmica cultural é inevitável no mundo pós-moderno onde os grupos sociais têm recriado suas esferas de pertencimento, comportamento e identidade.

Soares (1994), por sua vez, refere-se a um do *espaço alternativo*<sup>5</sup> para identificar essa movimentação religiosa contemporânea. O autor acredita que se pode identificar aí o que chama de *nova consciência religiosa* onde: “não é propriamente o conteúdo das

---

<sup>4</sup> A igreja de Niterói é também chamada de Igrejinha por alguns adeptos. Em alguns momentos do texto usarei esse termo para me referir ao centro.

<sup>5</sup> Soares caracteriza o *espaço alternativo* como um sincretismo semântico de experiências religiosas e místicas, criando um sistema homogeneizador, e por isso um local de encontros. O mais característico destas experiências é o nomadismo de seus sujeitos. Para ele, estes sujeitos seriam “andarilhos espirituais”, um público assim entendido estaria mais disposto a aventuras espirituais do que doutrinas religiosas rigorosas. O *experimentalismo* é o valor maior da busca incessante por novas posições do conhecimento religioso. Este tipo de *fiel alternativo* seria um “peregrino devotado a busca de sabedoria” (Soares, 1994:206).

práticas religiosas que é novo, mas o conteúdo cultural mais abrangente que atribui um sentido peculiar, para o crente de tipo novo, a sua relação com sua crença e, portanto, ao seu engajamento religioso - que é também social” (ibid:210). E o mais importante ainda seria a legitimidade deste fenômeno entendido dentro da idéia de que: “A ‘nova consciência’ atualiza a experiência e a concepção do convívio íntimo e franqueado com a pluralidade religiosa” (ibid:211).

Fundada em 1945 pelo maranhense Daniel Pereira de Mattos em Rio Branco-AC, a Barquinha é uma doutrina religiosa sincrética que faz uso de uma bebida sacramental chamada de ayahuasca ou daime<sup>6</sup>. Após a morte de seu fundador em 1958 sofreu processos de fissões que deu origem a novos centros também chamados de igrejas. Um deles é o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte liderado por Francisca Gabriel e mais conhecido como Barquinha da Madrinha Chica com sede em Rio Branco-AC e núcleos em Niterói-RJ e Salvador-BA. A dirigente dos trabalhos em Niterói é neta da Madrinha Chica.

A Barquinha assim como o Santo Daime e a União do Vegetal (UDV) são doutrinas religiosas sincréticas e urbanas caracterizadas principalmente pelo do uso ritual do daime. A antropóloga Sandra Goulart agrupa a Barquinha, bem como as outras duas expressões religiosas sob o nome geral de “Tradição Ayahuasqueira” já que se tratam de diferentes linhas<sup>7</sup> de uma mesma tradição religiosa que nasceu na região amazônica. Segundo a autora

---

<sup>6</sup> Além dos termos daime e ayahuasca a bebida é popularmente conhecido como vegetal e hoasca. Esta beberagem psicoativa é produzida a partir do cozimento de duas espécies de plantas nativas da Floresta Amazônica. O chá, considerado sagrado pelos grupos usuários, constitui-se em seu principal elemento ritual e simbólico.

<sup>7</sup> De acordo com Goulart (2004:8) o pesquisador Clodomir Monteiro da Silva (1983) foi quem utilizou pela primeira vez o termo *linha* para designar os grupos do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha enquanto variantes doutrinárias no interior de uma mesma tradição religiosa. “Ele foi seguido por outros estudiosos nesta via de interpretação, como por exemplo, Fernando de La Rocque Couto (1989, pp. 42-67 e 244). Tanto Monteiro como La Rocque Couto entendem que a distinção entre as linhas é feita através de diferenciações no tocante ao conteúdo das narrativas míticas, às formas rituais e ao conjunto de entidades que integram cada panteão”. Porém é preciso esclarecer aqui que embora eu também utilize o termo “*linha*” para me referir as três ramificações do tronco que compõem o universo das chamadas “Religiões Ayahuasqueiras”, entendo cada uma delas como religiões distintas uma da outra. Quando me refiro a Barquinha especificamente utilizo o termo “vertente” para distinguir seus diferentes centros. Resumindo: adoto a palavra tronco para me referir ao conjunto das “Religiões da Ayahuasca”; ramificação ou *linha* para designar cada uma das três religiões que compõe este tronco; e vertente para fazer as subdivisões dentro de uma mesma religião (os centros). Finalmente uso a palavra núcleo quando me refiro a determinado centro que possui além da matriz uma ou mais extensões (filiais). A Barquinha de Niterói é um núcleo/filial do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte cujo núcleo/matriz está localizado em Rio Banco-AC. Esta por sua vez é uma das vertentes que compõem a ramificação da religião/linha da Barquinha.

o termo “Tradição Ayahuasqueira” foi inspirado em definições e categorias dos próprios adeptos, já que todas estas religiões se definem a partir do uso da mesma bebida sacramental. Trata-se, portanto, de uma forma de expressar o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros.

Fundadas na primeira metade do século XX, essas religiões se expandiram, passando, em alguns casos, a contar com centros e/ou igrejas em grandes metrópoles como São Paulo, Rio de Janeiro, e até fora do país. De acordo com Goulart (2003) esse processo de expansão tem início a partir de dissidências ocorridas principalmente após a morte de seus respectivos fundadores. Tais cisões, na maioria dos casos, ocorreram devido ao surgimento de diferenças, disputas e conflitos internos que deram origem à construção de novas fronteiras.

Neste texto busco investigar o processo de construção de uma religiosidade específica em um grupo de indivíduos que utilizam em seus rituais, remodelagens de práticas sincréticas que mesclam em uma só tradição catolicismo popular, kardecismo, religiões afro-brasileiras, esoterismo e xamanismo indígena. Procuo aqui problematizar as forças sociais que possibilitam a construção da religiosidade na Igreja através de uma *tradição do conhecimento* (Barth, 2000) que se forma a partir de elementos culturais previamente remodelados vindos da floresta amazônica e re-arranjados no contexto das redondezas de uma grande cidade.

A partir do espaço social que analiso, direciono meu foco de pesquisa à relação entre a filiação do adepto ao centro e o tipo específico de processo de preparação mediúnico aí desenvolvido. Ao usar o termo “processo de preparação mediúnico” estou me referindo, de modo geral, ao próprio desenvolvimento espiritual vivenciado pelos adeptos, já que na Barquinha de Niterói todo o “caminhar espiritual” é perpassado e otimizado pelo desenvolvimento das faculdades mediúnicas, tendo no uso do daime, dentro desse contexto, um instrumento pedagógico e orientador que favorece o aprendizado daqueles que se dispõem a percorrer este caminho.

A idéia, assim, é pensar essa mediunidade específica com a qual as pessoas se identificam e por isso se filiam ao centro como característica deste tipo de religiosidade. Para tanto, procuro chamar a atenção para o contexto em que a preparação mediúnica é realizada, tendo em vista todo o conjunto de elementos (principalmente o uso do daime

vinculado ao trabalho específico com os pretos-velhos<sup>8</sup>) que lhe dão sustentação e que devem ser articulados para caracterizá-la. O processo de preparação mediúnico é focado aqui, portanto, como ação, que, dotada de sentido, é realizada pelos atores sociais dentro de um contexto específico que, por sua vez, é entendido como o reservatório cultural onde se dá essa ação. (Geertz, 1978)

Na igreja de Niterói as pessoas se identificam com o contexto constituído pela práxis que sistematiza o processo de preparação mediúnico específico do centro. A religiosidade está relacionada, portanto, ao sentido que emerge das ações do conjunto dos adeptos dentro desse contexto. Então, para estudá-la tendo por fio condutor o processo de preparação mediúnico, é preciso focar o sentido que os membros da igreja dão aos processos estruturantes do contexto o qual possam se identificar. Nesta perspectiva, parto do pressuposto de que a práxis é o elemento determinante tanto da produção desta religiosidade específica do grupo bem como a motivação central da adesão de novos indivíduos ao mesmo e adequação aos seus códigos morais. É importante salientar ainda que não descarto a possibilidade de identificação por outros motivos, mas creio que o tipo específico de preparação mediúnica que a casa oferece é um dos maiores impulsionadores da adesão.

A procura e o encontro com esse espaço religioso acolhem inúmeras buscas pessoais em torno da valorização de uma religiosidade que está ligada a aspectos relacionados ao trabalho mediúnico, ao uso do daime e a aproximação com a umbanda através dos pretos-velhos. Esta tríade é evidente no Rio de Janeiro, principalmente em jovens das camadas médias urbanas. Portanto a religiosidade específica agenciada na Barquinha de Niterói acomoda a um só tempo e em um só espaço estes três aspectos que contribuem para a formação do grupo.

O foco da pesquisa está, portanto, em investigar o tipo de religiosidade agenciada na extensão do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte localizada em Niterói-RJ, tendo em vista a tríade que se sobressai, relacionando-a ao debate sobre o trânsito

---

<sup>8</sup> Os chamados pretos-velhos são considerados entidades espirituais em ritos religiosos e sua atuação remonta à história da origem da umbanda. Acredita-se que sejam espíritos de escravos que dominam o conhecimento da magia, uma das habilidades que determinam sua função ritual. (Souza, 2006)

religioso na pós-modernidade em que fragmentos são criativamente re-arrumados em novas sínteses religiosas.

Minha intenção é explorar a relação entre o processo de preparação mediúnico experimentado por indivíduos de uma grande cidade como o Rio de Janeiro (com diversas possibilidades de escolhas religiosas) e uma possível filiação à Barquinha carioca da Madrinha Chica<sup>9</sup>. Não cabe aqui fazer um estudo minucioso sobre mediunidade, e esta não é minha intenção. Mas procuro perceber como este fenômeno é tratado na “casa”, como é dirigido e assimilado tanto pelos dirigentes quanto pelos demais fiéis. Se por um lado a matriz deste centro no Acre e sua extensão no Rio fazem parte de um mesmo centro espírita, um mesmo grupo com uma mesma liderança, Francisca Gabriel (Madrinha Chica), por outro, e devido principalmente aos espaços sociais em que estão inseridos, é notório que entre ambas existem diferenças significativas.

Não pretendo aqui fazer um estudo comparativo entre os dois locais, no entanto aproveitei minhas investigações sobre o grupo no Acre<sup>10</sup> para pontuar algumas questões que ressaltam a especificidade deste núcleo carioca, para que se possa ter uma idéia geral dos motivos que constituem sua identificação com a matriz acreana. Por tal motivo faço menções à igreja de Rio Branco quando considerar sua importância para esclarecer alguma questão referente à Barquinha de Niterói. Apostando na preparação mediúnica como o “carro chefe” dessa identificação que normalmente leva à adesão, é preciso procurar entender como a mediunidade é percebida, trabalhada e dirigida pelos adeptos tanto no Rio como no Acre, tendo sempre a extensão no Rio como foco principal e, portanto merecedora de uma maior atenção.

Optei por compor um texto no qual minha própria experiência junto ao universo pesquisado atuasse como elemento significativo em meio ao desenrolar de todo o trabalho, desde a escolha do objeto de pesquisa bem como dos caminhos que a mesma tomou no decorrer do processo. Cardoso de Oliveira (2000) acredita que a vivência em campo,

---

<sup>9</sup> A igreja é localizada em Niterói, mas como a maioria de seus adeptos, visitantes e frequentadores é morador da cidade do Rio de Janeiro não vejo nenhum problema em usar termos como: “Barquinha do Rio” ou “Barquinha Carioca”.

<sup>10</sup> Estive no Acre em maio de 2007 acompanhando um grupo de quatro adeptos da Barquinha carioca que, na ocasião, objetivavam aderir formalmente a casa através da cerimônia ritual chamada de fardamento e que só acontece no Acre.



assegurada pela *observação participante*, passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico e por isso cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto. Seguindo essa perspectiva procuro estabelecer uma conversa entre os sujeitos da pesquisa, o material bibliográfico a mim disponível bem como a parcela de subjetividade experimentada por mim em campo. Subjetividade esta a qual o pesquisador, principalmente quando se trata de pesquisa com grupos usuários de enteógenos<sup>11</sup>, normalmente é sujeitado.

Fiz quatro visitas a campo. A primeira, em Niterói, ocorreu entre fins de dezembro de 2006 e meados de fevereiro de 2007. Fui apresentada ao grupo por um amigo que é adepto da doutrina. Durante o período em que lá estive procurei manter um relacionamento de cordialidade, de amizade mesmo com os meus sujeitos de pesquisa. A utilização de relatos pessoais por meio da entrevista semi-estruturada e da conversa informal me possibilitaram esboçar algumas idéias no que tange as experiências individuais (mais intimistas) assim como suas relações com o coletivo.

Meu retorno a campo, o qual havia sido planejado para acontecer no mês de maio, teve o itinerário modificado. Soube, por meio de alguns adeptos, que a dirigente da extensão em Niterói estaria, justamente durante este período, embarcando para o Acre, juntamente com um grupo de fiéis que pretendiam oficializar a adesão através do fardamento. O fardamento aqui representa um compromisso oficial com a doutrina cujo ritual deve ser realizado pela presidente do centro, Francisca Gabriel. Resolvi então seguir para Rio Branco<sup>12</sup> e acompanhar este processo de fardamento que acredito ser a

---

<sup>11</sup> A palavra Enteógeno é um termo cunhado por Gordon Wasson e equipe que pretende enfatizar a idéia de que existem plantas usadas como “inebriantes xamanicos” (Albuquerque, 2005:7). Grunewald (apud Albuquerque, 2005:7) entende enteógeno como “o advento de Deus no homem”. Ao contrário de alucinógeno que produziria nada mais que alteração de percepção, o enteógeno produziria a “comunhão e êxtases”. *En* significa dentro; *Téo*: Deus; *Geno* de Gênesis: nascimento. Daí conclui-se que Enteógeno significaria literalmente nascimento/adevento de Deus no homem. De acordo com Sena Araújo (2005) o seu uso corresponde a um dos exercícios do ser humano para transcender e entrar em contato com seres e elementos do sagrado. No entanto, nem sempre o uso de plantas psicoativas foi associado ao sagrado, mas sim a aspectos de sociabilidades, o caráter festivo e mesmo terapêutico das substâncias. O daime é considerada pela maioria dos autores que trabalham com o tema relacionado a religiões usuárias de plantas sacramentais como sendo um enteógeno.

<sup>12</sup> Durante o período em que estive no Acre (um mês, dentro da romaria de nossa Senhora) fiquei hospedada na casa do casal Rosângela e Edson. Rosângela é uma adepta antiga da “Missão” que resolveu acompanhar a Madrinha Chica desde a fundação do seu centro. Edson é um carioca que está no Acre há pouco mais de sete anos e que também é adepto ao centro. Ambos são fardados e atuam em um dos principais trabalhos espirituais da casa: As Obras de Caridade.

confirmação formal de integração a casa. Conhecer de perto a matriz do centro, que me propus pesquisar, também seria uma boa oportunidade de esclarecer possíveis diferenças entre ambos os núcleos. A 29 de Abril de 2007 embarquei para o Acre, lá permanecendo por um período de um mês.

A terceira e quarta visitas ao centro aconteceram ambas em Niterói. Nos períodos entre setembro a outubro de 2007 e janeiro a fevereiro de 2008 participei das **romarias** de São Francisco e São Sebastião respectivamente. Nesta última visita acompanhei ainda metade do período de Quaresma, o encerramento da romaria de São José (19 de março), além dos trabalhos referentes Semana Santa. Durante o período em que estive em campo, além das entrevistas e conversas informais, utilizei outras formas de registros como fotografias e diário de campo.

Para analisar como acontece o processo de construção da religiosidade específica acionada na Igrejinha, usei como referencial teórico idéias de autores como: Steil (2001), Soares (1994) e Geertz (1978). O primeiro aponta à dinâmica entre o “tradicional” e o “novo” para a constituição dos espaços religiosos na contemporaneidade. Para tanto procura chamar a atenção ao contexto de pluralismo religioso vivenciado e sua tendência para um reordenamento e confluência de diferentes formas religiosas sejam elas institucionais ou não. Já Soares sustenta que a movimentação religiosa contemporânea é marcada por uma *nova consciência* religiosa caracterizada pelo *experimentalismo*. Geertz, por sua vez, acredita que é preciso ao antropólogo atentar para a ação social realizada pelo grupo que se dispõe a estudar, pois é através dela que as culturas encontram articulação.

Para visualizar o processo que gerou a Barquinha da Madrinha Chica a partir de um centro que lhe precedia, procuro me basear nas teorias propostas por Bourdieu (2001) e Goulart (2004) sobre os mecanismos de delimitações de fronteiras sociais. Enquanto o primeiro propõe uma *teoria do espaço social* através do princípio da *di-visão* (ato mágico de traçar fronteiras, firmado no reconhecimento, produzindo assim a existência daquilo que anuncia), a segunda acredita que o jogo de conflitos envolvendo acusações internas dentro de um mesmo grupo pode iluminar os mecanismos que levam a tais delimitações.

A noção de *campo* de Bourdieu (2001) e de *tradição do conhecimento* de Barth (2000) foi útil para entender como a Barquinha da Madrinha Chica emergiu de um grupo que lhe precedia, alcançou a institucionalização e se deslocou para uma grande cidade,

adaptando-se a esta através de re-arranjos de seus elementos culturais. As teorias de Stuart Hall (1997) e Georg Simmel (2006) sobre identidade e diferença foram importantes para trabalhar a própria idéia de religiosidade. Na Igrejinha, esta é construída e experimentada de forma peculiar por cada adepto. Procuo ainda explorar a teoria de Ioan Lewis (1971) sobre o transe extático para entender o processo de desenvolvimento mediúnico acionado na Igrejinha (que é vinculado ao uso do daime) e relacioná-lo a construção da religiosidade específica de seus membros.

Através de minha própria experiência em campo, busco estabelecer uma conversa com autores como: Evans-Prichard (1978), Da Matta (1978) e Velho (1978) procurando chamar a atenção para a relação subjetiva que existe entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Dos autores que tratam da linha da Barquinha optei pelos trabalhos de: Sena Araújo (1999), Esmeralda Araújo (1999), Rosana de Oliveira (2002), Sandra Goulart (2004), Luis Eduardo Luna (2005) e Marcelo Mercante (2002 e 2006).

## **1 - As Religiões da ayahuasca**

### **A ayahuasca e o transe religioso**

A ayahuasca, uma beberagem típica de índios amazônicos, é considerada pelos adeptos como um canal entre o homem e a divindade. Através de seu consumo dentro dos rituais, é possível ao indivíduo chegar mais rapidamente ao transe extático. O tipo de transe aí experimentado se alterna entre aquilo que Eliade considerou xamanismo<sup>13</sup> e aquilo que se costuma chamar de possessão.

---

<sup>13</sup> De acordo com Micea Eliade (1989) o termo “xamã” difundiu-se entre os antropólogos no início do século XX para designar certos indivíduos que, de acordo com as sociedades as quais viviam, possuiriam poderes mágico-religiosos. A palavra é de origem dos povos Tungues da Sibéria e significa “alguém que está excitado, comovido ou elevado”. Sua utilização também foi necessária para diferenciá-lo de outros termos como mago, curandeiro, bruxo e, até mesmo, médium. O xamã pode ter características destes, mas se diferencia por ser, segundo o autor, um tipo de sacerdote inspirado que, em transe extático, pode fazer viagens entre os mundos ordinário e espiritual com intuito de trazer benefícios à comunidade a qual pertence. Seria então um “mestre do êxtase” exercendo a função de mediador das relações entre os seres humanos e o mundo dos espíritos. O xamanismo por sua vez, consistiria na subida do espírito do xamã até mundos extraordinários, enquanto que a descida de uma entidade espiritual ao corpo do médium seria caracterizada como um fenômeno de possessão. A antropóloga Sandra Goulart (2004) relaciona o termo xamanismo com a pajelança indígena amazônica.

O êxtase religioso é caracterizado pela comunhão do homem com a divindade e se dá a partir do transe. De acordo com Ioan Lewis (1971:41), este último pode ser compreendido em termos médicos como dissociação mental completa ou parcial que é, freqüentemente, acompanhada de visões excitantes, cujo conteúdo nem sempre é lembrado de maneira clara. Tais estados alterados da mente podem ser induzidos por técnicas variadas tais como ingestão de bebidas alcoólicas (além de outras drogas ou psicotrópicos), sugestão hipnótica, aumento do ritmo respiratório, música, dança etc. No entanto, independentemente do método usado para a indução do transe, é interessante atentar para a forma com a qual os grupos interpretam os variados estados de transe, já que este está sujeito a diferentes controles culturais.

É importante não confundir transe e êxtase. Segundo Goulart (2004) não há entre ambos qualquer dualidade, já que as experiências extáticas envolvem muitos graus de intermediações. No entanto aponto que este último pode ocorrer no momento do transe, mas uma pessoa que está em transe nem sempre alcança um nível extático ou vivencia uma experiência mística. O êxtase pode ser entendido aí como o ponto alto do transe religioso.

De acordo com a psiquiatria, não há implicações de que as técnicas empregadas para alcançar estados de transe sejam inerentemente místicas. “Sustenta-se que elas atuam no sistema nervoso central através de processos científicos que, apesar de ainda não totalmente conhecidos, não são de forma alguma impenetráveis” (Lewis, 1971:46). Por outro lado, acredito que o fato de tais técnicas atuarem no sistema nervoso central, levando a um possível estado de transe entendido como não místico, não desqualifica a experiência. O transe pode ser tanto uma resposta a um estímulo puramente fisiológico, como cultural, bem como religioso e espiritual.

As plantas expansoras da consciência (também chamadas pelos usuários de plantas de poder ou professoras) vêm sendo usadas, há pelo menos 50 mil anos (Labate apud Santos, 2005:1) com intuito de alcançar variados graus de estados de transe com vistas nos mais diversificados fins como: produção artística, autoconhecimento, guerra, feitiçaria, caça, comunicação com os espíritos, prever o futuro, treinamento do xamã, telepatia, obter visões diagnósticas para a prescrição de remédios, identificar o agente causador de determinado mal, etc. Algumas das mais conhecidas são: peiote (*Lophophora Williamsii*), jurema (*Mimosa Tenuiflora*), iboga (*Tabernanthe Iboga*), tabaco (*Nicotina Tabacum*),

ayahuasca (beberagem composta pela junção do *Banisteriopsis Caapi* e da *Psychotria Viridis* a água), etc. Segundo McKenna,

“Primeiro as plantas e as experiências psicodélicas foram suprimidas pela civilização européia, em seguida ignoradas e esquecidas. Contudo a sobrevivência da feitiçaria e de ritos envolvendo plantas psicoativas através de muitos séculos (...) atesta que o processo de penetrar em dimensões paralelas, alterando a química do cérebro, nunca foi inteiramente perdida” (McKenna, apud Araújo, 1999:13).

A ayahuasca é uma beberagem amazônica composta por duas plantas nativas de ação psicoativa<sup>14</sup>. Seu uso é comum na região desde os povos pré-colombianos. Atualmente é utilizada por tribos indígenas espalhadas pela Amazônia e também pelas chamadas religiões da ayahuasca.

“O uso da ayahuasca como técnica xamanica faz parte do complexo mítico religioso dos índios localizados na Amazônia brasileira, boliviana e peruana, cujas práticas do xamanismo envolvem complexos rituais assentados em sólido conhecimento de plantas mágico-medicinais, em técnicas de contato com os espíritos dos mortos e com os espíritos da natureza, retirando desse conjunto de conhecimentos um saber capaz de auxiliar na cura e na resolução de problemas pessoais e coletivos. (...). Desse modo, o consumo de ayahuasca, para fins religiosos e terapêuticos, parece haver se propagado de um centro cultural, cuja disseminação abrange particularmente a Amazônia através das trocas culturais ali estabelecidas” (Cemin apud Oliveira, 2002:47).

Foi no século XIX que o botânico inglês Richard Spruce, após uma viagem pela Amazônia entre 1849 e 1864, identificou a bebida usada por alguns grupos indígenas

---

<sup>14</sup> A noção de psicoativo se refere a um conjunto de plantas e também de substâncias químicas que agem sobre a mente e a psique do sujeito, provocando neles uma alteração (Seibel e Toscano, apud Goulart, 2004:8). As substâncias psicoativas estão sujeitas a diversos tipos de classificações, as quais tem, aliás, mudado significativamente ao longo da história e do desenvolvimento da ciência ocidental. “No começo do século XX, por exemplo, o farmacólogo Ludwig Lewin as dividiu em cinco categorias diferentes: *excitantia*, *hypnotica*, *phantastica*, *euphorica* e *inebriantia*. Já nos anos cinquenta, J. Delay e outros cientistas propuseram uma outra classificação para esse tipo de substância, agora baseada numa divisão em três grupos: psicoanalépticos, que são os excitantes; os psicolépticos, que são os sedativos; e os psicodislépticos, que se referem aos alucinógenos” (ibid).

daquela região (preparada através da infusão de duas espécies vegetais) que lhe chamou a atenção por sua capacidade de alterar a consciência e a percepção daqueles que a ingeriam. Denominada por um termo de origem quíchua, que de acordo com alguns autores significa “vinho das almas” ou “vinho dos mortos”, a ayahuasca tem como um de seus integrantes um cipó trepadeira que passou a ser conhecido cientificamente por *Banisteriopsis Caapi* anos mais tarde. Análises em laboratórios realizadas na primeira metade do século XX identificaram que a planta contém os alcalóides<sup>15</sup> harmina e harmalina. Além do cipó, a bebida é composta de folhas de outra planta, *Psychotria Viridis*, um arbusto denominado popularmente de Chacrona ou Rainha que contém um alto grau de N, N-dimetiltriptamina (DMT).

A propriedade psicoativa da Ayahuasca se deve à presença da DMT nas folhas da Rainha. Esta substância é produzida naturalmente em doses pequenas no organismo humano, mas é metabolizada pelo próprio organismo por meio de uma enzima digestiva conhecida como monoaminoxidase (MAO). No entanto como o cipó contém alcalóides que possuem a capacidade de bloquear os efeitos da MAO, este permite a absorção de certas doses de DMT, promovendo, assim sua ação psicoativa intensificada e prolongada. O cipó, juntamente com as folhas são cozidos e fervidos, seguindo um processo ritual complexo. O resultado final é um chá considerado sagrado, a ayahuasca, principal elemento ritual e simbólico, consumido nas cerimônias dessas religiões urbanas que juntas compõem a chamada Tradição Ayahuasqueira.

Quanto aos efeitos da ayahuasca, concordo com Mercante (2006:5) quando este coloca que mesmo que os compostos químicos presentes na bebida sejam importantes para a obtenção de seus efeitos, o daime “is only partially responsible for opening the doors of consciousness (...) and perceptions. Daime does not by itself create the reality in which

---

<sup>15</sup> De acordo com a nota do glossário do trabalho de Terence McKenna (O Alimento dos Deuses, 1995) os alcalóides são representados por uma grande família de compostos biologicamente ativos, incluindo todos os esteróides, os alucinógenos indóis e muitos hormônios, feromônios e outros reguladores biológicos. Este autor explica que os tecidos da *Banisteriopsis Caapi* (uma das plantas usadas na composição da ayahuasca) possuem alcalóides do tipo harmina. Além da harmina encontrada no cipó, foram isolados outros alcalóides como a betacarbolina, harmalina e tetrahydroarmina.

people perceive themselves immersed during the ritual (...). The ceremony itself is an essential active element (...)”<sup>16</sup>.

### **Antecedentes**<sup>17</sup>

No século XIX e posteriormente na primeira década do século XX a Amazônia vive um período que ficou conhecido como *ciclo da borracha* em que, atraídos pela possibilidade de ganhos financeiros e fugidos da seca que assolava sua região, levas de nordestinos migravam para a região amazônica para trabalhar nos seringais na extração do látex<sup>18</sup> para a confecção da borracha. A partir daí tem início à fase de exploração e povoamento do futuro estado do Acre.

Para infortúnio daqueles que desembarcavam na região desconhecida da Amazônia com intuito, na maioria dos casos, de conseguir um montante razoável em dinheiro e depois retornar aos seus estados de origem, os destinos dos chamados seringueiros<sup>19</sup> foram marcados por histórias de sofrimento e exploração. Segundo Martinelli,

---

<sup>16</sup> Optei por traduzir todos os trechos que estejam em inglês. Tendo em vista uma melhor compreensão do leitor optei por repetir na nota de rodapé a frase ou o parágrafo (quando houver necessidade) que precede a tradução. A partir desse primeiro exemplo todos os outros casos o seguirão: Quanto aos efeitos da ayahuasca, concordo com Mercante (2006:5) quando este coloca que mesmo que os compostos químicos presentes na bebida sejam importantes para a obtenção de seus efeitos, o daime “é apenas parcialmente responsável por abrir as portas aos estados alterados de consciência (...) e de percepção. O daime por si só não é capaz de criar uma realidade na qual as pessoas percebam a si mesmos em meio ao ritual (...) A própria cerimônia é um elemento ativo essencial nesse processo”. **Tradução minha.**

<sup>17</sup> As informações contidas neste tópico foram retiradas principalmente de fontes bibliográficas como: Oliveira, Rosana Martins de (2002); Steil, Carlos Alberto (2001); Luna, Luis Eduardo (1995); Goulart, Sandra (2004); Araújo, Esmeralda Queiroz de (1999); Araújo, Wladmyr Sena (1999); Mercante Marcelo (2002 e 2006), além de mais informações contidas no Álbum Comemorativo referente ao centenário da chegada de Daniel Pereira de Mattos ao estado do Acre (2005), data que reuniu todos os centros desta linha no intuito de festejar tal acontecimento.

<sup>18</sup> A *havea brasiliense* é a planta de onde é retirado o látex.

<sup>19</sup> De acordo com a historiadora Rosana Martins de Oliveira (2002:59) o termo seringueiro é uma categoria usada para denominar o nordestino que foi inserido na economia extrativa do látex na Amazônia. “Na condição de coletor do látex, fabricava as pélas de borrachas que eram entregues ao dono do seringal, o seringalista, que comercializava com as casas aviadoras de Manaus e Belém para serem exportadas. Os seringueiros eram trabalhadores do seringalista, presos as dívidas da viagem do Nordeste para os seringais, sem direito de plantar ou criar animais, eram obrigados a consumir os gêneros alimentícios, como conservas, que eram vendidas pelo seringalista no barracão de sua propriedade”.

“(…) Chegavam esses pobres em levas, amontoados nos porões dos navios. Chegavam a Belém e Manaus, onde as casas aviadoras, que financiavam o empreendimento das selvas acreanas, os contratavam. Postos nas gaiolas perfazem a última etapa da viagem até a sede do seringal ou barracão. Neste barracão mora o patrão mais conhecido por coronel, que exercia praticamente o domínio absoluto em suas terras e sobre seu pessoal. No barracão recebia o ‘brabo’ (o seringueiro novo) todas as ferramentas e apetrechos para a colheita da seringa. Era-lhe lido e também explicado o regulamento que vigorava nos seringais. As proibições eram as mais absurdas e ridículas, como: proibição de plantar, fazer agricultura, caçar, pescar, etc. Tudo isso para que o seringueiro não se distraísse do seu trabalho principal que era a coleta da borracha (...)” (Martinello apud Oliveira, 2002:27).

Além do número crescente de nordestinos recém chegados ao Acre, que até meados do século XIX se constituía basicamente de populações indígenas, desembarcavam também nessa região pessoas de outras nacionalidades tais como espanhóis, portugueses e sírio-libaneses formando, a partir do encontro entre esses diversos grupos, a sociedade acreana.

De acordo com Oliveira (2002) a primeira fase de ocupação do Acre ocorreu no contexto da romanização da Igreja Católica, que rompeu com o catolicismo tradicional brasileiro<sup>20</sup> entre 1880 a 1920. Esse processo de reforma religiosa promovida pela Igreja Católica, teve sua repercussão em todo território nacional, inclusive nos seringais da Amazônia e em particular no estado do Acre. O intuito dos Bispos reformadores “era substituir o ‘catolicismo colonial’ pelo catolicismo universalista, segundo o modelo romano” objetivando centralizar o controle religioso da sociedade brasileira nas mãos dos clérigos romanos.

A religiosidade neste país sempre foi marcada pelo encontro de diversas tradições, e o catolicismo aí constituído não poderia ser diferente. Esse catolicismo mestiço, luso-brasileiro que se destaca principalmente na zona rural, toma forma a partir do cruzamento de culturas distintas tendo a frente os leigos, beatos que marcavam através de uma vida devocional e de fé, sua história no interior do Brasil. De acordo com Steil (2001:119), as possibilidades de organizar um universo de representação a partir de elementos

---

<sup>20</sup> O catolicismo brasileiro desde o início da colonização estava assentado sobre organizações e lideranças leigas, enquanto o catolicismo romano tem como base a autoridade do Papa e por extensão dos bispos e padres.



provenientes de diferentes sistemas religiosos não se constitui num drama de consciência para os devotos do catolicismo popular tradicional. Para ele não se trata simplesmente de uma reação católica ao processo de romanização, mas de uma reinvenção do culto em um contexto específico. O que acontece aqui, nos termos de Pedro Oro (Oro Apud Steil, 2001:119), é um tipo de “privatização da religião”. Oro sustenta que esta privatização seria “a ação dos indivíduos no sentido de moldar a sua própria religião, apropriando-se de fragmentos e de elementos provenientes de diversos sistemas religiosos” (ibid).

As instituições católicas leigas construíam e administravam igrejas, contratavam capelão, promoviam festas para os santos, terços, ladainhas e novenas. Um exemplo disso é a chamada “capelinha de estrada” onde o povo se reunia para rezar, realizar festas, ladainhas, etc. A capelinha era “um espaço comunitário, coletivo, congregacional, com calendário de festas em dias santificados, romarias, cânticos, tendo a frente o capelão” (Oliveira, 2002: 25) como liderança. Este espaço de devoção e fé não era reconhecido pelas autoridades eclesiásticas, mas legitimado pelo povo.

Após um período de revoltas populares em âmbito nacional contra a imposição da igreja romana para com o catolicismo popular, este último conseguiu manter-se firme até os dias de hoje, principalmente na região nordeste, exercendo assim, devido à migração de nordestinos durante o ciclo da borracha, influência sobre os grupos ayahuasqueiros nascidos no estado do Acre. Segundo Oliveira,

“Quando retomamos as expressões religiosas dos migrantes que vieram pra o Acre, dizemos que elas foram construídas ao longo da formação da sociedade brasileira, dentro do catolicismo tradicionalmente brasileiro, que foi forjado nas relações de dominação e opressão do povo, da herança portuguesa, do contato com as manifestações indígenas e posteriormente ou concomitante com africanas. No Acre essas expressões vieram na bagagem do nordestino, mas foram dificultadas devido a atividade econômica imposta com restrições as relações de sociabilidade e liberdade” (Oliveira, 2002:31).

Na ausência da instituição de uma igreja oficial, que só vai se fazer presente efetivamente no Acre a partir de 1920, os seringueiros praticam sua religiosidade de maneira mais “livre”. No entanto não abandonam suas crenças alicerçadas no catolicismo

tradicional, mas organizam suas práticas religiosas de acordo com as condições oferecidas pelo novo espaço social.

Aliado a essa bagagem religiosa popular, o conhecimento (adquirido a partir do contato com o nativo) de práticas rituais e/ou religiosas que utilizavam algumas espécies de plantas regionais, incluindo a produção da ayahuasca, impulsionou esses sujeitos a darem início à criação de novas práticas religiosas no Brasil, posteriormente denominadas por alguns autores (Goulart, 2004) como Religiões Ayahuasqueiras.

Raimundo Irineu Serra, um maranhense que desembarca no Acre em 1912 para trabalhar no corte da seringa, encontra, alguns anos mais tarde, dois conterrâneos (os irmãos Antônio e André Costa) os quais haviam conhecido, através do contato com nativos, o uso da ayahuasca. De acordo com Oliveira (2002), pós experimentar a bebida por convite destes no Círculo de Regeneração e Fé – CRF (fundado pelos irmãos Costa em Brasiléia-AC e constituindo-se o primeiro centro urbano a fazer uso desta bebida), Irineu resolve filiar-se ao grupo, permanecendo nele até desentender-se com um dos irmãos, André Costa.

Na década de 1930, assenta-se como agricultor nos arredores de Rio Branco, em um local que ficou conhecido por Vila Ivonete. Conhecido como rezador e curador, passa a atender a população rural daquela localidade através do uso da ayahuasca (a partir de então batizada de daime<sup>21</sup>), fundando posteriormente, o Centro de Iluminação Cristã Universal - CICLU mais conhecido por (Alto Santo). Oficializado em 1962 como centro esotérico, o CICLU rompe em 1971 com o Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento<sup>22</sup> de São Paulo e transforma-se na instituição atual, dando início a Doutrina<sup>23</sup> do Santo Daime.

Após a morte do Mestre Irineu (como é chamado pela comunidade daimista), na década de 70, desentendimentos internos ocasionaram separações e criações de novos

---

<sup>21</sup> Segundo alguns autores a palavra expressa, de acordo com os fiéis, a um rogativo perante o poder divino da bebida. Algo como “daí-me força, daí-me amor” são cantadas em hinos da doutrina.

<sup>22</sup> De acordo com informações colhidas no site <http://pt.wikipedia.org>, o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) é uma entidade brasileira dedicada ao estudo das doutrinas espiritualistas como a cabala e o supermentalismo. Definida como uma "sociedade brasileira de estudos espirituais", visa principalmente o desenvolvimento das forças mentais latentes em todo ser humano. Fundado pelo português António Olívio Rodrigues em 1909, é a mais antiga escola de esoterismo ainda em atividade no Brasil. A página da Wikipédia informa ainda que Irineu Serra foi um dos esoteristas importantes ligados a entidade

<sup>23</sup> Para evitar maiores confusões entre as religiões ayahuasqueiras, neste texto opto por me referir à Doutrina do Santo Daime usando “D” maiúsculo, enquanto para me referir à doutrina da Barquinha e da UDV usarei a letra em seu formato minúsculo.

centros. Esse foi o caso do Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra<sup>24</sup>, fundado pelo amazonense Sebastião Mota de Melo<sup>25</sup>, que se difundiu em nível nacional e também no exterior.

Nos anos 70 Sebastião Mota organiza sessões independentes do CICLU na Colônia 5000<sup>26</sup>, mudando-se em 1980 para o município de Boca do Acre e em seguida desloca-se, juntamente com a comunidade (que nessa época já comportava um grande número de pessoas), para uma área loteada pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), as margens de um igarapé de nome Mapiá.

De acordo com Sena Araújo era possível observar em meados de 1970, ainda na Colônia 5000, um interesse maior por parte de pessoas pertencentes à classe média, principalmente jovens do Brasil e do exterior, que buscavam um novo estilo de vida.

“Chegavam mochileiros, médicos, psicólogos, antropólogos, jornalistas e pessoas doentes, muitas vezes desiludidas pelos médicos, pois, segundo diziam, o Santo Daime (**bebida**) poderia curá-los. Alguns ficaram vivendo na comunidade, outros retornaram a seus lugares de origem, contribuindo para a expansão da doutrina por todo o país” (Pelaéz apud Sena Araújo, 1999:42). Grifo meu.

O Santo Daime, através do CEFLURIS principalmente, experimenta um processo de expansão extraordinário em todo o território nacional e até mesmo no exterior. No entanto não é o único grupo religioso brasileiro fundado a partir da utilização da Ayahuasca que está se expandindo. Além da doutrina do Mestre Irineu, foram criados no Brasil mais dois grupos ou linhas: a Barquinha em 1945 e a União do Vegetal (UDV) na década de 1960. Ambas, em dimensões diferentes, também passam por processos de expansão. Enquanto que a Barquinha se constitui em um número pequeno de centros, sendo a maioria

---

<sup>24</sup> O Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra ou CEFLURIS faz parte da linha do Santo Daime e caracteriza-se por ser a principal organização responsável pela expansão nacional e internacional da doutrina daimista.

<sup>25</sup> Padrinho Sebastião como ficou conhecido, passou a tomar daime em 1965, quando procurou Mestre Irineu para curar uma doença de fígado. Curado frequentou o Alto Santo, onde passou também a receber (mediunicamente) hinos. Algum tempo depois foi autorizado por Irineu Serra a produzir daime na Colônia 5000, destinando metade da produção para o Alto Santo (Sena Araújo, 1999:41).

<sup>26</sup> Localizada no Km 5 da estrada que liga o município de Rio Branco à cidade de Porto Acre, era residência de Sebastião Mota de Melo e sua família.

deles no estado do Acre, a UDV é uma das linhas que mais se expande tanto dentro como fora dos limites do território nacional.

Após ter freqüentado por anos o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, o maranhense Daniel Pereira Matos em 1945 resolve seguir seu próprio caminho dando início a linha da Barquinha também na região do Rio Branco. Esta herda basicamente daquela o uso do sacramento (daime), aspectos do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras. Com morte de seu fundador em 1958, a casa que era conhecida como Capelinha de São Francisco, passa a se chamar Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, sofrendo posteriormente processos de cisões e dando origem a novos grupos<sup>27</sup>. Todos esses novos centros seguem a mesma linha de trabalho espiritual (dentro de uma mesma doutrina), porém independem um do outro. O Centro Espírita Obras de Caridades Príncipe Espadarte (mais conhecido como Barquinha da Madrinha Chica e meu objeto estudo) acrescenta ao conjunto ritual desta linha um trabalho diferenciado no que diz respeito às entidades do panteão umbandístico.

A trajetória de Frei Daniel na formação de sua doutrina, bem como o processo que levou a criação da Barquinha da Madrinha Chica e sua extensão no Rio de Janeiro serão melhor detalhados mais adiante.

Segundo Sena Araújo (1999), a Barquinha seria a missão religiosa criada por Daniel Pereira de Mattos com a finalidade de viajar dentro de três planos cosmológicos (céu, terra e mar) através da “luz do santo daime” objetivando prestar a caridade a todos aqueles que procuram a casa em busca de alívio para as suas mazelas. Os adeptos vêem nessa bebida uma forma de entrar em contato com o mundo espiritual onde serão preparados por “entidades de luz”. As chamadas “Obras de Caridade” são o principal trabalho da missão, tornando-se o eixo central dos os trabalhos da igreja. Aí existe uma forte propensão para os rituais de cura, tendo o fenômeno da incorporação vinculado à idéia de caridade como um dos pontos altos dos trabalhos dessa linha. As Romarias (herança do catolicismo lusitano) representam uma manifestação de limpeza com sentido escatológico uma vez que prepara o

---

<sup>27</sup> Existem atualmente seis centros reconhecidos pela linha: O Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (a Barquinha da Madrinha Chica), Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade (o terreiro de Maria baiana), Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, Centro Espírita de Obras de Caridade Nossa Senhora Aparecida.

fiel para o julgamento final. Os Bailados (extensão dos trabalhos iniciados na igreja) que acontecem no coreto (ou terreiro) têm finalidade de homenagear as entidades que prestam a caridade na Casa. No centro da Madrinha Chica as festas de terreiro assumem também uma função de doutrinar aquelas entidades que acabam de chegar à missão, bem como de reforçar o aprendizado daqueles adeptos que estão em processo de desenvolvimento no que se refere ao processo de incorporação mediúnica.

Em Rio Branco são realizados trabalhos ordinários todas as quartas (preparo), sábados (Obras de Caridade), domingos, no caso do centro da Madrinha Chica, (rosário em louvor a Nossa Senhora) e no dia 27 de cada mês (trabalho de prestação de contas). Durante as romarias em que alguns santos católicos são homenageados, os fiéis costumam reunirem-se todos os dias em penitência, realizando verdadeiras peregrinações espirituais em busca do autoconhecimento e da prestação da caridade. Normalmente as Bailados acontecem no final de cada romaria ou datas festivas (geralmente aquelas que homenageiam algum santo católico), mas outras comemorações podem ocorrer em ocasiões eventuais dependendo da indicação do presidente de cada centro.

Diferentemente das duas linhas anteriores (Santo Daime e Barquinha), que demonstram ter relações bastante estreitas entre si, a União do Vegetal teve um desenvolvimento mais autônomo. A UDV, como é conhecida, foi criada por José Gabriel da Costa<sup>28</sup>, nordestino natural de Feira de Santana-BA que chegou à Amazônia em 1943 para trabalhar como “soldado da Borracha”<sup>29</sup>. Entrou em contato com a bebida em 1959 através de alguns seringueiros que não tinham nenhuma ordenação doutrinária religiosa e habitavam a fronteira do Brasil com a Bolívia, sendo considerados por Gabriel como “mestres da curiosidade”, por fazerem uso do chá apenas por curiosidade.

A UDV surge como uma ordem hierárquica que objetiva trabalhar em benefício das pessoas que a procuram. Denominada como uma sociedade (somente os sócios podem

---

<sup>28</sup> De acordo com Sandra Goulart (2004) inicialmente o nome do centro fundado por Gabriel da Costa era Associação Beneficente União do Vegetal. Em 1970, um pouco antes de seu falecimento, o nome foi mudado para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), sendo oficialmente registrado com essa designação. Até o falecimento do Mestre Gabriel (1971), as duas denominações, UDV e CEBUDV, se reportavam a um único grupo. Porém, após a sua morte, surgem uma série de cisões que darão origem a outros grupos que reivindicam, também, o nome UDV.

<sup>29</sup> A expressão “soldado da Borracha” se refere aos trabalhadores nordestinos que foram recrutados e levados para trabalhar nos seringais amazônicos do Brasil na época da Segunda Guerra Mundial.

participar de todas as sessões), a doutrina não está compreendida em livros, mas preservada por um organismo interno que se reúne com frequência para impedir distorções nos ensinamentos doutrinários. Aqui a bebida sagrada é chamada de Oasca ou Vegetal.

Diferentemente das duas linhas que a precedem: o Santo Daime e a Barquinha, a UDV não costuma fazer separação rigorosa entre homens e mulheres nas sessões, além de haver uma ausência de imagens de santos e a prática de bailados. Os efeitos do chá aqui é denominado borracheira.

De acordo com Esmeralda Araújo (1999), após a estruturação do primeiro núcleo em Rio Branco, mestre Gabriel muda-se para Porto Velho-RO onde chegou a falecer. A atual sede da UDV está localizada em Brasília no Distrito Federal. Outros tantos núcleos estão espalhados ao redor do mundo.

Goulart (2004:13) emprega a noção de *campo* de Bourdieu para se referir às três linhas urbanas ayahuasqueiras (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal) como sendo diferentes partes de um mesmo campo religioso que lutam para definir quais são as práticas, ou seja, as formas legitimamente religiosas deste espaço. No entanto, embora concorde com a autora de que as três linhas aqui tratadas formam um mesmo campo, o da “tradição ayahuasqueira” (que se forma através do uso ritual da ayahuasca), não creio que este pode ser considerado como um mesmo campo religioso já que estamos falando de religiões distintas. Acredito que o Santo Daime assim como a UDV e a Barquinha podem ser considerados como pertencentes ao mesmo campo quando falamos em “tradição da ayahuasca” e não quando nos referimos a campo religioso. Estas três ramificações do tronco ayahuasqueiro estão definidas em espaços diferenciados e por isso mesmo creio que não travam lutas com vistas em legitimar suas práticas religiosas. Estas por sua vez são legitimadas pelos adeptos de cada uma das religiões separadamente e existem independentemente de uma ou de outra.

Além do uso sacramental da ayahuasca por estas três grandes doutrinas religiosas, existem atualmente outros grupos que operam com este poderoso psicoativo descoberto na região amazônica. De acordo com Marcelo Mercante

“(…) new groups are frequently appearing, which blend symbols, music, and ritualistic structure borrowed from these three original movements. There are as well, many nonreligious uses of Ayahuasca in Brazil, although all of them are

related to some kind of ceremony or therapy. Ayahuasca has been used by groups of actors, in Vedanta meditations (from the east Indian Vedic tradition), in therapy for homeless people, by musicians, by practitioners in body therapies, psychotherapies, and group therapies, by African-Brazilian religions, by the so-called “neoshamanism” movement, and sometimes in combination with other psychoactive plants (see Labate, 2004). However, the study of these newer and various forms of employing Ayahuasca is only at its outset” (Mercante, 2006:25)<sup>30</sup>.

## 2 - Metodologia

O lócus da pesquisa se concentra no núcleo do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte localizado no município de Niterói-RJ. Esta etnografia baseia-se, sobretudo, nas reflexões obtidas a partir da *observação participante* que realizei em Niterói nos seguintes períodos: 1) fins de dezembro de 2006 (festas de fim de ano) e nos meses de janeiro e fevereiro de 2007 (romaria de São Sebastião e comemoração ao dia de Iemanjá); 2) setembro e outubro de 2007 (romaria de São Francisco); 3) além de Janeiro e fevereiro de 2008 (romaria de São Sebastião, parte da Quaresma e encerramento da romaria de São José); 4) foi também em 2007, no mês de maio, que visitei a matriz do grupo, no Acre, participando de toda a romaria de Nossa Senhora. Ressalto que estes meses em que ocorrem as romarias são períodos de concentração intensa. Na igreja de Rio Branco são realizados trabalhos diários, no entanto no Rio de Janeiro, os trabalhos ocorrem três vezes na semana (quartas, sábados e domingos) devido às distâncias a serem percorridas pelos adeptos entre suas residências, normalmente localizadas na capital, e a Igrejinha em

---

<sup>30</sup> “(...) freqüentemente novos grupos estão aparecendo com uma mistura de símbolos, músicas e estruturas rituais emprestadas desses três movimentos religiosos originais. Embora sempre haja uma relação com algum tipo de cerimônia terapêutica, no Brasil existe também o consumo não religioso da ayahuasca. Esta bebida vem sendo usada por grupos de teatro, na meditação Vedanta (vinda da Tradição Védica do oeste indiano), em terapias para desabrigados, por músicos, praticantes de terapia corporal, fisioterapeutas, por grupos terapêuticos, por grupos religiosos afro-brasileiros, pelo chamado movimento do ‘neo-chamanismo’, e algumas vezes é usada em combinação com outra planta de efeito psicoativo (ver Labate, 2004). No entanto, o estudo das novas e variadas formas de empregar o uso da ayahuasca está apenas em seu início” (Mercante, 2006:25). **Tradução minha.**

Niterói. A intensificação dos trabalhos nestas datas favoreceram a pesquisa, pois consegui nestes períodos um certo acúmulo de material para análise.

Visando observar a formação da religiosidade dos adeptos da Barquinha carioca, busco neste trabalho uma alternativa para a etnografia monológica (onde o autor apenas descreve a “realidade” do outro) que é a de produzir uma *etnografia dialógica* (Clifford, 1998). Neste tipo de etnografia, aquele que escreve e interpreta o faz trazendo a voz do sujeito, o ator social, para o corpo do texto: “Um modelo discursivo de prática etnográfica traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala, juntamente com seu contexto performativo imediato” (Clifford, 1998:43). A relação de proximidade alcançada com minha hospedagem na casa dos praticantes e a frequência em todos os trabalhos foram elementos facilitadores para a produção deste modelo intersubjetivo.

A *observação participante* foi empregada exclusivamente no âmbito do próprio grupo religioso, visando, contudo empreender seu arredor, como o universo de trabalho, moradia e lazer dos praticantes. Entendo que através do *relato oral* (depoimentos, entrevistas individuais ou coletivas), é possível chegar “aos valores inerentes aos sistemas sociais em que vivem os informantes. (...) Aspectos importantes de sua sociedade e do seu grupo, comportamentos e técnicas, valores e ideologias podem ser apanhados através de sua história”. (Queiroz, 1988:28).

Durante minha permanência em campo pude fazer uma observação dos espaços ritualísticos. Através de entrevistas semi-estruturadas e da conversa informal realizada com adeptos fardados, frequentadores assíduos e visitantes esporádicos, foi possível montar um quadro geral da trajetória da Barquinha da Madrinha Chica ao Estado do Rio de Janeiro. O roteiro das entrevistas versou sobre questões ligadas à formação do grupo, perfil dos adeptos, relações com outros grupos daimistas, procedimentos rituais que envolvem aspectos cosmológicos e doutrinários (relacionados a forma específica como se dá o desenvolvimento mediúnico) e as diferenças entre o núcleo em Niterói e a matriz no Acre.

As entrevistas foram realizadas com um ou dois representantes de cada subgrupo que eu mesma classifiquei. Aqui temos: 1) Pessoas fardadas há bastante tempo; 2) Fardados recentes; 3) Aquelas que estão se preparando para o fardamento; 4) Frequentadores que são adeptos de outras casas religiosas; 5) Visitantes esporádicos; 6) Pessoas que estão



apreendendo a lidar com a mediunidade; 7) Membros que fazem partes das chamadas Obras de Caridade; 8) Dirigente dos trabalhos do grupo (Cléia Ferreira).

Os relatos forneceram elementos suficientes para mapear o processo de adesão à Igreja através da formação de um tipo específico de religiosidade. Esta religiosidade aparece em tais relatos como sendo marcas divisórias, que determinam o surgimento de uma nova vida. Como pude observar, os diferentes ritos funcionam como ritos de passagem. Tal qual descreve Van Gennep (apud Araújo, 1999) sobre ritos de iniciação, os frequentadores encontram-se num estado liminar que os sucessivos rituais levam a promoção de sua adesão.

Particpei ativamente das atividades da casa, desde trabalhos rituais a serviços domésticos como ajudar na faxina da igreja. Tive com os sujeitos da pesquisa um relacionamento amistoso, incluindo encontros fora do ambiente religioso. Essa participação ativa nos rituais junto aos membros do grupo me fez atinar para questões que envolvem a experiência do pesquisador no campo.

Michael Taussig (apud Rose, 2006) afirma que não existe uma experiência padrão com o uso da ayahuasca e que em certos momentos é preciso que o pesquisador assuma sua história e descreva as próprias experiências com o vegetal como dimensão constitutiva da análise. Então para tentar entender a dinâmica ritualística daquele grupo era preciso que eu, a cada sessão, comungasse do sacramento juntamente com os adeptos, já que o daime dentro daquele espaço social envolve toda uma construção simbólica, cosmológica e doutrinária. Logo

“(...) a auto experimentação por parte do pesquisador é uma fonte de dados essencial no que diz respeito as investigações científicas (...) A informação não pode ser recolhida de fora, mas procede do interior do sujeito” (Mabit, Apud Rose:2006)

Procuro então neste trabalho usar minha própria experiência, dentro do contexto da Barquinha da Madrinha Chica, como ferramenta para mapear o processo de preparação mediúnico de maneira a traduzir este fato social em um texto etnográfico. Através dos relatos orais e de minha vivência em campo busco analisar o fenômeno da mediunidade na Igreja do Rio de Janeiro, fazendo algumas referencias a matriz no Acre, quando houver necessidade. A intenção é investigar como acontece o processo de identificação com a

doutrina por esse véis. Como já coloquei anteriormente não descarto a possibilidade de identificações por outros motivos, mas creio que o tipo específico de preparação mediúnica que a casa oferece é um dos maiores atrativos. No entanto é preciso sempre ter em mente que esse processo preparatório está vinculado aos demais elementos da Casa como as preces, os salmos cantados e o daime, por exemplo.

Concordo com Mercante (2006) quando afirma que “experiential observation can produce valid information only if the researcher has had some training in the spiritual tradition being researched<sup>31</sup>” (ibid:46). Por isso procuro ainda desenvolver meu texto, a partir do espaço social que analiso, tanto como pesquisadora quanto como "nativa" (já que estou vivenciando pessoalmente o processo de integração à doutrina).

### 3 - Os capítulos

Dou início ao **primeiro capítulo** fazendo uma pequena introdução a respeito de como o tema da religião vem sendo tratado por alguns clássicos da sociologia bem como por estudiosos contemporâneos. A questão da identidade também é colocada em pauta, já que atualmente está se efetuando uma desconstrução das perspectivas identitárias. Em lugar de identidade proponho trabalhar com a semelhança e a diferença.

No **segundo capítulo** procuro contar a história da linha da Barquinha desde sua formação com o maranhense Daniel Pereira de Mattos na região amazônica dos anos 1940 até os dias atuais com o centro de Niterói no contexto de uma grande cidade.

Inicialmente busco entender como o centro da Madrinha Chica se formou no interior de um grupo que lhe precedia. Para tanto chamo a atenção para a *teoria do espaço social* (2001) apresentada por Bourdieu, além dos mecanismos de delimitação de fronteiras, discutidos por Goulart (2004), existentes nos grupos sociais. Aqui procuro caracterizar os elementos que sustentam a casa, sua hierarquia seja no plano concreto ou no plano mítico. Busco ainda fazer uma breve descrição sobre os trabalhos desenvolvidos no centro.

---

<sup>31</sup> Concordo com Mercante (2006) quando afirma que “a observação participante só pode produzir informações válidas se o observador tem algum treinamento na tradição espiritual pesquisada”(Mercante, 2006:46)). **Tradução minha.**

Minha intenção no **terceiro capítulo** é a de contar a história da estruturação da Igrejinha, por meio das palavras dos próprios adeptos, já que aspectos importantes de sua história podem ser apanhados através da intersubjetividade do discurso do informante. Acredito que essa técnica proporciona ao leitor uma maior possibilidade de interpretação dos fatos que levaram o centro a se consolidar no Rio. Além disso, é notório que a formação do núcleo está intimamente vinculada às histórias de vida de seus dirigentes assim como de parte de seus adeptos mais antigos.

No **quarto capítulo** procuro caracterizar os adeptos da Barquinha da Madrinha Chica em um centro urbano como o Rio de Janeiro através da dinâmica do processo de construção da religiosidade na Igrejinha. O que interessa é perceber qual seria para estes adeptos o diferencial da Barquinha com relação a outras religiões mediúnicas ou mesmo outras religiões daimistas. Para tanto é importante explorar as narrativas e a experiência dos sujeitos na sua trajetória espiritual.

No **quinto capítulo** inicialmente procuro chamar a atenção para toda subjetividade da relação entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Para isso exponho, através do relato pessoal, experiências vividas por mim em uma primeira visita a campo, no Rio de Janeiro. Minha intenção aqui é colocar a mostra as dúvidas, os medos e receios vividos durante a pesquisa de campo, assim como destacar a ação que o grupo pesquisado pode exercer sobre o antropólogo, fazendo muitas vezes, com que este enverede por caminhos não previstos.

Após um breve esboço descritivo do espaço físico do centro carioca, dou encaminhamento ao texto adentrando por questões que enveredam pelo o teor propriamente subjetivo da pesquisa. Coloco que o antropólogo pode ser “pego” pelo campo, ou seja, ele pode se envolver de tal forma com o mundo e a lógica do Outro que, muitas vezes, pode desenvolver uma nova identidade a partir desse contato, dessa troca.

Escrevo esse tópico porque acredito que seja importante para todo trabalho acadêmico, principalmente referente às Ciências Sociais, que o pesquisador coloque no papel as sutilezas que envolvem as subjetividades da pesquisa de campo. Ele deve se expor. Deve dizer ao leitor quem era antes da pesquisa e quem ele é durante e depois da pesquisa.

Finalmente apresento os dados observados durante a pesquisa etnográfica do núcleo carioca do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte. O foco desse trabalho é a religiosidade acionada na Igrejinha e vivenciada individualmente pelos adeptos. Por

acreditar que o tipo específico de preparação mediúnica desenvolvido na casa é um dos maiores motivos que leva a essa identificação e posterior adesão, concentrei a etnografia na formação do médium. Faço a etnografia do desenvolvimento mediúnico buscando sempre entender o que significa ser médium nesse grupo e como se dá a construção desta categoria e sua representação nos trabalhos da casa.

# CAPÍTULO 1 – Religiosidade, diferença e as religiões ayahuasqueiras

## 1.1 - Religião e religiosidade

A religião sempre mereceu atenção das Ciências Sociais, mesmo quando desviou seu olhar a outros campos. Muitos teóricos e intelectuais (influenciados por pressupostos evolutivos que consideravam o compromisso com a religião uma força em declínio na sociedade) passaram a difundir a idéia de que ela estava fadada ao desaparecimento progressivo em detrimento a valorização da evolução social, onde a razão e a individualidade aparecem em plenitude. No entanto o mundo pós-moderno nos mostrou que os movimentos de cunho religioso, bem como as religiões tradicionais, crescem e se diversificam. O indivíduo vivencia cada vez mais o entrecruzamento dos pertencimentos religiosos, perpassando diversos espaços onde é possível perceber semelhanças e diferenças.

Alguns clássicos da sociologia (Marx, Weber, Durkheim e Simmel) desenvolveram teorias conflitantes entre si (ou até mesmo opostas) quando o assunto foi religião. Enquanto para Marx (1975) a religião não passa de um “narcótico” que surge a partir das falsas ideologias usadas para socializar as massas tornando-as dóceis à subordinação, Durkheim (1996) afirma existir uma interdependência entre as gêneses da religião e da sociedade. Para este último a primeira sistematização do real começa com a religião, pois é através dela que o homem passa a codificar o mundo que o cerca. Ela estaria, dessa forma, na gênese das categorias do entendimento humano. Seria, pois um fenômeno social que afirma o poder da sociedade sobre os indivíduos - desta forma não existiriam religiões falsas. Já Weber (1991) vê no fenômeno religioso não apenas correlações funcionais de uma época ou sistema social, mas um “universo com suas próprias leis” (Aguiar, 2002:626). Simmel (2006), por sua vez acredita que a religião é um produto histórico-social, porém a religiosidade é algo característico do ser humano que independe de uma religião qualquer.

Marx não se dedicou longamente da temática religiosa. Em seu trabalho deu primazia à esfera econômica sobre as demais dimensões da vida social. Para ele as sociedades humanas são efetivamente determinadas por sua economia, residindo nesta as

causas eficiente, primeira e última dos demais fenômenos sociais. Dessa forma, segundo Aguiar (2002:612), o verdadeiro significado e sentido da religião deveria ser buscado na estrutura da sociedade.

Marx viu na religião um tipo de conhecimento alienado e alienador do real processo histórico. Para ele o fenômeno social das religiões - a religiosidade, a sacralidade, os ritos, as crenças e os dogmas são reduzidos a reflexos de um espírito desfocado (ibid:614). Aguiar ainda aponta que este fenômeno, por ser estruturado em classes e, portanto, incapaz de autêntico entendimento da totalidade, produziria formas alienadas de compreensão do mundo.

Esta singular visualização proposta por Marx de que as classes e as relações entre elas (particularmente as econômicas) determinam o curso da História e as consciências, definindo deste modo o que seria coletivamente falso ou verdadeiro, é a base de sua construção teórica do materialismo histórico. Desse modo, segundo Aguiar (ibid), Marx restringe o estudo histórico-social das religiões à análise dos vínculos circunstanciais imediatos, buscando desvendar-lhes os significados funcionalmente ideológicos.

Em resumo o papel social das religiões para Marx seria primordialmente o de construir atores sociais conformados de forma a atenderem as demandas funcionais das estruturas de classes. A religião para ele não seria nada mais que algo parecido com um “narcótico”. Por isso acreditava que com a eliminação das classes, ela não teria mais razão de ser.

Para entender a forma como Durkheim encarou essa questão é necessário introduzir alguns pontos principais de sua teoria sociológica. A idéia central deste autor (2002) é a de que o homem (o indivíduo) é fruto da sociedade. Procurou demonstrar que essa última é uma realidade *sui generis*, pois segundo ele os homens ao se agregarem dão origem a um outro ser de outra espécie que constitui uma individualidade psíquica de um novo gênero, diferentemente das formas individuais. Para averiguar e sistematizar esta realidade percebida propõe uma nova disciplina: a Sociologia – a qual argumentaria a favor da realidade da sociedade frente a seus membros considerados individualmente.

Para tanto conceitua o fato social (objeto e base científica da sociologia) que se caracteriza por ser tudo aquilo que acontece na sociedade, sendo, pois geral (independente em relação as suas manifestações individuais), exterior (se realiza fora das consciências

individuais atingindo-as de fora, sendo produto da sociedade e não de indivíduos particulares) e coercitivo (pela a ação que exerce de fora para dentro). O fato social tem origem na sociedade e se impõe ao indivíduo. Para ele os indivíduos passam, no entanto a sociedade não passará.

Para diferenciar a vida representativa individual da coletiva afirma que a representação é exterior às consciências individuais, a elas se incorporando obrigatoriamente, porque forma um todo, que mesmo resultando da reunião das partes, é transcendente às mesmas.

“Por certo cada um contém qualquer coisa dessa resultante, mas ela não está inteira em nenhum. Para saber o que é na realidade, deve-se considerar o agregado em sua totalidade”(Durkheim Apud Aguiar, 2002:617)

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1996) sustenta que a religião é um fenômeno genuinamente de origem social. Nesta obra exprime duas idéias fundamentais: a primeira é de que a religião faz adorar a força coletiva; a vida social é aquilo que nos forma, nos contém e é nosso conteúdo por sua vez. E a segunda afirmativa é a de que ela constitui para o homem uma primeira forma de sistematização do real. É através dela que ele passa a codificar a realidade que o cerca, o domina. Assim, a atenção de Durkheim, em demonstrar como a realidade social tem uma vida real além das individualidades. Afirma que a vida religiosa, separada do comum da existência, tem por tarefa a apologia da força coercitiva que nos envolve e nos mantém, a sociedade. Pretende demonstrar que a religião está na gênese das categorias do entendimento humano, e por isso essas categorias são de natureza social.

Para ele não existem religiões falsas (como pensava Marx – nega a possibilidade de existir uma experiência religiosa não alienada nem alienante), mas todos os sistemas de crenças vêm afirmar para o indivíduo que ele está submetido à força do social. Neste sentido “a religião (...) diz respeito à ação. (...) mas trata-se, é claro, de ação e vida coletivas (...). As ‘ideações coletivas’, a ‘consciência coletiva’, as ‘representações’, quando são coletivas precedem o indivíduo e impõem-se a ele, mas também (...) de maneira ambivalente, o ajudam a viver. (...) ‘pois um deus não é somente uma autoridade de que dependemos, é também uma força sobre a qual se firma nossa força’” (Sanchis, 2003:42).

Durkheim acredita que a sistematização do mundo começa, pois com a religião e é ela que operacionaliza os fundamentos do conhecimento, portanto as diferentes religiões fazem adorar nada menos que a sociedade. Esta última é a verdadeira divindade ou aquilo que muitos costumam chamar de Deus. No entanto esclarecer a gênese da religião não significa esgotar-lhe o fim nem o significado (Martelli, 1995:160). Segundo Moscovici, para Durkheim a sociedade é uma máquina de criar deuses e, como tal, o sagrado estará sempre presente na sociedade futura (Moscovici Apud Martelli, 1995). Durkheim coloca que através do rito a fé é criada e recriada periodicamente, no entanto este “poder criador não diz respeito somente ao culto mas ao complexo inteiro de crenças, sentimentos, gestos que se constituem uma emergência social do sagrado” (Sanchis, 2003:46).

Dentre os autores clássicos até aqui citados Max Weber foi o que mais se preocupou com questões relativas à religião. O foco de sua atenção é voltado à sociedade moderna ocidental e o específico processo de racionalização que a constitui (identificada por ele como um processo de intelectualização com elaboração de princípios, regras, críticas que pretendem ter validade universal e coerência interna). Ao tentar entender como surgiu e se propagou esse tipo de racionalização, entra em contato com o estudo do fenômeno religioso.

Weber discorda de Durkheim quanto à afirmação de que a sociedade é uma criação coletiva que se sobrepõe ao indivíduo. Acredita que, além de coletiva, a religião é também uma criação individual. Para ele, como a sociedade é formada por indivíduos, são eles que lhe conferem sentido a partir de suas visões de mundo. Weber não nega que a Sociologia trata de fenômenos coletivos, mas no seu estudo sociológico o destaque maior é dado ao indivíduo. Sustenta que a análise sociológica deve ter um caráter subjetivo (porém não menos científico), visto que é dada pela ação de indivíduos.

Além disso, de um modo geral Weber, em seu trabalho, analisa o percurso de cada sociedade em sua especificidade histórica, se afastando aí do modelo do materialismo histórico e de concepções evolucionistas. Segundo ele não seria possível construir leis para a evolução social e assim cada caso exigiria uma explicação própria. Então o conceito de racionalização e de racionalidade em Weber não implica necessariamente a uma idéia de progresso humano e reconhece ainda diferentes tipos de racionalização.



Ao tentar compreender o processo de racionalização específico do Ocidente, o autor se depara com a religião como motivação econômica por meio do protestantismo ascético. A religião interessa a ele à medida que é capaz de formar, através de uma visão de mundo, disposições, propensões e atitudes para empregar ou rejeitar determinados estilos de vida ou mesmo criar novos. A religião é para Weber um elemento historicamente fundamental na formação da conduta humana nas diferentes sociedades e por isso, através dela, é possível até certo ponto, conhecer a um conjunto de ações sociais.

Mas, diferentemente de Durkheim, que via na religião um fenômeno genuinamente de origem social e que exerce um tipo de ação coercitiva (de fora pra dentro) sobre as individualidades, Weber entende a realidade histórica como fruto de um amplo conjunto de ações de indivíduos guiados por intenções e motivações subjetivas. Nesse caso “essas ações seriam assim condicionadas, não apenas por fatores externos à subjetividade dos indivíduos, mas também por essa subjetividade em si, por motivações e significados atribuídos”. (Mariz,2003:74). Para ele

“O objetivo das ciências históricas seria tanto identificar os fatores externos à subjetividade que levaram a essa ação (ou seja, explicar a ação), como seria analisar essa subjetividade compreendendo intenções e sentidos dos sujeitos (compreender a ação). Weber adota o método compreensivo na medida em que julga fundamental entender as disposições subjetivas dos sujeitos para adotar ou não um estilo de vida (...) A religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições (...) Através dela se poderia em certa medida se ‘compreender’, ou seja, conhecer os motivos e intenções de um conjunto de ações sociais” (Mariz, 2003:74-75).

Assim como Marx (diferente de Durkheim), Weber faz distinção de princípio entre Religião e Sociedade. No entanto para ele a religião pode ter efeitos tanto de reforço e justificação dos ordenamentos sociais existentes, como de crítica a subversão destes últimos. O foco da atenção de Weber desloca-se, portanto sobre os efeitos que determinadas imagens religiosas do mundo, mediante as respectivas normas éticas, têm sobre as respectivas sociedades, em particular sobre o agir econômico. Reconhece no fenômeno religioso o caráter de um universo de sinais e símbolos que têm leis próprias, no

qual se expressa como genuína experiência humana. Aguiar (2002) nos diz que na concepção de Weber a cosmovisão religiosa não se restringe a correlações funcionais como a economia e/ou a política de uma época ou um sistema social. Constitui-se, define-se pelo sagrado, pelo divino, pela justaposição da fortuna, da graça. Os cultos, os ritos, crenças, objetos e pessoas sagradas operam na direção de justificarem Deus em suas comunidades.

Assim como Weber, Georg Simmel procura dar maior atenção ao indivíduo em seus estudos de sociologia. Este autor procura ligar a questão da diferenciação social e religiosa à perspectiva da experiência religiosa do indivíduo a partir da vida cotidiana e das relações sociais. Para ele a Religião é um produto histórico-social da religiosidade. Esta, por sua vez, é um modo de ser do homem, mesmo que não seja incorporada numa fé. (Martelli, 1995).

A partir daí podemos constatar que Simmel tenta destacar o indivíduo na sua relação com a religiosidade e que esta não tem necessariamente que se relacionar com divindades ou algo de sobrenatural. Ela seria algo inerente ao homem. Simmel sustenta que a religiosidade pode dar forma às relações sociais originalmente não religiosas como é o caso do patriotismo por exemplo (carrega-se de uma tal intensidade emotiva a ponto de assumir uma totalidade religiosa).

Coloca que o valor absoluto do indivíduo constitui a base para afirmação histórica de um novo tipo de religiosidade, que é por excelência, individual: o misticismo. O místico seria aquele reconciliado com a própria vida pelo “a priori” religioso, a ponto de não necessitar de uma religião (ibid:254). A individualização encontra no misticismo uma maior abertura, conseqüentemente novas possibilidades de afirmação que é tendência na contemporaneidade por meio de novos movimentos religiosos, as chamadas Novas Religiosidades.

Simmel pretende deixar claro que a religião é considerada uma atividade cultural, assim como a ciência, diferentemente da religiosidade que seria “uma analogia existente entre atitudes semelhantes, permitindo que o simbolismo religioso adquira precisas funções sociais no plano individual. A fé na transcendência revela-se como uma ‘força sociológica’, capaz de ligar faculdades diferentes e numerosas que lhes são semelhantes e de dar forma a Religião como prática social” (ibid:248/249).

Diferentemente de Marx - que vislumbrava a unidade no socialismo (sociedade sem classes) e conseqüentemente, seguindo a lógica de seu pensamento que excluía a religião da esfera evolutiva da humanidade por enxergar nela uma ideologia falsa - Simmel acreditava que somente na esfera religiosa seria possível realizar simbolicamente esta unidade social. Diz “simbolicamente” porque acreditava que só no plano simbólico poderia existir a conciliação entre as exigências opostas do indivíduo e as da sociedade.

E se o indivíduo em Durkheim é posto em segundo plano em favor da sociedade, é justamente em Simmel e Weber que o indivíduo merece destaque, principalmente no que diz respeito a questões que envolvem religião e religiosidade. Diferente de Durkheim que via a religião como uma criação coletiva e, portanto superior ao indivíduo, Simmel sustenta que ela é um produto histórico-social que surge na exaltação da vida social, mas que a religiosidade, no entanto, pode ser vivida individualmente a ponto de o sujeito não necessitar de uma religião. É importante pois, perceber a religião não unicamente como um conjunto de crenças mas, como nos coloca Giddens (2000), implica também práticas rituais e uma forma institucional bem definida. De acordo com Simmel é no misticismo que a individualização encontra uma maior abertura.

Procurando seguir as idéias propostas por autores como Simmel e Weber, sustento que a religião difere da religiosidade em sua forma e essência. A primeira não passa de uma construção histórico social classificatória e, portanto coercitiva enquanto que a segunda se processa por meio da subjetividade dos sujeitos em sua relação com o meio social.

A pós-modernidade vive um momento de extrema diversidade cultural, religiosa etc e as ciências sociais precisam estar atentas variações e transições no sentido de dar enfoque a abordagens que permitam lançar luz sobre mudanças nas diferentes tradições, bem como nas diferentes formas de vivenciar a religiosidade. Clifford Geertz (2006) contemplando as novas formas que assume a diversidade cultural no mundo contemporâneo, aponta para o lugar da religião na afirmação de identidades mais particularizadas. Procura enfatizar a dimensão da experiência pessoal no compromisso religioso. Coloca que

“ (...) a religião se tornou cada vez mais um objeto flutuante, desprovido de toda ancoragem social em uma tradição fecunda ou em instituições estabelecidas. Em lugar e em vez da comunidade solidária agregada por representações coletivas (o sonho de Durkheim), surgiu uma rede a maneira Georg Simmel, difusa e

desprovida de centro, conectada por afiliações genéricas, multidimensional e abstrata” (2006).

O mundo contemporâneo vive o pluralismo. As religiões tradicionais passam por processos de reorganização. O surgimento e crescimento de novas doutrinas religiosas aumentam cada vez mais. Além disso, o experimentalismo religioso torna-se prática comum entre grupos de pessoas que buscam não uma religião, mas uma religiosidade. É importante então atentar para o papel da experiência religiosa na construção da identidade individual e coletiva, pensando a tradição e a modernidade não como um contraste, mas como “possibilidades de arranjos entre elementos de diferentes origens, vivenciados em experiências pessoais e coletivas que ultrapassam a possibilidade de controle das instituições religiosas” (Steil, 2001:126). Pois em época de pós-modernidade já não se busca uma identidade religiosa só porque ela pretende ser homogênea.

A idéia de *rede* que fala Geertz é de grande valia para entendermos o mundo contemporâneo em que as diferentes religiões e formas de religiosidade se entrelaçam através de uma rede desprovida de centro que longe de estar concluída é construída continuamente pela agência daqueles que se engajam nela. Acredito que o “espaço alternativo” o qual Soares caracteriza é um exemplo claro da ação dos indivíduos no sentido de encontrar a sua própria forma de viver a religiosidade, apropriando-se de fragmentos e de elementos provenientes de diversos sistemas religiosos.

A partir das idéias trabalhadas neste tópico argumento que a religião é um produto histórico-social que surge a partir da religiosidade. Esta por sua vez é inerente ao pensamento humano que surge no mesmo instante em que as categorias de entendimento são construídas. O homem é naturalmente um ser social e por isso naturalmente um ser religioso. A religião nasce na sociedade, mas se expressa no indivíduo porque a sociedade é, como coloca Elias (1994), formada por individualidades sem as quais a “realidade” do coletivo não é nada.

## 1.2 - Identidade e diferença

Por ser complexo, o conceito de *identidade* é pauta para estimulantes discussões entre boa parte dos acadêmicos contemporâneos. No entanto a *diferença* (entendida aqui como algo que está além dos rótulos) é muitas vezes relegada ao esquecimento. Embora alguns teóricos afirmem que a identidade é marcada pela diferença, esta serve apenas para nomear e distinguir as múltiplas facetas identitárias que uma pessoa pode assumir. No entanto a afirmação da diferença como critério de análise possibilita uma maior flexibilidade para compreensão do subjetivo processo que envolve a formação de vínculos constituídos pelo transito entre as diferentes formas de religiosidade vividas na contemporaneidade.

De acordo com Stuart Hall (1997), os autores pós-modernos substituíram gradativamente o *Sujeito do Iluminismo* (onde o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa) e o *Sujeito Sociológico* (onde a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade) pelo *Sujeito Pós-moderno* (quando existe uma multiplicidade de identidades possíveis). Para ele as identidades são em grande medida um produto da marcação da diferença e da exclusão “do que signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída”. Precisamos estranhar para conhecermos a nós mesmos. Isso implicaria o reconhecimento de identidade a partir da relação com o Outro. Segundo o autor:

“Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença*” (Hall, 1997:22).

A construção do “Outro rotulado” é essencial para que possamos construir um Nós. “Os estranhos são portanto produzidos, e são úteis precisamente em sua qualidade de estranhos: sua estranheza deve ser protegida e cuidadosamente preservada” (Araújo, 2006:48). No entanto para os estudos antropológicos contemporâneos não é mais possível trabalhar com a dicotomia “nós-eles” já que “no emaranhado de trocas tecidas (e rompidas) continuamente nas e pelas relações sociais, essa rígida divisão binária alcança tal

paroxismo em sua complexidade que esta termina por se dissolver numa infinidade de divisões e subdivisões” (ibid:5). Acredito que muito mais que tentar capturar esse “Outro” difuso, fragmentado, dividido em diversos campos de pertencimento, seria mais viável trabalhar com os processos que formam as relações existentes entre o Outro (ou os Outros) e o Eu (ou o Nós), já que todos esses sujeitos possuem várias facetas que se entrecruzam.

Hall (2000) afirma que atualmente está sendo efetuada uma completa desconstrução das perspectivas identitárias. Em seu artigo intitulado “Quem precisa de uma identidade?” ele traz à tona uma perspectiva desconstrutivista (crítica aos essencialistas) que “coloca certos conceito-chave ‘sob rasura’” (Hall, 2000:103). Nesta perspectiva,

“o sinal de rasura (X) indica que eles não servem mais – não são mais ‘bons para pensar’ – em sua forma original, não re-construída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer a não ser pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais com o paradigma no qual eles foram originalmente gerados” (ibid:104).

Um outro ponto que Hall chama a atenção está em observar onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a irreducibilidade do conceito de identidade. O autor acredita que a resposta, neste caso, está em sua centralidade para questão da agência (o elemento ativo da ação individual) e da política. Ao falar de “agência”, não procura expressar nenhum desejo de retomar uma noção não-mediada e transparente do sujeito como autor centrado da política social, nem tampouco pretende adotar uma abordagem que “coloque o ponto de vista do sujeito na origem de toda historicidade – que, em suma, leve a uma consciência transcendental” (Foucault Apud Hall, 2000:105). E ainda concorda com Foucault quando diz que “o que nos falta, nesse caso, não é ‘uma teoria do sujeito cognoscente’, mas uma teoria da prática discursiva”.

“Parece que é na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor; a questão da identificação, caso se prefira enfatizar o processo de subjetivação (em vez das práticas

discursivas) e a política de exclusão que essa subjetivação parece implicar – volta a aparecer” (ibid).

As identidades são, pois “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as praticas discursivas constroem para nós” (ibid:112). Partindo desse princípio conclui afirmando que elas não passam de “posições que o sujeito é obrigado a assumir ‘sabendo’ (...) sempre, que (...) são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma ‘falta’, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeito que são nelas investidos” (ibid)

Usar o termo identificação em lugar de identidade seria uma saída para quem como eu pretende trabalhar com o processo de construção da religiosidade específica de um grupo de fiéis. No entanto, embora preferível ao de identidade, este termo não pressupõe qualquer garantia contra as dificuldades conceituais que têm assolado o último.

“A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre “demasiado” ou “ muito pouco” – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. (...) E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteira”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui.” (ibid:106).

De acordo com Simmel, o significado da vida do ser humano é determinado por meio da semelhança e da diferença. Para ele semelhança e diferença são “os grandes princípios de todo desenvolvimento externo e interno [e] a história da cultura da humanidade deve ser apreendida pura e simplesmente como a história da luta e das tentativas de conciliação entre esses dois princípios” (Simmel, 2006, 45). Acredito que neste caso quando o autor fala de semelhança e diferença não está se referindo ao conceito de identidade como é usualmente manuseado pela maioria dos teóricos contemporâneos.

Ao se referir ao conceito de sociedade, ele coloca que esta “seria uma abstração indispensável para fins práticos, altamente útil também para uma síntese provisória dos fenômenos, mas não um objeto real que exista para além dos seres individuais e dos processos que eles vivem” (ibi:08). Deste modo, para este autor, a sociedade é, “algo funcional, algo que os indivíduos fazem e sofrem ao mesmo tempo, e que, de acordo com esse caráter fundamental, não se deveria falar de sociedade, mas de sociação” (Simmel, *Cultura Filosófica*, 1911, apud Waizbort, 2000:18). Ao desvincular vida (ontologia) de conteúdo (social), Simmel procura “abrir a possibilidade de uma imagem de mundo multi-determinado, que seja focalizada nas mais diferentes perspectivas” (Waizbort, 2000, 28). Assim, “se antes se acentuavam os conteúdos (pontos de chegada, resultados), agora que se acentuem os processos” (ibid).

A partir daí acredito que o conceito de identidade assim como o de sociedade representa uma abstração que pode ser usada para fins práticos, mas que não alcança a complexidade das relações sociais experimentadas individualmente.

Assim como a religião, a identidade (seja individual ou coletiva) reclama classificações já que ambas assumem a política da distinção social através das classificações e da homogeneização. Aqui é preciso sempre “dar nomes aos bois”. Por outro lado a religiosidade faz o caminho inverso: o de desmobilizar o apelo de síntese, comprometendo as distinções com as experiências e trajetórias pessoais. Enquanto a primeira quer homogeneizar (identidade homóloga), a outra quer especificar (especificidade-diferença).

Neste texto, faço uso do termo *identificação* para caracterizar um tipo de religiosidade específica com a qual os fiéis se reconhecem. Esta identificação com a Igrejinha de Niterói, no entanto não está completa e se faz também a partir do encontro com o outro por meio da delimitação de fronteiras e de circulação continua através delas. Devido ao processo subjetivo em que essa religiosidade é acionada, no lugar de trabalhar com os termos *identidade* ou mesmo *identificação*, optei por empregar no critério de análise a afirmação da *diferença* através daquilo que chamo de “uma religiosidade específica” que é experimentada em grupo, mas vivida individualmente por seus membros.

Através do modo como se processa a formação da religiosidade vivenciada dentro de um contexto específico na Barquinha de Niterói foi possível chegar no tipo singular de



desenvolvimento mediúnico (entendido como ação dotada de sentido) que caracteriza o processo de identificação dos fiéis ao centro.

### 1.3 - O espaço social da religiosidade na Igrejinha

A crescente ascensão dos novos movimentos religiosos, assim como o reordenamento das tradições religiosas, provam que o fenômeno social da religião, longe de desaparecer, estará fortemente presente nas sociedades futuras. A tendência é de que a relação com o sagrado cada vez mais se individualize em um mundo onde as formas de religiosidades serão múltiplas, fragmentarias, ambivalentes, difusas imersas em colagens.

As “religiões da ayahuasca” surgem nesse universo pós-moderno e globalizado das grandes cidades brasileiras como uma espécie de “ponte” entre o individualismo religioso (simbolizado pelo *espaço alternativo*) e a filiação a um sistema organizado representado pela adesão formal a uma dessas linhas religiosas. No entanto é bom deixar claro que mesmo se filiando a uma determinada instituição religiosa, a religiosidade específica de cada sujeito é vivenciada individualmente. É preciso então distinguir aquilo que é formal daquilo que faz funcionar a cada um, o que implica na distinção entre doutrina e o modo como vivem as pessoas sobre ela.

O centro em Niterói é um grupo religioso e, portanto social, constituído obviamente por indivíduos conscientes. Esses, por sua vez, mantêm com o espaço social uma relação de trocas, construindo, a partir daí, suas identidades, num processo que se desenrola todo o tempo e em todo lugar. Nesse processo, o indivíduo (sob influência do meio) é também sujeito (agente que influencia o meio), que, participa efetivamente na edificação da estrutura do centro, que, nos termos de Bourdieu (1983), tanto é “estruturada”, quanto “estruturante”<sup>32</sup>.

Bourdieu analisa minuciosamente as diversas relações existentes entre sistemas religiosos e a estrutura social. Este autor “visualiza a religião, e as produções simbólicas em geral, como conteúdos que se definem a partir de relações objetivas, previamente

---

<sup>32</sup> É estruturada a medida em que forma propriedades reais dos grupos e sistemas sociais e, é estruturante a medida em que depende de regularidades da reprodução social.

estruturadas. Ele concebe esses diversos sistemas simbólicos como *campos*, entendendo estes como espaços onde ocorre uma espécie de jogo, no qual há uma constante disputa no que se refere ao poder de definir as regras desse jogo (Bourdieu 1990, p. 119). Contudo, a análise desse jogo envolve a demarcação de causas externas ao campo, as quais remetem à estrutura social mais ampla” (Goulart, 2003:20).

A teoria do *espaço social*, proposta por Bourdieu (2001), tem como fundamento, portanto a representação do mundo social como um espaço multidimensional, construído a partir de princípios de diferenciação. Este espaço social é constituído por vários campos que por sua vez, possuem uma estrutura própria e mantêm uma relação de relativa independência frente aos demais campos. O que os caracteriza, de um modo geral, são as disputas, as lutas simbólicas travadas no seu interior.

O *espaço social* e as diferenças que nele se desenrolam, espontaneamente, tendem a funcionar simbolicamente como um conjunto de grupos caracterizados por estilos de vida diferentes. O conhecimento das categorias que tornam esse mundo social possível é o que está em jogo na luta política, “luta ao mesmo tempo teórica e prática pelo poder de conservar ou transformar o mundo social, conservando ou transformando as categorias de percepção deste mundo” (Bourdieu, 2001:142). A religião “desempenha a função simbólica de conferir à ordem social um caráter transcendente e inquestionável. Aí reside sua eficácia simbólica e, ao mesmo tempo, sua função eminentemente política” (Oliveira, 2003:180).

A partir daí, é possível afirmar, de um modo geral que, a “tradição ayahuasqueira” surge como um campo (obviamente inserido na sociedade mais ampla) que abrange as religiões do Santo Daime, Barquinha e UDV. Essas linhas religiosas se subdividem em grupos menores que são os chamados centros ou igrejas. Estes por sua vez estão posicionados, relacionando-se e diferenciando-se por meio de contrastes e mediações que envolvem disputas. Por isso é essencial compreender o processo de construção de fronteiras e limites entre eles, vinculando-se tais delimitações à definição da sua identidade.

A noção de *campo* de Bourdieu (2001) pode ser utilizada como um instrumento metodológico para perceber como a Barquinha da Madrinha Chica emerge, a partir de uma história de tensões, e se afirma como religião autêntica, legítima, que alcança a institucionalização. Assim como esta noção pode iluminar os processos que levam sua estruturação a partir de remodelagens em sua trajetória ao estado do Rio de Janeiro. Para

evitar que o pesquisador seja iludido pelos efeitos do trabalho de naturalização que todo grupo tende a reproduzir em vistas de se legitimar, Bourdieu (ibid) aconselha a reconstrução de um trabalho histórico de que são produto as divisões sociais e a visão social dessas divisões.

A Barquinha da Madrinha Chica nasceu na região da Floresta Amazônica (Acre) e chegou a uma grande cidade, onde as relações sociais acontecem em um fluxo bem mais dinâmico. Os recentes membros do Rio de Janeiro, ao entrar em contato com este espaço social, assimilam seus códigos, cosmologia, etc que daí por diante irão figurar efetivamente em suas vidas cotidianas. No entanto, ao mesmo tempo em que essa religião oferece aos recém chegados toda estrutura, por outro lado, ganha com o contato recente, contornos novos, se reestrutura para atender as necessidades de seus mais novos fiéis.

A disseminação das religiões da ayahuasca, e especificamente da linha da Barquinha, (objeto do presente estudo) para outras regiões, além da Amazônica, “coloca com mais agudez a questão dos relacionamentos dessas religiões com a sociedade mais ampla — um relacionamento já presente em suas origens, e que é parte integrante de sua dinâmica contemporânea” (Goulart, 2003:16). Desta forma, de um modo geral, um estudo sobre a linha da Barquinha representada pelo centro da Madrinha Chica no Rio de Janeiro pode contribuir para a reflexão de discussões sobre a religiosidade na pós-modernidade.

## CAPÍTULO 2 – A Barquinha

### 2.1 - A história de Daniel

A 13 de julho de 1888<sup>33</sup> em São Luís do Maranhão, a ex-escrava Ana Francisca dá a luz ao menino que chamou de Daniel. Mal sabia ela que aquela criança um dia seria chamada por muitos de mestre, Mestre Daniel.

A missão que Daniel Pereira de Mattos deveria cumprir lhe foi revelada ainda na infância em forma de sonhos.

“Ele via seres de luz que lhe entregavam um livro azul e diziam: ‘Essa é uma missão que te mandaram cumprir sobre a terra’” (Texto divulgado no Álbum comemorativo do centenário do Mestre Daniel e organizado pela presidência do Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz, 2005:42).

Ainda na infância e após a morte de seu pai, Thomás Pereira, ingressa na Marinha do Brasil, onde permanece um bom tempo como aprendiz. Já adulto, desembarca no Acre em 1905, retornando ao estado só em 1907 quando resolve dar baixa como Segundo Sargento, passando a morar definitivamente em terras acreanas.

Inicialmente trabalhou como seringueiro, mas de acordo com populares Daniel era um homem de várias habilidades, chegando a desempenhar profissões como: sapateiro, cozinheiro, músico, barbeiro, alfaiate, carpinteiro, marceneiro, artesão, poeta, pedreiro e padeiro. Mas o filho de Ana Francisca era conhecido mesmo por ter fama de boêmio. Homem de estatura média, rosto comprido, voz grossa, negro de cabelos crespos e bastante educado<sup>34</sup>, Daniel fazia composições musicais que falavam de paixão, da busca pela mulher amada, cantando e tocando em instrumentos que ele próprio fabricava. Não omitia sua paixão pela vida boêmia e deleitava-se nas noites festeiras do bairro do Papôco, onde morava desde que chegou a Rio Branco.

---

<sup>33</sup> Existe discordância entre os autores quanto ao ano do nascimento de Daniel.

<sup>34</sup> Informações conseguidas através de entrevista realizada por Sena Araújo (1999:46) na cidade de Rio Branco Acre em 1995.

Um certo dia, após uma noitada, estava Daniel acompanhado de um parceiro de farras a voltar para casa quando resolve parar e descansar em um lugar conhecido como poço das cobras. Chovia forte aquela noite. Embriagado como estava, adormece, sonhado com algo que lembrava os sonhos da infância: dois anjos desciam do céu e lhe entregavam um livro de cor azul. Ao acordar derrama o restante da aguardente que segurava as mãos nas águas do Rio Acre.

A maranhense Maria do Nascimento Viegas casa com Daniel Pereira de Mattos no ano de 1928 e com ele tem quatro filhos: Nazaré, Creuzulina, Ormite e Manuel. Estes, juntamente com a mãe, partem para o Maranhão em 1937 por não suportarem mais os problemas de boemia e alcoolismo vividos na família.

Neste mesmo ano, cada vez mais dependente do álcool, Daniel sofre uma enfermidade ocasionada pelo vício. Com graves problemas no fígado, recebe uma visita que mudaria para sempre sua vida. Freguês da barbearia e conterrâneo, Raimundo Irineu Serra convida seu amigo para fazer um tratamento espiritual através da bebida sagrada, o daime.

O tratamento é iniciado, no entanto, pouco tempo depois e após melhorar significativamente, Daniel interrompe o processo de cura. De volta a bebedeira, tem uma recaída e ao adormecer bêbado às margens de um igarapé, sonha mais uma vez com os anjos e o livro azul.

Outra vez doente, é chamado por Irineu Serra para um novo tratamento no Alto Santo com o daime. Depois de tratado e iniciado nos trabalhos do Mestre Irineu, Daniel passa a seguir a Doutrina fundada pelo amigo.

Mais uma vez o Livro Azul lhe é mostrado por entidades angelicais, mas dessa vez não em sonho como vinha acontecendo anteriormente e sim em uma miração<sup>35</sup> que teve após ingerir o chá sagrado.

---

<sup>35</sup> De acordo com Alex Polari (adepto da Doutrina do Santo Daime e autor de vários livros sobre esta religião), a "miração" é um termo que foi cunhado na tradição do Santo Daime pelo Mestre Irineu para designar o estado visionário que a bebida produz. Explica que o verbo "mirar" corresponde a olhar, contemplar e dele deriva-se o substantivo "mirante", que é um local alto e isolado onde se pode descortinar uma vasta paisagem. Sustenta que a palavra "miração" une contemplação mais ação (mira+ação), o que expressaria de maneira clara o fato de os "miradores" serem pessoas plenamente conscientes da viagem do Eu no interior da experiência visionária, característica do êxtase xamânico. Afirma que "o momento culminante do trabalho é quando dentro da força do sacramento, recebemos as visões, as quais denominamos mirações. Na miração não somos meros expectadores da nossa visão. Ao invés disso somos protagonistas de uma ação que se passa num mundo real e ao mesmo tempo numinoso. Nesse estado é que somos convidados a

“O livro Azul lhe foi entregue por dois anjos, bem como o esclarecimento do seu significado, que representava o Hinário<sup>36</sup> que ele haveria de criar, a própria doutrina a ser ensinada juntamente com o uso do Daime e toda ritualística dos trabalhos” (Texto divulgado no Álbum comemorativo do centenário do Mestre Daniel:44).

A partir daí Daniel compreende sua missão, a missão que lhe era mostrada ainda na infância e posteriormente em noites de embriagues nas ruas do Papôco. Mas agora, através do daime, esta missão lhe parecia clara, inteligível.

De um boêmio bêbado que havia se afastado da família pelo vício, transforma-se em um homem religioso que busca seu caminho através da “luz do santo daime”. Aqui é possível visualizar um momento de passagem, de mudança em que para se conseguir o equilíbrio foi preciso passar por estágios diferentes: de separação, de liminaridade e de agregação<sup>37</sup>.

Após acompanhar o amigo que outrora lhe socorrera ajudando-o a repor sua estabilidade física e espiritual, Daniel resolve seguir seu próprio caminho por perceber que sua missão seria fundar uma linha de trabalho própria. Com apoio do Mestre Irineu, que lhe oferece uma boa quantidade de daime, segue Daniel para um lugar da zona rural de Rio Branco dando início aos seus trabalhos, a sua missão.

## **A missão**

O seringal Santa Cecília, desabitado e de propriedade do senhor Manuel Julião, foi o local escolhido por Daniel para erguer uma capelinha, daquelas de beira de estrada que o povo acreano já estava acostumado. Naquele mesmo ano de 1945 estava pronta a casinha

---

apresentar nosso conhecimento e aprender um pouquinho mais. O que decidimos e vivemos nesse plano, parece ter uma forte influência naquilo que consideramos ser nosso estado usual de consciência e de realidade”(http://www.xamanismo.com.br/Lua/SubLua1185897462It009).

<sup>36</sup> Conjunto de hinos (canções) “recebidos” por meio de contato mediúnico que tem como objetivo difundir a mensagem doutrinária.

<sup>37</sup> Sena Araújo (1999:48) seguindo Van Gennep fala desses três estágios em um processo de transformação do indivíduo. Coloca que a situação de transição compreende três momentos específicos: a separação (saída do estado anterior), a liminaridade (o estado de passagem propriamente, em que a pessoa se acha no estado anterior e posterior) e a agregação (quando se dá a entrada do novo estado).

rústica de taipa e assoalhos de madeira que mais tarde ficaria conhecida como Capelinha de São Francisco.

Foi justamente na Capelinha onde recebeu as primeiras instruções<sup>38</sup>, através de salmos provenientes de inspiração mediúnica, que Daniel, a partir do seu trabalho junto à comunidade, funda uma nova doutrina religiosa na cidade do Rio Branco baseada no uso ritual da ayahuasca. Seu trabalho, o qual chamava de Obras de Caridade, consistia principalmente em prestar atendimento a todos que o procuravam. Costumava “rezar crianças e adultos”, ensinar remédios com plantas medicinais, prescrever chás e banhos com ervas e fazer aconselhamentos. Nas sessões que aconteciam no interior da pequena igreja, tomava daime e cantava os salmos recebidos<sup>39</sup>. Em datas específicas realizava trabalhos como: Batismo de entidades e espíritos pagãos e Doutrina de almas penitentes<sup>40</sup>.

A maioria das pessoas que o procuravam para alcançar alguma cura ou mesmo para participar dos trabalhos espirituais sofriam por problemas financeiros, de saúde, familiar, de dependência alcoólica, etc. Muitas delas passaram a segui-lo em sua missão, compondo um grupo fixo que crescia com o correr do tempo. Dentre as pessoas que se juntaram a ele naquela época é possível destacar nomes como: Antônio Geraldo da Silva, Manuel Hipólito de Araújo, Francisca Campos do Nascimento (a Madrinha Chica - fundadora e presidente do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte cuja extensão em Niterói-RJ é objeto desse estudo), além de Francisco Gabriel (esposo desta última).

---

<sup>38</sup> Posteriormente as instruções mediúnicas tornaram-se um trabalho oficial da Barquinha, acontecendo em todos os centros às quartas-feiras.

<sup>39</sup> Na Barquinha os chamados salmos (ou hinos) são canções cuja inspiração tem origem mediúnica com função de instruir os fiéis. A linha do Santo Daime opta por denominar tais canções por hinos, mas ambas as terminologias (de acordo com informações obtidas em conversas informais com adeptos da Barquinha) têm o mesmo significado pelo menos na linha de Frei Daniel.

<sup>40</sup> Na Barquinha da Madrinha Chica, ambos os trabalhos só acontecem em Rio Branco na presença da dirigente do centro. De acordo com os fiéis o objetivo do Batismo de entidades e espíritos pagãos é trazer os seres, que foram previamente doutrinados, em um lugar do plano astral (chiqueirador), para receber a “luz de um batismo” através de um nome cristão. Já na Doutrina de almas (espíritos de pessoas falecidas) acontece um encaminhamento daquelas que quando “encarnadas” não cumpriram com seus deveres espirituais. Essas almas já estariam passando por um processo de aprendizado “aos pés do santíssimo cruceiro” e a partir de então elas poderiam seguir seu desenvolvimento “rumo aos pés de Cristo”.

Mestre Daniel, como passou a ser chamado por seus seguidores, além do trabalho de assistência aos necessitados, curava e preparava seus companheiros<sup>41</sup> para trabalhar no atendimento junto à comunidade. Francisca Gabriel (como também é conhecida a Madrinha Chica) foi o primeiro aparelho<sup>42</sup> a receber essa preparação. Além dela, foram preparadas outras médiuns como Maria Baiana, Inês Maia Porto, Francisca Maia, Maria Ferrugem e Dona Chiquita.

Segundo Margarido:

“As bases de influência doutrinárias de Mestre Daniel vêm do cristianismo a partir do catolicismo popular muito comum no Nordeste brasileiro e especialmente no Maranhão, do xamanismo e outros cultos indígenas com os quais teve contato, dos cultos afro-brasileiros como a Umbanda e o Candomblé, além de forte influência do espiritismo kardecista e de tudo que aprendeu com Mestre Irineu no uso ritual da ayahuasca. É também muito presente na doutrina de Mestre Daniel a simbologia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Foram deixadas por Mestre Daniel as devoções a Sagrada Família, primeiro Jesus Cristo, Virgem Maria, São Francisco – que é o mediador dos trabalhos, o advogado e professor -, São José e São Sebastião. Dessas devoções ele deixou as romarias a serem realizadas e cumpridas nos meses de janeiro (São Sebastião), maio (nossa Senhora Rainha da Paz) e de 1 de setembro a 4 de outubro (São Francisco). Do sincretismo vêm os pretos-velhos, os caboclos, as entidades do mar como sereia e ninfas do mar, botos e Iemanjá, os Êres (crianças) e entidades do Candomblé como Oxalá, Xangô, Ogum e Oxossi, além de uma linha de entidade do Oriente e encantados” (Silvio Margarido<sup>43</sup> em texto divulgado no Álbum comemorativo do centenário do Mestre Daniel e organizado pela presidência do Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz, 2005:58).

---

<sup>41</sup> Este preparo consistia em desenvolver as habilidades mediúnicas do fiel até que este tivesse em condições de prestar a caridade com a ajuda de uma entidade espiritual benéfica.

<sup>42</sup> De acordo com Souza (2006) aparelho é um termo usado para designar o médium, que é visto como “aparelho” das energias espirituais, alcançando as “ondas” que emitem para poder transmiti-las em forma de mensagens.

<sup>43</sup> Pesquisador do Departamento de Patrimônio Histórico do Acre.



Na década de 1950 Daniel casa-se oficialmente com uma de suas seguidoras, Maria Souza, a Maria Ferrugem, e com ela tem um filho, Francisco, o Graúna. Após o fim deste relacionamento enamora-se da jovem Francinete Oliveira com quem vive por um ano, tendo com esta mais um filho, Francisco<sup>44</sup>.

No ano de 1957 o Mestre Daniel começa a preparar a irmandade da Capelinha de São Francisco para uma suposta viagem que precisaria fazer brevemente “Era um tipo de viagem ambígua, considerada por alguns um retorno para a terra natal, São Luís do Maranhão. Mas algumas pessoas interpretavam como a sua possível “desencarnação”, já que o mesmo se encontrava há algum tempo enfermo de um problema iniciado em sua garganta, que se agravou em 1958. Ao adoecer, entrou em penitência de 90 dias, afirmando sempre que ao final faria a viagem” (Sena Araújo, 1999:50).

Conversei informalmente com o Sr Francisco Gabriel<sup>45</sup>, 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. Foi, então, num fim de tarde do dia 8 de setembro do ano de 1958 que o Mestre Daniel, debilitado com a doença, fez sua passagem para o mundo espiritual. No entanto, de acordo com seus seguidores, continuou se fazendo presente, de uma outra forma, em um outro plano.

Quando criança Daniel sonhou com anjos e brincou bastante nas ruas de São Luís. Depois de adulto, ainda jovem, fazia músicas e sonhava com anjos. Mais velho dizia poder vê-los e fundou uma doutrina. Doutrina que deixou de presente para todos os seus irmãos e irmãs e na qual é mestre, Mestre Daniel, fundador da linha da Barquinha.

---

<sup>44</sup> Francisco, o filho do terceiro relacionamento (com Francinete Oliveira) tinha apenas oito meses quando Daniel faleceu.

<sup>45</sup> Segunda visita a campo já no estado do Acre.

## 2.2 - O Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz e suas dissidências

No ano seguinte à morte do fundador, a Capelinha de taipa erguida por Mestre Daniel é reconstruída em alvenaria e ampliada com o intuito de proporcionar conforto aos fiéis e ao número cada vez maior de visitantes. Por essa época o Sr. Antônio Geraldo, um dos mais antigos adeptos, presidia os trabalhos da missão do recém oficializado Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz.

Os trabalhos haviam permanecido dois meses suspensos enquanto não se definia quem seria a pessoa apropriada para substituir o Mestre Daniel na presidência. Através de um conselho e de toda irmandade foi decidido que um dos fiéis, Antônio Geraldo, naquele momento seria o mais apto a assumir o posto.

O cearense, Antônio Geraldo da Silva, chegou ao Acre em 1944 como Soldado da Borracha. Após alguns anos em terras acreanas, conhece Daniel Pereira de Mattos e com ele seguiu na missão, sucedendo-lhe pouco tempo depois. Sua gestão, no entanto, foi marcada por uma série de conflitos. O primeiro deles foi com relação à legalização das terras onde estava localizada a igreja. Após uma briga judicial com o Sr. Antão, genro do proprietário que anos antes havia cedido provisoriamente o terreno a Daniel, o grupo ganhou na justiça o direito de posse do local. O segundo ocorreu na década de 1960 e dizia respeito ao trabalho realizado por parte do Serviço Nacional de Fiscalização de Entorpecentes que passou a investigar a bebida usada nos rituais e seu uso<sup>46</sup>. O terceiro

---

<sup>46</sup> Sandra Goulart (2003) informa que o consumo da ayahuasca, no Brasil, já esteve sob ameaça de proibição legal em diversas ocasiões. Em 1985, ele chegou, inclusive, a ser suspenso, sendo a ayahuasca incluída, pela Dimed (Divisão Nacional de Medicamentos), na lista de substâncias psicotrópicas proibidas durante um período de quase um ano. O episódio levou o antigo CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) a constituir uma comissão, formada por especialistas de diferentes áreas, para avaliar o uso que diferentes comunidades religiosas faziam da ayahuasca. Após alguns meses de avaliação, que envolveram visitas, observação, entrevistas nestas comunidades, o CONFEN liberou provisoriamente o consumo do chá. A liberação definitiva veio apenas dois anos depois, em 1987, quando a comissão instituída pelo CONFEN concluiu seus trabalhos, com a recomendação de que a ayahuasca fosse consumida para fins religiosos e ritualísticos. Mas, desde então, ocorreram várias outras situações em que as religiões ayahuasqueiras se viram ameaçadas de proibições, suspensões, punições legais etc. De acordo com matéria publicada na Folha Online do dia 05 de maio deste ano, o ministro da Cultura, Gilberto Gil, encaminharia ao Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) um pedido de reconhecimento do uso do chá ayahuasca em rituais religiosos como patrimônio imaterial da cultura brasileira.

conflito foi de proporções internas, mas decisivas. Em 1978, após passar um período de dez anos sem pôr os pés fora do centro devido a uma penitencia que cumpria, Antônio Geraldo resolve fazer uma viagem à terra em que passou grande parte da sua infância, o Rio Grande do Norte. Na volta ao Acre foi recebido com a notícia de que o vice-presidente, Manuel Araújo, que havia ficado na direção dos trabalhos em sua ausência, deveria permanecer presidindo o centro. Antônio Geraldo, então, se desligou da igreja que havia passado a presidir depois da morte de Daniel e fundou um novo centro: o Centro Espírita “Daniel Pereira de Mattos” também regido de acordo com os ensinamentos deixados pelo fundador da missão. Atualmente, este centro é presidido por Antônio Geraldo Filho que assumiu a posição após a morte de seu pai.

O amazonense, Manuel Hipólito de Araújo, presidiu o Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz de 1978 (quando Antônio Geraldo se desliga do centro) até sua morte em 2005 quando seu filho Francisco Hipólito assumiu a presidência.

O Padrinho Manuel, como é chamado por muitos, durante algum tempo serviu no Exército no estado do Ceará, sendo designado como soldado combatente na Itália. Ao retornar ao Brasil em 1942 e liberado das Forças Armadas, resolveu se estabelecer no Acre onde passou a trabalhar na Secretária de Saúde. Anos mais tarde foi aconselhado por um colega de trabalho a procurar resolver alguns problemas pessoais, relacionados ao alcoolismo, com um velho maranhense que ouvia falar. A partir daí passou a seguir na doutrina com o Mestre Daniel. Segundo Sena Araújo,

“Desde a gestão de Daniel Pereira de Mattos até a de Manuel Hipólito de Araújo, a Barquinha sofreu uma série de modificações. A primeira delas foi a de que, de características típicas rurais, assumiu mais propriamente uma forma urbana, pelo fato de que, com o decorrer do tempo, este espaço rural passou a receber novos moradores, constituindo assim gradativamente o Bairro de Vila Ivonete. Um outro fator bastante importante para esta transformação foi a inserção, na doutrina, de pessoas pertencentes a classe média de Rio Branco” (Sena Araújo, 1999:58).

O local onde um dia foi construída a Capelinha de São Francisco pelas mãos do próprio Daniel, transformou-se em uma igreja de alvenaria, passando a se chamar Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz. Com o passar dos anos sofreu

processos de desmembramentos, dando origem a outros centros. O primeiro ocorreu ainda na década de 1960, quando foi fundado o Centro Espírita Fé, Luz Amor e Caridade, o terreiro de Maria Baiana (1962) dirigido por Maria Baiana e seu esposo Juarez Xavier. O segundo, o Centro Espírita “Daniel Pereira de Mattos”, fundado na década de 70 sob a presidência de Antônio Gerado da Silva. Em 1991 Francisca Gabriel afastou-se dos trabalhos naquele centro e passou, juntamente com um conjunto de jovens seguidores, a auxiliar as pessoas que a procuravam em sua própria residência. A primeira médium oficial da Capelinha de Daniel, finalmente funda o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, a Barquinha da Madrinha Chica, dando continuidade aos ensinamentos do Mestre e amigo, procurando atender a todos aqueles que a ela se dirigiam em busca de ajuda.

No final dos anos 80 e início de 90, foram criadas duas extensões do Centro presidido por Manuel Hipólito, o primeiro no Rio de Janeiro (dirigido por Marília Bandeira de Melo) e o outro em Ji-Paraná em Rondônia que tem como dirigente Edílson Fernandes. Ainda na década de 90 Francisca Gabriel, que na ocasião já havia fundado seu próprio centro em Rio Branco, autoriza um grupo de Salvador-BA a realizar alguns trabalhos na linha do Mestre Daniel vinculados a Casa que ela presidia. Finalmente em 2003 surge a mais recente extensão da doutrina, a Barquinha da Madrinha Chica de Niterói.

Em 8 de setembro de 1995 a linha religiosa fundada pelo maranhense Daniel Pereira de Mattos completou 50 anos de existência na quase completa anonimidade. Muitos antropólogos ou jornalistas não tomaram conhecimento. Na verdade, poucos tinham ouvido falar dessa religião sincrética nascida no pequeno espaço rural de Rio Branco. No entanto, a data foi comemorada pelos fiéis, que naquela época “possivelmente não passava dos 500, repartidos em três centros independentes do bairro de Vila Ivonete em Rio Branco e pequenos núcleos no Rio de Janeiro e em Salvador” (Luna, 1995:10).

Em 8 de setembro de 2005 foi organizado em Rio Branco um grande encontro para comemorar o aniversário de 60 anos da missão e também do centenário da chegada do Mestre Daniel ao Acre. A festa reuniu todos os centros da Barquinha e procurou homenagear personalidades como Antônio Geraldo, Manuel Hipólito, Francisca Gabriel, além de outros que, através de seu trabalho e sua dedicação, contribuíram ou ainda contribuem para construir a história dessa doutrina. Nessa ocasião estavam presentes

diversos estudiosos (antropólogos, sociólogos, historiadores, etc) os quais através de suas pesquisas sobre as religiões ayahuasqueiras, ajudaram a montar e publicar um Álbum comemorativo<sup>47</sup> a essas datas. As extensões dos centros localizadas fora do Estado do Acre também comemoraram.

### 2.3 - A linha da Barquinha

O Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz passou a ser conhecido pelo nome de Barquinha e assim também ficaram conhecidos os demais centros frutos das cisões ocorridas no decorrer do tempo. A origem desse nome ainda não foi totalmente esclarecida.

De acordo com Sena Araújo (1999) grande parte do hinário do mestre Daniel refere-se ao mar, a viagens em uma nau e a seres aquáticos, sendo um dos principais elementos sagrados a Barca, a Barquinha. Este autor continua explicando que esta Barca teria, para seus integrantes, dois significados distintos; representa a própria missão deixada por Daniel, além de expressar o percurso de cada um dentro dessa missão.

Em uma conversa informal com Rosana de Oliveira, historiadora e adepta do centro dirigido por Francisco Hipólito (em minha visita ao Acre) esta me explicou que o nome Barquinha surgiu através do comentário de um jornalista que morava nos arredores do centro quando comparou a estrutura arquitetônica da igreja a um barco.

Acredito que, nesse caso, o nome veio a calhar, já que a missão é permeada por uma cosmologia que faz referências sucessivas à barca (missão) que navega pelo “Mar Sagrado” (o daime), atravessando os três mistérios (planos cosmológicos – céu, terra e mar) visando recolher os espíritos sofredores (todos aqueles que recorrem à missão) para que possam seguir viagem (aderir à doutrina) exercitando o autoconhecimento e prestando a caridade aos necessitados.

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>47</sup> O Álbum comemorativo do centenário da chegada do Mestre Daniel ao Acre juntamente com o sexagésimo aniversário da missão foi organizado por Francisco Hipólito de Araújo Neto, presidente do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa Jesus Fonte de Luz”.

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”. (Esmeralda Araújo, 1999:22).

Os espaços míticos dividem-se em três planos cosmológicos, o céu, a terra e o mar. O Céu, o primeiro na escala evolutiva hierárquica, se encontra acima dos demais, sendo habitado por seres divinos. Desse plano emergem as ordens superiores que serão consideradas pelos fiéis como instruções a serem cumpridas. O Astral, considerado como pertencente ao plano celestial, estaria bem próximo ao Céu, sendo habitado por seres igualmente iluminados, mas que ainda estariam em um processo de preparação e por isso, só alguns deles, teriam permissão para entrar em contato com os seres humanos ou ainda prestarem assistências a entidades menos desenvolvidas. Conforme Sena Araújo

“O Astral rege dois planos que ficam mais abaixo: a terra e o mar. Nesses dois planos é possível encontrar entidades boas, boas e más ao mesmo tempo e más. São entidades dos encantados das florestas como os caboclos, pretos-velhos, indígenas e exus e os encantados do mar como sereias, golfinhos polvos, cobras d’água, príncipes, princesas, reis, rainhas, fadas, etc” (1999:91).

A geografia mítica da Barquinha, construída por meio das mirações dos fiéis é rica e diversificada. Estes espaços míticos são, para estes últimos, tão reais quanto o espaço físico, material. Porém, longe de confundi-los, o fiel percebe o entrecruzamento entre ambos a partir de uma influência recíproca.

Todos os centros da linha da Barquinha dividem o mesmo sistema cosmológico e doutrinário deixado por Daniel. Este, por sua vez, estruturou a doutrina a partir das instruções contidas no Livro Azul que lhe foi entregue por dois anjos em uma miração quando ainda freqüentava a linha do Mestre Irineu. No entanto, entre os seis grupos que funcionam atualmente, existem algumas diferenças marcantes. Porém, para o presente estudo, me detenho apenas no processo de formação do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte através de sua extensão no Rio de Janeiro e sua relação com o chamado

“centro mãe”, o primeiro deles, o Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz.

## 2.4 - A Barquinha da Madrinha Chica

Francisca Campos do Nascimento nasceu no dia 7 de junho de 1934 num seringal do estado do Acre. Ainda na primeira infância ficou órfã, então sendo criada pelos padrinhos de batismo. Mais velha, muda-se com a família para Rio Branco onde começa a trabalhar com lavagem de roupa. Aos dezesseis anos de idade conhece seu futuro marido, Francisco Gabriel do Nascimento, um nordestino que havia migrado anos antes a região para trabalhar no corte da seringa, com quem teve dez filhos.

Foi no ano de 1957, após muitos meses de sofrimento devido a uma doença que lhe deformava o corpo<sup>48</sup> que Francisca Gabriel resolve seguir o conselho de seu esposo. Juntamente com ele (que sempre lhe apoiou em todos os momentos de sua caminhada espiritual) vai a casinha do velho maranhense Daniel Pereira de Mattos para lhe pedir ajuda. Chegando lá, inicia um tratamento espiritual que duraria sete anos. Já nos primeiros tempos com Daniel, Francisca melhora significativamente e resolve segui-lo em sua missão. Torna-se o primeiro aparelho preparado pelo Mestre nos trabalhos que realizava dentro da doutrina, dentro da missão que este havia fundado e que também ajudava a construir.

Em conversa com o pesquisador Luiz Eduardo Luna (1995:13/14), um dos primeiros estudiosos a se interessar pelo Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, Dona Chica conta que o “Mestre Daniel pediu pra ‘Rainha do Mar’ que concedesse a ela contato com os seres espirituais. Disse-lhe ainda que sua linha era a ‘linha do Mar’. Um dia se apresentou diante dela em uma miração o Príncipe Espadarte, com um cortejo revelado como encantado em peixe”. Este encantado tem a peculiaridade de atravessar os três mistérios, mudando por isso de nome e de forma. Enquanto no mar é

---

<sup>48</sup> Desde seu último parto, o terceiro até então, Francisca Gabriel adoeceu. Era uma doença misteriosa que atacava principalmente sua pele. Sem que os médicos detectassem sua mazela, com o corpo coberto de furúnculos e sentindo muitas dores físicas e emocionais, ela não mais saía de casa devido sua aparência que chegava a causar incômodo nas outras pessoas.

Príncipe Espadarte, na terra é Dom Simião e, Soldado Guerreiro Príncipe da Paz no plano Astral. Antonieta do Nascimento, sua filha mais velha, era uma criança bem pequena nessa época, mas lembra com clareza desses primeiros anos da mãe junto à missão de Daniel.

*“Eu tinha cinco anos quando ela começou. Quando eu comecei a entender e ela táva iniciando né essa missão. Por motivo de ... ela tava doente né aí então ela procurou ... Os médicos desenganaram ela e ela veio. Papai trouxe ela pra conhecer o Mestre Daniel, pra fazer uma cura e então ela veio e ele (**Daniel**) foi e rezou nela e prometeu a ela que ia ficar boa. Depois que recebeu a cura, ela disse que se ficasse boa né ela - até antes de receber a cura - ela disse que se ficasse boa ela ia prestar obras de caridade. Ai ela ficou. Foi quando ela iniciou. Depois de sete anos foi que ela ficou boa. E nesse tempo ... há pouco tempo que ele (**Daniel**) tinha iniciado a igreja porque ele era ... ele tinha vindo da igreja de Irineu Serra né. Então ele ... praticamente eles (**Daniel e Dona Chica**) iniciaram quase juntos né. Ele iniciou com ela quase quando ele recebeu a missão”. (Rio Branco, 27 de maio de 2007).*

Em fins de 1990, depois de ter atuado por 34 anos como uma das principais médiuns do então Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz, Dona Chica, por motivos de ordem política, deixa o centro, que na época era dirigido por Manuel Hipólito, para dar início a sua própria forma de trabalho no Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte que fundou juntamente com outros adeptos dissidentes, os quais resolveram acompanhá-la em sua caminhada. Embora Goulart (2004:149) afirme que, pelo fato de os trabalhos espirituais de Francisca Gabriel serem bastante requisitados pelos fiéis e visitantes (tanto na igreja quanto em sua própria casa) Manuel Hipólito (dirigente do Centro-Mãe) teria percebido nela uma ameaça à sua posição de liderança, me parece que o processo de cisão expressava questões de outra natureza e relacionadas a diferenças de concepções e de práticas acerca do desenvolvimento mediúnico, de tipos de transe ou formas de manifestações de determinadas entidades. Enfim, a Madrinha Chica organiza sua igreja como uma vertente da linha deixada por Daniel Pereira de Mattos, mas acrescenta a esta um toque peculiar que a aproxima cada vez mais das religiões afro-brasileiras com destaque para umbanda<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Sandra Goulart acredita que (2004) as associações entre o centro de Francisca Gabriel e cultos afro-brasileiros resultam, em parte, da ligação que alguns de seus familiares têm ou tiveram com religiões como o candomblé e a umbanda.



A aproximação com a cosmologia umbadista é característica da linha da Barquinha desde sua fundação com Daniel Pereira de Mattos. Tal proximidade possibilitou o convívio harmonioso entre o transe de possessão e a miração, onde ambos podem ocorrer simultaneamente em um mesmo indivíduo no decorrer de determinada sessão espiritual. Através da miração, o espírito do médium pode viajar em outros planos, enquanto seu corpo é tomado por uma entidade sobrenatural que incorpora para prestar ou receber caridade. “Na verdade, o desenvolvimento das capacidades mediúnicas faz parte do próprio ingresso no culto da Barquinha (...) A descoberta e o desenvolvimento da mediunidade implica num trabalho de caridade para com os aparelhos propriamente ditos (...) e para os seres que carecem de luz (Goulart, 2004:121).

Woodward (2003) coloca que as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos (o símbolo funciona como um significante importante da diferença e da identidade). Além de simbólica a construção da identidade é social, sendo ela marcada pela diferença. No mundo pós-moderno é interessante procurar apreender tanto nas diferenças como nas misturas e similaridades os sinais constituintes das identidades. É preciso ainda atenção aos processos através dos quais acontece a renovação cultural, levando em conta não apenas a questão cultural em si, mas as disputas de poder, os posicionamentos políticos, etc.

A luta pela definição da identidade é uma luta das classificações. O que está em jogo é “o poder de impor uma visão do mundo através dos princípios de *di-visão* que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo” (Bourdieu, 2001:113). De acordo com Bourdieu esta *di-visão* consiste no *ato mágico* de traçar fronteiras que, por sua vez, circunscreve a *região* e impõe a *definição legítima* conhecida e reconhecida do território social. Este *ato mágico* consagra um novo limite através do discurso performático que afirma com autoridade uma verdade, uma lei, um ato de conhecimento firmado no reconhecimento, produzindo assim a existência daquilo que anuncia.

Goulart (2004) sustenta que a observação de conflitos envolvendo acusações internas pode iluminar os mecanismos de delimitação das fronteiras de um mesmo grupo. A edificação de tais fronteiras redefine e reorienta as posições de seus membros levando o grupo, muitas vezes, a processos de cisões. Esse jogo de contrastes, conflitos e acusações

dá passagem à construção e reconstrução do conjunto de crenças e práticas a partir de posições sociais e trajetórias específicas de adeptos dissidentes que, por sua vez, se reúnem em um novo grupo.

No entanto, os motivos da polêmica que levaram à saída de Francisca Gabriel do centro dirigido por Manuel Hipólito se relacionavam principalmente às formas de manifestação dos “guias” quanto ao uso de determinados objetos simbólicos no momento da incorporação nos “aparelhos”. O uso do tabaco, que passou a ser proibido por Manuel Hipólito desde a década de 1980<sup>50</sup>, tornou-se uma das razões de oposição entre os dois grupos que se delineavam dentro do mesmo centro. O abandono deste tipo de simbologia era visto como sinal de “desapego à matéria” e como indício de “evolução”, de uma maior “doutrinação” da entidade.

De acordo com Goulart (ibid: 152/153), na ótica da Madrinha Chica, o tabaco além de possuir um papel ritual importante ligado à cura, tem igualmente uma função relevante no próprio processo de desenvolvimento espiritual de uma entidade, além de indicar a autenticidade dos “trabalhos” realizados pelos entes sobrenaturais. O que caracteriza o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte nas palavras de sua dirigente, numa comunicação realizada por Goulart (ibid), é uma maior “liberdade” de atuação ou manifestação das entidades. 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.

De acordo com Bourdieu (2001:142) a capacidade de fazer existir em estado explícito, de tornar público aquilo que, por não ter assentido à existência objetiva e coletiva, permanecia em estado de experiência individual ou serial, representa um considerável poder social, o de constituir os grupos. Este trabalho de categorização (de explicitação e de classificação) faz-se sem interrupção, a cada momento da existência corrente, a propósito das lutas que opõem os agentes acerca do sentido do mundo e de seus

---

<sup>50</sup> Manuel Hipólito, depois de anos usando o tabaco nos trabalhos com os pretos-velhos, percebeu que o fumo era um vício prejudicial à saúde e decidiu que as entidades que atuavam no centro que dirigia não deveriam mais trabalhar com esse tipo de artifício. (Goulart, 2004).

posicionamentos nesse mundo, de suas identidades sociais. Compreende-se a partir daí que uma das formas elementares do poder político consiste no poder quase mágico de *nomear e* de fazer existir pela virtude da nomeação.

“A delimitação objetiva de classes construídas, quer dizer, de regiões do espaço construído das oposições, permite compreender o princípio e a eficácia das estratégias classificatórias pelas quais os agentes têm em vista conservar ou modificar este espaço – e em cuja primeira fila é preciso contar a constituição de grupos organizados com o objetivo de assegurarem a defesa dos interesses dos seus membros” (ibid:150).

Acredito que diferenciações internas no Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz ocorridas devido às divergências administrativas com relação à forma de lidar com o trabalho mediúnico na casa, levaram o grupo a delinear fronteiras internas que demarcavam campos diferentes e divergentes dentro do mesmo espaço. Cada lado procurava se afirmar através de lutas simbólicas que tinham como objetivo, por um lado, conservar e, por outro, transformar aquele espaço o qual dividiam. Sobre tais divergências que acabaram gerando um novo centro da Barquinha Antonieta, ao se referir a Carlos Renato (primeiro aparelho preparado pela Madrinha Chica), fala:

*“Ele tava iniciando lá (na igreja dirigida por Manuel Hipólito), mas aí como o trabalho dele era de desenvolvimento (mediúnico) e lá não consentia ... então o Soldado Guerreiro (Dom Simeão) trouxe ele ... foi quando ele iniciou aqui com ela (a Madrinha). Foi que desenvolveu ele”*

Em um outro trecho continua dizendo:

*“Lá (centro-mãe) é o seguinte: eles lá ... eles trabalham com a caridade também, mas é como que sejam assim ... os aparelhos de lá eles não têm ... eles não têm os aparelhos autorizados pra fazer desenvolvimento de ninguém. Tem um grupo certo já pronto pra fazer aqueles trabalhos”.*

A confirmação dessa delimitação de fronteiras por ambas as partes (o centro matriz dirigido por Manuel Hipólito e o novo centro que surgia liderado por Chica Gabriel) assim como pelo espaço social mais amplo (as demais linhas ayahuasqueiras e obviamente a

sociedade como um todo) caracteriza a criação de novos grupos. Assim, também surgiu o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte no contexto das religiões ayahuasca.

Nos parâmetros de Bourdieu, a linha da Barquinha seria um campo religioso construído a partir de princípios de diferenciação, sendo ainda formado por centros aí posicionados e cada qual com suas peculiaridades fisiológicas e morfológicas. Porém, todos eles, de certa forma, mantêm uma relação de interdependência entre si, já que têm em comum a mesma base de representação do mundo social que, neste caso, seria a própria doutrina deixada pelo fundador, Mestre Daniel.

Rosângela, uma adepta da Barquinha que optou por deixar a igreja de Manuel Araújo para seguir Chica Gabriel, em entrevista quando questionada sobre a diferença entre o chamado centro-mãe e a casa da Madrinha responde:

*“A única coisa que é diferente (entre ambas as casas) é que nós (Igreja dirigida por Chica Gabriel) trabalhamos com os preto-velhos no gongá e eles (os pretos-velhos) fumam cachimbo, só isso, mas é a mesma linha, é o mesmo trabalho”. (Rio Branco, 01 de junho de 2007)*

Verifica-se, assim que práticas variadas podem conviver se opor e se relativizar em um mesmo espaço religioso, sugerindo movimentos de transformação, de continuidade e reformulação da tradição religiosa. Neste processo de encontros, afinidades e discordâncias, uma nova expressão da linha da Barquinha flui a partir de remodelagens da vertente que lhe precede. A Barquinha da Madrinha Chica surgiu no cenário ayahuasqueiro como uma “Casa de Preto Velho”<sup>51</sup> que busca, através de simbologia própria (firmada por meio de empréstimos, apropriações, invenções), trilhar seu próprio caminho em meio ao universo diversificado da tradição das religiões da ayahuasca.

Se, então, ao elaborar um conjunto de simbologias e performances próprias, a partir de reelaborações de expressões religiosas antecedentes, os adeptos da Barquinha da Madrinha Chica criam algo novo, constituindo-se em uma tradição de conhecimento (Barth, 2000) original. A linha da Barquinha portanto, “pode ser tomada como uma instituição popular religiosa espontânea que na ausência do controle oficial da Igreja Católica, e mesmo em oposição a ela, o que é, até certo ponto tolerado pelos agentes

---

<sup>51</sup> Esse termo é utilizado devido ao destaque que é dado aos Pretos-velhos nos rituais da Barquinha da Madrinha Chica.

oficiais do catolicismo, dá continuidade á tradição, cumpre funções sociais e revela uma característica da cultura popular: a de também exercer o poder de auto-reproduzir-se” (Sena Araújo,1999:85).

Após formalizar seu desligamento do Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz, a Madrinha Chica juntamente com o pequeno grupo de adeptos que fez questão de acompanhá-la, começaram a reunir-se em uma pequena casa de madeira, que passou a ser chamada de Casinha, localizada ao lado de sua residência. Átila Cristina, uma das pessoas que acompanhou a Madrinha nessa nova etapa, me contou o motivo de sua escolha em segui-la:

*“Eu acho que de certa ... inconscientemente as coisas já eram assim ... ordenadas né porque eu passei um ano lá (Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz), mas esse ano que eu passei no Manuel Araújo eu não tinha tanta aproximação com a Madrinha Chica. Tinha normal como tinha com toda a irmandade né, mas eu gostava muito dela e sempre quando terminava os trabalhos lá a gente dáva uma passadinha na casa dela e tal. Já rolava várias coisas de longos anos, de longas datas entre eles, aquelas guerras políticas mesmo de padrinhos, madrinhas ... Então por conta disso ... Ninguém sabia disso né, mas a gente gostava muito dela e eu fui pelo carisma dela, pela bondade dela, pela integridade dela, por ser uma pessoa justa né. Que eu nunca vi ela falando mal de ninguém, quem quer que fosse. Mesmo as pessoas que maltratavam ela, eu nunca vi ela falando mal, então eu achava ela uma pessoa íntegra nesse sentido e ... eu fui e fiquei”.* (Rio Branco, 28 de maio de 2007).

#### De acordo com Mercante

“The first Romaria they followed at the Casinha was the Romaria for Saint Sebastian (January 1 to 20), in 1991. Many of the members of that starting community were not developed mediums at the Casa de Oração, simply because there were no space for them to work there. The group of mediums working at the Casa de Oração is restricted only to those working at the Obras de Caridade ceremonies. In the new Center, there was a new opening for the opportunity for many more of the community to have their mediumship developed” (Mercante, 2006:107)<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> “A primeira romaria cumprida na Casinha foi a romaria de São Sebastião (01 à 20 de Janeiro), em 1991. Muitos dos membros que estavam iniciando a comunidade não eram médiuns desenvolvidos na Casa de Oração, simplesmente porque lá não havia um espaço para que eles pudessem trabalhar. Na Casa de Oração o grupo de médiuns desenvolvidos é restrito para o trabalho nas Obras de Caridade. No novo Centro foi disponibilizado um espaço maior para que mais médiuns da comunidade tivessem a oportunidade de desenvolver suas capacidades mediúnicas”. (Mercante, 2006:107).

A igreja atual, que foi desenhada por um dos adeptos, começou a ser construída em 1993, sendo inaugurada em maio de 1996. A partir daí a Casa começa a ser reconhecida como mais um centro da linha da Barquinha, tornando Francisca Gabriel também uma reconhecida líder espiritual. Em 31 de dezembro de 2000 a Madrinha, juntamente com a irmandade, adota um fardamento específico<sup>53</sup> para simbolizar os “marinheiros” aos quais dirige no Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte.

Atualmente o centro da Madrinha Chica em Rio Branco está com 17 anos de existência com o número de 150 pessoas cadastradas dos quais 130 são fardadas. Em sua administração temos: Dona Chica Gabriel na presidência, Alcimar (seu filho) como Vice-presidente e Guedes na tesouraria. No que diz respeito ao espaço físico organiza-se em cinco principais lugares: o terreiro, o cruzeiro, a igreja, o gongá e a casa de feitiço (onde é produzido o daime). De acordo com os membros os trabalhos aí realizados seguem todas as orientações deixadas pelo Mestre Daniel.

Os rituais na igreja acontecem em volta da mesa em formato de cruz que permanece em frente ao altar onde está disposta uma diversidade de santos católicos. Ao redor da mesa existem duas filas de cadeiras de cada lado e outras duas (cadeiras) em uma das extremidades da mesa, aquela que representa os pés da cruz, em frente para o altar. Apenas os membros fardados devem sentar-se à mesa, onde homens permanecem do lado direito e mulheres no oposto. A presidente da sessão, Francisca Gabriel senta-se aos pés da cruz do lado de seu filho João Batista (Joca) que lhe auxilia nos trabalhos. Ele toca (violão) e canta a maioria dos salmos nas sessões. De acordo com os fiéis, é neste espaço (tendo como foco a mesa) onde é gerada toda a “força” (um tipo de corrente energética transpessoal) que dá estruturação aos trabalhos realizados na Casa. Nos trabalhos oficiais<sup>54</sup> os membros efetivos usam uma vestimenta (farda) branca durante os encontros realizados no interior da igreja que lembra aquelas usadas na Marinha, consistindo em calça e camisa de mangas longas, além de um quepe.

---

<sup>53</sup> De acordo com Cléia o fardamento foi direcionado aos adeptos que “iniciaram o compromisso com a Madrinha desde o início”. Ela própria se fardou também neste ano.

<sup>54</sup> Os trabalhos oficiais são as Obras de Caridade, Prestações de Contas, os festejos e trabalhos da Semana Santa.

Os serviços espirituais realizados nesse espaço consistem, basicamente, em executar uma série de salmos através do canto. Cada salmo é separado por uma prece (ou pai nosso e Ave Maria ou Salve Rainha ou credo). Ao início e ao fim de cada sessão são cantados os hinos de abertura e fechamento respectivamente. Entre estes são cantados salmos variados que serão reproduzidos de acordo com a decisão da Madrinha Chica. Grande parte dos salmos cantados pertencem ao conjunto deixado pelo Mestre Daniel, outros tantos foram “recebidos” pela própria Madrinha, além daqueles “recebidos” por outros membros da irmandade. Estes últimos por sua vez, só poderão ser cantados no interior da igreja após passarem pela aprovação da presidente. As letras destas canções normalmente são relatos sobre a vida de Jesus, da Virgem Maria e demais santos. São invocados também os nomes de Deus, do Espírito Santo, além de anjos e arcanjos. As instruções contidas na doutrina também são passadas através destes salmos.

Os festejos ou bailados são realizados no terreiro. Aqui são entoados pontos que invocam entidades como orixás, encantados, caboclos e pretos-velhos que se incorporam nos fiéis para bailar no salão. No gongá são feitos os atendimentos das pessoas que procuram a casa em busca de ajuda. As entidades auxiliares prestam esse atendimento através dos médiuns nas Obras de Caridade.

As festas (ou giras, como também são chamadas em Niterói) ocorrem no último dia de cada romaria em homenagem aos respectivos santos: São Sebastião, São José, Nossa Senhora, Nossa Senhora da Glória e São Francisco. No entanto no decorrer de todo o ano comemorações acontecem. São elas: Os Três Reis Magos, (6 de Janeiro); Nossa Senhora das Candeias/Iemanjá (2 de fevereiro); São Lázaro/Omulu (11 de fevereiro); São Jorge/Ogum (23 de Abril); Nossa Senhora de Fátima e os Pretos-Velhos (13 de maio); O aniversário da Madrinha Chica (7 de junho); Santo Antônio (13 de Junho), São João Batista/Xangô (24 de junho); São Pedro e São Paulo (29 de Junho); Santa Ana/ Nanã Buruquê (31 de julho); São Cosme e São Damião/Erê (27 de setembro); Morte de Frei Daniel (8 de setembro); Dia de Todos os Santos (1 de novembro); Finados (2 de novembro); Príncipe Dom Simeão (23 de novembro); Santa Bárbara/Iansã (4 de dezembro); Nossa Senhora da Conceição/Oxum (8 de dezembro); Santa Luzia (13 de dezembro), o Natal (24 de dezembro) e o Ano Novo (31 de dezembro).

Segundo Antonieta todos os trabalhos realizados na casa acontecem sob a supervisão de seres do plano espiritual que orientam e guarnecem. Aqui temos os santos católicos: São Francisco (patrono da missão), São Sebastião, o Patriarca São José, São Jorge Guerreiro, mártir São Sebastião; os encantos: Príncipe Dom Simeão, Rei Jacaré Assú, Dom Tubarão Branco, Índia Guerreira Estrela do Oriente, as três Marias e os Sete Anjos da Paz que de acordo com Alcimar (Mercante, 2006) são representados por Príncipe Augusto da Paz (lealdade), Príncipe Águia Dourada (fraternidade), Princesa Estrelina da Paz (humildade), Princesa Janaína da Paz (amor), Príncipe Germano da Paz (verdade), Princesa Damiana (justiça) e pelo próprio Dom Simeão (paz).

As entidades que trabalham no atendimento nas Obras de Caridade e seus respectivos aparelhos são: Vó Candura (Antonieta), Vó Maria do Rosário (Maria Rosângela), Vó Maria das Candeias (Roberta), Vó Maria da Mata (Átila Cristina), Pai Francisco Feliciano e a Vó Catarina (Antonieta Nascimento), Vó Benedita (Silvana), Pai José (Francisco de Oliveira – Íta), Dom Tubarão Branco/Encantado (Águida), Vó Jandira (Edileuma), Vô Benedito (Guedes), Vó Maria da Luz (Ribamar), Vô Belarmino (Gilson), Pai Joaquim das Pedreiras do Mar (Edson).

O calendário do Centro está constituído de encontros nas quartas (instrução e atendimento no gongá aos adeptos), nos sábados (Obras de Caridade) e nos domingos (rosário), além de cinco romarias anuais em que esses encontros acontecem diariamente durante o período de cada romaria. No entanto Rosângela me contou que, além desses trabalhos, os médiuns que atuam nas Obras de Caridade podem também prestar atendimento na quinta-feira.

*“Na quinta-feira é atendimento das Obras de Caridade aos irmãos que vem no sábado pela primeira vez e se consultam com o preto-velho ai se tiver alguma demanda<sup>55</sup>, algum trabalho assim ... mais forte aí eles (os pretos-velhos) marcam pra quinta-feira pra atender” (Rio Branco, 01 de junho de 2007).*

Nesse dia normalmente não acontece o trabalho de mesa. Existe apenas o atendimento no gongá para aquelas pessoas que se consultaram no sábado anterior e que precisam se submeter a um tratamento cujo objetivo é desfazer “malefício” ou mesmo

---

<sup>55</sup> Um trabalho de magia negra realizado por terceiros com objetivo de prejudicar determinada pessoa.



receber um aconselhamento mais detalhado de como devem proceder em suas caminhadas espirituais e/ou mesmo materiais.

No Rio de Janeiro os trabalhos na vertente da Madrinha Chica foram acontecendo aos poucos a partir da chegada de um casal vindo do Acre em meados de 1999 ao estado. Cléia Ferreira (neta da Madrinha) juntamente com seu marido Carlos Renato, procurando cumprir seus compromissos com a doutrina, realizam os primeiros rituais modestamente em um quarto de apartamento no bairro do Catete na capital.

Inicialmente, apenas os dois participavam dos trabalhos, mas com o convívio na nova cidade passaram a receber amigos que por sua vez tornaram-se freqüentadores assíduos. Com o aumento do número de participantes o grupo passou a realizar os rituais em locais alternados: na casa de uma amiga no bairro de Santa Tereza, na praia do Pepino em São Conrado e, algumas vezes, em Lumiar (Friburgo) na igreja da Baixinha<sup>56</sup>. Em 2001 essas pessoas passaram a se reunir definitivamente em uma casa no município de Niterói. Um casal ligado ao Céu do Mar<sup>57</sup> que na época encontrava-se no Acre e freqüentava a centro da Madrinha Francisca, cedeu sua casa nesta cidade, já que o grupo não possuía um local definido para a realização de seus trabalhos.

O núcleo de Niterói foi reconhecido em 2003 através de um ritual de consagração realizado pela dirigente do centro, a Madrinha Chica. A partir daí a nova ramificação da igreja passa a atuar de acordo com os moldes estruturais da vertente da Madrinha Chica no Acre, difundindo a missão criada por Daniel Pereira de Mattos em uma grande cidade. Até meados de 2005, a filial carioca foi dirigida por Carlos Renato, que, por razões circunstanciais, mudou-se para a cidade de Rio Branco, deixando a condução dos trabalhos na responsabilidade de Willicléia do Nascimento. Finalmente a partir de seu registro em Cartório, que se deu no dia 30 de abril de 2008, a Igrejinha passou a ser, sob todos aspectos, uma entidade legalmente constituída.

---

<sup>56</sup> A igreja da Baixinha (Flor da Montanha) localizada em Lumiar é responsável pela criação de uma vertente da linha do Santo Daime. Conhecida pelo nome de Umbandaime abriu um espaço maior nos rituais deixados pelo Mestre Irineu para se trabalhar aspectos relativos as religiões afro-brasileiras como umbanda e candomblé.

<sup>57</sup> O Céu do Mar (localizado no bairro de São Conrado no Rio de Janeiro) é uma ramificação da linha deixada por Irineu Serra.

Atualmente o grupo de Niterói conta com um número de vinte e um fardados (a farda representa um compromisso maior com a doutrina), outros se preparando para o fardamento e cerca de 10 dez freqüentadores assíduos (dentre estes, fardados da Baixinha), além dos visitantes. Boa parte dos membros e freqüentadores fizeram ou ainda fazem parte de outras linhas ayahuasquieras, principalmente aqueles centros ligados ao Santo Daime. O fato de trabalhar com os “pretos-velhos” com mais “liberdade”<sup>58</sup> é um forte atrativo para essas pessoas.

De composição heterogênea o grupo é formado por jovens em sua maioria. Alguns deles vieram da umbanda, do movimento Hare krishna, do Taoísmo, além dos demais centros ayahuasqueiros, etc. Aí circulam pessoas cujo capital cultural, econômico, intelectual e até mesmo político são os mais variados. Cada uma delas ajuda a construir a identidade do grupo, assim como passa a assimilar todo o universo cultural que este oferece.

Da matriz no Acre que surge como mais uma alternativa de religião popular sincrética com bases fortes no catolicismo tradicional luso-brasileiro, a versão carioca da Barquinha da Madrinha Chica assimila todo o aparato doutrinário, cosmológico, ritual, bem como organizacional e administrativo, porém, diferentemente daquela, perpassa e é perpassada pelo chamado *espaço religioso alternativo* sem, no entanto, fundir-se a ele. Mesmo mantendo a estrutura igual ao Centro de Rio Branco, a extensão de Niterói recebe em seus encontros um público extremamente diversificado. Muitos dos indivíduos que compõem esse quadro de visitantes podem ser considerados como *andarilhos espirituais* que buscam na doutrina uma paragem oferecida pela cultura alternativa. Alguns, no entanto, acabam aderindo à religião fechando um ciclo de peregrinações, ultrapassando assim o ideal alternativo. Para Soares,

---

<sup>58</sup> A palavra “liberdade” é bastante usada pelos próprios adeptos para se referir ao tipo de trabalho espiritual que ali é realizado, embora o termo esteja bem mais ligado a uma questão de procedimento administrativo do que de “liberdade” no sentido literal da palavra. Na Barquinha da Madrinha Chica é dado às entidades pretos-velhos mais autonomia pra trabalhar na casa. Eles fumam cachimbo, usam pemba (um tipo de giz) para riscar ponto (fazer desenhos que simbolizam o trabalho espiritual que estão realizando em determinado momento) no gongá, etc.

“Quando esse misticismo encontra um sistema igualmente flexível e que, além disso, o enfrenta com seus próprios temas e focos, o resultado se inverte: a provisoriedade tende a ser substituída pela adesão, pensada e vivida como permanente e definitiva, e a conversão se torna a estratégia de alternância (ressocialização radical) do ‘alternativo’” (Soares, 1994:209).

## CAPÍTULO 3 - A Barquinha de Niterói

### 3.1 - Considerações: antes da narrativa

Poder contar a história da Barquinha de Niterói é uma grande e prazerosa investida, tanto profissional como pessoal. Estar lá, conhecer todas aquelas pessoas, aproximar-me e tornar-me amiga delas é algo que ficará para sempre gravado em minha memória, em minha história de vida.

Para trazer à tona a versão desta narrativa optei por enfatizar a figura do indivíduo com toda sua carga de subjetividade. Por isso me propus neste texto contar a história da Barquinha carioca da Madrinha Chica também por meio das palavras dos próprios adeptos<sup>59</sup>, já que, na maioria dos casos, suas trajetórias de vida estão intimamente ligadas a estruturação do centro. Por ter uma história recente, não encontrei maiores problemas em relatar os primeiros passos do grupo e de seus adeptos individualmente. A memória daqueles que se fazem presente desde o período embrionário da doutrina no Rio de Janeiro é viva e tem necessidade de ser expressa.

A integralização à Barquinha é o ponto que busquei focar, tendo em vista que é a partir daí que o indivíduo passa a vivenciar um tipo de religiosidade específica junto ao grupo. Acredito que é através dessas integralizações sucessivas que o próprio grupo vai aos poucos se configurando, se estruturando. Creio que o uso do relato oral me proporcionou uma maior exploração da dimensão social e cultural que forma o espaço de engajamento dessa religiosidade específica, que promove uma distinção particularizando-a frente as demais formas de religiosidade vividas em outros centros ou doutrinas ayahuasqueiras. Minha intenção foi, juntamente com os amigos que formei na Barquinha, acionar memórias e contar uma história em cuja versão eu estarei figurando também como personagem.

---

<sup>59</sup> As técnicas usadas foram: a entrevista semi-estruturada e a História de Vida através da conversa informal. Apenas as entrevistas foram gravadas. No entanto, em alguns casos, o ritmo que esta tomava ficava a cargo do entrevistado. Algumas histórias de vida foram relatadas a partir de entrevistas.

## 3.2 - Os marinheiros contam sua história

### A Dinda

No dia 26 de Abril de 1977 nasce em Rio Branco mais uma neta da Madrinha Francisca, Willicléia Ferreira do Nascimento. Cléia, como ficou conhecida, morou no Acre até os cinco anos de idade, quando se mudou com a família para Natal no Rio Grande do Norte. Aos 13 anos de idade retornou a cidade de origem e aos 14 tomou daime pela primeira vez na igreja (que acabara de entrar em processo de estruturação) dirigida por sua avó.

Em conversa informal, Cléia relembra com alegria esses primeiros momentos de sua história dentro da doutrina de Frei Daniel. Nessa época os encontros aconteciam na Casinha, localizada ao lado da residência de seus avós, que sempre estava com lotação máxima. Ela achava tudo muito divertido e gostava de sentar, juntamente com a tia mais nova, próximo a Madrinha durante os trabalhos de mesa.

Com 16 anos casou-se com Carlos Renato em uma cerimônia realizada por sua avó, Francisca Gabriel. Com ele aprendeu bastante sobre os trabalhos desenvolvidos no centro, mas foi através dos ensinamentos da Vó da Calunga (preta-velha que incorpora em sua tia Neide) que aprofundou cada vez mais seus conhecimentos, prosseguindo assim seu desenvolvimento espiritual e mediúnico.

Sobre essa época Cléia conta:

*“ (...) Então ... eu ia mais pra acompanhar a minha mãe (Antonietta) que é a filha mais velha da nossa Madrinha, a Vó Francisca, visitando a igreja com quatorze anos de idade. Então eu comecei a tomar o daime com a minha tia que é mais nova que eu três anos. Tomava o daime sem ter entendimento algum, mas pra conhecer também (...) Dentro dessa caminhada com o daime com pouco tempo veio o lado do meu desenvolvimento, o lado mediúnico na festa de terreiro e foi quando aumentou meu interesse de tomar daime né por eu sentir a presença dos seres, as entidades se aproximando, principalmente as crianças, os erês. A primeira incorporação foi com a Jureminha que é meu erê. E aí eu fui tomando o daime e tendo um entendimento com quatorze anos, quatorze, quinze ... Com dois anos tomando daime eu tava já num processo mais ... vamos dizer que mais ... não sei se posso dizer elevado ... mas já numa fase de desenvolvimento boa. Com dezesseis anos já tinha um entendimento maior do que que era realmente o daime, diferenciar a incorporação de um trabalho de mesa. Comecei a me identificar mais com esse trabalho da parte de concentração, aprender a rezar, essa disciplina de rezar, conhecer os hinos,*

*salmos, gostar de cantar. Então eu aprendi muita coisa com tudo isso, com o daimê em si. Então eu casei dentro dessa caminhada com dezesseis anos (inaldível) também teve uma participação ... pelo meu marido na época ser uma pessoa mais antiga na casa e ter um entendimento maior né. Ele já fazia parte das Obras de Caridade, então isso me ajudou muito porque eu entrei no salão também como cambone<sup>60</sup> pra ajudar os pretos-velhos. Ajudei a Vó Maria Joana (entidade/preta-velha que incorpora em Carlos Renato) por pouco tempo. E ajudei uma preta-velha que pra mim foi quem me ajudou muito no meu desenvolvimento que é a Vó da Calunga. Eu tenho ela como madrinha, minha madrinha na realidade na casa . É uma preta-velha de muita força no salão de cura. Então essa foi a parte em que foi acontecendo meu lado mediúnico dentro dessa caminhada. Com dezesseis anos, dezessete, dezoito anos eu já estava incorporando já outras entidades, além do erê, que eram caboclos dentro do terreiro e começando minha incorporação com a Vó Maria Clara que é a preta-velha que até hoje presta Obras de Caridade”. (Rio de Janeiro, 10 de outubro de 2007)*

Foi entre os 18 e 19 anos que Cléia começou a incorporar a Vó Maria Clara, entidade que hoje está à frente dos trabalhos em Niterói. É com ajuda dessa preta-velha que ela, segundo suas próprias palavras em conversa informal, consegue equilíbrio e força para dar continuidade ao trabalho de Chica Gabriel na periferia de uma grande cidade, tornando-se assim a Madrinha ou simplesmente a Dinda<sup>61</sup> dos “marinheiros cariocas” do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte.

### **Construindo um barquinho**

A despreziosa vinda do casal, Cléia e Carlos Renato, ao Rio de Janeiro não apenas mudou suas vidas por completo como também mudou a vida de muitos cariocas “moderninhos” que nem de longe podiam imaginar que trocariam as “noitadas” na Lapa e em Santa Tereza pelo prazer de rezar e cantar numa igrejinha cristã funcionando na varanda de uma casa em Niterói.

---

<sup>60</sup> Assistente das entidades espirituais incorporadas nos médiuns nas Obras de Caridade.

<sup>61</sup> Grande parte da Irmandade carioca se refere a Cléia carinhosamente como Dinda (madrinha).

O início de tudo foi bem difícil. Durante uma entrevista no apartamento que morava no Catete, Cléia conta como a igreja foi tomando forma<sup>62</sup>:

*“(...) Eu não esperava. Não tinha essa pretensão. Sei que o Cacá (**Carlos Renato**) também não tinha essa pretensão de ter uma igreja firmada, um compromisso firmado no Rio de Janeiro, um trabalho da Barquinha em si. Tudo começou por pura necessidade de tomar o daime porque nós estávamos distantes da doutrina e por sentir saudade, necessidade de estar com as entidades com as quais a gente prestava caridade (...)*

*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. Ela achou importante. O Rio de Janeiro ia necessitar de ter esses irmãos trabalhando nas Obras de Caridade.*

*(...) Essa irmã era da Flor da Montanha (**centro da Baixinha**), a Helena. E aí ela me apresentou a Baixinha, me levou até igreja da Flor da Montanha e através dessas pessoas alguns irmãos chegaram até a gente.*

*(...) Eu conheci vários irmãos da doutrina do Mestre Irineu e o trabalho foi crescendo. Essas pessoas sentiam necessidade de receber um atendimento com os pretos-velhos (...)*

*(...) Então o Cacá fazia os trabalhos, cantava os hinos e eu ajudava ele nas orações e no momento do atendimento, no caso só tinha eu e ele, eu ia pra o salão atender os irmãos e ele continuava os trabalhos com os hinos. Ainda era com fitas porque a gente ainda não cantava. 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*

---

<sup>62</sup> Nos textos transcritos uso o símbolo (...) para indicar que a fala do entrevistado tem continuidade (seja antes ou depois daquilo que foi transcrito). As falas incluídas nos blocos normalmente pertencem todas a mesma entrevista, no entanto alguns trechos são reorganizados por mim com intuito de dar um direcionamento cronológico aos fatos já que no diálogo é normal que as pessoas dêem “saltos no tempo”, retornando ao assunto posteriormente dificultando, dessa forma, o entendimento do leitor. As palavras em negrito e entre parenteses são grifos meus que poderão ajudar na compreensão das falas.

*irmã Andréia e desse trabalho com a Andréia a gente chegou até a casa dela e hoje é o centro que a gente tá realizando os trabalhos (...)*  
*(...) Com todas as dificuldades, morando nesse apartamento pequeno foi aqui mesmo que aconteceu nessa varanda ... O preto-velho Leôncio vinha aqui mesmo e chamava de poleiro. Era muito engraçado sair do terreiro no chão e barro (**no gangá em Rio Branco**) e tá aqui pendurado num apartamento no sexto andar. Então realmente há uma diferença grande. Hoje eu sou mais que grata porque temos um lugar nessaimensidão que é essa cidade, mas tem um lugar que tem tudo: terra, mata, floresta. Tem tudo. Tenho mais que agradecer porque é um grande presente pra quem começou nesse quartinho hoje ter um terreiro grande, a coisa se expandiu. Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo".*  
*(Rio de Janeiro, 5 de fevereiro de 2007)*

No entanto, antes mesmo da viagem de Cléia e Carlos Renato para o Rio de Janeiro Sidney, que havia conhecido a igreja da Madrinha no Acre, costumava se reunir com amigos em sua casa em Maricá (Rio de Janeiro) para tomar daime e ouvir salmos da Barquinha. Andréia (adepta fardada que trabalha nas Obras de Caridade) me contou que a primeira vez que participou de um trabalho da linha foi nesta casa durante uma visita da Madrinha ao local. Fardada há anos na Doutrina do Mestre Irineu, no Céu do Mar, ela se encantou pelo que viu em seu primeiro encontro com Chica Gabriel.

*“Esse tempo que eu conheci a Barquinha foi um tempo que eu ainda era da linha da Doutrina do Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. Era muito feliz, graças a Deus, mas tinha a questão das minhas entidades né. Na realidade nem eu tinha consciência disso não ... Eu não tinha consciência disso! E então chegou um momento dentro dos meus trabalhos espirituais que tudo se fechou. Tudo se fechou. Tomava daime assim e via meus caminhos todos fechados, uma dificuldade muito grande e nesse tempo eu nem sabia quem era a Madrinha Chica Gabriel, nem o fundador, enfim. Muitas pessoas olhavam pra mim e diziam ‘pô, você tem a cara da Chica Gabriel, do povo da Dona Chica Gabriel’ e eu dizia ‘pô ... vocês podem saber né, mas eu não sei. Não conheço né. Então fica difícil dizer algo’. Mas as pessoas me diziam isso. E aí num trabalho difícil que eu tive esses anos atrás (**na linha do Santo Daime**) né uma entidade se apresentou pra mim (**em miração**) que foi minha cabocla Jurema e tá comigo até hoje. Ela me disse o seguinte: ‘Enquanto suas terras e toda essa casa aqui’<sup>63</sup> que é a casa que hoje a gente tem, a Barquinha ‘não for de caridade sua vida não vai pra frente’. E aquilo me assustou muito. Me assustou porque pra mim eu já fazia a caridade. Eu seguia dentro do Céu do Mar, eu fazia todos os*

<sup>63</sup> Andréia se refere ao terreno onde está localizada sua casa (a qual abriga atualmente a sede do núcleo da Barquinha em Niterói). Este terreno é uma propriedade pertencente à família de Ivan (marido de Andréia). Dentro do terreno, além da casa (onde acontecem os trabalhos de mesa), existem os demais espaços que são usados pela igreja: o gongá (ao lado da casa), o espaço do cruzeiro que fica um pouco acima do gongá e o terreiro onde estão construindo a sede definitiva da igreja). Está programada a visita de um topógrafo ao local para avaliar a parte das terras que cabe a Ivan para que elas possam passar legalmente para seu nome. Quando Andréia recebeu o “aviso” no referido trabalho ela ainda não morava em Niterói.



*trabalhos, todos os meus compromissos oficiais ... era uma irmã da casa como eu sou aqui. Ia para os trabalhos. Quando eu não podia ir por causa dos meus filhos o Ivan (**marido**) ia e nós nos revejavamos. Nós tivemos três filhos então primeiramente as crianças e nós nos revejavamos para que pudéssemos cumprir os nossos compromissos com a igreja. Mas aquilo ficou na minha memória e dali pra frente nós tivemos muitas dificuldades espirituais, o Ivan ficou desempregado, enfim. E nesse finalzinho de 1999 pra 2000 (...) nós já morávamos nessa casa (**em Niterói**), eu soube do trabalho da Francisca Gabriel, da Madrinha Chica, que estava no Rio né. E eu fui conhecer os trabalhos dela em Maricá. A Madrinha estava fazendo um trabalho, fui lá conhecer o trabalho e realmente foi uma coisa que me deu medo (...) Eu fui lá tomei daime e de repente eu olhei o povo bailando assim ... que eles fizeram uma festa depois do trabalho de mesa e eu me encantei com aquilo e eu me assustei. Me assustei porque eu vi que alguém tocou uma corneta e eu tava escutando essa corneta e era uma chamado! Então aquilo me apavorou! Me apavorou assim ... eu estava no Céu do Mar a quase dez anos já de casa. Tive meus filhos quase todos lá. Antes de eu engravidar de eu ir morar com o Ivan eu já tomava daime lá ... eu fiquei com medo. Fiquei com medo porque foi uma coisa muito forte, além de mim ... além de mim! Além das minhas forças. Chegou o momento que não se tem pra onde fugir ... foi bem por aí. E aí foi quando eu conheci a Madrinha Francisca. Gostei dela. A impressão que eu tive é que ela veio no Rio de Janeiro e jogou uma tarrafa e eu fui no meio dessa puxada que ela fez no Rio de Janeiro” (Niterói, janeiro de 2007).*

Os encontros na casa de Sidney nunca se tornaram trabalhos oficiais ligados à igreja da Madrinha Chica. Ao ser questionada sobre a relação dele com o Centro no Acre Cléia fala:

*“Na verdade ele não era um irmão da doutrina em si, um oficial, mas alguém que conheceu o trabalho no Rio de Janeiro com um irmão daqui da nossa igreja (**a matriz**) que foi de férias, levou o daime com algumas fitas, com os salmos e eles tomaram o daime e daí ele veio visitar nossa Barquinha, nossa central. Ele (**Sidney**) levou um daime com ele pra tomar né como medicamento. Ele tinha um problema de saúde e passou a fazer alguns trabalhos. Só que não se adequou a Casa, então ele teve dificuldade porque não tava preparado pra levar o trabalho porque não tinha o conhecimento. Ele não tinha um preparo pra levar a frente um trabalho assim por não ter muito conhecimento. Então foi uma coisa que durou pouco (...) Na verdade não foi pra frente. Ele não conseguiu um número de irmãos, ele não tinha experiência, ele não tinha preparo pra isso e não deu certo. Nunca foi oficializado” (Rio Branco, 29 de maio).*

Andréia conheceu um trabalho da linha da Barquinha na casa de Sidney, no entanto essa sessão específica foi realizada por Chica Gabriel. Em visita ao Rio de Janeiro, a Madrinha resolveu conferir de perto como aconteciam os tais encontros em Maricá. De acordo com Cléia, como Sidney não estava preparado para dar suporte (seja espiritual,

doutrinário ou mesmo estrutural) a realização de possíveis trabalhos da linha da Barquinha, os encontros foram gradativamente deixando de acontecer.

Foi na igreja da Baixinha que o casal recém chegado do Acre encontrou um espaço para realizar alguns de seus trabalhos. Sobre a forma como se davam esses encontros Tânia, ex-adepta da linha do Mestre Irineu e hoje fardada na Barquinha, fala:

*“Eles (os presentes no centro da Baixinha) cantavam todos os pontos pra caboclo normal e quando chegava na hora dos pretos-velhos eles (Carlos Renato e Cléia) trabalhavam na linha da Barquinha mesmo no espaço deles. Então você tinha os pretos-velhos da casa, da Baixinha, do jeito de trabalhar da Baixinha e simultaneamente os pretos-velhos da linha da Barquinha”. (Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2007)*

Foi também na Flor da Montanha que personagens importantes do futuro centro da Barquinha iriam ser, como diria Andréia, “puxados” pela rede da Dona Chica. Esse é o caso de Alessandra e da própria Tânia que estavam na casa da Baixinha quando conheceram Cléia e Cacá.

Alessandra freqüentava o centro há apenas dois meses quando o casal visitou a igreja em Lumiar. Na ocasião os presentes foram convidados a participar de um trabalho na linha da Barquinha a ser realizado no dia posterior.

*“(...) Era nesse esquema: eles (Cléia e Carlos Renato) alugavam uma casa no final de semana ou iam pra casa de alguém e marcavam um trabalho ‘a gente vai tomar um daime’, ‘vai cantar um salmo’, ‘vai fazer uma gira’. Aí foi assim que eu conheci o formato do trabalho da Barquinha (...)” (Rio de Janeiro, 5 de fevereiro de 2007/ Entrevista com Alessandra)*

A partir daí Alessandra torna-se uma fiel escudeira de Cléia e as duas juntas formam uma dupla cujo laço de amizade excede o espaço da igreja. Ela foi uma das pessoas que sempre esteve ao lado de Cléia, mesmo quando as coisas estiveram difíceis na história da Barquinha de Niterói. Ainda sobre os primeiros tempos, já em Santa Tereza, Alessandra conta:

*“Na casa de Santa Tereza a gente tinha o espaço pra fazer o trabalho e paralelo a isso, a casa era imensa, mas tinham outros moradores aí começou a ficar inviável, começou a ficar meio conflituoso sabe. Às vezes a gente tava fazendo lá em cima na varanda (o trabalho) e lá em baixo tinha uma festa, um forró. Até*

*que chegou uma fase que ... não sei detalhes, mas que não se pode mais fazer trabalho lá. Foi aí que ficamos sem lugar pra fazer trabalhos ... uns meses (...) Aí nessa época a gente tomava daime no apartamento (**do casal**). Quando era um dia grande (**trabalho oficial**) a gente tomava daime só quatro cinco pessoas no máximo. Ou até tomava daime na praia, na praia do Pepino”.*

Tânia Rosa por sua vez entrou em contato com a Barquinha através de um trabalho de Cura que a Madrinha Chica, juntamente com seu filho Joca, realizou no centro da Baixinha em prol da recuperação desta última que havia sofrido um Acidente Vascular Cerebral (AVC). Tânia era fardada na Doutrina do Santo Daime há cerca de dez anos quando optou por seguir a linha de Frei Daniel.

*“(...) Veio o Joca e depois veio a Madrinha e foi assim que eu conheci a Barquinha e me encantei pelo negócio porque eu vi que a veia da mediunidade tinha alguma coisa a mais (...) Depois de várias coisas que me aconteceram eu fui parar em Rio Branco, passei dois meses lá na matriz mesmo e nessa fase eles (**Cléia e Cacá**) távam sem lugar pra fazer o trabalho (**no Rio de Janeiro**) e tinha a casa de uma amiga que é a Andréia e é onde o trabalho é feito hoje e eu pedi a casa dela”. (Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2007/ Entrevista com Tânia Rosa)*

Tânia conhecia Andréia há algum tempo e serviu como ponte entre o grupo carioca da Barquinha que estava se formando e a atual sede da igreja que funciona na residência de desta última em Niterói. Sobre essa conversa entre as duas Andréia relembra o por quê de ela ceder sua casa ao casal quase desconhecido<sup>64</sup>:

*“Quando eu fui pra Rio Branco<sup>65</sup> minha casa ficou fechada. Minha casa ficou fechada porque eu não sabia qual era o tempo que eu ia ficar lá. Eu sai meio assim ‘vou ali e só Deus sabe quando eu volto, mas não pretendo demorar’ entendeu? E quando eu cheguei em Rio Branco ... cheguei em fevereiro (...) Minha casa estava fechada e eu não sabia que eles estavam com problemas de falta de um lugar pra realizar os trabalhos no Rio. Aí a Tânia, (...) veio me falar que Cacá táva precisando de uma casa e que minha casa tava fechada (...). Antes dessa história toda eu já tinha sonhado com um gongá (...). Minha vó (**a vó da Andréia que já havia falecido**) ela voltou (**em sonho**) e ela falava de um gongá (...) Mas aí eu falei ‘e aí? Eu não sei o que é um gongá’ porque eu era do Daime. Eu nunca fui na linha de Umbanda, eu nunca segui, eu nunca tive preparo em outra casa (...) E a vó Natalina falava (...) ‘Eu vou fazer uma*

<sup>64</sup> Andréia conheceu Cléia em trabalhos que frequentou da linha da Barquinha durante o período em que Dona Chica esteve no Rio de Janeiro. A Carlos Renato foi apresentada na Igreja do Céu do Mar.

<sup>65</sup> Ivan, que é engenheiro civil, conseguiu um emprego em Rio Branco e morou lá com a família por volta de um ano.

*viagem e quando eu voltar aqui se eu achar esse gongá cheio de teia de aranha eu nunca mais volto aqui' (...) Quando eu cheguei em Rio Branco que eu fui entender o que era um gongá. Quando eu vi aquela quantidade de preto-velho trabalhando, prestando Obras (**de caridade**) e o mestre Irineu me mostrou esse gongá em um sonho (...) Aí quando chegou setembro a Tânia chegou lá pra fazer a romaria de São Francisco. Ela falou nessa questão da casa e eu falei que poderia emprestar com certeza. 'A eles eu empresto'. Aí eu conversei com e Madrinha, conversei com o Cacá por telefone, dei o endereço do meu pai, meu pai veio aqui com ele (**na casa**), abriu a casa e tudo e eles começaram a fazer trabalho aqui e eu continuei em Rio Branco (...) E quando eu voltei não deu outra coisa. Fiz quase os trabalhos do ano todo, cumprindo aqui (**a Barquinha de Niterói funcionando já na casa de Andréia**) e no Céu do Mar. O Cacá e a Cléia sabiam do meu compromisso com a Doutrina. Eles sabiam que eu podia optar ou não por me fardar aqui dentro da Barquinha. Se eu optasse por continuar na Doutrina isso aqui não existiria assim, em termos. Não ia dar pra conciliar". (Niterói, Janeiro de 2007).*

A partir daí a barquinha recém construído, a Barquinha carioca da Madrinha Chica, ancorou definitivamente nas terras de Andréia em Niterói, sendo oficializado em 2003 na direção de Carlos Renato. No entanto uma forte tempestade surgiu, de onde menos se esperava, agitando as águas, causando um desequilíbrio a pequena embarcação. É justamente sobre tais tribulações que próximo tópico se ocupa.

### **A tempestade**

Até aqui fiz um breve resumo, nas palavras dos próprios personagens, da história do nascimento da igrejinha de Niterói. A partir de agora procuro aprofundar, sem me estender, no desenrolar dos fatos que levaram o grupo (que acabara de se formar) a sobreviver perante as adversidades.

Carlos Renato esteve à frente dos trabalhos no Rio de Janeiro desde que sentiu a necessidade de tomar daime com sua esposa e companheira de missão, Cléia do Nascimento. Ele como primeiro médium a ser preparado pela Madrinha, como um aparelho experiente nas Obras de Caridade estava apto a assumir esse posto. Mas na verdade o que acontecia era um trabalho em conjunto em que Cacá dispensava uma maior atenção aos chamados trabalhos de mesa enquanto Cléia se responsabilizava tanto pelo que ocorria no salão das Obras de Caridade como no terreiro.

Em Niterói as pessoas começaram a participar dos encontros com maior frequência. Cada vez mais chegavam novos visitantes e estes, por sua vez, traziam amigos em uma próxima visita. A casa já contava com um bom número de fardados, sendo Alessandra a

primeira a se fardar. Depois dela fardaram-se: Iledo Júnior (irmão de Cacá), Tatiana, Tânia Rosa e sua mãe (que hoje não mais frequenta a igreja), Ivan, Andréia e Patrícia. No entanto o uso da farda só foi autorizado após a cerimônia de consagração que aconteceu em 2003 no dia de Nossa Senhora Aparecida (12 de outubro)<sup>66</sup>. Andréia conta que nessa data a Madrinha

*(...) fez um ritual com Dom Simeão, o fundador (**Frei Daniel**) e todas as entidades dela. Consagrou todos os irmãos e abriu os trabalhos oficiais. Foi nesse ano que o Vinte e Sete (**ritual de Prestação de Contas**) passou a ser um trabalho de farda no Rio de Janeiro. A partir daí todos começaram a usar farda”. (Niterói, Janeiro de 2007)*

Daniel Rolin conheceu a Igrejinha no ano seguinte durante a romaria de São José.

*“Eu conheci a casa através de uma amiga que trabalhava comigo e aí eu fiquei sabendo do santo daime (**o chá**). E eu tinha curiosidade. Fui mais por curiosidade do que por necessidade. Já conhecia a umbanda e aí quando eu comentei com ela que eu conhecia (**a umbanda**) e queria conhecer o santo daime ela ... falou que sabia de um lugar perfeito pra gente. Aí eu fui conhecer (...) A primeira vez que eu tomei o daime na Barquinha ... eu tomei o daime e aí passou um tempo assim ... e eu vi tudo tão errado (**nesse momento fez reflexões a respeito de seu cotidiano**) ... Aí começou o salmo do Santo Poder Curador e aí o Cacá canta e tudo ... e eu senti como se fosse vários pretos-velhos ao meu redor (...) Aí bateram no meu joelho e falou assim: ‘você quer ser atendido por uma entidade?’ (...) E aí eu fui atendido pela Vovó Maria Rosa (**preta-velha que incorpora em Tânia**). (Rio de Janeiro, 26 de outubro de 2007)*

O rumo que sua vida estava tomando não agradava Daniel. Seja na parte profissional, afetiva ou mesmo de saúde as coisas caminhavam com dificuldade, então em meio à romaria ele fez um pedido ao “Patriarca da Sagrada Família”: para que sua vida tomasse um outro encaminhamento.

*“Terminou a romaria e aí eu falei assim: ‘Ai! Esse povo reza demais!’. Abandonei Barquinha (**risos**). É ... o povo rezava muito sabe? Aí eu larguei e falei: ‘não quero nada disso’. Aí sai e comecei a namorar a Mariana (**Mariana hoje é sua esposa e fardada na Barquinha**), parei de fumar e sai do grupo de teatro que eu tava trabalhando. E todo dia que eu acordava ... isso é muito engraçado, eu pensava na Barquinha. Cheguei a sonhar com a Vó Maria Rosa me chamando pra ir lá. E aí, aí enfim ... fiquei um tempo assim longe, já*

<sup>66</sup> Por esse motivo o núcleo passou a ser chamado também de igrejinha de Nossa Senhora Aparecida

*namorando com a Mariana, sempre marcando pra ir lá e nunca dava, sempre marcando de ir lá e nunca dava”.*

Mal sabia Daniel que durante esse meio tempo que deixou de frequentar a Barquinha uma tempestade havia se formado ao redor do grupo.

*“(…) Aí um dia a gente conseguiu ir (**Daniel e Mariana**). Quando eu cheguei lá (...) tava tendo uma festa da família da Andréia na casa e aí eu perguntei pra Andréia se ia ter trabalho. Era dia de sábado, Obras de Caridade. Aí ela falou assim: ‘Ah a Cléia e a Alessandra estão ali em baixo’ (**no local onde acontecem as festas de terreiro**). Quando eu cheguei no terreiro tava a luz apagada e as duas com uma vela rezando a Via Sacra (...) Só as duas ... E aí eu fiquei sabendo né que o Cacá tinha saído e que talvez a Barquinha iria fechar. Aí eu ... me deu um negócio (...) ‘não não posso deixar essa casa’. Me deu uma ... eu sei que nunca iria acabar porque São Francisco, Santa Clara e Deus-Jesus e a Virgem Maria não iam deixar acabar”.*

Realmente a situação estava complicada para o grupo. Em meio a alguns problemas pessoais, inclusive no casamento, Carlos Renato, resolveu voltar ao Acre para tentar trabalhar como enfermeiro. Sobre isso Cléia conta:

*“O Cacá se formou em enfermagem. Foi lá em Rio Branco visitar a família e deixou currículos porque tava querendo trabalhar, iniciar a carreira dele como enfermeiro. E dentro desse desejo dele mil coisas aconteceram, inclusive a nossa separação, e ele resolveu que queria ficar lá em Rio Branco e eu decidi que não queria ficar lá. Eu me preocupei com os irmãos”. (Rio de Janeiro, 5 de fevereiro de 2007)*

Tentando dar continuidade aos trabalhos em Niterói, Cléia optou por permanecer no Rio de Janeiro, no entanto esta não foi uma missão fácil para a neta da Madrinha Chica. Mesmo com experiência de muitos anos na linha da Barquinha, ela se sentiu pouco à vontade para realizar os trabalhos sem a parceria de Carlos Renato. Aos vinte seis anos de idade, em uma cidade como o Rio de Janeiro, sem emprego, longe da família e vivenciando uma separação conjugal, Cléia tentava “arrumar forças para cuidar dos irmãos” da Igreja de nossa Senhora Aparecida.

Daniel relembra essa época falando de seu retorno a Barquinha depois da romaria de São José que havia cumprido.

*“Muitos irmãos saíram né. Houve uma debandada. E aí nós (ele e Mariana) ficamos indo pra Barquinha... Foi um período muito difícil. A Cléia não conseguia nem conversar direito com as pessoas. Aí ela foi lá pra o Acre (...)” (Rio de Janeiro, 26 de outubro).*

Após um período de sofrimento intenso, Cléia resolve seguir para Rio Branco numa viagem na qual ela mesma não tinha certeza se voltaria. Na Casa da avó ela encontrou apoio na família, nos irmãos da igreja e dentro dos próprios trabalhos espirituais. Foi em um desses trabalhos que teve uma visão. Nessa visão ela servia daime aquele casal recém chegado à igreja de Niterói. Cléia, naquela miração, servia a “santa luz” justamente a Daniel e Mariana. Foi nesse momento que resolveu voltar e dar continuidade ao trabalho que começou com os cariocas naquela cidade.

Ao saber do motivo que trouxe Cléia de volta Daniel se emociona.

*“Quando ela voltou ela falou que tinha tido uma miração ... Ela mirou que ela tava no Rio de Janeiro e que ela servia o daime pra mim e pra Mariana. E aí isso ... me tocou muito. Coisa pequena né, mas me tocou muito e aí eu ... enfim... falei: ‘é aqui mesmo que eu tenho que ficar’”.*

Sobre sua decisão Cléia justifica:

*“Quis estar no Rio de Janeiro com os irmãos unicamente, pelos irmãos, pela missão, pela doutrina (...) Eu vim decidida a dar continuidade aos trabalhos com os irmãos porque eu sabia que eles não tinham condições ainda de realizar os trabalhos sozinhos e eu vim com essa intenção (...) Pra mim seria muito difícil eu estar em Rio Branco por um problema pessoal meu ... e que esse trabalho já existia no Rio de Janeiro, pessoas que necessitavam da doutrina, do trabalho de Obras de Caridade. Então mesmo com minha separação, vivendo tudo isso no meu lado pessoal, eu deixei ... tentei separar o máximo que eu podia , deixar de lado minha dor, meu sofrimento com a separação e resolvi lutar com os irmãos, levar o trabalho a frente, confiando em Deus, confiando na doutrina de Frei Daniel e prossegui com o trabalho que o Cacá fazia. Eu já conhecia o trabalho, acompanhava ele né dentro do trabalho. Então ... foi difícil pra mim. Foi difícil para os irmãos se adaptarem, mas hoje eu presto trabalho, faço compromisso, confio plenamente em Deus, confio no poder do daime em si e presto esse trabalho por puro amor e principalmente pela missão da Irmã de Caridade (a **Madrinha Chica**), pelo que ela representa na missão de Frei Daniel e pra mim ... Vou usar uma palavra das entidade: vó Maria Clara sempre fala isso que ‘esse lugar, essa casa é um pequeno jardim e que nesse jardim a Irmã de Caridade colocou a semente dela e essa semente ta sendo germinada, crescendo’. Então é mais que prazeroso cumprir com esse compromisso, levantar, estear essa bandeira em nome dela pela caridade que ela presta ainda nessa terra ao mundo em si. Então representar ela, ter ela no*

*Rio de Janeiro nos ajudando, nos orientando que mesmo ela morando no Acre, mas a gente tá cumprindo com um compromisso que ela até hoje cumpre (...) A história dela é uma história de muita luta. Por ela eu cumpro com esse trabalho. Não tenho medo do Rio de Janeiro. Não tenho medo do que possa acontecer no futuro comigo. Eu sei que a responsabilidade de cumprir esse trabalho é muito grande e eu sou realmente nova ainda (...). Mas me coloco só como mais uma irmã. A história é que os irmãos do Rio de Janeiro não tiveram a oportunidade que eu tive de morar no Acre e de acompanhar o trabalho lá morando na fonte (**na matriz**) (...) Hoje o mais importante pra mim é a missão. Então assim eu não sinto dificuldade de cumprir isso (...) porque eu me entreguei verdadeiramente à missão. Abracei, como diz mestre Daniel, a caridade. A minha história aqui no Rio de Janeiro é só essa (...) Essa irmandade pra mim é mais que uma família. Tenho filhos. Tenho 29 anos, mas meus filhos são os irmãos né. Então minha vida ta voltada pra isso” (Rio de Janeiro, 5 de fevereiro de 2007).*

Andréia me contou que mesmo Cléia sendo a pessoa mais preparada para ocupar o lugar de Cacá, ela não impôs sua liderança ao grupo, isso aconteceu “naturalmente”.

*“(...) a Cléia sentou à mesa como todos nós, cantando os salmos no lugar dela, que é aquele lá onde a Alessandra senta (**lado esquerdo junto à cabeceira**). Não sentou na cabeceira da mesa (**espaço reservado ao dirigente**). Só que chegou um tempo que a gente viu que precisava realmente daquele lugar ter uma representação e eu também achei que seria ela realmente. Ta sentada ali graças a Deus! Somos jovens e temos os problemas que todo mundo tem, mas estamos buscando cumprir com esse compromisso que a Madrinha nos confiou. Ela (**Dona Chica**) teve aqui né e consagrou essa casa de Nossa Senhora Aparecida” (Niterói, Janeiro de 2007).*

### **De volta ao barquinho**

Eu comecei a fazer trabalho de campo no mês de Janeiro e foi justamente neste ano de 2007<sup>67</sup> que Carlos Renato resolveu retornar a igreja.

Conheci Cacá em maio durante minha visita ao Acre, um pouco antes de seu retorno ao Rio de Janeiro. Nesse meio tempo em Rio Branco tive pouco contato com ele. Mas pude perceber que não participava de todos os trabalhos, no entanto sempre que estava presente se destacava nos rituais, seja cantando salmos nos trabalhos de mesa ou atuando nas Obras de Caridade com o Vô Leôncio. Sempre sorridente parecia conquistar as pessoas as quais se dirigia.

<sup>67</sup> Na realidade como já informei anteriormente participei de alguns trabalhos em fins de dezembro de 2006, mas o encaminhamento mais ordenado do trabalho de campo só se deu a partir da romaria de São Sebastião em 2007.



Em setembro, durante a romaria de São Francisco, volto a campo em Niterói e eis que encontro Cacá de volta à casa, de volta ao barquinho, buscando reconquistar os “filhos” que viu “nascer”, assim como conquistar aqueles que vieram depois ... na sua ausência.

Carlos Renato desempenhou por alguns anos a função de dirigente da Barquinha carioca da Madrinha Chica até o momento que decidiu se afastar. De acordo com comentários aleatórios de adeptos, os quais estiveram presentes desde a gênese do grupo, além de possuir os pré-requisitos necessários para estar à frente dos trabalhos, ele sempre foi muito querido por todos. A partir daí é possível afirmar que Cacá teria aquilo que Weber (1991) chamou de “carisma<sup>68</sup>”, nesse caso, representado tanto na figura do profeta (através de seu carisma pessoal) como na figura do sacerdote (agente especializado de uma instituição religiosa ou igreja).

Para aquele grupo de pessoas do Rio de Janeiro que entrou em contato com a Barquinha pela primeira vez ele representaria a figura do profeta emissário, já que traria consigo uma nova forma de vivenciar o cristianismo. Além disso, figuraria também como profeta exemplar, pois seu discurso (através dos ensinamentos da doutrina) se caracterizava por sua veia salvacionista<sup>69</sup>. Como primeiro médium a receber instruções de Chica Gabriel dentro dos ensinamentos da doutrina, Carlos Renato estaria pronto para praticar o “sacerdócio”.

Durante o período em que cumpriu com seu dever como dirigente, obviamente instruiu os irmãos cariocas dentro dos “mistérios” da doutrina, no entanto não havia preparado ninguém para ocupar seu posto. Ao deixar a casa ele deixou também seu lugar vago, sendo posteriormente ocupado por Cléia do Nascimento que, na ocasião, era a pessoa mais qualificada para atuar nesta função.

A partir daí, Cléia comanda a os trabalhos da igreja com competência e dedicação. Seus “filhos” se multiplicaram, a casa continua crescendo para receber o número cada vez maior de visitantes. E é nesse contexto, após três anos de ausência, que Carlos Renato retorna ao barquinho de Niterói.

---

<sup>68</sup> Max Weber (1991:279-290) emprega a palavra carisma para se referir a forças extraordinárias as quais já foram chamadas de mana, prenda, maga. Coloca que o carisma pode ser um dom vinculado ao objeto ou a pessoa que por natureza o possui podendo também desenvolvê-lo.

<sup>69</sup> Acredito que a Barquinha da Madrinha Chica, bem como seu núcleo carioca, se caracteriza não só por ser uma religião salvacionista, mas por ser amplamente permeada pela emotividade.

Pelo que eu pude observar tal retorno ocasionou um certo alvoroço nos fiéis. Os mais antigos estavam felizes, os mais novos desconfiados e eu me perguntava “e agora como vai ser isso? Quem vai dirigir os trabalhos? Cléia? Cacá? Os dois?”. No entanto, não posso afirmar se minhas dúvidas também seriam preocupações dos adeptos porque eles realmente não falavam a esse respeito, mas era notório pela movimentação, agitação, conversas “aqui e ali” que a volta de Carlos Renato traria mudanças a Igrejinha. E foi realmente o que aconteceu.

Nos trabalhos de mesa, Cléia senta-se à cabeceira e canta a maior parte dos salmos desde que assumiu a posição de dirigente. É também ela que se responsabiliza pelas festas no terreiro. Nas Obras de Caridade, quando precisa se dirigir ao salão pede para outra pessoa cantar em seu lugar. Com o retorno de Carlos Renato seus deveres continuam os mesmos, no entanto, ela aprecia a ajuda bem vinda daquele que outrora tanto lhe ensinou.

Sentado a direita da cabeceira, Cacá divide com Cleia a função de cantar nos trabalhos de mesa. No terreiro ajuda naquilo que for preciso e nas Obras de Caridade trabalha com seu preto-velho dando assistência aos irmãos. A preta-velha que ele “aparelha”, a Vó Maria Joana, tem consagrado os trabalhos juntamente com a vó Maria Clara. Juntos novamente, Carlos Renato e Cléia procuram prestar a caridade, passando os ensinamentos recebidos na Missão de Frei Daniel para todos aqueles que procuram ou seguem a linha da Barquinha em Niterói.

Através dos depoimentos até aqui expostos é possível afirmar que a história do surgimento da Igrejinha está intrinsecamente ligada as histórias de vidas de seus dirigentes, bem como de seus adeptos e freqüentadores mais antigos.

Pouco tempo após a chegada de Cléia e Carlos Renato no Rio de Janeiro, estes passaram a sentir necessidade de reproduzir experiências religiosas as quais faziam parte de seu cotidiano no Acre. Para tanto precisaram adaptar seu *habitus* a nova situação. Através de rituais domésticos que realizavam no interior de um pequeno apartamento no Catete, deram início a história de mais um núcleo da Barquinha da Madrinha Chica. A institucionalização do centro de Niterói se deu, portanto a partir de práticas de religiosidade trazidas por fiéis que, se encontrando fora de seu ambiente de culto, criam uma instituição a partir de sua experiência pessoal em um novo contexto social.

A Igrejinha é fruto dessa pluralidade de trajetórias. Esta multiplicidade está menos interligada por uma identidade que por uma experiência compartilhada em torno de uma religiosidade específica. Foi justamente esse espaço religioso específico que procurei evidenciar no texto.

Soma-se a história de seu surgimento o destaque para aspectos referentes a questões mediúnicas e a relação da Barquinha carioca com outras linhas, religiões ou mesmo formas de religiosidades. A mediunidade ou a necessidade de desenvolver essa faculdade foi o motor propulsor da formação do grupo desde o início. Ainda no Acre Cléia se interessa cada vez mais pelos trabalhos na casa de sua avó após sentir a presença de entidades espirituais; Andréia e Tânia, mesmo pertencendo a Doutrina do Santo Daime, sentem a necessidade de desenvolver a mediunidade; Andréia ainda fala de um sonho no qual deveria prestar a caridade em suas terras, além de algo a respeito de um gongá.

A relação que a Barquinha mantém com a linha do Mestre Irineu, bem como com a umbanda é um outro ponto que foi investigado. Antes de o centro carioca ser oficializado era também dentro do espaço da Baixinha que a Barquinha atuava através de seus pretos-velhos. Após o reconhecimento do núcleo pela igreja no Acre, muitos adeptos da Flor da Montanha optam por freqüentar assiduamente a Igrejinha por encontrarem nela um possível complemento aos trabalhos da Baixinha. O ritual “umbandizado”, (no qual a figura do preto-velho é destaque) acrescido do uso do daime também chama a atenção de muitos *andarilhos espirituais*. Este é o caso de Daniel que procurou a casa por curiosidade, como ele mesmo falou, no entanto o que lhe atraiu foi a informação de que encontraria no mesmo centro a junção de uma religião daimista com o ritual de umbanda.

A construção da religiosidade dos adeptos da Barquinha carioca da Madrinha Chica está estreitamente ligada a maneira como o grupo aflorou e adaptou-se a uma metrópole como Rio de Janeiro. Nesse contexto, coloco que a identificação com casa, que caracteriza essa religiosidade específica, está intimamente vinculada a necessidade de um desenvolvimento mediúnico.

## CAPÍTULO 4: Uma casa de Preto-velho

### 4.1 - Conhecendo os marinheiros cariocas

Observando superficialmente a Barquinha carioca da Madrinha Chica poder-se-ia afirmar que trata-se de um grupo formado, em sua maioria, por membros que se assemelhariam com o típico *fiel alternativo* que fala Soares (1994). Isso em um primeiro olhar, já que é possível encontrar circulando pelos espaços religiosos pessoas com os mais diferentes estilos. Alguns chamam a atenção por suas coloridas roupas indianas, outros pelos longos *dreads*, uns por suas tatuagens diversificadas e há também aqueles que se destacam por uma aparência discreta. No entanto, antes de fazer qualquer afirmação indubitável é preciso atentar para o fato de que tais espaços são perpassados por subgrupos diferenciados. São eles: os adeptos (membros efetivos), os freqüentadores (assíduos e esporádicos) e os visitantes.

De um modo geral, os visitantes podem ser classificados em dois blocos: 1) aqueles que estão ali pela primeira vez; 2) e os que vêm freqüentando a casa há um curto período de tempo. Os motivos que levam as pessoas a procurar o centro são os mais variados: uns poucos estão interessados em experimentar o chá, outros tantos querem conhecer o formato do trabalho, alguns procuram a assistência nas Obras de Caridade e por aí vai.

Já os freqüentadores esporádicos normalmente não criam vínculos com a casa, costumando freqüentá-la só de tempos em tempos. Estes, em sua maioria, podem ser reconhecidos como *andarilhos espirituais* em busca de experiências místicas. Na Barquinha possivelmente eles encontram mais uma forma de vivenciar sua religiosidade circulante. Esta religiosidade, por sua vez seria, nos termos de Simmel (apud Martelli: 1995) do tipo individual ou como diria Oro (apud Steil: 2001), privatizada.

Por representarem uma parcela da população carioca mais voltada ao experimentalismo e misticismo, os subgrupos acima citados são essenciais para a contextualização do Centro em Niterói. No entanto optei por dispensar uma maior atenção aos freqüentadores assíduos e adeptos formais já que estes mantêm com a casa um vínculo mais estreito.

O psicólogo (e antigo adepto da Barquinha) Alex coloca que o interesse pela igreja vai muito além da simples curiosidade ou busca pelo experimentalismo místico. Para ele o trabalho mediúnico vinculado ao uso do daime é um dos principais motivos da procura pela casa e conseqüentemente de uma posterior adesão a ela.

*“A gente recebe um grupo jovem. A grande maioria das pessoas que vão lá (**na igreja**) geralmente são pessoas que já conheceram o daime em algum outro lugar; pessoas de classe média, de uma faixa etária relativamente jovem que conheceram o daime anteriormente, mesmo que tenham sido poucas experiências. É difícil a gente receber pessoas que nunca conheceram o daime, a não ser que tenham sido levadas por alguém que o conhecem. Geralmente o que acontece muito é que a gente tem um grande contingente de pessoas que são de outras igrejas de daime, mas igrejas que não trabalham com espiritismo, que não trabalham com incorporação, que não trabalham com entidades. E são pessoas que sentem falta disso e vai se difundindo a idéia de que a Barquinha é um grupo que tem espaço pra se desenvolver esse tipo de trabalho. Então essas pessoas acabam buscando, visitando, ficando curiosas, conhecendo por conta própria muito do trabalho mediúnico que na Barquinha acontece. Eu acho que é um dos principais motivos da chegada das pessoas na Barquinha: é a busca do trabalho com os guias, com as entidades, com os pretos-velhos. Acho que é uma das questões principais: pessoas que sentem falta desse trabalho, pessoas que tem afinidade com a umbanda, com o candomblé que já tomam daime, mas que se sentem muito limitados dentro das casas que estão e que não tem espaço pra isso. E algumas casas até criticam essa necessidade que essas pessoas tem e as pessoas ouvem falar que existe a Barquinha, que se toma daime que tem um trabalho espírita mediúnico e acabam batendo, buscando lá e encontrando determinadas coisas”. (Rio de Janeiro, fevereiro de 2007).*

Através destas palavras seria possível cogitar que mesmo a Barquinha sendo procurada por motivos diversos, seria pela forma específica de se trabalhar a mediunidade que grande parte das pessoas se identificaria com o grupo. A partir da identificação à este espaço religioso específico, esta demanda particular encontra na Igrejinha um lugar de adesão, seja ela oficial (por meio da escolha pelo fardamento) ou não (onde acontece uma adesão informal digamos assim). Acredito, pois que seja justamente através dos relatos de frequentadores assíduos e membros oficiais que será possível percorrer os caminhos que levam a construção desse espaço religioso específico: a Barquinha da Madrinha Chica no Rio de Janeiro.

### **Caminhos que levam ao mar**

O músico Luiz foi adepto na Doutrina do Santo Daime por oito anos. Quando conheceu a Barquinha estava se preparando para o fardamento na igreja do Céu do Mar. Ele me contou que tinha ouvido falar sobre linha, mas só soube da existência do centro em Niterói por intermédio da Internet<sup>70</sup>.

*“Eu cheguei na Barquinha através da Internet. Fiquei sabendo pela Internet pelo site da Barquinha (...) Aí eu liguei pra Alessandra e fiquei conhecendo o trabalho. Fui mais por curiosidade (...) Me falaram também que o daime era muito forte né. E eu sempre gostei muito de daime sabe. Me falaram que o daime era muito forte então foi uma curiosidade minha também de conhecer a bebida. E eu sou de Niterói né. E como aqui não tem nenhuma casa de daime assim ... nem da Doutrina (**linha do Santo Daime**) ... fui pela curiosidade também de saber como era que acontecia os trabalhos em Niterói com essa bebida” (Rio de Janeiro, 16 de outubro de 2007).*

Luiz se interessou pelo tipo de daime supostamente mais “forte” que seria servido em Niterói e por isso quis conhecer o centro, no entanto em sua primeira experiência na linha da Barquinha não sentiu os efeitos do chá, mas contrariando suas próprias expectativas, retornou a casa várias vezes por descobrir nela um tipo de trabalho que descreve como “fino” que diferiria daquele que estava acostumado no Céu do Mar. O primeiro contato com os pretos-velhos também lhe chamou a atenção e o estimulou em suas visitas posteriores.

Na ocasião desta entrevista, mesmo com poucos meses de frequência no centro, Luiz já ansiava por se fardar. Este desejo foi realizado em Janeiro de 2008 durante a romaria de São Sebastião quando viajou para o Acre juntamente com duas outras adeptas para formalizar a adesão através da cerimônia do fardamento. A respeito de sua decisão pelo Centro da Madrinha Chica comenta:

*“É difícil definir com palavras ... eu acho que o que me fez ficar na casa foi mais .... sentimental mesmo. O que eu sinto nos trabalhos, o que eu percebo, o que eu já ganhei assim ... Sem contar com a família que eu fiz lá. Criei um vínculo de amizade pô muito grande muito bom”*

---

<sup>70</sup> O endereço do site é: [www.barquinha.org.br](http://www.barquinha.org.br)

Além da curiosidade foi a intuição que levou Humberto a tomar daime pela primeira vez e na Barquinha da Madrinha Chica. Afastado da igreja católica já há algum tempo, o bancário que se considerava uma pessoa nervosa e estressada, encontra finalmente a serenidade após visitar a igreja de Niterói durante a Semana Santa.

*“Conhecia a história (das religiões daimistas) de ouvir falar na faculdade. Alguns amigos, pessoas que já tomavam (daime) e me despertou uma curiosidade e eu fui. Foi isso (...) Eu tinha interesse de tomar, de conhecer o santo daime (bebida). Eu tinha ido numa outra casa (da linha do Mestre Irineu), mas não teve trabalho (nesse dia por algum motivo a sessão não aconteceu e Humberto não experimentou o chá). Aí passou alguns meses ... eu ... sentia que tinha alguma coisa do meu lado espiritual pra desenvolver ... e ... caiu numa Semana Santa em 2006 . Eu não ia viajar. Eu me propus a passar a semana inteira tomando santo daime da Barquinha lá em Niterói no Rio de Janeiro. E fui. Cheguei na Quinta-feira, tive ... senti pouco o daime. Na sexta-feira da Paixão num trabalho de manhã senti o daime bem forte, no sábado também. No domingo a festa linda pra criança (erê) e eu me encantei com a Casa, me apaixonei mesmo e fui ficando ficando ficando e hoje eu tô aqui né pra me fardar”. (Rio Branco, 28 de maio de 2007).*

Humberto se fardou em Maio de 2007 juntamente com outros três colegas: Thainá, Alex e Fernando. Ele me contou que fez a opção pelo fardamento por ter se afeiçoado ao tipo de trabalho realizado pela casa. A farda representaria dessa forma um compromisso pessoal com este trabalho o qual, segundo suas palavras, em determinado momento se faz necessário que seja assumido formalmente. Sobre sua relação com a doutrina de Frei Daniel coloca:

*“É uma missão sagrada, é uma grande casa de caridade, uma missão que veio de cima (...) E dentro dessa missão se ensina a amar a Deus de verdade. Não que em outros lugares não ensinem também, mas aqui pela quantidade de trabalho, pela intensidade de trabalho, pelo santo daime, pela disciplina que se tem que ter entendeu? Tomar o santo daime é você comungar da luz do amor de Deus e a missão é isso, é ensinar. É uma grande escola pra nós irmãos, pra quem vem de fora ... de doutrina, de preparo pra você seguir ... e a compreensão da vida eterna né porque ... quem não trabalha na espiritualidade acha que a vida é só essa parte da matéria que a gente ta e ... a missão de Frei Daniel traz muito claro isso, a responsabilidade que é, do que você trás em outras vidas, da sua família – sua herança espiritual e o que vai ser da sua vida na eternidade. A cobrança que muitas pessoas começam a receber quando fazem a passagem a gente começa a receber aqui na vida né pra aprender e zelar. A missão pra mim é isso – uma grande escola sobre vida eterna. Ensina você a se encaminhar na espiritualidade, seguir a vida eterna livre e salvo de qualquer perigo porque essa vida é fácil. A gente seguir ou não seguir, acreditar em Deus ou não*

*acreditar, fazer o bem ou fazer o mal ... é fácil né? Deus dá o livre arbítrio, mas também te dá a doutrina, então segue quem quer ... quem acha que deve seguir ... e é cobrado na vida. Nessa doutrina a gente é cobrado na vida material pra não pagar na eternidade. Então quem frequenta a missão é, como a Madrinha diz, agraciado. Como Frei Daniel disse: 'é agraciado de ter uma missão porque é um preparo pra passagem pra morte e pra vida eterna' (...) Foi na doutrina que eu aprendi a amar a Deus. Tô aprendendo ainda porque as vezes a gente acha que amar a Deus é fácil né? Eu acho que ... na minha concepção não é bem assim. É difícil porque requer sacrifício, requer abrir mão de muita coisa. Ter uma vida reta como cristão é muito difícil (...) porque pra amar mesmo e seguir a linha do ensinamento (...) requer sacrifício, requer abrir mão de muita coisa da vida material que nos prejudica. Então eu acho que não é fácil é difícil amar mesmo a Deus de coração e eu tô aprendendo ainda né. Tô em desenvolvimento. O daime cobra, o daime ensina, o daime mostra o caminho pra você seguir e quem quiser seguir segue”.*

Humberto compara a doutrina a uma escola onde se aprende amar a Deus, praticar a caridade e ter disciplina. Através do daime e da frequência constante nos trabalhos a pessoa recebe um tipo de preparo espiritual intensivo. No entanto tudo aquilo que lhe é ensinado lhe é exigido proporcionalmente. Por isso é necessário manter a disciplina não só perante a missão como também perante a vida cotidiana. O objetivo da casa é ajudar todos os necessitados rumo ao caminho da salvação. Porém para poder alcançar esta “graça” será preciso sanar as dívidas carmicas<sup>71</sup> através do trabalho intenso no caminho do bem e da caridade.

A partir daí é possível afirmar que a opção pela farda além de envolver o teor afetivo propriamente dito está permeada por histórias de escatologias salvacionistas. Na Barquinha de Niterói esses dois fatores confluem e se fundem para atuar na formação do adepto. Nos rituais, o daime pode ser considerado como um veículo que viabiliza o aprendizado do fiel a partir da intensificação de sua emotividade dentro do sistema cosmológico e doutrinário apresentados. Normalmente os ensinamentos recebidos são aplicados em seu dia-a-dia com vistas em alcançar um possível perdão dos pecados que por sua vez o levaria ao caminho da salvação.

Diferentemente dos dois casos acima citados, a estudante Thainá chegou à Barquinha por insistência do pai. Jorge é fardado na igreja Flor da Montanha e frequenta assiduamente a Igrejinha carioca. Ao voltar de uma viagem ao Acre insistiu para que a filha conhecesse o trabalho da linha do Mestre Daniel.

---

<sup>71</sup> No dicionário Aurélio a palavra carma significa conjunto das ações do homem e de suas conseqüências.



*“Meu pai me levou. Assim ... eu já era fardada na Doutrina há uns doze anos (na Baixinha). Ele sempre me pedia ... que ia me levar, levar minhas irmãs e aí eu falava que não e tal. Eu falava: ‘que Barquinha o que?! Pra ter que voltar a tomar Daime?!’”. (Rio Branco, 25 de maio de 2007).*

Tanto ela como suas irmãs cresceram assistindo os rituais na Baixinha já que seus pais eram ambos fardados neste centro. Na infância gostava de ir a igreja, mas com o decorrer do tempo as coisas pareciam perder o sentido.

*“Tinha muito tempo que eu não tomava daime e eu não queria (...) Eu não gostava de tomar daime (...) Ai um dia do nada ele (o pai) me chamou ... Era dia de Nossa Senhora Aparecida, dia 12 de outubro, dia das crianças. Aí eu fui. Quis ir e gostei. Aí depois desse dia nunca mais deixei de ir. Hoje em dia freqüento mais que ele”.*

O fato de Thainá não gostar de tomar daime me chamou a atenção já que no contexto das religiões ayahuasqueiras este provavelmente seria um caso isolado. Sobre o motivo que a levou a se filiar a um centro daimista como a Barquinha fala:

*“Eu acho que por conta ... do seguimento ... Eu acho que essa coisa com a reza. A importância das rezas que traz mais firmeza pra a gente poder seguir nosso caminho dentro da própria doutrina. Até mesmo pra ter mais segurança na nossa vida, as coisas que a gente ... consegue ... perceber melhor assim. E também o nosso preparo das entidades, a segurança que os pretos-velhos trazem, todos os compromissos que eles passam ”*

Assim como Luiz os Pretos-velhos chamaram sua atenção, mas não exclusivamente pelas longas e confortantes conversas no gongá até tarde da noite, mas pelos compromissos que estes lhe colocam: os banhos de ervas normalmente são muitos e diversificados, mas foi através do hábito de rezar que a jovem adepta conseguiu conectar-se finalmente aos ensinamentos que o daime pode proporcionar.

Fardada na Barquinha há pouco mais de um ano, Thainá se alegra em tomar “a santa luz” na igreja que escolheu para dar continuidade a sua caminhada espiritual. Jorge, por outro lado, preferiu continuar na Doutrina junto com a Baixinha na Flor da Montanha. No entanto sua escolha não o impede de freqüentar a igreja em Niterói sempre que possível.

Durante o período em que estive em campo sete pessoas se fardaram na casa. Como já coloquei anteriormente tive a oportunidade de assistir a cerimônia do fardamento de

Humberto, Fernando, Alex e Thainá que aconteceu no dia 31 de maio de 2007 no Acre. Em um outro momento, desta vez em Niterói, pude presenciar a partida de outros três fiéis para Rio Branco rumo ao compromisso formal. Luiz, Mônica e Júlia vestiram a farda pela primeira vez no dia 20 de Janeiro de 2008 na romaria de São Sebastião. De volta a igreja carioca, agora como soldados, eu não pude deixar de notar a mudança significativa no semblante de todos aqueles que partiram da Igrejinha com uma certa insegurança, mas que retornaram a ela com a firmeza dos grandes guerreiros.

### **Vestindo a nova farda**

Andréia e Tânia Rosa, mesmo pertencendo a igrejas diferentes, eram fardadas no Santo Daime quando conheceram a linha de Frei Daniel. A primeira ouviu de amigos que existia um tipo de trabalho espiritual que seria “a cara dela” e resolveu conferir de perto comparecendo a uma sessão realizada pela Madrinha em Maricá. Já no segundo caso o trabalho da Barquinha veio até Tânia através da visita de Chica Gabriel ao centro da Baixinha. Pouco tempo depois ambas resolveram aderir formalmente à linha de Frei Daniel por meio do fardamento. Elas admitem que o motivo de tal opção estaria relacionado a fatores espirituais e de ordem administrativa.

Andréia conta que sentiu algo como um “chamado” ao qual não pode resistir. Essa espécie de apelo permeava seus sonhos e “visões” indicando algo sobre um certo gongá. Em sua temporada no Acre a necessidade que sentia de trabalhar com a linha de preto-velho aflorou ainda mais. No entanto ela não queria aceitar esta condição já que na igreja a qual era filiada não havia espaço para tal empresa. Sobre sua decisão de trocar o fardamento ela fala:

*“Foi um processo lento, chorei muito. Foi uma peia enorme pra mim porque (...) eu fiz um juramento (**na linha do Santo Daime**) e na mesa fiquei de pé: ‘Eu não vou me mudar. Não posso porque chega o momento que a farda não te pertence’. Depois que você se farda mesmo, o que eu entendo né, seu compromisso é para com Deus. Não tá no seu domínio. Isso pra aquele que se farda ordenado por uma ordem divina. Agora os que se fardam simplesmente pelo ego ou pelo querer deixam o chinelo aqui e vão embora. Agora quando aquela pessoa se farda realmente dentro de um Mistério realmente guiado por Deus: ‘seu lugar é aqui, seu caminho é aqui, aqui você vai prestar sua caridade dentro dos trabalhos, se curar e ajudar os irmãos que chegarem nessa casa’ aí seu fardamento não te pertence mais. Você não pode dizer assim: ‘Agora eu vou mudar viu mestre Irineu e vou trabalhar lá com o Frei Daniel porque*

*simplesmente eu fui chamada lá'. Tá entendendo? (...) 'Quem não zela uma (farda) não zela duas. Quem não zela a primeira não zela a segunda. Então como é que eu vou assumir um compromisso no qual vou ter de deixar de cumprir outro? Outra coisa, como é que eu vou destapar um santo pra cobrir outro?' E aí a Vó Candura (preta-velha) me botou pra cambonar, adversa a muitas pressões porque eu não era fardada lá. Eu era fardada na Doutrina e ela me botou pra cambonar no empurrão mesmo: 'Tu precisa disso. Você não sabe o que vem pela frente. Você não sabe o que te espera'. E me jogou dentro do gongá e aconteceu de tudo eu simplesmente cambonando. Às vezes eu falo que o amor que a gente tem por uma entidade, o carinho e o zelo é um caminho infinito de amor porque te abre muitas coisas, muitos ensinamentos que eu recebi naqueles três meses. Não foi muita coisa que eu cambonei não. Foram uns três, quatro meses. Não foi mais que isso não. Me sentia perdida, é claro. É como se eu tivesse falando português e você falando alemão. Então ... foi difícil pra mim. (...) Quando chegou no final desse ano o Ivan voltou a trabalhar aqui (no Rio de Janeiro). Eu tive que vir embora. Aí eu cheguei pra Madrinha e fui sincera com ela (...) 'Eu só vou fazer (o fardamento) eu tomando o daime e na minha jornada eu ver realmente que isso vai acontecer'(...) E aí na realidade eu já tinha visto que tinha que me fardar e me doía muito porque meu amor pelo Mestre Irineu é muito grande né, continua sendo. Mas no final eu tive que vir embora e eu falei com a Madrinha né 'Madrinha vou embora. Enfim, não vou me fardar. Eu vou voltar pra o Rio de Janeiro, eu vou pra minha igreja (Céu do Mar) porque é muito fácil tomar essa decisão aqui dentro da Barquinha, aqui no âmagô (na matriz em Rio Branco), mas eu tenho que voltar lá, acender minha vela lá nos pés do cruzeiro'' (Rio de Janeiro, janeiro de 2007).*

Fardada a cerca de dez anos na igreja do Céu do Mar, foi realmente difícil e doloroso afastar-se da Doutrina do Mestre Irineu. Após voltar da temporada no Acre, mesmo freqüentando todos os trabalhos com Cléia e Cacá em Niterói, só depois de um ano que Andréia decidiu se entregar aquela intuição, aquele “chamado” rumo a Barquinha.

*“(...) Eu estava passando por esse balanço. Eu nunca escondi, mas chegou o momento realmente que não deu pra continuar no Céu do Mar. Não pelas pessoas, não pelos padrinhos, meus amigos da Doutrina, enfim. Os respeito muito. (...) Então por respeito a casa, por amor a onde hoje em dia eu sigo eu me pus nessa condição de seguir meu caminho até o dia em que Deus assim determinar. (...) A Irmã de Caridade me confiou ... não foi só minha vontade não ... de dizer assim: 'Ah de repente você ficou onde era mais vantajoso pra você'. Muita gente ia pensar isso né. 'Afim de contas você é dona de uma casa onde é a igreja, onde é a Barquinha, a única Barquinha na linha da Francisca Gabriel'. Não. Não é isso não. Na realidade cômodo seria pra mim viver como eu vivia. Eu ia lá (no Céu do Mar) fazendo meus trabalhos e tudo bem e não teria essa responsabilidade aqui. Tem a Cléia que ta a frente, mas somos todos nós uma equipe né. A Cléia é a dirigente e eu rogo a Deus que ela esteja nessa função por muito tempo. É um crescimento pra ela, um crescimento pra gente. Somos um grupo muito jovem e isso é difícil (...) Acho que eu sou a mais velha, a irmã mais velha e eu tenho trinta e sete anos e o Ivan tem quarenta e sete (...)*

*É um grupo muito jovem. É uma igreja muito nova. A Cléia tem vinte e nove anos. Então não é fácil ... Foi muito difícil minha decisão. Eu chorei muito”.*

A pressão da responsabilidade a qual Andréia fala diz respeito também ao fato de a igreja funcionar em sua casa. Tal pressão foi percebida por mim mesma, já que pude acompanhar bem de perto (durante minha primeira visita a campo) o cotidiano daquele local em época de romaria.

No próximo capítulo eu farei uma descrição detalhada dos espaços onde acontecem os rituais religiosos dentro desta residência. Por enquanto me atenho a descrever a casa como um todo. O pequeno “Primeiro Andar” de cor azul ainda está em processo de construção: no piso inferior, além do terraço em formato de L, existem duas saletas, cozinha e banheiro; no piso superior um grande quarto com banheiro. Normalmente nas quartas e domingos a casa recebe os membros oficiais e alguns frequentadores assíduos; já no sábado o número de pessoas triplica devido as Obras de Caridade e em datas especiais comemorativas ou dias de festa no terreiro esse número chega a quadruplicar. Nessas ocasiões o movimento de pessoas costuma ser intenso e começa bem cedo, pois é preciso preparar o ambiente para a posterior realização dos trabalhos.

Para fazer a limpeza da igreja um grupo de adeptos se reúne dividindo as tarefas entre si. Geralmente as mulheres se encarregam deste tipo de serviço enquanto os homens se revezam no trabalho de construção da nova igreja. O terreiro por sua vez também recebe um tratamento especial em dias de festa: homens e mulheres se reúnem para enfeitá-lo com ornamentações diversas de acordo com a entidade a ser homenageada.

Toda essa movimentação de pessoas indo e vindo, circulando dentro e nos arredores da casa, pelo que eu pude perceber, abala o cotidiano de seus moradores. Andréia, Ivan e as crianças possuem uma outra residência em Rio das Ostras-RJ, mas costumam passar temporadas em Niterói (principalmente em período de romaria). O fato de existir um centro espírita funcionando em sua própria casa coloca Andréia em uma situação difícil em que é preciso, por um lado abdicar de certa privacidade doméstica para dar espaço a realização dos trabalhos, e por outro se posicionar perante o grupo para que os limites entre a igreja e sua vida privada sejam respeitados.

Sobre a decisão pelo fardamento no centro da Madrinha Chica, que em Niterói funciona temporariamente em sua residência, Andréia, longe de se arrepende, está bastante

satisfeita e a reafirma a cada dia. No entanto acredita que a opção pela farda deve estar imbuída por uma determinação divina que provavelmente pode ser percebida durante a “viagem astral” com o uso do daime. Na visão dela é só dessa forma que o fardamento faria sentido. Então no momento em que o insistente “chamado” lhe foi finalmente confirmado Andréia vestiu a nova farda e preparou-se para trabalhar em alto mar junto a Frei Daniel.

No caso de Tânia Rosa, ela havia se fardado há dez anos na linha do Santo Daime quando foi apresentada ao trabalho da Barquinha. Conta que pouco antes da visita da Madrinha Chica a Flor da Montanha, alguém lhe alertara a respeito da presença de uma entidade (preta-velha) que lhe acompanhava e necessitava de desenvolvimento.

*“Então quando a Barquinha chegou juntou uma coisa com a outra (...) Não foi uma coisa que eu fui procurar. Eles chegaram na casa que eu freqüentava e eu fui levada. Me apaixonei com tanta beleza, tanto primor”. (Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2007).*

Decidir mudar de farda também foi complicado para Tânia, no e entanto ela já havia passado por um processo de mudança de igreja. Fardou-se no Céu do Mar, mas por entender que precisava desenvolver sua mediunidade procurou a umbanda da Baixinha e posteriormente passou a freqüentar a Flor da Montanha.

*“Fiquei cinco anos no Céu do Mar sendo que com dois anos de fardada eu comecei a incorporar. Eu abri a mediunidade. Aí eu fiquei freqüentando simultaneamente a Baixinha porque ela tem um trabalho de desenvolvimento da umbanda (...) Enquanto eu tava no Céu do Mar eu ia só pra parte da umbanda (na **Baixinha**). Eu ia nas giras cumprir aquele calendário ali de umbanda, mas os trabalhos oficiais de hinário eu fazia no Céu do Mar. Aí quando eu fui ... digamos assim ... espiritualmente proibida de freqüentar o Céu do Mar, aí eu me filiei como fardada do Santo Daime à igreja da Baixinha. Então eu passei a ser da umbanda e do Santo Daime. Aí fiquei mais uns quatro anos mais ou menos e foi quando eles (o **grupo da Barquinha**) vieram com o trabalho pra Baixinha<sup>72</sup>”.*

Tânia escolheu seguir a Barquinha não só por ter se interessado pelo ritual, mas também por perceber que esta, além de se caracterizar pela forte propensão aos trabalhos

---

<sup>72</sup> O uso do fardamento na Doutrina do Mestre Irineu segue um padrão em todas as igrejas da linha, então quando alguém resolve trocar de centro continua usando a mesma farda. No caso de Tânia que se mudou para a Baixinha, ela continuou usando a farda que vestia no Céu do Mar quando nos trabalhos de mesa, no entanto na parte de umbanda precisou colocar um fardamento específico para o tipo de trabalho.

com os chamados pretos-velhos, poderia propiciar-lhe um tipo de desenvolvimento mediúnico peculiar. Durante minha pesquisa de campo ouvi alguns comentários a respeito de uma suposta superioridade da linha em relação às demais linhas da tradição ayahuasqueira. Um deles me chamou atenção por considerá-la a “pós-graduação no mundo do daime”.

Os depoimentos até aqui expostos apontam para o fato de que a religiosidade do fiel é construída gradativamente em um percurso que se estende entre sua primeira visita a igreja até o ápice com a adesão formal por meio do fardamento. A escolha pela farda é permeada por histórias de dúvidas e receios, mas quando confirmada proporciona ao novo adepto a possibilidade de um estilo de vida diferente. Na verdade o cotidiano dessas pessoas normalmente já vêm passando por um processo de mudança desde o momento da identificação a partir da frequência constante. O fardamento é só a confirmação do compromisso com o grupo, com a missão e consigo mesmo. No entanto é bom deixar claro que a realização deste não depende unicamente da vontade da pessoa, mas envolve todo um processo de aprendizado espiritual dentro dos trabalhos desenvolvidos pela casa, além de uma exemplar postura no que diz respeito à vida cotidiana. Normalmente quando alguém se sente preparado, comunica sua decisão primeiramente a dirigente do núcleo (Cléia) e em caso positivo esta encaminha o pedido para a Madrinha que avaliará se o momento é propício ou não para que esta pessoa assuma a farda.

Luiz preparava-se para o fardamento no Céu do Mar quando conheceu os pretos-velhos da Barquinha, aderindo a esta posteriormente; Humberto em um primeiro contato se “apaixonou” pelo ritual de terreiro, mas só decidiu aderir oficialmente a linha após notar melhoras significativas em sua vida cotidiana; Thainá descobriu a força da oração, reencontrou o prazer de tomar o daime e escolheu a romaria de Nossa Senhora para selar o compromisso com a missão; já Andréia e Tânia Rosa decidiram deixar a “linha da floresta” para poderem desenvolver suas habilidades mediúnicas na casa de Chica Gabriel, tornando-se soldadas oficiais na “linha do Mar”.

Todas essas pessoas fizeram percursos diferentes, no entanto a partir de determinado ponto de suas caminhadas espirituais passaram a seguir juntas em uma mesma direção. Dentro do “Barquinho Santa Fé”, através da orientação da Madrinha, elas procuram seguir firmes rumo aos “pés de Cristo” recebendo e prestando a caridade.

## 4.2 - Diferenças e semelhanças: o entrecruzar dos centros

O carioca Alex, já citado neste texto, é um adepto antigo da Barquinha que tomou daime pela primeira vez em uma igreja ligada a Doutrina do Mestre Irineu, o Alto Santo. No ano de 1989, em visita a família no Acre, foi levado pelo primo para experimentar o chá e conhecer o ritual.

*“Voltando pra o Rio de Janeiro, isso era ainda 89, eu conheci aqui o Philippe que tinha ido lá ao Acre um pouco antes da ocasião que eu fui e tinha recebido o telefone dele lá. Eu entrei em contato com ele e ele me disse que tava iniciando aqui (**no Rio de Janeiro**) um grupo de trabalho ligado a outra linha, que era a linha da Barquinha, que aqui no Rio de Janeiro, nessa ocasião, ainda não existia nenhuma casa fazendo trabalho nessa linha. Aí comecei. Eu fui lá num apartamento bem pequeno no bairro de Botafogo aqui no Rio de Janeiro. Tinha cinco ou seis pessoas só no grupo. Eu comecei lá com ele. A partir daí o grupo cresceu, foi se desenvolvendo. Em 1990 eu fui a Rio Branco me fardar e fiquei depois do meu fardamento durante doze anos lá<sup>73</sup>”. ( Rio de Janeiro, fevereiro de 2007).*

Coincidentemente o ano do fardamento de Alex foi também o último em que Francisca Gabriel permaneceria na igreja dirigida por Manuel Hipólito. Foi em uma romaria de São Francisco que ele conheceu Dona Chica como uma das principais médiuns do centro ao qual estava se filiando.

*“ (...) Depois de eu passar doze anos lá (**na filial do centro do Manuel Hipólito no Rio de Janeiro**) eu ... enfim ... é ... resolvi por uma série de motivos me afastar e me aproximar, me integrar num outro grupo da Barquinha que já existia aqui no Rio de Janeiro há algum tempo. Era o grupo ligado a Madrinha Francisca que desenvolve um trabalho em Niterói. Na ocasião eu já tinha ouvido falar algumas vezes (**do grupo de Niterói**) e tive oportunidade de conhecer e gostei, me identifiquei. (...) Na ocasião era o Cacá o dirigente junto com a Cléia e eu fui lá, tive um relacionamento bom com todo mundo, com o Cacá especialmente. Conversei um pouco sobre a minha história e fui muito bem recebido lá e lá fiquei. Tô há três anos lá. Então contabilizando desde o*

---

<sup>73</sup> Como já foi dito anteriormente a Barquinha tem dois centros de representatividade no Rio de Janeiro: o núcleo ligado ao centro da Madrinha Chica em Niterói e aquele ligado ao Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz na capital. É a respeito da formação deste último que Alex fala. De acordo com ele 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.

*período em que eu me fardai tem quinze anos. Se for contar o período anterior já vai pra dezessete anos<sup>74</sup>”.*

No Primeiro capítulo da dissertação já foi colocado, de forma resumida, diferenças marcantes entre a Igreja da Madrinha Chica e a de Manuel Hipólito. Alex por sua vez, aponta para possíveis reflexos que tais distinções teriam em suas respectivas filiais cariocas. Para ele a principal diferença entre ambos os centros está relacionada com “a forma de lidar com as entidades”.

*“A forma de você trabalhar com a parte espírita, com a parte mediúnica do trabalho. Eu diria assim: fazendo uma comparação um pouco delicada, mas eu acho que é útil, é que a Barquinha lá do Seu Manuel, hoje dirigida pelo Francisco (no Acre) que é filho do Seu Manuel Araújo e pela Marília (no Rio de Janeiro), se aproxima um pouco mais de uma versão kardecista do espiritismo enquanto a Barquinha dirigida pela Madrinha Francisca tem mais proximidade com a umbanda. E isso tem uma série de implicações no ritual, tem uma série de implicações no culto que por uma série de motivos ... eu acho na minha opinião que ... foi um dos grandes motivos da divisão, do afastamento da Madrinha Francisca do Seu Manuel. E eu considero como sendo um dos grandes marcos que fazem diferença entre o trabalho da Madrinha e o trabalho da outra casa. É dada uma ênfase muito maior no trabalho espírita, no trabalho com as entidades. É um trabalho muito mais freqüente, muito mais ... eu acredito assim ... que no trabalho (do centro da madrinha Chica) os médiuns têm a oportunidade de fazer um desenvolvimento maior, de fazer um aprendizado maior vamos dizer assim ... do ponto de vista ritualístico. Lá na igreja do Seu Manuel não é que não existisse, mas era dada uma ênfase menor e era desenvolvido mais outras coisas e não esse trabalho com as entidades que era visto como um trabalho importante, mas o espaço para esse trabalho era bem mais limitado”.*

Como já foi dito, a Barquinha é uma religião nascida na floresta amazônica que sintetiza traços do catolicismo popular, do kardecismo, do xamanismo indígena e de religiões afro-brasileiras com destaque para a umbanda. No entanto entre as três principais igrejas que compõem a linha<sup>75</sup> existem consideráveis diferenças. É no contexto ritual da

<sup>74</sup> Na ocasião desta entrevista Alex ainda não havia se fardado na igreja da Madrinha Chica. O fardamento veio a acontecer três meses depois durante o mês de maio. Diferentemente da linha do Mestre Irineu onde em todas as igrejas é usada a mesma farda, na linha da Barquinha isso não acontece e quando um adepto muda de centro também muda de farda e deve passar por todo o processo que envolve a decisão pelo novo fardamento.

<sup>75</sup> Dentre os seis centros hoje reconhecidos pela linha da Barquinha três se destacam pela popularidade. São eles: o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (a Barquinha da Madrinha Chica) e o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos.



casa dirigida por Chica Gabriel que a antropóloga Sandra Goulart (2004) percebe uma maior influência da umbanda. Alex, por sua vez, aponta para esta mesma tendência tendo em vista o destaque dado ao desenvolvimento mediúnico voltado para o fenômeno da incorporação. Por outro lado, na visão deste adepto que perpassou pelas duas igrejas, a direção do centro-mãe procuraria se assemelhar cada vez mais à doutrina kardecista. Visando esclarecer tais afirmativas a respeito de ambos os centros, farei aqui um breve resumo dessas religiões mediúnicas que ajudam a compor o universo da Barquinha, o kardecismo e a umbanda.

### **Do kardecismo a Umbanda x Da Umbanda ao Kardecismo**

A doutrina espírita também conhecida como kardecismo é uma corrente de pensamento desenvolvida em meados do século XIX pelo francês Hippolyte Raivail que posteriormente adotou o codinome Allan Kardec. Caracteriza-se por buscar compreender a realidade através dos conhecimentos: científico, filosófico e religioso. No Brasil, por sua vez, a obra de Kardec é enfatizada por seu aspecto religioso que, de acordo com Cândido Procópio (1961) constitui o traço definitivo do espiritismo brasileiro. O trabalho do médium Chico Xavier também merece destaque para a configuração do espiritismo kardecista no país. Este tem o enfoque voltado para os valores sentimentais incrementados pelo movimento assistencial e a caridade.

A base doutrinária de kardec está sintetizada em sua primeira obra, o Livro dos Espíritos. Nele o autor transcreve diálogos que estabeleceu com supostos “espíritos desencarnados” durante reuniões mediúnicas. De inspiração cristã, tem na figura de Jesus Cristo um modelo de conduta para o auto-aperfeiçoamento humano. Suas principais teses foram esquematizadas por Cândido Procópio da seguinte forma: possibilidade de comunicações com entidades espirituais; crença na reencarnação; crença na idéia tradicional do carma; crença na pluralidade dos mundos habitados; o progresso relativo dos indivíduos depende do mérito pessoal acumulado; a caridade é a virtude principal; os guias espirituais estão mais próximos dos seres humanos que o próprio Deus já que Este embora existente se perderia na distância “de um ponto espiritual que mal podemos vislumbrar” (Procópio, 1961: 8).

A umbanda é uma religião brasileira nascida por volta de 1908 no estado do Rio de Janeiro. Formada por elementos comuns a Barquinha, se caracteriza por apresentar aspectos da religiosidade afro-brasileira, do catolicismo popular, da pajelança indígena e do espiritismo kardecista. Perseguida por décadas pela igreja católica, pela polícia e imprensa além de outros seguimentos da sociedade, era identificada como religião de negro, bárbara, demoníaca e, portanto patológica. Teve seu apogeu entre o final dos anos 1950 e início da década de 1980 e atualmente comemora um século de existência permeada por movimentos de revitalização que perpassam o espaço de outras religiões bem como de demais formas de religiosidades.

Muitos de seus líderes federativos tentaram estruturá-la a partir de uma hierarquia central, homogeneizando seus preceitos e ritos. No entanto a “umbanda se desenvolveu fragmentariamente, a partir das iniciativas de seus adeptos constituindo seus templos, centros, tendas e terreiros, tal como designavam seus locais de culto, a depender de sua proximidade ou distanciamento da cosmologia africana” (Alves Júnior, 2007:5).

Segundo Alves Júnior a luta contra as constantes perseguições e a favor da legitimação deixou marcas em sua cosmologia aproximando-a cada vez mais do espiritismo kardecista. Renato Ortiz (1999), por sua vez, sustenta que o que aconteceu foi uma tentativa de “embraquecimento” promovida por parte de seus integrantes a partir da camuflagem de seus elementos marcadamente africanos em favor daqueles mais ocidentalizados. No entanto diferentemente do que se poderia imaginar a antropóloga Diana Brown (Brown apud Beraba, 2008) constatou que os fundadores dessa religião eram majoritariamente de classe média. Insatisfeitos com o espiritismo kardecista que praticavam e observadores dos centros de macumba<sup>76</sup> que funcionavam nas favelas passaram a preferir os espíritos e divindades africanos e indígenas presentes nesta última, considerando-os mais competentes “do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas” (ibid).

---

<sup>76</sup> De acordo com a pesquisadora Tina Jensen (2001) além do Espiritismo Kardecista, a umbanda tem um importante predecessor na macumba. O termo macumba se refere a várias misturas de religiões afro-brasileiras com outras que se originaram no sudeste brasileiro, especialmente no Rio de Janeiro. “Macumba é também um termo depreciativo para *baixo espiritismo*. Acredita-se que a macumba se originou no Rio de Janeiro e suas imediações, onde a população dos ex-escravos eram em grande escala do Congo, da Angola e de Moçambique e foram agrupados de acordo com a nações”. (Jensen, 2001:5)

Na tentativa de unir o espiritismo socialmente aceitável que praticavam no kardecismo ao competente mas estigmatizado ritual de macumba, os fundadores da umbanda se empenharam em “desafricanizá-la”, sucumbindo práticas e preceitos considerados africanos, substituindo-os por princípios e ícones do catolicismo, além das crenças e compromissos do kardecismo. Deste último absorveu os conceitos de doutrinação dos espíritos, de carma, reencarnação, evolução e caridade. No entanto como não existe homogeneização na religião umbandista cada terreiro tem direção própria e encaminha-se a partir de interpretações doutrinárias bem particularizadas.

Para Roger Bastide “o processo de passagem da macumba à umbanda seria homólogo a passagem da magia à religião, tal como concebe Max Weber<sup>77</sup>” (Negrão, 1996:22). Na tradição sociológica clássica, “há uma inequívoca identificação da magia a amoralidade<sup>78</sup> (quando não à imoralidade) em oposição ao caráter francamente moral da religião” (ibid). No entanto na concepção de Georges Gurvitch (ibid:23/24) a magia não é avessa a moralidade, mas se caracterizaria como “afirmação do desejo e do diverso frente a moralidade estabelecida”. Assim “não se trataria mais, no caso deste autor, da oposição entre o individual e o social ou entre simplesmente dois tipos de atitudes diferenciadas diante do sagrado, mas de dois princípios éticos diversos representando a heteronomia ou autonomia diante do social” (Negrão,1996:24).

Diferentemente da sociologia clássica que encara a magia como desvio individualizante e transgressor, a sociologia contemporânea “sugere outros caminhos encarando-a como um dos fatores propiciadores da resistência a imposição das vigências socioculturais. De fator visto como socialmente negativo, passa a ser considerado positivamente como dimensão da realidade dotada de virtudes específicas” (Ibid).

No geral o espiritismo de umbanda fundamenta-se no culto dos espíritos (Ortiz:1999) e “é pela manifestação destes, no corpo do adepto que ela funciona e faz viver

---

<sup>77</sup> Assim como Durkheim, Weber concebe a magia no pólo da amoralidade, no entanto não a opõe radicalmente a religião como fez o outro. Para ele “enquanto formas de crença em poderes e seres superiores ambas se igualariam, opondo-se apenas em termos das atitudes diferenciadas para com estes poderes, respectivamente de coerção e apropriação. Desta forma, não se excluíam necessariamente em casos concretos, podendo combinar-se de formas variadas”. (Negrão,1996:23).

<sup>78</sup> Durkheim acredita que a magia está para a amoralidade assim como a religião para a moralidade. A moral para este autor difere do amoral da mesma forma que o interesse coletivo difere daquele exclusivamente individual.

suas divindades através do transe” (ibid:69) de possessão que por sua vez atua como um dos principais elementos do ritual. Em princípio, de acordo com Ortiz, existem quatro gêneros de entidades espirituais que compõem o panteão umbandista: os espíritos de luz (caboclos, pretos-velhos e crianças) e os espíritos das trevas<sup>79</sup> (exus). A forma como cada terreiro manuseia tais forças sobrenaturais vai depender de uma proximidade maior ou menor entre o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras, ou seja, de seu grau de ocidentalização.

Para entender a multiplicidade dos cultos mediúnicos, Cândido Procópio desenvolve em seu trabalho intitulado *Kardecismo e Umbanda* de 1961 a idéia de um *continuum religioso* que se deslocaria entre dois pólos, tendo ambas as religiões por extremidades e entre elas uma infinidade de gradações. Visualiza no kardecismo o “pólo branco, ocidental e impregnado de ética cristã” enquanto a umbanda é percebida como seu oposto “negro e mágico”. Criticado por Negrão (1996) por favorecer o pólo kardecista e por Ortiz (1999) que não acredita na existência de um *continuum* entre ambas, Procópio tem seu grande mérito na idéia em si de *continuum religioso*.

Negrão (1996) coloca que é possível através do *continuum* demonstrar a complexidade do campo religioso analisado, “sem apelar a tipologias sempre insatisfatórias”. Para este autor apesar da validade e utilidade do conceito do ponto de vista metodológico, haveria a necessidade de redefinir a questão dos pólos. Ortiz por sua vez usou a idéia de Procópio para compreender os ritos umbandistas a partir dos conceitos de pólo mais ou menos ocidentalizados. Já para autores como Brumana e Martinez (apud Negrão: 1996), quando falam a respeito da umbanda, a questão não está simplesmente na maior ou menor ocidentalização, mas na aceitação ou não da feitiçaria em seus ritos.

Concordo com Souza (2006) quando afirma que o campo espírita se configura a partir da diversidade de combinações, que podem aparentemente demonstrar contradições, mas evidenciam crenças e práticas plásticas que sustentam sua mobilidade. O *continuum* descrito por Cândido Procópio pode atualmente ser observado em diversas modalidades rituais.

---

<sup>79</sup> Segundo Ortiz, esta divisão corresponde a concepção cristã que estabelece uma dicotomia entre o bem e o mal.

Para este estudo, acredito que a idéia de *continuum religioso* pode ser útil para marcar as diferenças, em um primeiro momento, entre as igrejas dirigidos por Chica Gabriel e o centro-mãe além de suas respectivas filiais no Rio de Janeiro e, por outro lado as distinções entre a igreja de Niterói especificamente e centros ligados ao Santo Daime (como a Baixinha por exemplo). Para isso acredito que é possível usar a idéia de Procópio Ferreira de uma possível aproximação em menor ou maior grau aos rituais do kardecismo ou a umbanda, no entanto é preciso deixar claro que tal escolha é unicamente metodológica já que todas as igrejas citadas, independente da linha, caracterizam-se por sintetizar as duas religiões mencionadas.

### **Um gongá para pai Jacinto**

De acordo com Alex, devido ao trabalho freqüente no centro de Chica Gabriel com as entidades incorporadas (em “aparelhos” preparados ou que estejam em fase de preparação), existe uma maior possibilidade das pessoas desenvolverem suas faculdades mediúnicas, principalmente aquelas ligadas a incorporação. Com intuito de reforçar esta afirmativa, vou aqui transcrever um trecho da entrevista realizada com este adepto que, mesmo permanecendo na missão de Frei Daniel, resolveu trocar de farda para finalmente trabalhar com seu preto-velho (Pai Jacinto) no gongá da Madrinha em Niterói.

Ao questioná-lo sobre a forma como acontece o desenvolvimento mediúnico que, de acordo com ele, difere entre as duas casas responde:

*“A diferença está no trabalho com as entidades. Trabalho de incorporação mesmo (...) O que eu tô falando é o trabalho com as entidades atendendo no gongá, fazendo o atendimento de Obras de Caridade. Lá na outra casa, por exemplo, você tem esse trabalho praticamente só nos dias de sábado. No trabalho (no seguimento) da Madrinha você tem praticamente todos os trabalhos (as sessões). Em algum momento esse trabalho tá sendo aberto, esse trabalho com as entidades (...) Na verdade não é só uma diferença assim de quantidade de trabalho dentro do trabalho. É uma diferença de qualidade. Vamos dizer assim: a Madrinha, ela fez a opção de dar mais liberdade pra o desenvolvimento dos médiuns. Quer dizer, não é um trabalho tão regulado assim ... vamos dizer ... os médiuns tem uma certa liberdade pra desenvolver os seus próprios trabalhos enquanto que lá na outra casa esses trabalhos eram muito limitados tanto no tempo como também havia uma observação vamos dizer assim ... e na minha opinião até uma certa limitação pra esse desenvolvimento. Não havia uma independência maior dos médiuns pra desenvolver um trabalho como a Madrinha permitiu e disponibilizou. Não tô*

*nem dizendo que isso seja algo de melhor ou pior, mas são diferenças que quem vai, quem observa quem conhece as duas casas vê”.*

Como já foi colocado neste texto, a liberdade que Alex fala diz respeito à forma como a Madrinha Chica administra sua igreja. Tanto no Acre como em Niterói, aos médiuns que trabalham nas Obras de Caridade é disponibilizado um espaço para que possam realizar trabalhos com suas respectivas entidades de maneira, digamos assim, mais personalizada. Existe uma abertura para que cada preto-velho possa aplicar seus conhecimentos (supostamente adquiridos em vidas passadas, sejam terrenas ou espirituais) contribuindo assim com o objetivo da casa que é de prestar a caridade. No entanto para que tal abertura possa existir é necessário a vigilância dos dirigentes, a Madrinha no Acre e Cléia no Rio. Observar o trabalho das entidades em conjunto com os médiuns faz parte do próprio desenvolvimento de ambos já que a presença, tanto de um como do outro, na doutrina se justifica pela necessidade em ascender espiritualmente através da caridade.

Para Alex tal especificidade do seguimento de Chica Gabriel dentro da linha da Barquinha (que diferiria significativamente da igreja de Manuel Hipólito) é um dos motivos que justifica tanto seu afastamento do Centro Mãe bem como sua posterior aproximação à igreja da Madrinha.

Não encontrando um espaço para que pudesse desenvolver suas capacidades mediúnicas a ponto de trabalhar efetivamente com as entidades que lhe “acompanhavam”, este “marinheiro” resolveu se alistar em um outro setor da mesma Barca. É bom deixar sempre claro que a linha da Barquinha é uma só, pois todos seguem o mesmo comandante, Frei Daniel, no entanto ao longo dos anos a Barca foi se reconstruindo, recebendo novos compartimentos. Esses compartimentos são os novos centros cada qual com suas características específicas, mas todos sem exceção fazem parte do mesmo Barquinho, da mesma doutrina. A religião aqui é a mesma, mas a forma como a religiosidade é experienciada muda consideravelmente. O espaço (termo usado pelos adeptos para se falar da forma como o desenvolvimento mediúnico é administrado), ausente numa, é um diferencial na outra.

Foi no gongá da Madrinha Chica que Pai Jacinto passou a trabalhar na assistência. O preto-velho gosta de conversar bastante: aconselhando e curando todos os que o procuram. Na Barquinha de Niterói ele aprende o ofício da caridade e, juntamente com seu

“aparelho” Alex, galga os degraus do desenvolvimento espiritual a partir dos ensinamentos deixados por Frei Daniel e compartilhados pelos demais marinheiros da missão.

### **Uma casa de preto-velho para jovens cariocas**

A Barquinha da Madrinha Chica como uma boa “casa de preto-velho” não poderia deixar de ter em seu núcleo carioca um grupo qualificado de médiuns trabalhando com essas entidades. A maioria dos “aparelhos” que atua na assistência começou a desenvolver suas faculdades mediúnicas (voltadas à incorporação) pouco tempo após passar a freqüentar os trabalhos da linha. A partir do comprometimento formal com a igreja e posterior convite da dirigente da filial (Cléia) além da autorização da presidente do centro (a Madrinha Chica), aqueles que se dispuseram tornaram-se membros da seleta, mas flexível equipe que atua em um dos principais trabalhos da casa, as Obras de Caridade.

No gongá de Niterói, além do preto-velho Pai Jacinto (Alex), prestam atendimento: Vó Jacinta (Daniel); Tia Maria (Alessandra); Vô Leôncio (Carlos Renato); Vó Cambinda (Andréia); Vô Benedito (Ivan); Pai Cipriano (Toinho) e finalmente a Vó Maria Clara (Cléia), que é a responsável por todos os trabalhos desenvolvidos na casa. Cada um dos pretos-velhos citados conta com o apoio de um cambone que lhe auxilia naquilo que for necessário durante a execução do atendimento com os consulentes. Mas assim como acontece na matriz em Rio Branco, esse número de pessoas pode variar de acordo com o desenvolvimento e necessidade de cada médium bem como das próprias entidades.

Entre os jovens membros que atuam na assistência (sejam oficiais das Obras de Caridade ou cambones) normalmente há uma interação que ocorre não somente no espaço do gongá ou mesmo no espaço estritamente religioso, mas que se estende a aspectos do cotidiano de cada um. Esses marinheiros, além de irmãos de missão, tornam-se muitas vezes amigos para toda a vida.

Acredito que este notório relacionamento de amizade torna o grupo mais coeso e beneficia o andamento dos trabalhos espirituais, principalmente aqueles que dizem respeito as Obras de Caridade. Alessandra, por sua vez, afirma que o fato de o grupo ser formado em sua maioria por pessoas jovens contribui para uma possível aproximação fora do ambiente religioso. Para ela,

*“Acaba que esse grupo de pessoas que toma daime é o mesmo grupo de pessoas que se encontra fora dos trabalhos ... pra ter uma vida social. Acaba que a gente cria laços de amizade. São muitos trabalhos. O grupo ta se vendo sempre todos os fins de semana praticamente. A faixa etária é a mesma a gente se encontra fora pra programas que a gente tem afinidade”. (Rio de Janeiro, 5 de fevereiro de 2007).*

Já Luiz me falou que a juventude dos dirigentes foi algo que lhe cativou logo nas primeiras visitas ao centro. A esse respeito diz:

*“O comando dos jovens também chamou muito minha atenção sabe. Um trabalho direcionado pelos jovens. Eu me afinei muito com isso também porque falava minha língua. Nas outras casas ... pô ... eu não sentia muito essa coisa assim ... do comando ta falando sua língua ... as mesmas coisas assim. Eu acho importante”. (Rio de Janeiro, 16 de outubro de 2007).*

Durante minha visita ao Acre tive a oportunidade de conhecer, além da matriz da Madrinha Chica, o centro-mãe dirigido por Francisco Hipólito. Entre ambos, em termos de faixa etária, existe uma diferença marcante. Enquanto que o primeiro segue a tendência de sua filial no Rio, formado em sua maioria por jovens, o segundo se caracteriza no geral por constituir-se de pessoas mais velhas, com mais de 30 anos, além de um número acentuado de idosos.

Muitos dos senhores e senhoras de cabelos brancos que freqüentam o Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz, o fazem possivelmente desde os primórdios do centro. 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. Na frente das Obras de Caridade estão os pretos-velhos sentados em seus banquinhos, fumando seus cachimbos e curando toda a gente.

No Rio de Janeiro as filiais da linha da Barquinha, mesmo estando localizadas numa região metropolitana onde existem diversas modalidades religiosas e místicas, refletem os mesmos procedimentos administrativos de suas matrizes no Acre. De acordo com Alex, a Igrejinha de Niterói difere do núcleo dirigido por Marília tanto em termos de faixa etária



(sendo este último constituído em sua maioria por pessoas de “meia idade”) quanto na forma de lidar com o desenvolvimento mediúnico de seus adeptos (em que há uma resistência por parte dos filiados do centro-mãe em preparar novos médiuns para os trabalhos na assistência).

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. Mesmo sendo parte de uma mesma religião entre os centros existem diferenças marcantes. Na Igrejinha de Niterói os fiéis encontram uma forma singular de trabalhar a mediunidade e conseqüentemente de vivenciar, cada um a seu modo, um tipo específico de religiosidade. Esta religiosidade por sua vez não está terminada, mas é construída continuamente pela agencia daqueles que se engajam nela.

### **Um gongá para Tia Catarina**

Débora Miranda é fardada na Flor da Montanha há nove anos e conheceu a linha de Frei Daniel na época em que Carlos Renato e Cléia faziam alguns trabalhos em Santa Tereza. Segundo ela:

*“Eu iniciei os trabalhos na Barquinha na época de Santa Tereza quando eles começaram a fazer os trabalhos numa casa. Era a Cléia e o Cacá. Eram poucas pessoas né e tinham também umas pessoas da Baixinha que freqüentavam lá. Aí desde que iniciaram lá eu comecei com eles também, enfim. Depois eu passei um tempo sem ir, depois eu voltei a freqüentar quando eles távam em Niterói. Foram pra Niterói e aí eu comecei a ter uma freqüência lá também”. (Rio de Janeiro, 8 de fevereiro de 2007).*

A relação entre os membros da Barquinha de Niterói e o centro da Baixinha se estabeleceu aos poucos, culminando em uma amizade sólida e duradoura. Apresentados a Flor da Montanha por uma amiga e adepta da Doutrina, o casal acreano (Cleia e Cacá) teve seu primeiro contato com um trabalho umbandizado dentro da linha do Santo Daime. O início desse relacionamento foi exposto no segundo capítulo deste texto quando eu narro, com a ajuda dos adeptos, a história da Barquinha de Niterói. Sobre o desenrolar dos acontecimentos que levaram a forte ligação com a igreja de Lumiar, Cléia comenta:

*“(...) O ciclo de amizade começou nessa época. A gente chegou no Rio de Janeiro e essa irmã (**Helena, citada anteriormente**) foi quem me apresentou a irmã Baixinha e aos demais irmãos (...) Minha história em si começou também com esses irmãos, com a Helena que era fardada na igreja da Flor da Montanha (...) Minha vó Francisca (...) quando ela veio ao Rio de Janeiro ela teve encontros com a Baixinha que foram trabalhos grandes que elas tiveram juntas (...) A irmã Baixinha e minha vó Francisca se tornaram irmãs amigas. Existe hoje um laço de amizade, respeito e admiração das irmãs e dos irmãos das duas casas (...) Acho que os próprios irmãos se sentem a vontade sabe. Não há nenhuma barreira (...) ao contrário, existe uma ponte. O mesmo daime que se toma aqui, hoje se toma lá também<sup>80</sup>. Provisoriamente acredito, mas isso existe. Então é um ato de amizade e carinho. E pra mim foi um presente porque eu tenho grandes amigos na Flor da Montanha (...)”.* (Rio de Janeiro, 5 de fevereiro de 2007).

Débora é uma dessas boas amigas que Cléia conquistou a partir do encontro entre os dois centros. Esta atriz e fisioterapeuta, que conheceu o daime após ter freqüentado seguimentos místicos, assistiu de perto a gestação e o nascimento da Igrejinha de Niterói e hoje se orgulha por também fazer parte dessa história. De família católica, essa garota da “zona sul” fala sobre seu trânsito entre algumas religiões mediúnicas antes de chegar a Barquinha.

*“Eu já freqüentei um centro espírita Kardecista. Mas acho que foi pouquíssimas vezes que eu fui lá e aí logo depois ... um tempo depois, antes de freqüentar o Daime (**linha do Santo Daime**), eu freqüentei a Ieve<sup>81</sup> que é um centro esotérico que eles juntam várias linhas. Tem muita influência da linha oriental também (...) É muito legal. Eles trabalham atuados (**incorporados**) também com as entidades (...) Eles fazem uma incorporação que é assim mais sutil (...) Eles te dão uma consulta. Aquela entidade passa vários tratamentos pra você fazer. É muito legal (...) Eles me fizeram um trabalho que foi maravilhoso (...) Foi muito bom. Eu até tive vontade de continuar lá, mas depois que eu conheci o daime (**a bebida**) eu senti um chamado muito forte. Principalmente quando eu conheci a umbanda da Baixinha que justamente juntava o trabalho das entidades com o daime. Foi onde eu me encontrei aí eu fiquei lá”* (Rio de Janeiro, 8 de fevereiro de 2007).

<sup>80</sup> Na época que esta entrevista foi realizada havia um certo “mal estar” entre o centro da Baixinha e o CEFLURIS. No entanto não consegui obter informações precisas a respeito dos motivos que levaram a Baixinha a entrar em atrito com a instituição. O fato é que durante aquela época na Flor da Montanha se tomava daime vindo da Barquinha da Madrinha Chica.

<sup>81</sup> A IEVE (Irmandade Espiritualista Verdade Eterna) é uma instituição sem fins lucrativos, de direito privado que tem como um de seus objetivos: o estudo, a pesquisa, a divulgação de conhecimentos numa visão holística, alusivos às questões místico-espiritualistas e esotéricas, através de abordagens inter, multi e transdisciplinares (informações retiradas no site: <http://hpm.com.br/ieve.html>).

Mesmo identificando-se ao trabalho da Ieve, foi tomando daime pela primeira vez em uma igreja da linha do Mestre Irineu que Débora sentiu algo determinante, um tipo de “chamado”. Mas só se entregou inteiramente a vida religiosa após conhecer o Umbandaime da Baixinha, pois este unia em um mesmo ritual as características que mais lhe agradavam nas casas anteriores: um trabalho intenso com as entidades incorporadas através da luz do daime.

Fardada na Flor da Montanha, estava satisfeita por finalmente se “encontrar” em uma casa que supria suas necessidades espirituais. No entanto após ser apresentada a linha da Barquinha passou a freqüentá-la de uma maneira tal que chegou ser considerada pelos membros da Igrejinha como uma “verdadeira marinheira”, embora não tenha aderido ao fardamento. Então qual seria o diferencial do centro da Madrinha que chamou tanto a atenção de Débora a ponto desta fazer questão de estar presente na maioria dos trabalhos em Niterói?

*“(...) Eu comecei a fazer os trabalhos com eles (os membros da Barquinha) também. Achei muito similar (com o trabalho da Baixinha) né o tipo de trabalho, a linha. Essas coisas parecidas e outros aspectos bem diferentes também, bem interessantes e com outros mistérios né. Eu comecei a aprender muito com eles. Principalmente a questão da reza que é muito forte lá na Barquinha né. E o tipo de trabalho com as entidades que é diferente do tipo de trabalho que a gente faz na Baixinha (...) Bom eu comecei a sentir com os trabalhos da Barquinha uma concentração maior né, uma conexão de uma forma diferente não sei se maior, mas de uma forma diferente, com as minhas entidades, com o trabalho que eu faço com as minhas entidades. É ... como é que eu vou explicar ... o fato das entidades da Barquinha passarem compromissos pra gente fazer no dia a dia né. Tem uma infinidade de compromissos, de vários tipos, vários santos que por exemplo lá (na Baixinha) não se cultua muito (...) E isso foi, de uma certa forma, me ensinado também a perceber outras energias diferentes, sutis. E o trabalho com os encantos também foi uma coisa que ... eles trazem uma energia muito diferente, muito sutil ... das princesas, príncipes, encantos, fadas e ... é um tipo de vibração e de incorporação que eu só pude experimentar lá (...) Então lá eu percebo esse tipo de energia que é uma energia diferente que eu só conheci lá (...) e acho que isso tudo vem modificando também meu trabalho com as minhas entidades e principalmente o trabalho com os pretos-velhos que é (...) como se fosse o carro chefe, de frente né dos trabalhos da Barquinha. Que lá nos trabalhos da Baixinha são os caboclos. Os caboclos que fazem realmente a grande maioria dos trabalhos”.*

Mesmo fazendo parte de linhas distintas, assim como a Barquinha o centro da Baixinha realiza trabalhos de mesa e de terreiro concomitante ao uso do daime. No entanto Débora consegue encontrar diferenças significativas quanto ao tipo de incorporação experimentado nas duas casas. Segundo ela o transe no centro da Madrinha seria mais sutil, além de concentrar um tipo de “energia diferente” a qual nunca havia experimentado na Baixinha. Os trabalhos de umbanda neste centro acontecem em dias diferentes do calendário oficial da Doutrina. O fardamento usado nos dois momentos rituais também difere um do outro, além disso “existem pessoas que são fardadas só na umbanda e pessoas que são fardadas só no Daime”. Assim como na Barquinha, o transe de incorporação é estimulado no terreiro enquanto que é evitado na igreja. Como na casa da Madrinha os pretos-velhos incorporam em seus médiuns, mas diferentemente desta são os caboclos as entidades responsáveis pelo atendimento.

Embora as duas religiões ayahuasqueiras aqui referidas se aproximem tanto do kardecismo (com seus rituais de mesa) como da umbanda (através de ritos de terreiro em que os caboclos, na Baixinha, e os pretos-velhos, na Igrejinha, ocupam uma posição privilegiada), elas se diferem em muitos aspectos. Um deles é o destaque que cada uma dá ao trabalho específico com essas entidades. Se por um lado a Flor da Montanha optou por explorar a figura do caboclo (entendida aqui enquanto categoria do mundo invisível relacionada à bravura do indígena brasileiro), a Barquinha carioca se identificou com as qualidades atribuídas aos pretos-velhos como: sabedoria, paciência e humildade. Tais escolhas refletem na formação de cada grupo bem como no tipo de religiosidade aí acionada e vivenciada individualmente por seus adeptos.

O interessante no caso desses dois centros, além da relação de amizade dos dirigentes, é a existência de um trânsito livre e contínuo entre seus membros. Se por um lado os “marinheiros cariocas” visitam a Flor da Montanha esporadicamente, alguns adeptos da Baixinha são freqüentadores assíduos da Igrejinha chegando até serem considerados lá como membros informais, “irmãos sem farda” que “navegam” junto aos demais através do “mar sagrado” em busca do aprendizado espiritual.

Para Débora sua relação com a Barquinha de Niterói se constituiu, em um primeiro momento, a partir de sua identificação ao tipo de energia desencadeada durante os rituais, bem como seu interesse no trabalho específico realizados com os pretos-velhos. A partir daí

deu início a um aprendizado mediúnico que passou a refletir em seu trabalho com a Baixinha.

*“Eu sinto uma chamada de minha preta-velha (Tia Catarina), uma necessidade dela ‘vir mais em terra’ (incorporar) pra poder trabalhar mais. Eu sinto necessidade dela. E lá na Barquinha ela tem esse espaço (...) Eu sinto ela mais inteira lá (...) Ela se sente também muito a vontade, aprende muito. Eu acho que eu aprendo muito com ela. Nós aprendemos juntas assim com o trabalho da Barquinha entendeu? A coisa da reza nos trabalhos, a maneira de como atender as pessoas ... o desenvolvimento da entidade de um modo geral. Quando eu recebo a preta-velha lá é como se fosse uma nova escola. Uma escola diferente, uma escola com novos mistérios, novos horizontes (...) E reflete muito nos trabalhos com a Baixinha, tanto nos hinários como nos atendimentos e na gira (...) É uma outra estrada que se junta”.*

Nessa nova escola Débora aprende a lidar com as entidades de uma maneira distinta daquela que estava habituada no centro da Baixinha. Acredita que através do habito de rezar, estimulado pelos rituais da Barquinha, é criado um tipo de sintonia mais precisa entre ela e esses seres espirituais que por sua vez facilitaria seu desenvolvimento mediúnico dentro dos rituais de ambas as casas<sup>82</sup>. A conexão energética/espiritual de que fala vinculada ao trabalho intenso com os pretos-velhos lhe proporcionou uma aproximação mais íntima com Tia Catarina, tornando os trabalhos no gongá de Niterói essenciais para o caminhar espiritual de ambas.

No entanto para poder transitar com diplomacia entre os dois centros ela precisa ter discernimento e atenção para com as diferentes situações as quais lhes são apresentadas. Este é o caso do trabalho com Tia Catarina. A preta-velha encontrou na Barquinha um espaço maior, mas nem por isso poderá atuar na assistência, já que Débora optou por manter o fardamento na Flor da Montanha. Mesmo freqüentando assiduamente os rituais na Igrejinha desde sua formação, por não aderir formalmente a casa, a ela é vetada a atuação como aparelho nas Obras de Caridade. Por outro lado a preta-velha poderá conversar informalmente com os adeptos da Barquinha ou mesmo da Baixinha que por ventura estejam visitando a igreja.

---

<sup>82</sup> O aprendizado mediúnico vinculado ao habito de rezar é um dos pontos que se repetem não só nas falas de Débora como também nas falas de vários outros fiéis. Seria o ritual da oração uma ferramenta para desenvolver a mediunidade? Como isso aconteceria? No próximo capítulo, em que procuro fazer a etnografia do desenvolvimento mediúnico, este assunto será aprofundado.

De acordo com alguns fiéis, o atendimento nas Obras de Caridade normalmente proporciona ao médium um aprofundamento peculiar de suas faculdades que por sua vez o beneficiaria em diferentes aspectos. No entanto, ao escolher não se filiar formalmente a Barquinha Débora fica impossibilitada de dar este passo rumo a um aprimoramento específico. Ciente de sua decisão ela está feliz, pois é na união das duas casas através de si mesma que encontra equilibradas as suas necessidades.

*“É como se fosse trocado ta entendendo? É essa complementação e por isso que eu tenho tanta necessidade de ir na Barquinha. Eu gosto, amo muito a minha Casa (**Flor da Montanha**). Sinto muita força, muita gratidão, muito amor no meu coração. Sou ... nossa! Assim ... acho tudo de bom entendeu e ... o trabalho com os caboclos me ensinou muito , me ensina muito, me ajuda muito e ao mesmo tempo essa coisa que ... que ... é como se fala assim... eu sinto uma chamada de minha preta-velha, uma necessidade dela vir mais em terra pra poder trabalhar mais. Eu sinto necessidade dela e lá na Barquinha ela tem esse espaço”.*

Ao transitar pelos diferentes espaços sagrados dos centros ayahuasqueiros representados pela Igrejinha de Nossa Senhora Aparecida e da Flor da Montanha, Débora pratica duas religiões simultaneamente e constrói sua própria religiosidade. Esta por sua vez é acionada em meio à rede de relações formadas por ambos os centros bem como o contexto social mais amplo. Sua religiosidade é do tipo individual e por isso dispensa rótulos, pois para que possa existir só precisa ser vivida e não simplesmente nomeada. Ela é um desses sujeitos pós-modernos de quem fala Steil (2001) que moldam sua religiosidade em meio a um mundo onde é possível perceber um fluxo constante de relações entre indivíduos de diferentes grupos que ultrapassam as fronteiras de tempo e de lugar. Seu entrecruzar pelos dois centros só reafirma as colocações de Steil de que os diferentes sistemas religiosos são complementares, e não excludentes. “Nesse sentido, do ponto de vista dos atores individuais, as religiões não estariam em competição entre si, mas se somariam em vista da garantia de uma maior proteção para aqueles que as buscam como resposta à sua aflição” (Steil, 2001:120-21). Através desse intercâmbio os espaços se entrecruzam, as identidades se multiplicam e as pessoas se apropriam cada vez mais de características específicas umas das outras.

A circulação e frequência constante de alguns adeptos da Flor da Montanha na Barquinha da Madrinha Chica desde os primórdios do centro no Rio de Janeiro é um

diferencial importante para a formação do tipo de religiosidade que existe neste núcleo carioca e de seus adeptos individualmente. Muito mais que visitantes comuns essas pessoas tornaram-se membros informais da Igrejinha, marinheiros sem farda que mesmo filiados a uma outra linha ajudam a escrever a história do “Barquinho Santa Fé” na cidade de Niterói.

## CAPÍTULO 5 – Uma auto-etnografia<sup>83</sup>

A Barquinha da Madrinha Chica era pra mim até bem pouco tempo a protagonista de uma história que me fascinava ler. Hoje, bem mais que um nome em uma folha de papel, é luz, som, calor ... lembranças que trago e levarei comigo por toda vida. O “estar lá” é bem diferente de ler sobre “lá”. O campo traz a vida real, as pessoas de “carne e osso”, a experiência “nua e crua” a quem se embrenha por esses caminhos. O pesquisador passa a ser parte do campo, assim como este, de alguma forma, é assimilado por aquele que vai em busca de uma descoberta científica e volta, muitas vezes, carregado de uma vivência que vai muito além daquilo que nossa ciência ocidental é capaz de explorar.

Pretendo aqui relatar minha experiência neste espaço mágico de encontros e descobertas, procurando expor minhas dúvidas, angústias, anseios, medos, aprendizados, felicidades, enfim uma parte daquilo que pude experimentar com aqueles que até então não passavam de personagens longínquos em um mundo distante. Com formação em jornalismo e tendo defendido uma monografia cuja pesquisa foi totalmente bibliográfica, me senti outra vez como criança aprendendo com esforço e curiosidade os segredos dos primeiros passos do trabalho de campo.

Dei início a esta empreitada buscando entender o processo de adesão à Barquinha carioca. No decorrer do tempo foquei no desenvolvimento mediúnico como “carro chefe” que permitiria ao adepto experimentar um tipo de religiosidade específica. Escrevendo este texto hoje percebi que só pude atinar para este último aspecto porque vivi e ainda estou vivendo pessoalmente um processo de identificação por esse véis. A verdade é que me vi

---

<sup>83</sup> Neste capítulo utilizo minha experiência pessoal na Igrejinha para operacionalizar a idéia de que a religiosidade acionada neste centro está intimamente vinculada a identificação da maioria das pessoas com o tipo específico de preparo mediúnico realizado e direcionado pelos pretos-velhos. Acredito que minha história de vida é válida para este fim já que a partir de uma iniciação no trabalho de desenvolvimento mediúnico dentro da casa, iniciou-se em mim um processo de identificação que solidificou-se com o passar do tempo. Hoje me sinto uma adepta informal e posso garantir que também sou reconhecida pelos demais membros como uma “irmã da casa”. Além de minha história de vida utilizei relatos de outros adeptos, mas optei por me colocar mais enfaticamente no texto por acreditar que a subjetividade do meu relato como pesquisadora/médium/adepta traria bons frutos ao trabalho acadêmico. No entanto quero deixar claro que nessa fase do texto me coloco muito mais como adepta de que como pesquisadora. Por esse motivo como título do quinto capítulo uso a palavra: “auto-etnografia”. Embora não a tenha ouvido anteriormente, creio que é uma boa palavra para dar sentido ao que me proponho a fazer: 1) etnografar a experiência de transformação do pesquisador em adepto durante a pesquisa de campo; 2) mapear o desenvolvimento mediúnico e relacioná-lo a construção de uma religiosidade específica acionada na Igrejinha;



aos poucos me transformando no objeto da minha própria pesquisa e acredito que isso pode ser um fator positivo para a investigação. O fato de me identificar com a casa, a ponto de procurar desenvolver minhas faculdades mediúnicas, me facilitou a compreensão de determinadas ações que poderiam passar despercebidas aos olhos de um pesquisador que se posicionasse metodologicamente mais afastado. A partir daí resolvi então fazer uma etnografia também de minhas próprias experiências dentro da casa junto com o grupo.

Colocando os termos dessa maneira parece até que vou escrever um diário pessoal sobre minhas aventuras mediúnicas. Mas esse não é o caso. Só me coloco no corpo do texto por notar na minha própria história com a Barquinha mais um exemplo no que diz respeito ao processo de identificação com a doutrina.

### **5.1 - Considerações sobre uma primeira experiência no campo**

Em minha primeira visita a campo que ocorreu entre fins de dezembro de 2006 e início de fevereiro de 2007, decidi participar de uma romaria do início ao fim. Por ser um período de trabalho intenso, acreditei que essa seria uma boa oportunidade para colher material de campo. Para tanto escolhi a romaria de São Sebastião que vai do dia primeiro de Janeiro ao dia vinte deste mesmo mês. Desembarquei no Galeão poucos dias antes do início da romaria, aproveitando os trabalhos oficiais de fim de ano<sup>84</sup>. Mas ao pisar naquela igreja percebi que, simultaneamente a pesquisa de campo, estava dando início a um outro trabalho: o desenvolvimento mediúnico dentro dos rituais da casa sob a luz do “santo daime”.

A igreja de Niterói está localizada numa das partes mais altas de um terreno acidentado do bairro Muriqui Pequeno<sup>85</sup>. Como informei anteriormente, funciona na varanda da residência de um casal de adeptos (Ivan e Andréia) enquanto a construção definitiva está sendo erguida a alguns metros de distância dali no mesmo terreno.

---

<sup>84</sup> Os trabalhos de fim de ano a que me refiro são: A comemoração do Natal, a festa no terreiro em homenagem a Cosme e Damião, Prestação de Contas no dia 27, trabalho de limpeza e o trabalho da passagem do ano.

<sup>85</sup> Fronteira entre os municípios de Niterói e São Gonçalo. O endereço completo é: Rua Aristides de Melo, Lote 7, Casa 12, Bairro Muriqui, CEP 24330030 Niterói - RJ

Foi num fim de tarde do dia 23 de dezembro que avistei no alto a igrejinha de cor azul. Não dava para enxergá-la muito bem lá de baixo porque o lugar é rodeado por árvores, mas deu pra perceber a movimentação das pessoas. Eu não estava sozinha naquele dia. Uma amiga me acompanhava. Conheci Débora em Campina Grande dois anos antes. Ela veio à Paraíba acompanhando seu namorado, Alex, que nessa época já era meu amigo<sup>86</sup>. Tornamos-nos amigas e quando eu cheguei no Rio de Janeiro para fazer a pesquisa de campo ela se ofereceu para me acompanhar naquela minha primeira visita.

Nós subimos uma escada esculpida no barro que levava até a casa. Alex estava me esperando e foi ele quem me apresentou ao grupo. A varanda tem um formato que lembra a letra L. Logo na entrada (naquilo que comparo com a parte horizontal da letra L) é possível ver uma mesinha que contém um livro com assinaturas. Seguindo o espaço em formato de L, em sua parte vertical estão distribuídas cadeiras de cor branca onde se acomodarão todos os presentes não fardados. Em seguida existe uma mesa em formato de cruz destinada aos membros fardados. Sobre esta mesa coberta com uma toalha branca estão dispostas várias imagens de santos. Finalmente logo após a mesa surge o altar, exibindo uma maior variedade de santos. Do lado direito do altar, a parede comporta dois quadros: uma pintura de Jesus Cristo e outra de Iemanjá, além de um relógio. Do lado esquerdo é possível ver o gongá, já que a varanda, sendo aberta deste lado, apoiada por colunas, dá acesso à parte de fora. Aqui são realizados os trabalhos de mesa, onde são cantados os salmos da doutrina que, de acordo com os adeptos, dão sustentação aos demais trabalhos realizados na Casa.

O gongá é um terreno de chão batido ao ar livre, em cujo centro é composto por um “encimentado” de formato elipsal onde as entidades incorporadas costumam “riscar ponto”. Ao redor desse espaço encontram-se bancos usados nos atendimentos, jarras com flores, velas e imagens de pretos-velhos. Um pouco acima do gongá está o cruzeiro de cerca de dois metros, fincado no chão e rodeado por uma estrutura que não passa de trinta centímetros de altura e onde os fiéis deixam velas após fazerem suas orações. Seguindo numa trilha bem curta, descendo a ladeira, está o terreiro onde são realizados os bailados.

O terreiro fica em frente a construção onde estão erguendo a igreja. É um local de chão batido e também ao ar livre. Normalmente em dias de festas é decorado com imagens

---

<sup>86</sup> Alex foi aluno do mesmo Programa de Pós-Graduação ao qual estou vinculada. Nós nos conhecemos por intermédio de Rodrigo Grünwald em fins de 2004.

que podem ser de santos católicos, orixás, caboclos, pretos-velhos, crianças ou encantados. No terreiro as entidades podem incorporar e bailar até o fim da festa.

Ao ser apresentada a Cléia, a jovem dirigente dos trabalhos em Niterói, fiquei impressionada com sua idade e jovialidade. Imaginava encontrar alguém mais velho nessa função, mas logo percebi que o grupo era formado por pessoas bem jovens, salvo algumas exceções. Ela foi bastante simpática comigo e me deixou a vontade para que eu realizasse a pesquisa. Após conversas com outros integrantes escutei um barulho de sino. O trabalho estava iniciando.

Já era noite e duas filas se formaram em frente ao altar. Os homens se posicionaram do lado direito e mulheres no oposto, o daime seria servido. Porém antes foi rezado um Pai Nosso. O copo foi entregue a primeira pessoa de cada fila no mesmo instante em que era dita a frase “Deus lhe guie” tendo como resposta “Para sempre, amém”. O pequeno copinho de café não comporta a mesma quantidade de daime para todas as pessoas. Os encarregados de servir a bebida costumam colocar uma quantidade segundo o considerado ideal para cada um. De acordo com algumas conversas informais que tive com adeptos, essa quantidade ideal é determinada por motivos diversos, incluindo peso e a altura da pessoa. Outro desses motivos, e que está mais ligado com a parte espiritual, é abertura mediúnica vinculada a falta de preparo para direcioná-la. Alguém que tem a mediunidade considerada “aberta” ou “sensível” teria uma capacidade maior de captar uma série de energias do plano espiritual, inclusive energias negativas. Então se essa pessoa não tem um desenvolvimento mediúnico adequado para lidar com essas forças ela pode passar por desconfortos intensos na sessão e provavelmente não conseguirá entender o que está se passando, podendo não captar com clareza os ensinamentos que a experiência proporciona. Após sentir o gosto amargo do daime, homens e mulheres procuravam lugar para sentar e a “viagem” tem início.

A sessão começa com as pessoas rezando: Pai Nosso e Ave Maria. Após as orações é entoado o “Culto Santo”<sup>87</sup>. Em seguida uma variedade de outros salmos são cantados sendo estes intercalados por orações. Quando o daime começou a fazer efeito em mim não

---

<sup>87</sup> Tanto a introdução como o encerramento da maioria dos trabalhos de mesa é feita a partir da execução dos salmos: Culto Santo, Casa de Jesus, Soldado de Ordem e Forças Armadas. Os trabalhos de instrução prescindem desta abertura e apenas reforços são chamados.

mais conseguia prestar atenção naquelas músicas ou rezas. A nitidez da miração confundia meus pensamentos, pois aquelas visões pareciam se misturar a realidade física. Não existia mais fronteiras entre o sonho e o “real”, o espiritual e o material.

Eu já havia tomado daime algumas vezes antes como já foi dito anteriormente, mas naquele dia parecia que era a primeira vez. E foi realmente. Não no que diz respeito a bebida em si porque ela é a mesma em todos os centros da Tradição Ayahuasqueira, mas o que mudou, a partir dali, foi minha própria relação com o daime. Foi a partir daí que consegui perceber o mundo espiritual (mais ou menos) de acordo com a concepção que aqueles adeptos o entendiam: como um espaço real, um espaço que existe não como algo totalmente imaterial, mas que interage com o nosso próprio plano de matéria. Segundo Mercante

“The spiritual space is not one identified with the psychological or the physical side of life. However, the physical and psychological planes are contained within the spiritual space. The spiritual space comprises many dimensions, and the unfolding of those dimensions happens in accordance with the breadth of the awareness of the observer/participant in the spiritual space. The exploration of that space would be the process of spiritual development itself, and each dimension of life is contained in the spiritual space”. (2006:35)<sup>88</sup>

A bebida é a mesma, mas a experiência durante o trabalho espiritual ali realizado foi completamente diferente daquelas que experimentei nas sessões que frequentei na igreja daimista ligada ao CEFLURIS, Céu de Campina e mesmo nos encontros na casa de Rodrigo. Até bem pouco não conseguia entender as minhas reações físicas ao ingerir o chá. Obviamente que eu estava ciente de que se tratava de um psicoativo, considerado por muitos como alucinógeno que podem acarretar uma série de reações fisiológicas como vômitos, diarreias, etc. Mas, além disso, entendi que, de alguma forma, existia algo mais

---

<sup>88</sup> O espaço espiritual não deve ser identificado com a parte física ou psicológica da vida de uma pessoa. No entanto, os planos físicos e psicológicos estão contidos no espaço espiritual. Este abrange muitas dimensões, e o desdobrar dessas dimensões, na percepção do observador/participante, acontece de acordo com o menor ou maior grau de abertura de consciência que o mesmo mantém com o espaço espiritual. A exploração desse espaço poderia ser relacionada ao próprio processo de desenvolvimento, e cada dimensão da vida está conectada com o plano espiritual. (2006:35)

(além do efeito físico propriamente dito) e percebi que esse algo mais se relacionava com o ritual. Na Barquinha pude visualizar com maior clareza as nuances desse fenômeno.

Após o trabalho de mesa, a preta-velha Tia Maria (entidade que incorpora em Alessandra) começou a “rezar as crianças” na varanda em formato de L (em sua parte horizontal) já que naquela noite estava chovendo um pouco e como o espaço do gongá localiza-se em céu aberto, o atendimento ali se torna inviável.

Enquanto observava Tia Maria fazer seu trabalho, Alex me aconselhou a apresentar-me formalmente a entidade, aproveitando para lhe falar a respeito da pesquisa que pretendia realizar naquela Casa. A preta-velha estava sentada em um banquinho de madeira fumando seu cachimbo enquanto rezava. Depois que terminou o trabalho com as crianças me encaminhei até ela sendo convidada a sentar-me em um outro banquinho que estava a sua frente. Naquele momento eu realmente não consegui pensar na pesquisa, mas apenas na experiência que acabara de passar a pouco.

A conversa que havia planejado seria direta e sucinta, no entanto ela tomou um outro encaminhamento, tornando-se complexa e demorada. Poucos instantes após sentar-me naquele banquinho destinado a assistência reconheci mais uma vez o efeito do daime. Não ingeri outra dose (tomei a bebida uma única vez no início do trabalho de mesa), mas ao sentar em frente à preta-velha notei a percepção dos sentidos aflorar novamente. Pela primeira vez consegui perceber com maior precisão a presença de seres espirituais. Não sei explicar com palavras a razão de tais conclusões. Acredito que elas digam mais respeito ao ramo dos sentidos que da razão (como nós a entendemos). O que posso dizer é que tudo aquilo alcançou um nível de realidade inimaginável.

Ao notar uma certa alteração em minha respiração Tia Maria começou a fazer algumas orações; pontos de umbanda foram entoados; demais pretos-velhos se aproximaram para ajudar naquele trabalho que eu não conseguia entender. E foi justamente nesta noite do dia 23 de dezembro que descobri que “carregava” comigo entidades necessitadas de ajuda e entendi que precisava ajudá-las.

Só depois de um tempo notei a presença de um homem sentado ao lado de Tia Maria. Era um tipo de assistente (cambone) que anotava tudo que ela me aconselhava a fazer posteriormente: tomar banho com algumas ervas, rezar bastante, evitar bebidas

alcoólicas durante a romaria, etc. Humberto me entregou o papel com as anotações que mais parecia uma receita médica.

Ao final da consulta, permaneci alguns minutos refletindo sobre tudo que tinha acontecido comigo em um período de tempo tão curto, mas que por outro lado parecia tão imensamente longo. A pesquisadora de primeira viagem vai a campo cheia de ansiedades e receios e “cai no santo”<sup>89</sup>. De família católica e familiaridade recente ao universo espírita, afro-brasileiro e ayahuasqueiro me senti como Alice no País das Maravilhas, descobrindo um mundo repleto de possibilidades.

Cerca de meia hora depois resolvi procurar uma carona para poder voltar para a casa de uma tia onde eu estava hospedada. Essa tia morava em Piratininga-Niterói. No entanto, naquele dia não consegui carona porque a maioria das pessoas mora no Rio de Janeiro e este bairro não faz parte da rota de quem vai “pegar a ponte Rio-Niterói”<sup>90</sup>. Notando meu insucesso, Andréia me convidou para dormir em sua casa (onde funciona a igreja) todas as vezes que houvesse trabalho. Agradei o convite e achei uma boa idéia porque isso ajudaria a me familiarizar com os adeptos e com o dia-a-dia do Centro.

Mas o que eu quero colocar aqui é que, depois desse meu primeiro dia no campo tive noção de que muito além de uma pesquisa etnográfica, eu começava a vivenciar os encantamentos e dificuldades de um mundo novo que se desvendava aos meus olhos. Este mundo, mais que um espaço a ser etnografado, passaria a ser um espaço a ser vivido intensamente. Então segui com minha pesquisa procurando me aprofundar cada vez mais nos trabalhos desenvolvidos pela casa.

A partir daí passei a procurar entender melhor, aspectos rituais que, num primeiro momento, não eram prioridade na minha pesquisa. Esse foi o caso da mediunidade e de tudo que se referia a ela como a incorporação, por exemplo. Ao ir a campo “é preciso saber exatamente o que se quer saber e isso só pode ser conseguido graças a um treinamento sistemático em antropologia social acadêmica” (Evans-Prichard, 1978:298). No meu caso, o meu intuito era fazer a etnografia do grupo e apresentar aquela nova ramificação da Barquinha da Madrinha Chica ao público de cientistas sociais e a comunidade em geral.

---

<sup>89</sup> “Cair no Santo está relacionado ao transe mediúnico.

<sup>90</sup> Grande parte dos membros e freqüentadores da Barquinha em Niterói mora no Rio de Janeiro e precisam atravessar a ponte que liga as duas cidades para poderem estar presentes nos trabalhos.

Não passava pela minha cabeça adentrar sobre o tema da mediunidade e menos ainda vivê-la tão intensamente. No entanto, minhas experiências durante o desenvolvimento mediúnico aos poucos foram se tornando o foco de meus relatos no diário de campo. Então comecei a me preocupar, pois imaginava que meu aprendizado como médium de incorporação dentro de um grupo o qual eu estava fazendo uma pesquisa acadêmica não teria a menor relevância para um trabalho científico.

No entanto, segundo Evans-Prichard, muitas vezes o próprio campo nos diz aquilo que é ou não relevante para a nossa pesquisa e segundo este autor todo saber é relevante para a pesquisa, “podendo – embora não sendo considerado como antropologia – influenciar a direção de nossos interesses e, através destes, nossas observações e a maneira de apresentá-las. Além disso, pode-se dizer que, desde que nosso objeto de estudo são seres humanos, este trabalho envolve toda nossa personalidade, cabeça e coração” (ibid:300).

A posição a qual me encontrava no campo era um tanto inusitada se pensada com relação ao trabalho de distanciamento do cientista social para com o grupo que resolve estudar. Se por um lado precisava me aproximar o máximo possível do modo de vida daquelas pessoas, seus hábitos, crenças, tanto para me familiarizar com elas como para dar andamento ao meu processo de desenvolvimento mediúnico, por outro precisava me distanciar para conseguir a objetividade que um estudo científico exige.

Vi-me como que presa em um nó entre o estranhar e o naturalizar. Como estrangeira precisava procurar algum tipo de familiarização com o grupo pra tentar entender sua forma de ver e viver o mundo. Como alguém classificada pelos próprios adeptos por médium de incorporação (e eu acredito nessa classificação) precisava me distanciar para poder realizar uma observação científica “imparcial”. Tal situação me pareceu um tanto quanto contraditória. Eu não era uma cientista social que etnografava seu próprio grupo, tendo aí que estranhá-lo. Também não cabia na posição da pesquisadora forasteira que de tão afastada do grupo em questão busca se aproximar o máximo para tentar entender sua visão de mundo. Eu era alguém que, pela primeira vez no campo, sem qualquer contato anterior com os ditos nativos, me vi rapidamente como um deles tendo, no entanto, a tarefa nas mãos de escrever objetivamente sobre minha experiência junto a eles. Experiência essa que foi permeada por grande carga de subjetividade.

Agora é preciso esclarecer aqui que quando digo que me vi como um deles, não quero com isso afirmar que me transformei no “outro”. Quero dizer que mergulhei em seu mundo, em suas crenças, procurando ao máximo evitar aquele tipo de racionalização cartesiana a que nos acostumamos. Segundo Da Matta,

“A transformação do exótico em familiar é realizada fundamentalmente por meio de apreensões cognitivas, ao passo que, no segundo caso, é necessário um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora e, assim, veio do estomago para a cabeça. Em ambos os casos, porém, a mediação é realizada por um corpo de princípios guias (as chamadas teorias antropológicas) e conduzidas num labirinto de conflitos dramáticos que servem como pano de fundo para anedotas antropológicas e para acentuar o toque romântico da nossa disciplina” (Da Matta, 1978:30).

Assim, de acordo com Da Matta (1978), é no processo de transformação mesmo que devemos cuidar de buscar a definição cada vez mais precisa daquilo que ele chamou de “antropological blues”<sup>91</sup>. É por meio dessa noção que o pesquisador descobre que a viagem a campo apenas desperta sua própria subjetividade e que o elemento que se insinua nesse tipo de trabalho é o sentimento e a emoção que por sua vez seriam partes constitutivas da situação etnográfica. E “tudo indica que tal intrusão da subjetividade e da carga afetiva que vem com ela, dentro da rotina intelectualizada da pesquisa antropológica é um dado sistemático da situação” (Ibid:30).

Meus laços com os integrantes do centro de Niterói se estreitaram a cada encontro e, a cada trabalho ritual, eu caminhava um pouco mais rumo ao equilíbrio emocional junto ao fenômeno da mediunidade que havia se manifestado em mim. Mesmo não fazendo parte efetivamente do grupo, a minha familiaridade surgiu via coerção socializadora que fala Roberto da Matta: “veio do estomago para cabeça”. Quando digo “do estomago para

---

<sup>91</sup> Da Matta (1978) usa esse termo para se referir aquele elemento que se insinua na prática etnológica, mas que não estava sendo esperado. Assemelharia-se a um blues, cuja melodia ganha força pela repetição de suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Insinua-se no processo de trabalho de campo, causando surpresa ao etnógrafo.



cabeça”, falo literalmente já que os efeitos psicoativos da ayahuasca ocorrem por meio da ingestão do chá que, por sua vez, cai na corrente sanguínea levando as substâncias “expansoras de consciência” ao cérebro, provocando, a partir daí, segundo os adeptos dessas religiões ayahuasqueiras, o contato com o mundo espiritual.

Aos poucos, com o aprendizado dentro da doutrina, fui sendo introduzida cada vez mais nos rituais da casa. Em algumas ocasiões fui convidada pela dirigente dos trabalhos a sentar-me à mesa junto aos fardados. Claro que não era um trabalho oficial<sup>92</sup>, mas fiquei feliz por receber um voto de confiança daqueles que haviam me conhecido há tão pouco tempo e na condição de pesquisadora. Naquele instante “mágico”, me imaginei como fardada com toda as atribuições, seriedade e disciplina que a posição exige perante o ritual.

### **Teoria e prática caminhando juntas**

Depois da tempestade que desabou sobre mim após os primeiros contatos, estava eu experimentando a calma, o controle das minhas emoções através da lógica do grupo que, naquele momento também se tornava minha própria maneira de racionalizar o turbilhão de experiências extraordinárias que me acometiam. Equilíbrio restabelecido era hora de afastar-me um pouco daquele mundo novo que havia me “tomado de assalto”. Pois para dar continuidade ao trabalho de pesquisa que me levou até ali, precisava lançar mão de todo arcabouço teórico científico para dar sustentação a uma interpretação social própria de uma pesquisadora em Ciências Sociais.

Creio que durante o processo em que o pesquisador emprega a observação participante como ferramenta para a construção de um trabalho científico nos parâmetros ocidentais, ele não se propõe viver a vida do povo que está estudando como se fosse um deles, mas experimenta (a partir da visão de mundo de sua própria cultura) um fragmento dessa nova concepção de mundo. Segundo Evans-Pritchard,

“O antropólogo vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, que se constroem segundo categorias e valores muitas vezes de difícil conciliação. Tornamo-nos, ao menos temporariamente, uma espécie de duplo marginal, alienado de dois mundos” (Evans-Pritchard, 1978:303).

---

<sup>92</sup> Aqueles trabalhos que fazem parte do calendário regular da igreja.

Era exatamente assim que me sentia, como uma espécie de “duplo” alienada e inserida em dois mundos simultaneamente. Assim como Evans-Pritchard com os Azande, dentro do horizonte de idéias que vivia na Barquinha, eu as aceitava e acreditava nelas. Acreditar ou não no universo do “outro” faz diferença ao meu ver, pois “se não achamos sustentáveis as premissas psíquicas em que se baseiam tais crenças, ficamos diante do que é senso comum para o povo estudado, mas incompreensível para nós. (Ibid:304). No entanto era preciso não naturalizar tais crenças, pois ao enveredar por esse caminho, o pesquisador correria o risco de escrever um relato factual e não antropológico. Temendo incorrer nesse “erro”, procurei a imparcialidade, a neutralidade onde não existiam. Não estava neutra, intocada, muito pelo contrário tinha sido completamente tocada pela experiência e precisava escrever sobre ela.

De acordo com Gilberto Velho (1978) uma das mais tradicionais premissas das ciências sociais é a necessidade de um distanciamento mínimo que garanta ao investigador condições de objetividade em seu trabalho. No entanto parte da comunidade acadêmica acredita que o envolvimento inevitável com o objeto de estudo não constitui um defeito ou imperfeição para a escrita etnográfica.

Ao planejar ir a campo julguei que a observação participante seria útil para narrar o contexto geral no qual estariam inseridos os sujeitos da pesquisa. Acreditava que tentando me misturar a eles nesse contexto, poderia aproximar-me mantendo um certo grau de distanciamento que é considerado essencial para o estudo científico. No entanto a experiência com o daime (dentro dos rituais) me mostrou que eu não teria outra opção, além de fazer um relato em que me incluísse no corpo do texto porque a observação que eu fazia era a partir de dentro, não como pesquisadora utilizando determinada ferramenta, mas como alguém que é identificada como médium pelos próprios sujeitos da pesquisa e que acaba se percebendo e se assumindo como tal.

No início de minha aventura antropológica não conseguia entender o sistema de pensamento dos adeptos, seus códigos e regras, mas com minha participação nos rituais tudo aquilo começou a tornar-se inteligível pra mim. “Para se proteger dos maus espíritos, antes de cada trabalho é bom rezar no cruzeiro, pedir proteção aos guias de luz”. Quando ouvi esse tipo de comentário pela primeira vez, através de um dos frequentadores, não dei a menor atenção, pois há um bom tempo que não dava muito crédito a oração como defesa

espiritual. Para a minha surpresa, ao experimentar momentos difíceis após ingerir o daime nas sessões, passei a apelar para o poder das orações. Nunca em toda minha vida rezei tanto. Rezava todas as noites, antes, durante e depois dos trabalhos. Rezava sempre que sentia necessidade. A reza realmente funcionava naquele contexto, então o mais inteligente a fazer era aderir a ela e rezar.

### **As considerações**

Quando o etnógrafo aceita “mergulhar de cabeça” na experiência, passa a ser afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo. Ele não se põe no lugar do “outro”, mas vive toda carga emocional e cognitiva vivenciada pelo “outro”. As dúvidas, curiosidades, medos, prazeres, angustia, etc próprias do nativo despontam com o mesmo nível de relevância para o pesquisador. O pesquisador, longe de se pôr no lugar do Outro, é jogado para este lugar, de onde não será possível sair como num passe de mágica, voltando para casa por exemplo.

Descobri-me médium de incorporação na Barquinha de Niterói. Vivi uma série de conflitos numa terra distante, junto a uma gente que eu não conhecia, a mercê de um mundo sensorial completamente novo. Ao retornar a minha casa na Paraíba não engavetei tudo aquilo que vivi como se fosse uma roupa velha. Mesmo que quisesse seria impossível. “Aqui” assim como “lá”, continuo a ser uma médium de incorporação que precisa para o seu desenvolvimento procurar ter atenção ao plano espiritual que nos cerca, mesmo estando longe de toda aquela estrutura que me guiava. “Aqui” assim como “lá”, continuo uma pesquisadora que busca experiência na teoria antropológica e também nas minhas próprias vivências junto aqueles que abriram suas portas para mim e que me receberam como uma igual.

Minha primeira visita a campo me mostrou que o etnógrafo pode ser transformado pelo “outro” e que isso é um ponto pertinente no relato antropológico já que “a ‘realidade’ é sempre filtrada por determinado ponto de vista do observador” (Velho, 1978:42). Então o rigor científico deve ser percebido enquanto “objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa” (Ibid:43), pois

“O antropólogo apresenta sua interpretação, que, por mais que possa ter uma certa responsabilidade acadêmica, é mais uma versão que concorrerá com outras

(...) em termos de aceitação perante um público relativamente heterogêneo” (Ibid: 44).

A observação participante é uma ferramenta útil para trabalhar a questão da subjetividade da experiência do etnógrafo no campo. Experimentar a lógica do outro e trazê-la à tona ao corpo do texto deve ser relevante para as Ciências Sociais já que toda forma de racionalização (inclusive a nossa) é algo produzido cultural e historicamente.

Ao escrever esta versão da história da Barquinha de Niterói optei por apresentar e problematizar meu objeto de pesquisa também através da minha experiência pessoal, a partir de meus olhos, olhos que vêm por dentro, mas que nem por isso focam sempre numa mesma direção, olhos que choram de tristeza e choram de alegria por finalmente, numa terra distante, poder vislumbrar toda a grandeza daquilo que costumamos chamar de Deus.

## **5.2 - Etnografando o desenvolvimento mediúnico**

Eu conheci a Igrejinha em razão de uma pesquisa acadêmica. Foi o trabalho científico que me levou aquela casinha azul no alto do monte em Niterói. No entanto experimentar de perto o trabalho espiritual desenvolvido naquele centro desencadeou em mim um processo de construção da minha própria religiosidade. E é sobre essa religiosidade que aflorou durante a pesquisa de campo no núcleo carioca da Barquinha da Madrinha Chica que a partir de agora passo a explorar.

No entanto, é preciso esclarecer que minha história com a Barquinha na verdade começou um pouco antes da apresentação formal ao grupo de Niterói. Ela teve início ainda na Paraíba quando eu conheci um professor que costumava tomar daime em sua residência juntamente com um seleto grupo de amigos. Nos rituais domésticos que Rodrigo organizava<sup>93</sup> eu tive meu primeiro contato, em escala reduzida, digamos assim, ao que seria uma sessão numa igreja desta linha. Mas a missão de Frei Daniel só tomou cor e forma para mim após beber a “santa luz” embalada pelas preces e musicalidade dos “marinheiros cariocas”.

---

<sup>93</sup> Nesses rituais não se desenvolvem trabalhos mediúnicos de incorporação.

## **Limpendo a casa**

Foi no ano de 2007 na Igrejinha de Niterói durante a romaria de São Sebastião que iniciei meu desenvolvimento mediúnico. Embora não tivesse a menor consciência disso esse processo teve seu ponto de partida logo em minha visita de apresentação.

Foram bem difíceis esses primeiros tempos em que não conseguia entender ou controlar minhas reações fossem elas físicas ou emocionais. Os momentos de alteração comportamental experimentados diversas vezes em meio ao transe ritualístico (durante as sessões de mesa, os trabalhos de terreiro e principalmente aqueles realizados no gongá) normalmente me deixavam confusa e envergonhada. Eu não tinha qualquer controle sobre a experiência mediúnica vivenciada durante os rituais ali realizados. E para alcançar este controle precisei em primeiro lugar adotar a “lógica do nativo” e atentar para a purificação de minhas “esferas espirituais”. Só a partir daí passei a ter uma idéia do processo o qual estava se realizando em mim.

No começo desse desenvolvimento espiritual/mediúnico normalmente as pessoas passam por um período conturbado entendido por muitos adeptos como um tipo de limpeza. Esta limpeza a que me refiro não está ligada a um ritual específico<sup>94</sup>, mas a um processo de purificação (durante as sessões com o daime) em que para alcançar o equilíbrio do espírito a pessoa precisaria expurgar “energias negativas” para poder dar passagem às “energias positivas” fazendo com que estas atuem com maior eficácia e possam efetivamente contribuir para o caminhar espiritual de cada um.

Segundo Cléia este tipo de limpeza acontece em diversos momentos nos trabalhos com o daime e é refletida na vida cotidiana.

---

<sup>94</sup> Na Igrejinha pude destacar cinco tipos diferentes daquilo que os adeptos costumam chamar de “limpeza”: 1) a primeira seria o processo pelo qual as pessoas (após tomar o daime durante as sessões) passam para expurgar as “energias negativas”. Neste caso a limpeza acontece tanto em um nível espiritual (que muitas vezes pode ser constatado por meio das mirações) como em um nível físico (através de diarreias ou vômitos, etc); 2) o segundo tipo de limpeza, normalmente realizada pelos pretos-velhos, consiste em formas rituais diversificadas que podem ser executadas individualmente. No geral consiste no ato da entidade incorporada dar um “passe” no consulente. 3) o terceiro se caracteriza por ser um “passe” coletivo realizado no gongá durante o trabalho de mesa e seguido por uma defumação; 4) o quarto é um ritual que acontece normalmente no pequeno terreiro. Antes ou em meio a gira as cabeças das pessoas são molhadas com águas de ervas; 5) O quinto é a defumação do ambiente (igreja, residências, etc).

*“Então na mesa (**no trabalho de mesa**) você passa a ter um certo conhecimento, você recebe uma limpeza pra ir melhorando cada vez mais, tornar-se uma pessoa melhor. Então o daime em si é uma escola. Você senta à mesa pra assistir uma aula. Uma aula de ensinamentos, de bons modos, de como se conduzir tanto dentro da casa (**igreja**) quanto em sua vida pessoal. Então é meio que ... um preparo (...) Então as próprias entidades se aproximam de você, passam as mensagens (...), mas tudo reflexo do trabalho espiritual de contemplação com os hinos, com as orações que é fundamental” (Niterói, 10 de Outubro de 2007).*

A limpeza acontece em meio ao desenvolvimento espiritual durante os trabalhos com o daime dentro dos rituais. Ela permite que a pessoa tenha uma preparação que lhe possibilite entrar em contato com energias espirituais mais desenvolvidas (chamadas “entidades de luz” ou “guias de luz”). Estas por sua vez atuam em seu aprendizado ajudando-a a lidar melhor com suas faculdades mediúnicas, relacionando-as também a sua vida cotidiana. Embora seja o primeiro passo desse longo aprendizado a limpeza pode se repetir quantas vezes for necessário e isso independe da vontade do adepto ou mesmo do grupo, já que é algo que pertence ao plano espiritual. Por isso a importância do fiel estar atento ao seu comportamento no dia-a-dia.

Diferentemente de mim, alguns adeptos e freqüentadores ao chegar à Igrejinha já haviam experimentado certas nuances de suas faculdades mediúnicas ou mesmo dado início a um processo de desenvolvimento em outros centros (daimistas ou não). Entretanto a maioria deles aprofundou sua mediunidade ao entrar em contato com os rituais da Barquinha carioca da Madrinha Chica.

De acordo com os fiéis existem diferentes tipos de médiuns. Dentre eles posso citar o vidente (capacidade de ver o plano espiritual com um grau elevado de clareza), o auditivo (escuta sons emitidos por entidades espirituais) e o médium de incorporação (recebe espíritos em seu próprio corpo físico/material) que são os tipos mais comuns encontrados na Barquinha. No entanto é possível desenvolver todas essas sutilezas da mediunidade em uma mesma pessoa. No meu caso, foi detectado pelos membros uma propensão ao trabalho de incorporação. Para eles eu seria um tipo de médium/aparelho (até certo ponto comum) que havia aflorado as capacidades mediúnicas (sem tomar consciência disso) mesmo antes de dar início a um processo de desenvolvimento propriamente dito. De acordo com Tânia Rosa:

*“Quando a pessoa abre mediunidade ela não sabe o que é que tem, o que ta incorporando, como é que pára, como é que não pára ... não tem controle sobre aquilo né (...) Geralmente as entidades (**de baixa frequência energética**) vêm. Nos trabalhos (**sessões**) elas vêm pra receber uma luz, pra descarregar o aparelho porque as vezes o salão ta pesado e aquela pessoa como médium ela acaba virando uma esponja das energias negativas que estão li, enfim (...) Conforme ela vai desenvolvendo passa a ter os movimentos mais sutis. A entidade vem mais doutrinada, mais disciplinada e não atrapalha tanto o trabalho. Não chama a atenção tanto no trabalho (...) O médium com o tempo domina aquilo, os seres (**negativos**) não encostam (...) Todas as suas entidades (**guias de luz**) elas vão te guarnecendo. Elas ficam a tua volta. Então não é mais qualquer coisinha que vai chegar e vai te arrebatando. Você tem um controle. Elas (**as entidades protetoras**) trazem isso né. Só vem (**energias negativas**) se for um caso que tenha que vir, que faça parte mesmo” (Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2007).*

Para os fiéis a mediunidade é um atributo que contempla todos os seres humanos, no entanto alguns a desenvolvem enquanto outros não. Na Igrejinha as pessoas são estimuladas a incitar os sentidos de modo a despertar em si aqueles que estavam “adormecidos”. Assim as faculdades mediúnicas dizem respeito também ao ramo dos sentidos. Da mesma forma que o paladar, tato, visão, audição e olfato são estimulados e desenvolvidos no decorrer de uma vida, estas também podem ser acionadas e trabalhadas de forma a proporcionar ao médium uma ampliação sensorial em um nível bastante elevado.

De acordo com a historiadora e antropóloga Mônica Souza, os membros da Igrejinha acreditam

*“no potencial de sensibilização do chá, efeito que no rito auxilia no desenvolvimento da ‘mediunidade’, ou seja, um dos efeitos da bebida é potencializar o estado extático, no qual seria possível se encontrar com diferentes seres que habitam o plano espiritual, como, por exemplo, os elementos mágicos da natureza, espíritos, luzes divinas, encantos e outros entes. Esta composição com diversas criaturas é percebida como uma possível compreensão da divindade, que é encontrada em todos os lugares” (Souza, 2006:15)*

Mônica<sup>95</sup> além de pesquisadora é também adepta na Barquinha carioca. Seu processo de intregalização à doutrina é bem parecido com o meu já que esta conheceu a linha de Frei Daniel a partir de uma pesquisa acadêmica. No entanto, nossas semelhanças não param por aí. Assim como eu, ela também se descobriu médium de incorporação durante o trabalho de campo e foi no centro em Niterói que passou a desenvolver suas faculdades mediúnicas.

Em sua tese de Doutorado (Souza, 2006) analisou as representações dos pretos-velhos na contemporaneidade. Procurando identificar as mais variadas formas de culto a essas entidades, observou os rituais da Barquinha em Niterói, além de centros de umbanda, candomblé e outros agrupamentos mais ecléticos como a Arca<sup>96</sup>. No decorrer da pesquisa identificou-se com o trabalho da Barquinha, aderindo a esta pouco tempo depois.

Assim como eu, na condição de médium/aparelho e pesquisadora, Mônica precisou dar início ao processo de desenvolvimento mediúnico para encontrar equilíbrio e poder dar continuidade ao trabalho acadêmico sem maiores dificuldades. Mas em que consiste efetivamente esse processo de desenvolver a mediunidade? Era essa pergunta que me fazia constantemente. Ouvia muita gente falar que eu precisava me desenvolver, no entanto até então não havia presenciado nenhum ritual específico para este fim. Mal sabia eu que o processo já havia sido iniciado desde o primeiro dia em que pus os pés naquela igreja. Foi ali que dei início a limpeza espiritual, dei meu primeiro passo rumo ao aprendizado mediúnico. E como disse o preto-velho Vô Benedito (Ivan) em uma conversa comigo durante as Obras de Caridade: “Nosso corpo é nossa casa e nossa casa é nossa igreja. Precisamos limpá-la freqüentemente para poder bem acomodar o Nosso Senhor Jesus Cristo”.

---

<sup>95</sup> Durante minha segunda visita à Niterói que ocorreu entre setembro e início de outubro de 2007 fiquei hospedada na residência de Mônica. Casada com Vínicius (freqüentador assíduo da Igrejinha) e mãe de dois filhos, esta antropóloga que havia me conhecido a tão pouco tempo me recebeu em sua casa como se estivesse recebendo uma velha amiga. Hoje me sinto à vontade para dizer que construímos uma amizade que, embora recente, tem a solidez daquelas de longa data.

<sup>96</sup> De acordo com Souza (2006) a Arca da Montanha Azul (dirigida por Philippe Bandeira de Melo, que foi o primeiro dirigente da extensão da Barquinha do Manuel Araújo no Rio de Janeiro) é 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.



## No gongá com os pretos-velhos

Tia Maria (Alessandra) foi a primeira preta-velha que me atendeu na Igrejinha, mas antes dela é preciso falar em Pai Jacinto (Alex). Foi ainda na Paraíba que tive a oportunidade de entrar em contato com este preto-velho que com calma e paciência procurava me tranquilizar com relação as minhas primeiras experiências, muitas vezes conturbadas, com o daime.

Na pequena *saletinha*<sup>97</sup> de Rodrigo, durante o período em que estive em Campina Grande, Alex tomava daime e em uma ou outra oportunidade “aparelhava” o Pai Jacinto após as sessões. Nessas ocasiões conversei com o “vô” sobre minhas reações ao tomar o chá e ele pacientemente me confortou dizendo que bastava rezar e ter fé em Deus que tudo iria se apresentar de uma forma diferente no futuro.

No entanto como eu tomava daime esporadicamente (já que as reuniões na *saletinha* aconteciam entre intervalos de tempo relativamente longos e por outro lado passei a visitar cada vez menos a igreja ligada ao CEFLURIS) não senti necessidade alguma de seguir os conselhos do preto-velho. Na verdade o ato de rezar não fazia parte de meu cotidiano desde longa data. A figura de Deus, por sua vez, embora acreditasse nela, ainda era algo muito distante.

Durante meu trabalho de campo que normalmente se deu em períodos de romaria, em que a frequência dos rituais aconteciam em um ritmo dinâmico, passei a dar a devida importância àquelas palavras. Hoje, procurar ter fé em Deus e rezar constantemente são ações que busco exercitar no meu dia-a-dia já que em meio a essa religiosidade vivenciada na Igrejinha encontro nelas práticas para bem viver.

No pequeno gongá de Niterói eu reencontrei o preto-velho Pai Jacinto e encontrei os outros “vôs” e “vós” que prestam caridade nessa “casinha de luz”. No grande gongá de Rio Branco voltei a revê-lo e fui apresentada aos pretos-velhos da Matriz. A todos eles sou grata pelos ensinamentos que levarei por toda minha vida.

---

<sup>97</sup> Os rituais domésticos realizados na casa de Rodrigo aconteciam em um pequeno cômodo azul claro com detalhes em amarelo e branco e ornamentado prioritariamente com uma variedade de imagens de santos católicos. O local, cuja lotação máxima era de seis pessoas, era chamado de *saletinha* pelos frequentadores.

No estudo feito por Souza (2006) sobre os pretos-velhos ela coloca que estas entidades<sup>98</sup> são reconhecidas como “espíritos de escravos” cujo culto faz parte da cultura popular religiosa brasileira, estando presente em diferentes religiões do campo espírita. Acredita-se que estes sejam

“espíritos que dominam o conhecimento da magia, uma das habilidades que determinam sua função ritual, (...) fazem predições, curam doenças (...) De modo geral, é constantemente relacionado a “espírito de escravo” e, nesta condição, histórias sobre sua vida sempre envolvem o universo do cativo. Mesmo quando se comenta que o preto-velho não foi escravo, diz-se que se apresenta como tal e esta representação cumpre também uma função” (Souza, 2006: 1/2).

De acordo com Souza (ibid:3) embora vigore também a representação do culto aos pretos-velhos como sobrevivência de antigas práticas africanas aos ancestrais, o rito de umbanda (em que figura como um dos elementos principais) foi interpretado por muitos autores como degradação das tradições africanas. Contribuiu para essa concepção a idéia de que a figura do preto-velho representaria “o escravo dócil e aculturado, em oposição à existência de escravos que mantiveram suas culturas de origem, conservando, por exemplo, a prática religiosa de seus antepassados, cristalizada nos candomblés contemporâneos” (ibid:2).

Tina Jensen por sua vez coloca que a atitude dos participantes (da linha de umbanda) em relação à herança africana seria caracterizada pela ambigüidade. “Elas eram positivas e negativas, oscilando da tentativa de dissociá-los das tradições religiosas africanas até sua atitude distintamente paternalista para com a África, a quem classificavam com a imagem de *humilde escrava*. Os negros brasileiros eram aceitos porque afinal tinham alma branca” (Jensen, 2001:10). Para ela as únicas instâncias de identificação positiva da influência africana da umbanda tem a ver com os pretos-velhos (que seriam vistos como pessoas simples e humildes, mas espíritos (muito evoluídos), e com a África como um continente histórico e sofredor. No entanto

---

<sup>98</sup> Originalmente cultuados na macumba e posteriormente na umbanda os pretos-velhos (escravos) assim como os caboclos (índios brasileiros) simbolizam dois arquétipos genuinamente nacionais em meio ao panteão religioso afro-brasileiro.

“Para grupos religiosos (...), na interpretação sobre “pretos-velhos” predominou o significado de escravos. Nesta significação estão alocadas referências ao passado histórico que remete à idéia de sofrimento e exclusão social, itens ideológicos deste símbolo. (...) O fato de se terem tornado idosos, num ambiente hostil de exploração do trabalho, é interpretado como fruto de sua sabedoria em administrar adversidades, o que, para alguns, advém de sua fé na força de seus ancestrais e em suas divindades. (...) Nelas o cativeiro é significante para a compreensão do sofrimento experimentado no cotidiano, interpretado como sensações de aprisionamento, ausência da possibilidade de escolhas e, por vezes, semelhantes à sua vida de trabalhador. Dentro deste contexto, os pretos-velhos representariam a possibilidade de os escravos sobreviverem à sua luta, pedindo-se, portanto, aos pretos-velhos que lhes garantam atributos como a paciência, a humildade, a sabedoria, a capacidade de conciliar-se e a resolução dos conflitos de forma harmoniosa (Souza 2006:3).

Se a princípio o culto dos escravos enquanto “pretos-velhos” estava restrito a macumba e posteriormente umbanda, o panorama atualmente é outro. Na Barquinha da Madrinha Chica sua presença é muito Bem-vinda e mesmo indispensável, já que estas entidades estão constantemente atuando na maioria dos trabalhos realizados pela casa. Estes vão desde as Obras de Caridade, passando pelas festas de terreiro, trabalhos de limpeza à freqüentes consultas no gongá.

Após meu primeiro atendimento com a preta-velha Tia Maria, participei de outros dois trabalhos de mesa, além de uma gira no terreiro em homenagem a Cosme e Damião. No dia da festa estava, ansiosa para meu primeiro trabalho de terreiro tomando o daime. Eu já havia estado presente em algumas outras giras em um centro de umbanda o qual meu tio é adepto, inclusive em festinhas de “erês”, mas não via a hora de participar de um ritual desses na Barquinha. O terreno de chão batido rodeado por árvores e enfeitado com balões coloridos foi o cenário de minha iniciação em um tipo de ritual voltado para a prática da incorporação.

Estavam dispostos sobre uma mesa de improviso (montada com a pilha de tijolos utilizados na construção da igreja) imagens dos santos católicos: São Cosme e São Damião, São Francisco de Assis, o Menino Jesus de Praga, a Sagrada Família e de outras. Em uma outra mesa, além da imagem de São Jorge era possível ver uma variedade de guloseimas que seriam oferecidas posteriormente a todas as crianças da festa. O ritual tem início com

ponto chamando Dom Simeão para proteger o Salão durante toda a cerimônia. Nesse momento só as pessoas que estiverem usando farda podem compor a gira, enquanto os demais cantam e batem palmas do lado de fora. O som dos atabaques e do violão acompanham as vozes dos fiéis que ecoam em meio a noite estrelada. Ao término deste primeiro ponto é rezado uma Salve Rainha.

Normalmente enquanto os fardados sobem até a casa de Andréia para trocar a farda por algo que esteja mais de acordo com o ritual, o daime começa a ser servido aos demais. Homens de um lado e mulheres de outro, todos tomam a “santa luz” para homenagear as criancinhas. Após a volta dos adeptos oficiais ao terreiro a gira recomeça, dessa vez com todos os presentes fazendo parte dela. Tem início uma seqüência de pontos para Ogum<sup>99</sup> e os primeiros médiuns começam a incorporar.

Tudo corria bem naquela noite. As entidades infantis pareciam se divertir com as brincadeiras e os doces, no entanto no decorrer da festa novamente precisei de auxílio para controlar meu transe mediúnico, já que não conseguia exercer qualquer domínio sobre ele. Segundo os fiéis, devido a minha inexperiência como médium de incorporação eu permitia a passagem de seres espirituais não evoluídos fazendo com que estes atuassem no meu “aparelho”.

Mais uma vez a figura dos pretos-velhos foi essencial para restabelecer meu equilíbrio. Tia Maria precisou “aparelhar” em Alessandra em meio a algazarra das entidades infantis incorporadas nos médiuns, me levou para fora da gira com intuito de “encaminhar” para o “chiqueirador<sup>100</sup>” aquele espírito que se fazia presente. Com a ajuda de alguns adeptos experientes ela alcançou seu objetivo me livrando daquela sensação

---

<sup>99</sup> Segundo Mercante (2006) uma das peculiaridade das festas na Barquinha da Madrinha Chica em relação aos demais centros desta mesma linha é que enquanto estas últimas só executam pontos próprios, a primeira faz uso do repertório da umbanda.

<sup>100</sup> Durante a consulta no gongá é comum que os pretos-velhos precisem fazer um tipo de remoção das energias negativas do consulente. Normalmente tais energias estão relacionadas a entidades inferiores que, por algum motivo, estejam acompanhando tal pessoa. Através de uma técnica usada na Igrejinha e denominada “passagem”, estes espíritos são transportados (um a um) do cliente para o cambone ou mesmo para o “aparelho” do próprio preto-velho, quando é o caso. Nessas ocasiões as entidades negativas são enviadas para uma região no plano espiritual chamada de “chiqueirador” onde receberão um preparo realizado por entidades evoluídas para que um dia, se forem merecedoras, possam voltar e receber um batismo cristão dentro dos rituais da casa.

incômoda. A partir daí pude voltar para a gira tranqüila e aliviada para juntamente com os outros fiéis homenagear as criancinhas em torno de Cosme e Damião.

O preto-velho Pai Cipriano (Toinho) conversou longamente comigo após o festejo. Ele disse que esses seres me importunavam porque eu estava espiritualmente desprotegida já que as minhas “entidades protetoras” estariam temporariamente mais afastadas visto que minha fé em Deus oscilava. Era preciso proteção espiritual para que episódios como o que acabara de acontecer não se repetissem constantemente. Para isso eu precisava contar com o auxílio de minhas “entidades pessoais”, aquelas que foram designadas por ordens celestiais a me acompanhar durante minha vida terrena. Trabalhando em conjunto, através da prestação da caridade, poderíamos caminhar juntas rumo à evolução espiritual. Para tanto, meu desenvolvimento mediúnico seria de fundamental importância para eu aprender a lidar com minhas capacidades sensoriais de modo a entrar em harmonia com as forças/energias do plano espiritual.

Assim como Pai Jacinto havia me dito anteriormente, Pai Cipriano reforçou a necessidade de exercitar a oração. O primeiro passo seria reservar um pequeno espaço em casa para colocar imagens de santos (aqueles do agrado da pessoa) e reservar obviamente pelo menos um horário do dia para se dedicar ao compromisso de rezar. De acordo com os fiéis durante os períodos de romaria haveria uma necessidade ainda maior de dedicação às preces, já que é justamente nessa época que os planos espiritual e material estariam ainda mais interligados devido ao trabalho de caridade realizado pela Barquinha no resgate das almas sofredoras e dos espíritos rebeldes. Estar em dia com as orações fortificaria o espírito de cada fiel individualmente dando-lhe forças para enfrentar as possíveis adversidades de cada sessão, habilitando-o assim a trabalhar em conjunto com a “corrente” de maneira a poder receber e prestar a caridade de uma forma mais consciente.

Diferentemente de minha atitude de inércia para com os conselhos de Pai Jacinto, resolvi pôr em prática as advertências de Pai Cipriano, já que agora, em um outro contexto a partir dos trabalhos freqüentes com o daime e dentro de uma igreja da Barquinha, eu experimentava uma confusão de sentimento que por sua vez me impulsionou a procurar ter uma atitude mais responsável para com os seres espirituais e para comigo mesma. Na semana seguinte fui ao centro da cidade de Niterói com Andréia e comprei um rosário de São Miguel. Foi assim que comecei a rezar.

Quando decidi visitar a Barquinha para fazer trabalho de campo acreditava que minha vida corria bem, pois gozava de boa saúde e não tinha maiores dificuldades em minhas relações pessoais ou profissionais. No entanto, ao tomar daime naquela igreja passei a me enxergar através de um outro parâmetro e percebi que estava doente e precisava de cura. Ao conversar com os pretos-velhos no gongá soube do diagnóstico: era médium/aparelho e precisava desenvolver. Segundo os “vôs”, para aquelas pessoas que tem a mediunidade aflorada seria benéfico o aprofundamento de suas capacidades através do aprendizado contínuo dentro dos rituais. No entanto não se trataria de uma obrigação e sim de uma escolha.

Para os adeptos, as doenças (independente da origem) são compreendidas como resultado de algum tipo de desequilíbrio que provavelmente estaria ligado ao plano espiritual. O objetivo da casa estaria em estimular a consciência de cada um da necessidade de reformulação do cotidiano para que possam ser capazes de perceber suas próprias deficiências e direcionar suas ações de modo harmonioso. A saúde depende do equilíbrio entre corpo, mente e espírito. Quando um é afetado todos, sofrem as conseqüências.

Na Igrejinha, os pretos-velhos cumprem a função de curar são assim chamados de seres curadores, “entidades de luz” que através de suas preces e da magia de suas ervas prestam a caridade a fim de socorrer os necessitados restabelecendo-lhes o equilíbrio. A essas entidades ainda é dispensada a função de auxiliar os “irmãos” que buscam através do conhecimento a transformação e o desenvolvimento espiritual. Esses bons e alegres velhinhos de fala mansa, coluna curvada e cachimbo na mão são professores nessa doutrina. São entidades que curam e ensinam a curar. Rezam e ensinam a rezar. Amam e ensinam a amar.

### **No salão das Obras de Caridade**

Em posse do rosário de São Miguel, além de dois livrinhos de orações<sup>101</sup> que comprei em uma livraria católica, fui à luta em busca do meu aprimoramento espiritual. Com a dificuldade dos iniciantes passei a rezar todos os dias. No início achava chato e

---

<sup>101</sup> A maioria dos adeptos e freqüentadores assíduos costumam levar ao centro pequenos livros de orações. Os mais comuns são: *Orações do Povo de Deus* da editora Vozes e *Devocionário de São Miguel Arcanjo* da editora Canção Nova. Normalmente eles são usados nas orações individuais que alguns fiéis costumam fazer em frente ao cruzeiro antes e após os trabalhos de mesa.

monótono, mas logo depois descobri que essa era uma excelente técnica para ajudar na proteção durante as sessões contra os “espíritos perturbadores”, bem como um facilitador para deixar fluir a miração. Com o passar dos dias fui equilibrando gradativamente o meu transe mediúnico e a partir daí pude aproveitar melhor os ensinamentos passados nos trabalhos de mesa em que é fundamental manter a concentração. Em dia de ritual costumava chegar mais cedo para poder rezar no cruzeiro e ajudar no que fosse preciso. Gostava de ficar lá, conversar com as pessoas, varrer o gongá. Já me sentia em casa. Em minha casa espiritual.

Foi em uma dessas tardes quentes de janeiro que vi pela primeira vez Cléia realizando sozinha um ritual na igreja. Esse é um tipo de plantão em que a dirigente do centro põe em pratica um ritual de guarnição com vistas em assegurar o bom andamento da sessão que acontecerá logo mais a frente. Segundo ela:

*“O plantão é feito na igreja (...) pela Irmã de Caridade (a **Madrinha Chica - no Acre**) e no caso aqui (**no Rio**) eu faço esse plantão que é a cobertura pra o que vai acontecer durante o trabalho (...) que vai ser realizados logo mais à noite para que tudo possa acontecer na santa paz de Deus (...) Então ao meio dia é feita uma oração. Primeiro você faz sua própria guarnição, faz suas orações, reza pra o seu anjo de guarda e ao meio dia você canta os hinos de reforços pedindo cobertura (...) Então a gente canta os hinos, os reforços pedindo que desde aquele momento as entidades já possam se fazer presentes para nos dar cobertura para o que vai acontecer durante todo trabalho”. (Niterói, 10 de outubro de 2007).*

Em dias de trabalho, porém além desse plantão ao qual Cléia se refere existe um outro que garante a entrada da Igreja. Esta por sua vez é mantida com duas velas acesas, disposta uma de cada lado, indicando também um pedido de proteção. Dessa forma, segundo ela, as “entidades-guardiãs” não deixam os “intrusões” entrar para atrapalhar o andamento do ritual.

*“O plantão da entrada existe porque assim ... você tá vindo da rua carregado com suas coisas (**suas energias**), seu dia a dia ... normal. Corre, corre, trabalho, estresse da sua casa, coisas desse tipo. Então assim pra você entrar na casa de Deus né ... ela (**a igreja**) tem os guardiões. No caso a gente pede proteção dos arcanjos, pede proteção do guia chefe da casa que é o Soldado Guerreiro Príncipe Dom Simeão, Ogum que é São Jorge. A gente pede a cobertura pra os irmãos que estão chegando passarem por ali” (Niterói, 10 de outubro de 2007).*

A partir da fala de Cléia acredito que ao passarem pela porta de entrada as pessoas, de certa forma, já estariam recebendo um tipo de limpeza, já que boa parte de suas cargas negativas permaneceria do portão para fora. De acordo com os fiéis apenas as entidades permitidas pelos guardiões acompanham a pessoa até o interior da igreja. Tal permissão só seria concedida se tais entidades fossem merecedoras de obter um tratamento. Em caso positivo elas seguem durante a sessão de mesa esperando o momento certo para se apresentarem aos pretos-velhos no salão das Obras de Caridade (juntamente com o aparelho ao qual estão ligadas) para dar início ao processo que leva a cura de ambos.

Foi ao meio dia de um sábado que assisti de longe o ritual solitário da jovem dirigente que cumpria seu compromisso com o plantão horas antes do ritual de Obras de Caridade ter início.

As Obras de Caridade<sup>102</sup> são as cerimônias mais populares na Igrejinha. Acontecem aos sábados e têm o objetivo de atender a comunidade (todos que procuram a casa em busca de auxílio). Em dias como esse, em que os visitantes e freqüentadores esporádicos se multiplicam, a igreja fica lotada. O ritual tem início no momento em que são ouvidas as badaladas do sino convidando a todos para em fila beber o daime. As 19:30 o trabalho de mesa dentro da igreja segue seu curso.

Frei Daniel deixou uma seqüência de salmos que devem ser cantados preferencialmente durante as Obras de Caridade, no entanto é permitida a execução de outros tantos recebidos pelos adeptos. Os salmos são divididos em três sessões.

A primeira é sempre igual e não existem variações. Começa com o Culto Santo, em seguida são cantados os salmos: Casa de Jesus, Soldado de Ordem, Forças Armadas, Reforços Invisíveis e, finalmente Troco-troco (que representa uma onomatopéia do som que o cavalo produz ao trotar). Esses hinos abrem o culto e trazem os reforços espirituais do plano astral para proteger a igreja e os participantes no desenrolar da cerimônia. Só após a execução desses cânticos Cléia abre oficialmente os trabalhos proferindo palavras de conforto, as quais assegura aos presentes a proteção espiritual por meio do auxílio Divino. Nesse momento tem início o chamado às entidades curadoras que praticam a caridade e

---

<sup>102</sup> Para esta parte do texto em que descrevo as Obras de Caridade faço uso de fontes como: minha experiência em campo, informação dos adeptos, além do texto de Mercante (2006) em que descreve o mesmo ritual, porém na Matriz.



trabalham na assistência. São cantados Cruz Bendita, Virgem Mãe da Caridade e Poder Curador, de importância central nos trabalhos de caridade - mas não só esses são importantes e nem sempre aparecem nessa ordem. A partir daí a dirigente passa a convocar os pretos-velhos, um por um, para “receber o aparelho” (para incorporar no médium) e se encaminhar ao gongá.

Logo que os pretos-velhos incorporados se encaminham ao gongá, acontece a segunda sessão de salmos. Esta tem espaço para variações, no entanto continua primando pelo tema de reforço e proteção. A primeira seqüência é voltada aos membros da Igrejinha e a segunda é direcionada aos visitantes e frequentadores. Normalmente nessa fase são cantados: Diana e os Caçadores, Santo Anjo Gabriel, Príncipe Juramidan e Santo Anjo da Guarda, que trazem reforços específicos às Obras de Caridade.

A terceira e última sessão é composta pelos salmos: Luz e Caridade e Pai Onipotente, além de outros. Ao final desta seqüência, Cléia encerra a cerimônia entregando todos os trabalhos realizados naquele dia “as mãos de Deus” e agradece em seu próprio nome e em nome dos presentes pela proteção recebida. Porém antes do ritual ser concluído mais um salmo é cantado, Chuvas de Luz (que entrega as Obras de Caridade). Por fim, o trabalho é fechado com Santo Anjo Gabriel e o Culto Santo.

No entanto é bom deixar claro que mesmo com o trabalho concluído na igreja, muitas vezes no gongá o atendimento tem continuidade. Acredito que isso acontece porque as Obras de Caridade são realizadas em dois espaços diferentes: na mesa e no banco do preto-velho. Então em meio a consulta, dependendo do caso, a entidade opta por dispensar um tempo maior a determinado consulente excedendo assim os limites de tempo do rito de mesa.

Normalmente os assistentes dos pretos-velhos, os chamados cambones, preparam o ambiente de trabalho das respectivas entidades as quais assistem um pouco antes do ritual de mesa ter início. No geral esse serviço consiste em: limpar o gongá; distribuir os banquinhos dos “guias” bem como aqueles usados pela assistência; organizar as cestas (onde estão acomodadas as ferramentas de trabalho de cada entidade), etc. No momento em que os pretos-velhos são convocados para atuarem no salão das Obras de Caridade é para o gongá que os cambones se dirigem antes mesmos que os velhinhos possam chegar lá. Com

espada<sup>103</sup> e rosário<sup>104</sup> nas mãos, esses jovens assistentes esperam ansiosos seus sábios professores.

Quando Vó Cambinda (Andréia) se apresenta no “salão das Obras”, Mariana já está apostos para saudá-la, pedir-lhe benção e colocar-lhe a espada e rosário em volta de seu pescoço. Antes de sentar porém, a preta-velha constata a presença de uma vela acesa ao lado de seu banquinho representando um pedido de proteção. Ao se acomodar recebe das mãos de sua dedicada assistente seu cachimbo já aceso. É hora de “arregaçar as mangas” e dar início a mais um dia de trabalho na assistência dentro das Obras de Caridade.

Foi em uma dessas sessões que Mariana foi até a igreja e perguntou se eu gostaria de conversar com um preto-velho. Eu disse que sim porque embora estivesse experimentando um certo controle durante o transe, ainda me sentia insegura e naquele momento em especial eu passava por dificuldades dentro do trabalho.

Antes de começar a chamar a clientela<sup>105</sup> é costumeiro que o preto-velho permaneça um tempo quieto fumando seu cachimbo, enfim se concentrado com vistas no trabalho que vem a frente. Quando está pronto pede ao cambone para chamar o primeiro a ser atendido. As pessoas continuam todas sentadas dentro da igreja e só vão até o gongá quando questionadas pelos assistentes se desejam conversar com um preto-velho. Em algumas ocasiões, quando a igreja recebe um número de pessoas ainda maior, os cambones (antes mesmo do trabalho de mesa começar) anotam o nome daquelas que querem se consultar. Cada entidade atende uma pessoa por vez. Provavelmente eu não fui a primeira naquele dia já que entre a saída dos “guias” da igreja até o instante em que Mariana falou comigo já havia se passado um bom tempo.

Mais uma vez em frente a um preto-velho sentia um turbilhão e emoções as quais, acredito eu, a força do daime ajudava a aflorar. Imagino que no gongá o trabalho aconteça em um outro tom, com outras nuances em relação aquele desenvolvido na igreja. Mesmo

---

<sup>103</sup> Um tecido branco em formato retangular que simboliza o “mistério” de cada entidade.

<sup>104</sup> Um tipo de colar produzido por várias contas e usado comumente pelos católicos para rezar quatro terços (também chamado de rosário).

<sup>105</sup> Na Igrejinha normalmente as pessoas que procuram a assistência tem preferência por determinado preto-velho, daí o motivo de eu fazer uso da palavra “clientela”. A linha da Barquinha é uma doutrina religiosa que prega a caridade sem pedir nada em troca. É preciso não confundir ou relacionar o termo usado aqui com algum tipo de relação comercial.

fortemente conectado com o trabalho de mesa, penso que este é o lugar onde é permitido manifestarmos nossos “monstros pessoais<sup>106</sup>”, pois é aí que estes serão devidamente doutrinados e transformados. Normalmente no gongá os meus “monstros” apareciam.

No geral, o ritual na assistência consiste em uma conversa inicial entre o preto-velho e o consulente a respeito de suas aflições e, se for sua primeira vez na casa, é questionado sobre os motivos que o levaram a procurar ajuda. Após essa etapa, o “passe” tem início. Normalmente utilizando sua espada o guia limpa as energias do cliente. Ele a retira de seu pescoço e a faz circular várias vezes por cima da cabeça do outro, passando-lhe ainda por sobre o peito e nas costas. Durante esse processo o tecido retangular é sacudido fortemente indicando a execução de uma limpeza. Os velhinhos costumam ainda rezar, além de borrifar a fumaça de seus cachimbos curadores na cabeça, mãos, costas, e peito do consulente. O cambone sempre está à disposição do preto-velho para lhe auxiliar naquilo que venha a precisar.

Olhando para vó Cambina eu novamente pedi auxílio para melhor lidar com o fenômeno da mediunidade. Gostaria de deixar registrado que essa cena se repetiu várias vezes durante minhas idas e vindas a campo. Após encaminhar entidades, rezar em mim e por mim, me aconselhar, etc, a vó costumava rir ao final de nossas longas consultas. Achava engraçado o começo do aprendizado. Costumava dizer que ela, assim como Andréia, já haviam passado por isso e que é sempre parecido com todo mundo. “O começo é sempre difícil minha filha”. Ouvindo suas palavras eu confortava meu coração por saber que outras pessoas já haviam passado pelo “início de tudo” e que superaram muitas de suas dificuldades. Com a vó Cambinda e os demais pretos-velhos aprendi que além de Deus e dos bons espíritos, sejam “encarnados” ou “desencarnados”, para meu aprimoramento espiritual e desenvolvimento mediúnico precisaria contar com um engajamento pessoal, ou seja, comigo mesma e dar início a uma nova fase na minha vida.

---

<sup>106</sup> Uso este termo para me referir tanto a comportamentos como sentimentos condenáveis pelo grupo e que são alimentados por muitos de nós, bem como entidades espirituais consideradas atrasadas que podem causar o mal as pessoas. No entanto o trabalho no gongá não se resume a exorcizar esses “monstros pessoais”, ele vai muito além daquilo que é colocado nesse texto.

## A vó Jacinta no gongá de Niterói

Daniel Rolin (citado anteriormente) bem como os demais médiuns que trabalham na assistência, também passaram pelo “início de tudo”. Esse jovem de cerca de 25 anos deixou a vida boemia da Lapa para se dedicar a seu desenvolvimento espiritual/mediúnico ao mesmo tempo em que vivenciava a construção de uma religiosidade específica, acionada no contexto da Barquinha da Madrinha Chica e testificada no gongá de Niterói. Assim como o primeiro Daniel dessa história (o fundador da doutrina) que largou as noites de boemia no bairro Papôco para abraçar a caridade, esse carioca<sup>107</sup> (que também é Daniel) segue o mesmo exemplo e hoje é um respeitado “aparelho” nas Obras de Caridade.

Sobre o começo de sua caminhada como médium dentro da Igrejinha fala:

*“Engraçado porque a mediunidade, o desenvolvimento espiritual é um caminho um pouco sem volta. Quando você descobre, até por curiosidade, você se vê em várias situações (...) É ... não tem como você dizer assim: hoje eu sei de uma coisa e amanhã eu não sei. Não. Você fica até sabendo mais. E aí vão se apresentado mesmo pra você ... em sonhos, as dificuldades na vida. Tudo vai se ... se mostrando cada vez mais forte. Então ... é ... pra mim foi muito difícil esse período. Pra mim foi muito complicado”. (26 de outubro, Rio de Janeiro).*

A mediunidade após ser estimulada normalmente passa a atuar no cotidiano das pessoas. Muitas vezes por meio de sonhos ou sensações, a depender de cada médium, ela torna-se aguçada assim como os outros cinco sentidos que compõe a fisiologia humana. Porém o sexto deles não se restringe ao ritual na igreja, mas aflora a qualquer tempo e em qualquer lugar. Por isso é preciso ter um controle mínimo dessa faculdade ainda pouco explorada pela humanidade.

Durante os meses em que estive longe da Igrejinha pude confirmar a teoria de Daniel de que uma vez iniciado o desenvolvimento mediúnico, este provavelmente não retrocede. Já em casa (na Paraíba) quando me dedicava à escrita desse texto, tive algumas sensações parecidas com aquelas que ele descreve. No entanto, a léguas de distancia, me sentia solitária sem uma estrutura que me desse suporte. Mas, como bem afirmou Daniel, “aquilo que lhe é ensinado jamais lhe será tirado”. Então eu resolvi pôr em prática os ensinamentos recebidos na Barquinha. A oração diária passou a ser uma ferramenta de

---

<sup>107</sup> Daniel tem naturalidade paraense, mas como vive no Rio de Janeiro desde a infância acredito que dentro do contexto desse trabalho posso denominá-lo de carioca sem problema algum.

proteção e fortificação. Rezar tornou-se uma necessidade que me aproximou cada vez mais da doutrina de Frei Daniel e da Igrejinha da Madrinha Chica. De acordo com Clifford Geertz:

“As disposições que os rituais religiosos induzem, tem seu impacto mais importante fora dos limites do ritual, na medida em que refletem de volta, colorindo, a concepção individual do mundo (...) Ninguém vive fora dos fatos cotidianos, mas a experiência religiosa proporciona uma nova maneira de encarar o cotidiano” (Geertz, 1989:135).

Seguindo este autor (que analisa a religião como “sistema cultural” e as coisas sagradas enquanto “símbolos”<sup>108</sup>), sustento que o fiel encontra no sistema de significações produzido na Igrejinha um novo sentido para acontecimentos que vivencia em seu cotidiano. Como instrumento de defesa, o hábito de rezar passou a fazer todo o sentido para mim a partir do momento que passei a experimentar, dentro de um determinado contexto religioso, certas situações até então incompreensíveis. Foi através de um sistema de ressignificação proposto pelo centro que passei a entender aquilo que os fiéis chamam de abertura mediúnica.

Após um ano freqüentando o núcleo de Niterói, Daniel segue para Rio Branco para receber o fardamento. Foi durante as comemorações do aniversário de 60 anos da missão e também do centenário da chegada do Mestre Fundador ao Acre que ele vestiu a farda branca e tornou-se um “marinheiro” oficial na Barquinha da Madrinha Chica.

Entre sua primeira visita a Igrejinha, passando pelo fardamento à entrada nas Obras de Caridade como “aparelho” oficial, muitas barreiras pessoais precisaram ser ultrapassadas para que seu aprendizado mediúnico seguisse seu curso. Segundo Daniel o “início tudo” foi bem difícil, mas tinha consciência de que para assumir uma vida espiritual baseada na caridade precisava mudar de postura perante suas ações cotidianas. Era normalmente durante os trabalhos de mesa através do daime que recebia as instruções de como deveria “caminhar na espiritualidade”. Assim como eu, após experimentar momentos difíceis durante os rituais, Daniel seguiu as instruções recebidas e passou a dedicar-se a oração.

---

<sup>108</sup> De acordo Emerson Giumbelli (2003) com esta teoria, Geertz defendia a cultura como um sistema de símbolos, os quais se articulam e veiculam uma rede de significados.

Rezar, muito mais que um habito, tornou-se para ele um uma ferramenta usada com fins em sua própria doutrinação bem como na doutrinação das “entidades que o acompanham”. Sobre isso comenta:

*“A Barquinha ela é muito ... fina. O trabalho mediúnico ele é muito fino. Então eu vejo que na reza você está se doutrinando, mas você muitas vezes tá doutrinando também as suas entidades com as suas orações (...) Fui aprendendo a ter devoção, a ter fé. Me apeguei a São José de uma maneira surpreendente na minha vida”. (26 de outubro de 2007).*

Os rituais de mesa mereceram destaque em seu relato sobre o desenvolvimento mediúnico. É justamente nesse contexto ritual em que os fiéis vivenciam uma forma de transe na qual, diferentemente da incorporação em que a entidade entra no corpo do médium, o espírito deste pode viajar por outros planos. Através da miração ele tem a oportunidade de experimentar uma forma peculiar de se relacionar com o mundo de possibilidades sensoriais que o cerca.

Além das Obras de Caridade que são realizadas entre os espaços da igreja e do gongá, os demais trabalhos especificamente de mesa são: as Romarias, Prestação de Contas (no dia 27 de cada mês), Comemorações, trabalhos da Semana Santa, Mil Ave Marias e Instrução. O Rosário normalmente é rezado no gongá em dias de domingo.

O ritual de instrução acontece às quartas-feiras e é dedicado ao desenvolvimento espiritual dos membros da casa, sejam eles fardados ou frequentadores assíduos. No entanto é bom esclarecer que quando falo em desenvolvimento não quero com isso afirmar que o trabalho de Instrução seja um ritual específico para o aprimoramento mediúnico. Por outro lado este não deixa também de cumprir tal função.

A cerimônia não conta com uma estrutura fixa. Normalmente é aberta com o salmo de reforço Troco-troco e direcionada por outros tantos que por sua vez trazem mensagens de valor moral. Estes salmos têm a função de levar os participantes a fazer uma “viagem para dentro de si” através de um exame profundo de consciência. Dentro desse contexto, o daime ajuda cada um individualmente a rever o andamento de suas vidas, fazendo com estes possam ter clareza de suas virtudes e defeitos. Esta potente bebida que funciona como atalho entre os planos material e espiritual permite a comunicação entre os homens e os “seres de luz” tornando o aprendizado muito mais dinâmico.

Daniel me contou que seu desenvolvimento mediúnico aconteceu e ainda acontece em todos os espaços do centro e até fora deles. De acordo com os adeptos que entrevistei na Igrejinha não existe um trabalho específico de desenvolvimento das faculdades mediúnicas, pois isso se daria a todo o tempo e em qualquer lugar. Para eles o daime abre o caminho. É preciso apenas que cada um siga com atenção. O aprendizado pode se dar em uma sessão de mesa, de terreiro, durante a execução do rosário ou mesmo em casa através de sonhos, pensamentos, intuições, etc.

O aparato ritualístico do centro ajuda seus membros a entender com mais clareza como se dá esse processo. Os pretos-velhos têm papel primordial nessa função. Em suas consultas, muito mais que curas estes sábios velhinhos ministram verdadeiras aulas. No entanto em lugar de respostas eles apontam o caminho até elas. A mediunidade é entendida aqui como uma faculdade inerente a cada ser humano e por isso algo individual. Não existe uma receita fechada com vistas no desenvolvimento mediúnico. As possibilidades são muitas. Na Igrejinha os pretos-velhos, assim como as demais entidades que prestam assistência espiritual bem como seus membros como um todo, podem instruir os novos médiuns a se situarem dentro desse novo sistema de significação. No entanto cada um faz suas próprias perguntas e encontra suas próprias respostas. A religiosidade assim como a mediunidade do novo fiel embora seja acionada dentro de um contexto social específico é sentida e interpretada individualmente.

Era no ritual de mesa que Daniel sentia suas capacidades mediúnicas aflorarem com mais força. No terreiro costumava não sentir absolutamente nada. Mesmo que tomasse uma boa quantidade de daime “nada acontecia”. Diferente de mim que tinha uma forte tendência ao transe de incorporação, Daniel acreditava que este não fazia parte de suas habilidades mediúnicas. No entanto para sua surpresa algum tempo após o fardamento passou a sentir fisicamente irradiações de espíritos. Seu corpo se preparava para o exercício da incorporação.

A vó Jacinta chegou de mancinho. Em meio a romaria de São Francisco (a qual Daniel havia se fardado) recebeu o sacramento do Batismo<sup>109</sup> por meio do “aparelhamento”

---

<sup>109</sup> No centro da Madrinha, os rituais de Doutrinação das Almas e de Batismo de Pagãos são executados somente por ela mesma. No Rio de Janeiro ambos só acontecem quando Chica Gabriel está presente para realizá-lo. O primeiro é dedicado essencialmente à salvação de pessoas já falecidas que em vida de matéria não cumpriram suas missões espirituais e por isso carecem iluminar-se para poderem alcançar a salvação. O

em Cléia. Após alguns meses finalmente incorporou nesse jovem “marinheiro” que, entre outros tantos ensinamentos recebidos na Igrejinha, aprendeu a “aparelhar”. Hoje, juntamente com a preta-velha, segue seu caminho espiritual/mediúnico prestando Obras de Caridade no gongá de Niterói.

Foi justamente na romaria de São Sebastião durante minha primeira visita a campo que a preta-velha foi convocada a prestar serviço nas Obras de Caridade. Daniel ficou surpreso, mas feliz por poder fazer parte desse processo. O cambone da Vó Maria Clara (que após os atendimentos no gongá se concentrava para sintonizar as boas energias da vó Jacinta<sup>110</sup>) deixou seu posto de assistente para seguir como mais um “aparelho” oficial dentro do “salão das Obras”.

Seu desenvolvimento mediúnico assim como o desenvolvimento mediúnico dos demais adeptos não está limitado a um momento ou espaço ritual específico na Igrejinha, pelo contrário, este perpassa todas as práticas rituais aí oferecidas. O aprendizado do fiel consiste em transitar por entre os diversos ritos respeitando o direcionamento e a dinâmica de cada um. O trabalho dos pretos-velhos aliado ao uso do daime dentro dos rituais ajuda o aprendiz a tomar consciência de seu próprio processo de desenvolvimento, tornando-o assim capaz de formular perguntas e encontrar respostas para caminhar rumo a evolução espiritual.

Daniel assim como os outros tantos jovens membros, freqüentadores e visitantes que transitam na Igrejinha encontram nela uma forma de vivenciar um tipo de religiosidade que é acionada dentro de um contexto peculiar. O processo de desenvolvimento mediúnico intensificado pelo daime e operacionalizado pelos pretos-velhos imprime um sentido as ações exercidas pelos fiéis dentro e fora dos limites da igreja. O hábito da oração como proteção espiritual, dentro desse contexto, chama atenção por figurar como uma espécie de “elo da corrente” que aproxima cada vez mais o adepto à igreja bem como intensifica a relação entre seus membros.

---

segundo é dedicado a entidades que podem ter encarnado nesse plano de matéria ou não. Aqueles que se apresentam no Batismo no geral se dividem em dois grupos: seres anteriormente enviados ao “chiqueirador” para receber uma preparação com fins em elevar seu grau de evolução; e as entidades pessoais dos fiéis (os guias protetores) que se aproximam para receber a luz do batismo.

<sup>110</sup> Muitos cambones que são médiuns de incorporação normalmente após seu trabalho no atendimento junto ao preto-velho dispensam algum tempo para entrar em contato com seus guias e principalmente com seus próprios pretos-velhos. Muitos deles incorporam e ficam lá sentados em seus banquinhos, fumando seus cachimbos e fazendo suas orações.



## A prece

Eu costumava rezar quando tinha por volta de quatro ou cinco anos. Minha mãe me ensinou a fazer isso antes de dormir. Lembro da oração ao Anjo da Guarda e do Pai Nosso e depois era “cair no sono”. Com o passar do tempo esse habito se resumiu a fazer o sinal da cruz antes de deitar e por fim optei por excluí-lo de meu cotidiano definitivamente.

No entanto, aos vinte e nove anos fui apresentada à Barquinha da Madrinha Chica, me identificado a esta logo em seguida. Porém descobri que para “navegar” nessa “embarcação” com equilíbrio e firmeza era preciso reaprender algo que havia sido banido do meu dia-a-dia: o ato de rezar. Para mim isso não foi nada fácil pois, além de eu não entender quase nada da prática da oração, simplesmente não gostava dela. Achava uma perda de tempo rezar “o terço” por exemplo. Não conseguia entender a repetição. Aprender a dedicar alguns minutos do meu dia com vistas neste fim foi um suplicio que com o passar do tempo tornou-se um prazer.

Além de mim outros adeptos tiveram uma certa resistência inicial à prática da oração. Este é o caso do iluminador teatral João Franco que, assim como eu, havia relegado o habito de rezar ao esquecimento. Este mineiro que já foi “coroinha” chegou ao Rio de Janeiro no início dos anos 70, ainda na infância. Sua adolescência se deu em meio a explosão das idéias socialistas que agitavam o país daquela época. Gradativamente o garoto interiorano e religioso tornou-se um homem revolucionário e sem religião. João se afastou não só da pratica do catolicismo, mas de qualquer outro tipo de religiosidade.

Já freqüentando a Igrejinha, diferentemente de mim que era impaciente as práticas das repetitivas orações executadas pelos fiéis durante o ritual, João vivia um dilema pessoal de cunho ideológico que colocava a oração em xeque. Segundo ele após um processo de mudança pessoal/ideológica a partir desse encontro com o centro, reconstruiu sua religiosidade e redescobriu a alegria de rezar novamente. Sobre isso comenta:

*“Quando eu vim de Minas pra o Rio durante os anos 70 o Brasil vivia uma guerrilha e eu me identifiquei muito com o socialismo naquele momento. Por isso a igreja católica que pra mim tinha uma importância muito grande deixou de ter. Então a minha adolescência e juventude foi num contexto ideológico onde a religião não tinha espaço (...) E eu não pensava muito sobre isso. A oração não fazia parte da minha vida. Agora essa base existia. Existia muito forte na minha formação e quando eu comecei a freqüentar a Barquinha a primeira coisa que aconteceu foi esse dilema pessoal/ideológico (...) Eu pensei*

*‘o que que eu faço com isso?’ A oração no início (de sua frequência no centro) foi uma coisa que me incomodou um pouco. Aquele excesso ... não tinha necessidade daquilo (...) E hoje em dia eu percebo que a oração talvez seja uma das coisas mais importantes do desenvolvimento espiritual porque eu acho que ali a gente de fato vai tecendo, digamos assim, a rede espiritual entre nós, as nossas entidades e as entidades espirituais com as quais a gente se comunica sejam elas dos santos que a Barquinha cultua, o próprio Jesus, a Virgem Maria, o Espírito Santo, São Miguel Arcanjo, São João Batista, São Sebastião, as outras entidades da casa todas né, Mestre Daniel, a Madrinha Chica” (Niterói, 18 de março de 2008).*

Para João, o hábito de rezar ajuda a criar uma rede entre os planos espiritual e material que interliga o adepto as suas “entidades pessoais” bem como as demais entidades que guarnecem ou visitam a casa. O tecer dessa rede foi relacionado ao desenvolvimento espiritual de cada um. Nesse caso a oração cumpriria a função, além de proteger o fiel contra possíveis energias negativas, serviria também como um tipo de fio condutor entre as pessoas e os seres espirituais.

Acredito que o processo de construção dessa rede através da prática da oração está além do objetivo de conectar os fiéis ao mundo dos espíritos, mas cumpre também uma função sociológica específica, a de criar laços duradouros entre estes e a Igreja. Em todos os rituais, sem exceção, as orações são praticadas. No trabalho de mesa elas acontecem durante boa parte do tempo já que os salmos entoados são intercalados por preces; nas giras aparecem normalmente na abertura e no fechamento; no gongá são largamente usadas pelos pretos-velhos; e no Rosário são o elemento principal do rito. Já as orações pessoais tornam-se mais intensificadas de acordo com o envolvimento de cada adepto ao centro. De acordo com João na proporção em que os “Mistérios” do plano espiritual são penetrados pelo fiel, o hábito de rezar passa a ser necessário ao aprofundamento da consciência de si e do mundo que o cerca. Nesse contexto é possível afirmar que as preces diárias muito mais que um tipo de obrigação individual torna-se um meio seguro e eficaz ao aprofundamento espiritual e possivelmente ao desenvolvimento mediúnico.

Tanto antes como ao término dos rituais de mesa é possível ver alguns adeptos rezando individualmente aos pés do cruzeiro. Para eles tal ato representa, no primeiro caso, um pedido de proteção para o trabalho que está para ser realizado e, no segundo, um momento de concentração individual direcionado pelo uso da prece. Minhas primeiras aulas

de oração individual aconteceram nesse espaço. Normalmente após os trabalhos eu continuava sentido os efeitos do daime e ficava inquieta sem saber como direcionar aquela energia. Lembro bem das tantas vezes que Thainá se aproximou de mim com um livrinho em uma das mãos e o “terço” na outra perguntando se eu queria rezar com ela no cruzeiro. Normalmente eu não tinha a menor vontade de rezar, mas como não sabia o que fazer com os efeitos do daime ainda presentes no meu organismo resolvia enfrentar o “terço”. Surpreendentemente pouco tempo após a darmos início as nossas orações as minhas energias eram canalizadas e o as sensações produzidas pelo uso da bebida eram sanadas. Com o tempo passei a fazer minhas próprias orações antes e depois dos rituais.

Já na Paraíba montei um “altar” e adquiri o habito da prece. Rezar me mantém conectada aos trabalhos na Igrejinha, me trás fortificação por estar longe e me dá equilíbrio para enfrentar os contratempos do dia-a-dia.

De acordo com Marcel Mauss (1979) a prece enquanto ritual oral de recitação de palavras, ao ser enunciada, seria uma crença posta em prática. Para ele “uma prece não é apenas a efusão de uma alma, o grito de um sentimento. É o fragmento de uma religião” (Mauss apud Menezes:113). Este autor parte de uma definição inicial da prece como uma “ação tradicional eficaz que versa sobre coisas sagradas” (ibid). No entanto para poder analisar o sentido de tais ações, ele ressalta a importância de associá-la ao contexto no qual é empregada já que esta é um produto coletivo utilizado por grupos sociais variados.

Na igrejinha é praticada em meios rituais diversos, mas é no gongá com os pretos-velhos que é estimulada a ser exercida individualmente por seus adeptos. É no momento da consulta que essas entidades aconselham os fiéis a fazerem uso das orações como arma de defesa, assim como meio para uma aproximação mais estreita e consciente com o mundo dos espíritos. Seu sentido aqui está relacionado a defesa pessoal e ao desenvolvimento mediúnico. A partir daí é possível afirmar que em cada momento ritual a prece adquire sentidos diferenciados.

Segundo Mauss mesmo quando feita individualmente, “em silêncio, no íntimo do indivíduo, a prece fala de coisas sagradas com frases consagradas – portanto fala de coisas sociais, de um grupo humano que a produziu e a utilizou. Ela é social também quanto a forma porque não existe fora do ritual” (ibid: 114).

No contexto da Barquinha de Niterói a prece individual é uma ação ritual dotada de sentido que excede os limites físicos da igreja, mas que nem por isso deixa de estar estreitamente vinculada a ela. É justamente no ritual com os pretos-velhos no gongá que ela é acionada como meio de desenvolvimento espiritual/mediúnico e estimulada para alcançar este fim. Os fiéis por sua vez identificam-se com o trabalho mediúnico direcionado pelos “guias” e passam a partir daí fazerem uso das ferramentas que estes lhes indicam. O hábito de rezar é uma dessas ferramentas. Para Mauss:

“Na prece o crente age e pensa e ação e pensamento estão estreitamente unidos, brotam em um mesmo momento religiosos, num único e mesmo tempo (..) A prece é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito; é sempre no fundo um instrumento de ação. Mas age exprimindo idéias, sentimentos que as palavras traduzem para o exterior e substantificam. Falar é ao mesmo tempo agir e pensar: eis porque a prece pertence a crença e ao culto” (Mauss apud Menezes, 2003: 121/122).

A religiosidade do adepto na Igrejinha é construída gradativamente a partir da identificação ao tipo de desenvolvimento mediúnico proporcionado pela casa, orientado pelo trabalho com os pretos-velhos e intensificado com o daime.

Essa mediunidade específica caracteriza a religiosidade do grupo bem como de seus membros separadamente. O contexto em que a ação mediúnica é realizada (o reservatório onde se dá a ação) abrange todo o conjunto de elementos que sustentam a casa. No entanto o trabalho com os pretos-velhos através do estímulo ao rito individual da prece aliada ao uso do daime otimiza o processo de desenvolvimento mediúnico. Esse processo, por sua vez, acontece no mesmo instante em que a religiosidade do adepto vai sendo construída. Eles caminham juntos e não têm fim.

No momento em que as pessoas começam a frequentar a Igrejinha, passam a identificar-se com um contexto específico em que à linha de umbanda, a partir dos pretos-velhos, é dispensada uma atenção especial. Normalmente os novos membros buscam desenvolver suas capacidades mediúnicas (através das ferramentas disponibilizadas pela Igrejinha) com intuito de aprofundarem seus conhecimentos nos “Mistérios” da doutrina. A partir daí eles passam a desenvolver novos hábitos e experimentar uma gradativa

transformação pessoal. Constroem uma religiosidade própria que é experimentada individualmente, mas agenciada pelo grupo.

João, assim como eu, fez sua primeira visita a Igrejinha em dezembro de 2006. Sua viagem “de entrada” foi durante a romaria de São Sebastião. Desde então tem sido um freqüentador assíduo, “um marinheiro oficial” como ele mesmo se considera. Ultimamente tem pensado em pedir permissão a Cléia e a Madrinha para ir a Rio Branco e receber o “mistério” do fardamento. Quanto a mim não vou negar que essa idéia vez por outra “passa pela minha cabeça”, mas isso é algo que me será confirmado mais à frente. Por enquanto me dedico a concluir minha versão da história dessa Barquinha e de seus marinheiros. Por outro lado, não vejo a hora de poder pisar naquela casa novamente e estar mais uma vez, juntamente com meus irmãos, navegando no “Mar Sagrado” pelas Mãos de Frei Daniel, de Dom Simeão, da Virgem Mãe e da Santíssima Trindade.

## CONCLUSÃO

Em várias ocasiões ouvi comentários dos adeptos e freqüentadores a respeito da transformação que haviam passado após a freqüência na Barquinha carioca. Independentemente do grau de aproximação com a casa, todas essas pessoas constroem suas religiosidades também a partir do encontro com a Igrejinha. Muitas delas só estão de passagem, outras a visitam vez por outra, algumas gostam de freqüentá-la constantemente e finalmente existem aquelas que fazem dela um “porto seguro”. Todas essas pessoas formam o diversificado grupo que compõe o centro de Niterói. Através de seu trânsito contínuo neste espaço social elas promovem um encontro que dá origem a uma especificidade religiosa singular que é experimentada na igreja e vivenciada individualmente.

Neste texto busquei através do tipo de trabalho mediúnico desenvolvido pela casa (que é orientado pelos pretos-velhos e intensificado pelo daime) mostrar como a Igrejinha se formou a partir da demanda e da aglutinação de indivíduos em torno deste espaço original e único no Rio de Janeiro. Procurei aqui apresentar uma etnografia da busca e do encontro com um espaço de religiosidade específico que acomoda inúmeras buscas pessoais por uma religiosidade ligada a aspectos que são, para algumas pessoas do Rio de Janeiro pós-moderno, valorizados, tais como: as novas formas de religiosidades, a valorização dos psicoativos e a cultura negra da umbanda.

### Navegando na metrópole

Na pós-modernidade há, de fato, um fluxo constante de relações entre indivíduos de diferentes grupos que ultrapassam fronteiras. Esse *trânsito religioso*, isto é, o deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões (Oro, Apud Steil:120), só mostra que os diferentes sistemas religiosos são complementares, e não excludentes. Para Steil (2001:116-17) o pluralismo religioso é um fenômeno moderno que tem sua origem na ruptura da relação orgânica entre Estado e religião. “Na medida em que a religião deixa de ser fundante social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos

religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento” (ibid:116). A partir dessa perspectiva, é possível afirmar que “a pluralidade e a fragmentação religiosa são frutos da própria dinâmica moderna em que a secularização e a diversidade estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico” (ibid). Esta tendência por sua vez, aponta para uma diluição de fronteiras que se estenderia para além do campo religioso.

Esse ambiente de fluidez, hibridismos, empréstimos, trocas e apropriações propicia o surgimento de variadas formas de privatizações religiosas onde o popular e o emocional podem se expressar com legitimidade. De acordo com este autor a experiência da emoção está no centro da religiosidade contemporânea. Para ele “esta valorização emocional, por sua vez (...) sobrepõe-se à dimensão racional ou teológica das instituições religiosas na modernidade”, fazendo com que os crentes, sejam eles pós-modernos ou pertencentes a cultos populares, “se mobilizem muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades de fé”. (ibid:123). O importante aqui é reconhecer o papel da experiência religiosa na construção da religiosidade individual e coletiva, pensando tradição e modernidade não como um contraste, mas como possibilidades de “arranjos entre elementos de diferentes origens, vivenciados em experiências pessoais e coletivas que ultrapassam a possibilidade de controle das instituições religiosas” (ibid:126).

A procura pela Barquinha da Madrinha Chica em Niterói ocorre de acordo com o interesse e necessidade de cada um. Algumas pessoas, freqüentadoras ou não daquilo que Soares chamou de *espaço alternativo*, chegam à doutrina através da curiosidade, fixando-se nesta após algum tempo; outras costumam procurar a casa para curar-se de doenças físicas e demais tipos de perturbações. Por vezes, estas perturbações são entendidas pelo grupo como um sinal de possessão<sup>111</sup> por espíritos maléficos. A algumas dessas pessoas é aconselhado um tratamento espiritual contínuo dentro dos rituais da casa através do desenvolvimento mediúnico. Normalmente os médiuns de incorporação são convidados a trabalhar nas Obras de Caridade. De fato, o centro da Madrinha Chica proporciona a todos os adeptos, sejam eles recém-chegados a casa ou fiéis mais antigos a possibilidade de desenvolver suas capacidades mediúnicas e de participar efetivamente dos trabalhos mais importantes realizados pelo centro. O número de médiuns que fazem parte das Obras de

---

<sup>111</sup> De acordo com Lewis (1971) uma pessoa está possuída por espírito quando acredita efetivamente que está sendo manipulada por tais entidades e quando a sociedade a qual pertence endossa essa crença.

Caridade, por exemplo, não é rigidamente estabelecido. Este número varia de acordo com a quantidade de médiuns que estão preparados e que podem e querem atuar na assistência.

De acordo com alguns fiéis com os quais conversei informalmente, as primeiras experiências mediúnicas são, com frequência, perturbadoras e, muitas vezes, carregadas de um sofrimento intenso, pois acontecem, na maioria dos casos de maneira descontrolada em resposta provavelmente a aflições pessoais geradas pela inexperiência do médium. A função da Casa é a de ajudar este tipo de pessoa a desenvolver suas capacidades em benefício próprio e em benefício dos necessitados.

Através de seu sistema ritualístico que envolve uma carga emotiva expressiva<sup>112</sup>, o novo adepto vai alcançado gradativamente o equilíbrio. Nessa fase ele vivencia um tipo de experiência de fragmentação ou experiência de caráter negativo (Rodrigues e Caroso, 1998) representada pelo desequilíbrio, mas que também “é o ponto de partida para a ‘desfragmentação’, isto é, para a construção ou reconstrução da sua própria religiosidade. A partir desta perspectiva concordo com Lewis (1971) quando sustenta que “aquilo que começa como uma incontrolada, não solicitada e involuntária ‘doença’ se desenvolve em um exercício religioso voluntário e progressivamente mais controlável”. O equilíbrio espiritual é percebido como um desenvolver do auto conhecimento da desconstrução e reconstrução da pessoa num processo que é desencadeado no contato com o meio social. A partir daí é possível verificar que neste centro a forma ritualística carregada de emotividade adotada para alcançar o equilíbrio através do desenvolvimento mediúnico, está intimamente relacionada com a estruturação da religiosidade do fiel.

O foco no afeto é altamente desenvolvido na linha da Barquinha, no entanto as narrativas salvacionistas ainda têm um peso importante em sua constituição. Se por um lado esta religião desenvolve um ritual moderno caracterizado pelo afeto, por outro reafirma um modelo doutrinário tradicional baseado em escatologias de salvação.

Um dos objetivos das romarias, por exemplo, está centrado na purificação dos adeptos rumo a uma outra vida, tendo em vista que aqueles que delas participam tendem a se preparar material e espiritualmente para o dia do Juízo Final. “Esta afirmativa está

---

<sup>112</sup> A emoção é característica da maioria dos rituais desta linha, desde os trabalhos de mesa (onde são cantados os salmos que formam a base da doutrina), como nos trabalhos de Obras de Caridade (muitas vezes carregados por um teor dramático latente), assim como nos bailados realizados nos dias festivos em homenagem as entidades que trabalham na casa.



presente no discurso dos fardados que falam que as calamidades que estão assolando o planeta são nada menos que sinais da destruição final, quando a barca (a missão) irá ao encontro de Jesus que por sua vez virá sobre a terra para julgar os vivos e os mortos” (Sena Araújo, 1999:204). Assim, “para os fiéis a morte física é apenas uma transferência deste plano para um plano superior. As romarias reforçam esta afirmação, porque seus participantes trabalham de forma aguçada em benefício do espírito e dos semelhantes, portanto a morte torna-se uma passagem, um renascimento” (ibid:207).

A dinâmica entre o discurso escatológico/existencial e a parte afetiva do ritual também foi destacada para pensar o processo de construção da religiosidade desses adeptos. O que eles buscam na igreja estaria ligado ao teor afetivo/emotivo ou se aproxima mais das retóricas de salvação? Creio que as colocações feitas por Luis Eduardo Soares (1994) referindo-se a doutrina do Santo Daime são também cabíveis no contexto da Barquinha. Para ele a doutrina em questão

“(…) talvez prescindia, ao menos provisoriamente, de maiores empenhos racionalizantes, de maior precisão conceptual, doutrinária ou sistemático-teológica, porque dispõe desse extraordinário dispositivo de mixagem, de fusão: o êxtase induzido e ritualmente regulado, que concede ao indivíduo o espantoso poder de experienciar, com a visualidade imaginária, com emoção e os correspondentes ecos fisiológicos, a inteligibilidade do absoluto. (...) A unidade transcendente e essencial dá-se aos sentidos como imagens (...) O inteligível e o sensível se encontram, sob o efeito do daime, segundo a lógica das categorias ‘nativas’: afinal, imagens constituem matéria de relatos: sobre suas conexões, suas redes e seus cruzamentos, pode abater-se o desígnio teleológico do sentido (tautológico) da crença – assim como, freqüentemente, nossa razão faz como o sonho; a diferença é que no Daime, o ‘sonho’ tem o valor dos momentos mais nobres e iluminados da vigília, e as claves de interpretação são afirmadas coletivamente. Em síntese, quando o mirador puder restituir sentido às mirações, tê-lo-á feito a luz da cosmologia implicada no daime; vale dizer, o êxito de sua empresa de autoconhecimento corresponderá a afirmação da cosmologia, isto é, da verdade da crença; ou: o triunfo individual realiza a glória coletiva, reforçando o grupo, sua identidade e seus valores (...)” (Soares, 1994:217).

Dessa forma é possível afirmar que a Igrejinha oferece um sistema cosmológico e doutrinário que remete a escatologias de salvação, enquanto que, por meio do sacramento (daime) e através dos rituais (carregados de emotividade), direciona o discurso salvacionista de forma que confluam mutuamente, dando sentido a experiência espiritual vivida individualmente e compartilhada com o grupo.

Além disso, o conjunto de práticas e crenças deste grupo está continuamente em processo de construção e reconstrução, permitindo sua reconfiguração, posicionando seus atores, estruturando as relações entre eles e possibilitando modificações nessas relações. É importante observar que seus adeptos elaboram este universo religioso a partir de posições sociais diferenciadas e de trajetórias pessoais específicas e que este mesmo universo religioso penetra com profundidade em suas vidas cotidianas. É preciso adequar seus hábitos cotidianos as perspectivas da casa. A história de um indivíduo se desvenda como uma ‘variante estrutural’ do *habitus* de seu grupo. O estilo pessoal aparece aí como desvio codificado em relação ao estilo do grupo. (Bourdieu, 2001).

A prática do rito individual da prece (estimulada pelos pretos-velhos e operacionalizada nos trabalhos com o daime) é utilizada para fins específicos: ajudar o médium a proteger-se espiritualmente além de criar uma conexão mais direta entre este e o mundo dos espíritos. Uma das funções do desenvolvimento mediúnico é aprofundar os conhecimentos do fiel nos “Mistérios” da casa, habilitando-o a prestar a caridade com mais clareza e consciência para que assim possa trilhar o caminho do aprimoramento espiritual rumo a salvação. É possível perceber aqui uma adaptação do indivíduo a estrutura do grupo.

Diferentemente da matriz no Acre que tem um calendário bastante intenso com grande parte dos religiosos vivendo aos arredores da igreja, a filial de Niterói optou por tornar este calendário mais flexível já que a maioria de seus membros mora na capital do Rio de Janeiro, tendo que, a cada encontro, deslocar-se para a cidade vizinha. Já neste caso o que percebemos é uma adaptação do grupo ao ritmo de vida dos indivíduos.

O ecletismo que envolve a doutrina dinamiza o processo ritual e abre espaço para que concepções diversas se manifestem em seu interior, reconfigurando (através do ritual) a construção e reconstrução da religiosidade individual e grupal. Portanto a subjetividade do indivíduo relaciona-se com objetividade das representações sociais construídas

dialeticamente numa relação de trocas constantes entre individual e coletivo, subjetividade e objetividade.

A Barquinha de Niterói surgiu na metrópole carioca a partir das experiências individuais de seus membros. Foi sendo construída aos poucos através de inúmeras buscas pessoais em torno de uma religiosidade própria que valoriza o trabalho mediúnico vinculado ao uso do daime e direcionado pelos pretos-velhos. É também por meio do desenvolvimento espiritual/mediúnico que esta linha possibilita ao fiel a construção de uma religiosidade que é refletida dentro e fora da Igrejinha.

Neste texto procurei contar minha versão dessa história. Porém é preciso mais uma vez deixar claro que tal versão não passa de uma tradução dentre tantas outras possíveis. Através de minha experiência junto ao grupo optei por explorar sua formação através do tipo específico de religiosidade aí construída. Para tanto em lugar de usar conceitos como *identidade* como critério de análise, preferi trabalhar a *diferença* e a *semelhança* por meio da *identificação*, mas não como estratégias políticas e sim como um *processo* subjetivo que acontece continuamente. Concordando com Waizbort (2000:28) acredito que “se antes se acentuavam os conteúdos (pontos de chegada, resultados), agora que se acentuem os processos”. O processo de construção da religiosidade na Igrejinha se dá a partir de seus membros através do sentido que os mesmos empregam a ação realizada dentro do contexto religioso que, por sua vez, é refletido em suas vidas cotidianas.

Os marinheiros encontram seu espaço na Barquinha de Niterói, vivem sua religiosidade também através dos rituais dessa casa, mas por outro lado sua presença deixa marcas que ajuda a construir uma barquinha igual às outras, mas ao mesmo tempo diferente. Essa pequena embarcação navega também pela Baía de Guanabara seguindo o mesmo trajeto da Ponte Rio-Niterói. Essa barquinha não está ancorada em um porto específico, mas pelo contrário ela navega o tempo inteiro através de seus “marinheiros cariocas”, sejam eles formais ou não. Essa barquinha atravessa cada um individualmente. Ela também perpassa por mim assim como eu sou perpassada por ela. Essa barquinha a qual me refiro é essa religiosidade experimentada por cada adepto individualmente a partir do encontro com a Igrejinha. Essa religiosidade embora encontre no grupo uma estrutura é no indivíduo que ela toma forma e cria vida.

## BIBLIOGRAFIA

**AGUIAR**, Roberto. *Teodicéias em Weber: o sentido das Religiões nas sociedades humanas*. In: “História das Religiões no Brasil”. Recife, Universitária, 2002.

**ALBUQUERQUE**, Marcos Alexandre. *O Torécoco: a construção do repertório musical dos índios Kapinawá da Mina Grande-PE*. Digitado, 2005

**ALVES JUNIOR**, Antônio Marques Alves. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no santo daime*. Texto apresentado na XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, UNSAM, 25 a 28 de setembro de 2007.

**ARAÚJO**, Esmeralda Queiroz de. *Rituais de Tratamento e Cura do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa Jesus Fonte de Luz”*. Monografia apresentada no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Acre, 1999 (digitado)

**ARAÚJO**, Wladmyr Sena. *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

**ARAÚJO**, Martinho Tota Filho Rocha de, *Identidades Fragmentárias: cultura e sociabilidade homoerótica em campina Grande*. Digitado, 2006.

**BARTH**, Fredrik. *O guru e o iniciador: transações de conhecimento e modelagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia*. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000

**BOYER**, Véronique. *O Pajé e o Caboclo: de homem a entidade*. MANA 5(1):29-56, 1999.

**BOURDIEU**, Pierre. *Sociologia*. Org. Renato Ortiz; Tradução de Paulo Monteiro e Aucília Auzmendi. São Paulo: Ática (Grandes Cientistas sociais), 1983

----- *A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região* In: O Poder Simbólico. Tradução Fernando Tomaz – 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001

----- *Espaço Social e Gênese das classes*. In: O Poder Simbólico. Tradução Fernando Tomaz – 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001

**CAMARGO**, Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

**CARDOSO** de Oliveira, R. *O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. In: O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

**CLIFFORD** James. *Sobre a Autoridade Etnográfica*. In: *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no séc. XX*. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

**DA MATTA**, Roberto da. “*O Ofício do Etnólogo ou como ter ‘Anthropological Blues’*”. In: *A aventura sociológica, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

**DURKHEIM**, Èmile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo. Martins Fontes, 1996

-----, *As Regras do Método Sociológico*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo, SP: Martin Claret, 2002.

**ELIADE**, Micea. “*Shamanism: archaic techniques of ecstase*”. London: Peguin, 1989

**ELIAS**, Nobert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro. Zahar, 1994

**EVANS-PRICHTARD**. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

**GEERTZ**, Clifford. *Uma descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura*. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

-----, *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

**GIUMBELLI**, Emerson. *Cliford Geertz: a religião e a cultura*. In: *Sociologia da Religião: enfoques teóricos/ Faustino Teixeira (org.)*, Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2003.

**GOULART**, Sandra. *A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas*. Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). Florianópolis, 2003

-----, *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004.

**HALL**, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997

**JENSEN**, Tina Gudrun, *Discursos sobre as Religiões Afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização*. In: Revista de Estudos da Religião Nº 1 / 2001 / pp. 1-21 ISSN 1677-1222

**LEWIS**, Ioan M. *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971

**LUNA**, Luis Eduardo. *Ayahuasca em Cultos Urbanos Brasileiros: estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)*. Santa Catarina, 1995

**MALINOWSKI**, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1978

**MARIZ**, Cecília Couto. *A sociologia da religião de Max Weber*. In: Sociologia da Religião: enfoques teóricos/ Faustino Teixeira (org.), Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2003.

**MARTELLI**, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre a secularização e a dessecularização*. Tradução Euclides Martins. Balancin São Paulo: Paulinas, 1995.

**MARX**, Karl & **ENGELS**, Fridrich. “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”. In: Sobre religião. Lisboa: Edições, 1975

**MAUSS**, Marcel. *A prece*. In: Oliveira, Roberto Cardoso de (org). São Paulo: Ática, 1979

**MCKENNA**, **TERENCE**. *O alimento dos deuses*. Tradução Alves Calado. Rio de Janeiro: Record, 1995.

**MENEZES**, Renata de Castro. Marcel Mauss e a Sociologia da Religião. In: Sociologia da Religião: enfoques teóricos/ Faustino Teixeira (org.), Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2003.

**MERCANTE**, M. S. *Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica*. Humanitas, 2002

----- *Images of Healing: spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system*. A dissertation to the Faculty of Saybrook Graduate School and Research Center in partial fulfillment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy (Ph.D.) in Human Sciences, San Francisco, California, 2006 (digitado)

- NEGRÃO**, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 1996.
- OLIVEIRA**, Rosana Martins de. *De folha e Cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002 (digitado)
- ORTIZ**, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo. Brasiliense, 1999.
- QUEIROZ**, Maria Isaura Pereira de. *Relatos Oraís: do “indizível ao disível”*. In: Experimentos com histórias de vida. O.H. Von Simson (Org). Itália – Brasil. São Paulo: Vértice, 1988.
- RODRIGUES**, Núbia & **CAROSO**, Carlos Alberto. *Idéia de ‘sofrimento’ e representação cultural da doença na construção da pessoa*. In: Doença, sofrimento, perturbações: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.
- ROSE**, Isabel Santana de. *Entre colinas verdes: trabalhos espirituais, plantas e culinária: reflexões sobre experiência de campo numa comunidade do Santo Daime*. In: Entre saias justas e jogos de cintura: Experiências de trabalho de campo de jovens antropólogas brasileiras, 2006 (digitado).
- SAID**, Edward. *O Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo. Companhia das Letras, 1996.
- SANCHIS**, Pierre. *Marxismo e Religião*. In: Sociologia da Religião: enfoques teóricos/ Faustino Teixeira (org.), Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2003.
- SIMMEL**, Georg *Questões fundamentais de sociologia: indivíduo e sociedade*. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 2006.
- SOARES**, L. E. *Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e misticismo Ecológico no Brasil*. In: O Rigor da indisciplina. Rio de Janeiro, Relume-Duramá, 1994.
- *O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa* In: O Rigor da indisciplina. Rio de Janeiro, Relume-Duramá, 1994.
- SOUZA**, Mônica Dias de. *A pesquisa tem “mironga”: notas etnográficas sobre o fazer etnográfico*. In: Entre Saias Justas e Jogos de Cintura. Organizadoras Aline Bonetti e Soraya Fleischer. Florianópolis: Ed Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

----- *Pretos-velhos: Oráculos, crença e magia entre os cariocas.*

Tese de Doutorado. UFRJ, 2006.

**STEIL**, Carlos Alberto. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso*. In: Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, 2001.

**VAN GENNEP**. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1978

**VELHO**, Gilberto C. “*Observando o familiar*”, In: A aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método de pesquisa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

**WAIZBORT**, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2000

**WEBER**, Max. *Sociologia da Religião In: Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Editora de Brasília, 1991

**WOODWARD**, Hathryn. *Identidade e Diferença: uma introdução teórica conceitual*. In: Silva, Tomaz Tadeu da. (Org) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes. 2ª edição, 2003

### **Sites**

**ARAÚJO**, Wladmyr Sena. *Papo de índio: Por uma história cultural de plantas sagradas (Parte II)* In: [www.neip.info](http://www.neip.info). [neip.info/downloads/resenha\\_plantas\\_papo.pdf](http://www.neip.info/downloads/resenha_plantas_papo.pdf) Originalmente publicado em: [http://www2.uol.com.br/pagina20/11122005/papo\\_de\\_indio.htm](http://www2.uol.com.br/pagina20/11122005/papo_de_indio.htm), 2005

**GEERZT**, Clifford. *O futuro das religiões*. <http://agreste.blogspot.com/2006/05/ofuturo-das-religioes.html>, 2006.

**SANTOS**, Rafael G dos. *Aspectos culturais e simbólicos do uso dos enteógenos*. Disponível em [www.neip.info](http://www.neip.info), 2005

### **Outros sites:**

**A BARQUINHA (Madrinha Francisca)** – Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte - [www.abarquinha.org.br](http://www.abarquinha.org.br)

**WIKIPÉDIA** (a enciclopédia livre) – [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)  
[www.xamanismo.com.br/Lua/SubLua](http://www.xamanismo.com.br/Lua/SubLua)



## GLOSSÁRIO\*

**Ayahuasca** – bebida psicoativa produzida a partir do cozimento de duas espécies de plantas nativas da Floresta Amazônica: o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e o arbusto chacrona (*Psychotria viridis*). É considerado sagrado pelos grupos usuários e constitui-se em seu principal elemento ritual e simbólico.

**Aparelhar** – Incorporar

**Astral** – Nome que designa um plano invisível considerado como pertencente ao plano celestial. Estaria bem próximo ao Céu, sendo habitado por seres igualmente iluminados, mas que ainda estariam em um processo de preparação e por isso, só alguns deles, teriam permissão para entrar em contato com os seres humanos ou ainda prestarem assistências a entidades menos desenvolvidas.

**Assistência** - Grupo de consulentes

**Caboclo** – Entidade cultuada na umbanda que representa o espírito dos indígenas brasileiros.

**Cambone** – Pessoa encarregada de dar assistência aos pretos-velhos durante a consulta.

**Consultas** – Momento do ritual em que o visitante se encontra com a entidade para uma conversa a respeito de suas necessidades materiais e espirituais.

**Daime** – A ayahuasca é denominada pela religião da Barquinha bem como da linha do Santo de Daime de “daime” que de acordo com os fiéis significa um rogativo perante o poder supremo: dai-me amor, dai-me paz, etc.

**Energias** – Força transpessoal que intercambia os planos terreno e espiritual.

**Entidades espirituais** – Seres pertencentes ao plano espiritual.

**Erê** – São conhecidos como espíritos de crianças.

**Fardados** – Esta é uma referência aos praticantes que assumem um compromisso com a religião, implicando maior dedicação à vida espiritual. O processo de fardamento é feito no Acre, com o iniciado participando integralmente de uma romaria. A farda é um símbolo deste pertencimento.

**Firmeza** – Significa a manutenção de uma pessoa ou de um grupo religioso com a proteção de seus guias. Aproximam-se os guias para que estes lhe dêem a firmeza necessária para a realização dos trabalhos espirituais ou para o andamento da vida cotidiana.

**Gongá** – É o altar sagrado da umbanda, que guarda as imagens de suas entidades, dos orixás e de santos católicos. Na Barquinha é o espaço físico onde as entidades incorporadas prestam atendimento.

**Hinário** – Conjunto de hinos recebidos mediunicamente. Diz-se que são ensinados pelas entidades, tanto sua letra quanto a entonação.

**Incorporação** – Descida das entidades espirituais ao corpo do médium. É comum a utilização do termo “aparelhar” ou “atuar” guias.

**Irradiação** – Desprendimento da energia do corpo humano e das entidades. Acredita-se que o corpo pode desprender energias de modo que, através da mentalização, pode-se enviá-las direcionando-as para o seu receptor.

**Limpeza** – Diferentes processos rituais cuja função é afastar espíritos maléficos.

**Médium/mediunidade/ médium de incorporação** – Termo usado para as possibilidades de comunicação com o plano espiritual. O médium é a pessoa que se comunica e a mediunidade é a capacidade de se comunicar. Diz-se que existem diferentes tipos de mediunidades: a de ouvir, a de ver e a de possibilitar um espírito utilizar o corpo, sendo porta-voz da entidade.

**Miração** - A "miração" é um termo que foi cunhado na tradição do Santo Daime pelo Mestre Irineu para designar o estado visionário que a bebida produz. O verbo "mirar" corresponde a olhar, contemplar.

**Passe** - Ato de impor as mãos sobre determinados pontos do corpo, procurando transmitir energias espiritual. Ou seja, diante de alguém que se considera estar em desequilíbrio, o médium utiliza as energias de seu corpo e de seus guias espirituais para equilibrar o outro.

**Pemba** - A pemba é uma espécie de giz de cores diferenciadas, usado para traçar símbolos rituais no chão, em diversos objetos ou no corpo.

**Pontos** – são formas de se conectar com o mundo espiritual. Podem ser em forma de cantigas: “Pontos cantados”, que são músicas usadas com intuito de realizar um contato com as entidades, como se fossem um convite para chegar ou ir embora. Cada entidade ou um agrupamento possui cantigas próprias. Os “Pontos riscados” são feitos em forma de símbolos e seu uso está relacionado a manutenção da entidade em terra e à manipulação de energias cósmicas para a produção da magia. Ambos remetem a um sentido: comunicação.

**Romarias** – Reunião de pessoas em peregrinação a um centro religioso em devoção a algum santo católico. Na Barquinha a romaria em devoção ao santo padroeiro é feita em várias sessões, culminado num dia festivo em sua homenagem.

**Rosário** – É uma corrente de preces com 200 ave-marias e 20 pai-nossos, intercalados pela rememoração de passagens bíblicas.

**Salmos** – Canções “recebidas” por meio de contato mediúnico que tem como objetivo a função de instruir os fiéis e difundir a mensagem doutrinária.

**Santos** - No meio religioso pode ser uma referência aos orixás ou aos santos católicos.

**Sessão** – Nomeiam-se “sessão”, as cerimônias religiosas.

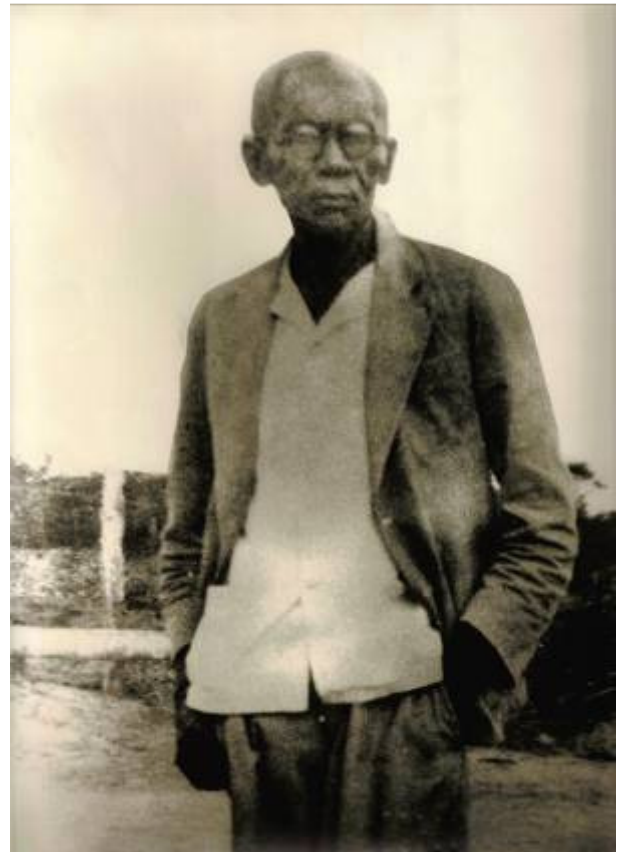
**Terço** – Espécie de cordão com pequenas bolinhas que são agrupadas de dez em dez, sendo intercalada por outra maior. Somadas todas as bolinhas, temos o total de 50 pequenas e cinco maiores. Nas pequenas, rezam-se aves-marias, e nas maiores o pai-nosso, um credo e um glória ao Pai. Na extremidade do cordão, há um crucifixo em que iniciam as orações, com pai-nosso; ao final circular do terço, há uma imagem de Nossa Senhora, onde se reza uma Salve-rainha. Todas são orações católicas, bem como o próprio uso do terço.

**Trabalho/trabalhar** – Termo usado para designar a ação mágica da entidade. O trabalho pode ser entendido como uma consulta, porque dizem que naquele momento há um agrupamento de entidades realizando a transformação da doença em cura, por exemplo. Diz-se que é através desse trabalho espiritual que as entidades evoluem espiritualmente.

\* **Alguns termos aqui usados também podem ser consultados em Souza, 2006.**



**Capelinha de São Francisco - Rio Branco, AC**



**Mestre Daniel:  
fundador da linha da Barquinha**



**Sede do Centro Espírito e Obras de  
Caridade Príncipe Espadarte  
Rio Branco, AC**



**Trabalho de mesa - Sede do Centro Espírito e Obras de  
Caridade Príncipe Espadarte  
Rio Branco, AC**



**Pose de fardados comemorando os 50 anos de Madrinha Chica na missão de Frei Daniel**



**Pretos-velhos trabalhando no Gongá Rio Branco, AC**



**A madrinha Chica e os “marinheiros” cariocas - Rio de Janeiro, RJ**



**Trabalho de mesa na Barquinha de Niterói Niterói. RJ**



**Fardamento – Rio Branco, AC**



**Abertura da romaria de São Sebastião  
Niterói, RJ**



**Entrega da romaria de São Sebastião  
Niterói, RJ**



**Comemoração ao dia de Reis  
Niterói, RJ**



**Rosário realizado aos Domingos  
Niterói, RJ**



**Os fiéis carregam o andor na entrega da  
romaria de São José – Niterói, RJ**



**Entrega da romaria de São José  
Niterói, RJ**



**O gongá – Niterói, RJ**



**Atabaques secam ao sol junto ao cruzeiro –  
Niterói, RJ**



**Festa no terreiro – Niterói, RJ**



**Construção da Igreja – Niterói, RJ**



**Preta-velha fazendo um atendimento no  
cruzeiro – Niterói, RJ**





**Adepta reza aos pés do cruzeiro antes da sessão da Igreja ter início – Niterói, RJ**



**Adeptas da Baixinha e da Igrejinha rezam juntas aos pés do cruzeiro – Rio Branco, AC**



**Adeptos rezam e depositam velas juntos ao cruzeiro – Niterói, RJ**



**A madrinha Chica faz suas orações na Igrejinha de Niterói - RJ**



**Imagens de pretos-velhos no centro do gongá – Niterói, RJ**



**Gira na praia – Niterói, RJ**



**Os adeptos e eu seguindo a romaria de São Sebastião – Niterói, RJ**



**A madrinha Chica e Cléia Ferreira, duas gerações dedicadas à prestação da caridade e ao amor pela missão de Frei Daniel. Rio Branco, AC**