

HIBRIDISMO CULTURAL ACREANO: UMA REFLEXÃO HISTÓRICA E CONCEITUAL SOBRE A RELIGIÃO DA BARQUINHA

*Acrean cultural hybridism: A historical and conceptual reflection on the
barquinha religion*

*Ricardo Assarice dos Santos¹
Douglas Flores²*

RESUMO

A Amazônia em sua complexa e múltipla realidade simbólica é repleta de diversos elementos que se encontram e se transformam. Compreender fragmentos desse processo não esgota tal complexidade, mas amplia a compreensão da mesma. Criada em 1945 no Acre por Daniel Pereira de Mattos, a religião da Barquinha se mostra um movimento simbólico fértil – apesar de ser a linha ayahuasqueira menos explorada no campo dos estudos da religião brasileira – mostrando-se um desafio. O processo de simbolização e ritualística desse movimento religioso é um exemplo ímpar da complexidade do campo religioso brasileiro, uma vez que contempla três principais influências religiosas: a matriz negra, ameríndia e européia, envolvendo, principalmente, elementos da umbanda, candomblé, tambor de mina, pajelança amazônica, o uso da ayahuasca, catolicismo popular, kardecismo e esoterismo(s). O objetivo deste artigo é apresentar sucintamente a história da Barquinha como uma das expressões religiosas afro-amazônicas e tecer reflexões acerca das elaborações presentes na literatura sobre o tema acerca dos conceitos de sincretismo, ecletismo e hibridismo religioso, apontando este último como uma das melhores alternativas para delinear o processo de aglutinação e transformação deste campo simbólico.

Palavras-chave: Hibridismo Cultural; Religião; Barquinha; Ayahuasca

ABSTRACT

The Amazon, in its complex and multiple symbolic reality, is full of diverse elements that meet and transform. Understanding fragments of this process does not exhaust this complexity, but broadens our understanding of it. Created in 1945 in Acre by Daniel Pereira de Mattos, the Barquinha religion shows itself to be a fertile symbolic movement – despite being the least explored ayahuasca line in the field of Brazilian religious studies – proving to be a challenge. The process of symbolization and ritual of this religious movement is a unique example of the complexity of the Brazilian religious field, since it contemplates three main religious

¹ Doutorando em Psicologia Social pela USP (bolsista CAPES). Mestre (bolsista CAPES) em Ciência da Religião pela PUC-SP (2017). Membro da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), membro da APB (Associação Psicodélica do Brasil) e da University of Greenwich Psychedelic Society.

² Doutorando no Programa de Psicologia Social da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Psicologia Social pela USP, com bolsa CAPES. Membro Associado da Associação Brasileira de Psicologia e Medicina Comportamental (ABPMC); da Sociedade Brasileira de Neurociências e Comportamento (SBNeC); da Associação Brasileira de Medicina Psicossomática (ABMP); e da Sociedade Brasileira de Fisiologia (SBFis).

influences: the black, Amerindian, and European roots, involving, mainly, elements from Umbanda, Candomblé, tambor de mina, Amazonian pajelança, the use of ayahuasca, popular Catholicism, Kardecism, and esotericism(s). The objective of this paper is to briefly present the history of the Barquinha as one of the Afro-Amazonian religious expressions and to reflect about the elaborations present in the literature on the theme about the concepts of syncretism, eclecticism and religious hybridism, pointing out the latter as one of the best alternatives to delineate the process of agglutination and transformation of this symbolic field.

Keywords: Cultural Hybridism; Religion; Barquinha; Ayahuasca

Introdução

A Amazônia em sua complexa e múltipla realidade simbólica é repleta de diversos elementos que se encontram e se transformam. Compreender fragmentos desse processo não esgota tal complexidade, mas amplia a compreensão da mesma. Criada em 1945 no Acre por Daniel Pereira de Mattos, a religião da Barquinha se mostra um movimento simbólico fértil – apesar de ser a linha ayahuasqueira menos explorada no campo dos estudos da religião brasileira – mostrando-se um desafio.

O processo de simbolização e ritualística desse movimento religioso é um exemplo ímpar da complexidade do campo religioso brasileiro, uma vez que contempla três principais influências religiosas: a matriz negra, ameríndia e européia, envolvendo, principalmente, elementos da umbanda, candomblé, tambor de mina, pajelança amazônica, o uso da ayahuasca, catolicismo popular, kardecismo e esoterismo(s).

O objetivo deste esboço é apresentar sucintamente a história da Barquinha como uma das expressões religiosas afro-amazônicas e tecer reflexões acerca das elaborações presentes na literatura sobre o tema acerca dos conceitos de sincretismo, ecletismo e hibridismo religioso, apontando este último como uma das melhores alternativas para delinear o processo de aglutinação e transformação deste campo simbólico.

A história da barquinha

A Barquinha é um movimento religioso que pode ser definida como híbrida e enteogênica, e constitui, juntamente com o Santo Daime e a União do Vegetal, o grupo de religiões ayahuasqueiras brasileiras. Ela foi fundada em 1945 pelo barbeiro e ex-marineiro Daniel Pereira de Mattos, também conhecido como “Mestre Daniel” ou “Frei Daniel”, e é

composta por três matrizes culturais principais: a africana, a indígena e a europeia. As informações a seguir podem ser encontradas majoritariamente em Santos (2021).

Daniel Pereira de Mattos nasceu em 13 de julho de 1888, ano da abolição da escravidão e, ao que tudo indica, era filho de pais escravos. Sua terra natal é a vila chamada São Sebastião de Vargem Grande, uma comunidade localizada há aproximadamente 170 km de São Luís (MA), banhada pelos rios Igará, Munim e Preto, formada por missionários e colonos, e que abrigava quilombos formados por negros que trabalhavam em fazendas e engenhos da região.

Ainda muito jovem, foi recolhido por autoridades locais e levado para a escola de aprendizes da Marinha, como grumete. É dito que durante seus anos de trajetória na Marinha ele desenvolveu doze habilidades, as quais seriam posteriormente reforçadas pelos adeptos da Barquinha: construtor naval, carpinteiro, marceneiro, pedreiro, artesão, poeta, sapateiro, padeiro, cozinheiro, músico, barbeiro e alfaiate.

Em Goulart (2004) temos a informação de que Daniel chegou no Acre no ano de 1905, a bordo do navio *Benjamin Constant*. O navio realizou uma viagem de instrução de aprendizes de marinheiros passando pelo estado do Acre na data pontuada e posteriormente foi para a Europa e Jerusalém.

Pouco se sabe sobre a história de Mestre Daniel até o ano de 1925, quando o mesmo se estabelece na Rua General Rondon, num bairro chamado Papôco, conhecido por ser uma área de boemia e prostituição. Daniel aproveitava intensamente as noites nessa comunidade, comumente acompanhado do seu violão.

Em 1928 se casa com a maranhense Maria do Nascimento Viegas, com quem tem quatro filhos. No entanto, seu estilo de vida boêmio e seu alcoolismo fizeram com que sua esposa e seus filhos retornassem para o Maranhão, abandonando-o. É dito que numa noite de bebedeira, Daniel recebeu uma revelação: “dois anjos desciam do céu e lhe entregavam um livro de cor azul”, falando de uma missão que deveria ser cumprida por ele (ARAÚJO, 1999, p. 46-47). Apesar de jogar fora a bebida naquela noite, não deu muita atenção à experiência e logo voltou ao antigo estilo de vida.

Daniel acaba desenvolvendo problemas hepáticos e em meados de 1936 recebe um convite de seu amigo e conterrâneo Irineu Serra, para realizar um tratamento com a sagrada bebida do Santo Daime. Irineu, fundador da doutrina do Santo Daime já tinha contato com a bebida desde a década de 30, e frequentava uma barbearia aberta por Daniel, onde desenvolveram uma amizade.

Na sua primeira tentativa de se livrar do álcool, Daniel permanece por cerca de seis meses na comunidade daimista que seria posteriormente conhecida por Alto Santo. Em certa ocasião, mais uma vez doente, adormeceu à beira de um igarapé e teve um sonho, semelhante à visão anteriormente citada.

Ao reiniciar seu tratamento com Irineu Serra e, sob o efeito da ayahuasca, recebeu, por meio de *mirações* – experiências visionárias com a bebida – novas revelações que envolviam anjos e um livro azul, recebendo instruções mais objetivas sobre sua missão e como deveria cumpri-la.

Isso faz com que em 1945 ele abraça definitivamente a sua vida espiritual, instalando-se nas terras do seu amigo Manuel Julião para começar oficialmente os trabalhos do que ficaria conhecido como a *Capelinha de São Francisco*, atendendo principalmente pessoas humildes e seus problemas de saúde, financeiros, familiares, de vícios, entre outros (ARAÚJO, 1999). Tais atividades caridosas culminariam num dos rituais fundamentais da doutrina da Barquinha, as chamadas *obras de caridade*, cujo mote “fazer o bem sem olhar a quem” é central. Considera-se que sua missão é uma das poucas situações na história do Daime que acontece de maneira pacífica e incentivada por Irineu Serra que, inclusive, lhe cedia a sagrada bebida até que o mesmo tivesse condições de preparar seu próprio chá.

Em 1954 Daniel se casa novamente, dessa vez com uma das suas seguidoras, conhecida como Maria Ferrugem, com quem teve um filho chamado Francisco. A relação durou pouco e o motivo da separação do casal é um tema sensível aos adeptos da Barquinha.

Há suposições de que Maria Ferrugem trabalhava com “magia negra”, embora não haja uma clareza sobre exatamente o que isso significaria. Também há uma ideia de que Maria poderia ter se utilizado do fato de ser casada com o Mestre Daniel para ganhar destaque e privilégios, além de introduzir “elementos de feitiçaria” no seu centro, o que poderia ter sido uma das causas da separação. Por outro lado, também há relatos de que o Mestre Daniel se envolveu com uma mulher chamada Francinete Oliveira dos Santos, então com apenas 16 anos, e também integrante do seu culto. Apesar de Mestre Daniel também ter tido um filho com Francinete, chamado Francisco, o próprio Daniel reconheceu, no fim da sua vida, que errou ao se envolver com uma pessoa tão jovem. O conflito envolvendo um rompimento matrimonial e a doença adquirida por Daniel culminariam na sua morte, uma vez que este provavelmente tinha um tumor na garganta, diagnosticado como carcinoma pulmonar (GOULART, 2004).

Em 1957, Mestre Daniel começa a preparar a irmandade para uma “viagem” que faria ao término de uma romaria. Uns entendem essa viagem como uma referência ao seu retorno ao

Maranhão. Outros afirmam que era uma preparação para sua morte, pois ele se encontrava enfermo há muito tempo, devido ao seu problema na garganta, agravado em 1958 (ARAÚJO, 1999).

Daniel faleceu no fim da tarde de 8 de setembro de 1958, sendo sepultado no dia seguinte, após um trabalho especial dos seus seguidores. Sua morte fora o “estopim para o desenvolvimento e estruturação de sua missão, assim como o início de uma série de desentendimentos e fissuras institucionais” (SANTOS, 2017, p. 50). Mesmo após a sua morte, os trabalhos continuam sendo desenvolvidos, possibilitando o desenvolvimento e amadurecimento do que anos depois seria conhecido como Barquinha.

O *ethos* acreano

É central para a compreensão das religiosidades que se formaram no Acre, entre as quais está incluída a Barquinha, entender parte da história do estado e seu conjunto de hábitos e costumes.

Embasada pelo conceito de *ethos*, do antropólogo estadunidense Clifford Geertz (1978), Paskoali (2002) se utiliza do termo *teia simbólica* para apresentar o que, em sua concepção, seria o *ethos* acreano, ou seja, o conjunto de costumes e hábitos fundamentais dessa cultura. Considerando os primórdios da Barquinha com Daniel Mattos, ao jogar luz sobre o *ethos* acreano ampliamos a compreensão das estruturas em torno desses contextos.

Segundo Paskoali (2002), o *ethos* acreano é caracterizado por seu histórico acolhimento aos estrangeiros e sua habilidade em incorporar e recombina aspectos dos mais diversos elementos culturais, incluindo sincretismos culturais-religiosos.

Os movimentos migratórios originam-se em meados de 1877, advindos principalmente do Nordeste, tendo em vista a crise de seca e miséria que assolou a região nessa época, fazendo com que cerca de trezentos mil nordestinos migrassem para o Acre, incluindo sírio-libaneses, portugueses e judeus, que ensejavam na extração da borracha uma vida melhor (SANTOS, 2021).

Formada majoritariamente por nordestinos, a expressão espiritual destes migrantes pode ser considerada múltipla, uma vez que é constituída de elementos religiosos oriundos de diferentes espaços: a cultura indígena amazonense local, os aprendizados e práticas provenientes dos lugares de origem, como também a religiosidade católica misturada em aspectos populares (OLIVEIRA, 2002).

Um grupo de extrema importância na formação do povo acreano e influência seu *ethos* religioso é o dos árabes, principalmente sírios e libaneses. Tendo chegado ao Acre como pequenos comerciantes, acumularam riquezas e se estabeleceram pelo estado, se fortalecendo economicamente e promovendo a chegada de novos migrantes, geralmente familiares. Com o tempo, impulsionados pelo comércio de borracha, a prosperidade alcançada lhes possibilitou a participação nos círculos maçônico-esotéricos, na política e na fundação de clubes esportivos. Consequentemente, as famílias cresceram e se estabeleceram de modo significativo por todo o estado, em termos de quantidade e influência cultural (SANTOS, 2021).

Dentre os brasileiros, o Acre fora povoado inicialmente por nordestinos e, noutro momento, por sulistas e paulistas.

A ayahuasca

O xamanismo ayahuasqueiro e suas múltiplas vertentes contemporâneas foi inserido de modo significativo entre a cultura e as espiritualidades indígenas, num contexto em que tais costumes e comunidades se desenvolveram em meio a uma concepção da floresta como elemento organizador da vida desses povos e seus símbolos.

Segundo Dobkin de Rios (1972), em quéchuá, “ayahuasca” junta os termos “Aya” (pessoa morta, alma, espírito) e “Waska” (corda, liana, cipó). Tal nome é comumente utilizado para se referir à bebida que consiste na mistura de um cipó com uma planta. Segundo Ott (1994), a mistura mais convencional é a do cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube; mariri) com as folhas da planta *Psychotria viridis* (chacrona; rainha). No entanto, muitas outras misturas são realizadas, seja pelas 72 tribos indígenas que fazem uso da Ayahuasca na Amazônia Ocidental, seja pelos neo-ayahuasqueiros urbanos nas mais diferentes cidades brasileiras.

Apesar da clássica mistura para a produção da Ayahuasca ser entre *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, há mais de duzentos aditivos à receita original, além de diversas formas diferentes de obtenção da bebida. Farmacologicamente, é relevante considerar que a *Banisteriopsis caapi* contém três alcaloides de *beta-carbolina* – harmina, harmalina e tetrahydroharmina, e a *Psychotria viridis* contém o famoso alcaloide DMT (N-dimetiltriptamina), um dos psicodélicos mais fortes que se tem conhecimento, responsável, entre outras coisas, pelas experiências visionárias nativamente conhecidas como *mirações* (MCKENNA, 2015).

Essa imensa diversidade é um dos fatores responsáveis pela bebida ser chamada de pelo menos quarenta nomes diferentes (LUNA, 1986), pelo menos desde que começou a surgir

relatos de jesuítas em relação ao seu consumo, ainda no século XVII, os quais descreviam seus efeitos como diabólicos e intoxicantes (ANTUNES, 2011).

Segundo Antunes (2011), é apenas em 1852 que a bebida ganha maior atenção dos pesquisadores, a partir do trabalho do botânico Richard Spruce – o primeiro a catalogar o cipó *Mariri* em suas explorações na América do Sul.

Segundo Luna (2005), há um deslocamento em relação à utilização da ayahuasca, que passou do uso público e cerimonial para o uso pessoal, principalmente movido pela busca de curas. Isso pode ter ocorrido em função das mudanças que as práticas sociais que as sociedades ayahuasqueiras sofreram através de influências exteriores, tais como períodos de exploração intensa de borracha na Amazônia, processos de extração extremamente predatórios, influência de missionários e modos distintos de tráfico.

A ayahuasca serviria para a manutenção da coesão social dos grupos indígenas que a utilizam, além de possibilitarem, segundo estes, eventos mágico-religiosos, tais como a comunicação com os mortos e a cura de enfermidades. Há três contextos – ou grupos de atuação – em que a ayahuasca é utilizada: 1) o uso indígena/xamânico; 2) o uso vegetalista; e 3) o contexto das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Um contexto mais atual poderia ser a utilização da bebida nos centros urbanos, muitas vezes, no contexto da *Nova Era* (LUNA, 2005).

A ayahuasca, enquanto aspecto nuclear da Barquinha, também está presente como influência herdada do xamanismo indígena e seus complexos quadros religiosos, tendo em vista sua origem advinda dos nativos e caboclos das regiões amazônicas que utilizavam a ayahuasca e tinham a bebedeira como aspecto constituinte das suas crenças e culturas (ARAÚJO, 1999).

A apropriação do uso da Ayahuasca resultou em novas práticas religiosas no Acre e, em seguida, noutras regiões do Brasil, por meio da apropriação que o sujeito histórico fez dos costumes e tradições culturais e religiosas, e a reinvenção do uso para entrar em conformidade com as crenças trazidas como herança, o que resulta em uma reinvenção das crenças e da utilização das expressões religiosas (OLIVEIRA, 2002)

O conceito de ‘bagagem espiritual’ proposto por Oliveira (2002) explica, não só a utilização da ayahuasca nestes diversificados movimentos religiosos, como também uma reinvenção do seu uso religioso.

Sincretismo e ecletismo: as principais influências religiosas da barquinha

Os autores costumam apontar a Barquinha como uma religião sincrética. A exceção, nesse caso, cabe a Mercante (2012), que discorda dessa afirmação. De fato, há uma dificuldade em torno da complexidade terminológica em relação ao que é sincretismo, ao que é a Barquinha e o que lhes constitui (PASKOALI, 2002).

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

Embasado principalmente por Geertz (1978), Araújo (1999) apresenta, de maneira antropológica e etnográfica, a unidade da Barquinha *Casa de Oração Culto Jesus Fonte de Luz*, a fim de aprofundar a concepção subjetiva que os membros da Barquinha têm em relação a si mesmos, além de se preocupar em responder quais e como são construídas as imagens simbólicas da missão dos adeptos. Ele usa principalmente o âmbito espacial para organizar seu trabalho e ligar o que, em sua concepção, são os três pontos-chave: história, cosmologia e rituais (Araújo, 1999).

Apesar de Araújo (1999) não definir o conceito de religião, o mesmo dá a entender que partiu do pressuposto que religião seria um processo, pois os ensinamentos de Daniel, mesmo após a sua morte, fizeram com que os principais membros pudessem realizar a continuidade do trabalho, como também a manutenção destes. Para o autor, essa manutenção acontece através dos desmembramentos da Capelinha de São Francisco, pontuando que, por diversos motivos, acabaram fundando novos espaços, inspirados nas ideias da missão do Mestre Daniel, como também na composição simbólica eclética que adviram, tanto de Daniel, quanto da visão de mundo dos líderes religiosos posteriores, advindos de locais e culturas diversas. Para ele, os diferentes centros se tornam, mais do que “aglutinadores de culturas”, verdadeiros “ordenadores de elementos culturais”, levando a uma nova e autêntica dinâmica, cuja constituição é centrada no que chamaria de “cosmologia em construção” (ARAÚJO, 1999).

Desse modo, a Barquinha torna-se uma “nau de ressignificação”, numa cosmologia em constante atualização e com um núcleo simbólico incrivelmente flexível, o que permite que elementos do catolicismo popular, do xamanismo indígena, do espiritismo e demais vertentes filosófico-religiosas sejam constantemente alocados, retirados ou ressignificados, na maior parte das vezes por meio de rituais que “dinamizam os processos de re-significação” e que funcionam como a manifestação de diferentes culturas, principalmente por meio de elementos

litúrgicos como a prece, a *miração* e a possessão, entendida aqui por incorporação (ARAÚJO, 1999).

Araújo (1999) se utiliza do conceito de “sincretismo”, de Pierre Sanchis (1995), para analisar a noção de “sincretismo” na Barquinha e seus “cruzamentos performáticos”, expondo que as suas performances ritualísticas são compostas por um conjunto simbólico complexo formado por diferentes práticas religiosas que se inter cruzam por meio das performances dos atores desses contextos e os modos como eles tocam e são tocados por suas respectivas culturas. Por conseguinte, a Barquinha é resultado de um “*ecletismo religioso*”, ou seja, uma operação na qual elementos de diferentes origens seriam “ecleticamente reaproximados, sobrepostos e/ou refundidos” (SANCHIS, 1995; ARAÚJO, 1999).

Segundo Paskoali (2002), diferente de uma fusão indistinta, como a de elementos postos “num grande liquidificador”, os elementos distintos cultural e religiosamente, não atuam de maneira separada, mas convivem unidos em sincronia. Isso faz com que o sincretismo da Barquinha possua, como seus principais componentes, elementos de crenças indígenas (incluindo os rituais xamânicos), elementos rituais dos cultos afro-brasileiros (trazidos pelos nordestinos que migraram para o Acre), elementos do catolicismo popular (principalmente os aspectos que motivam a afetividade espiritual, como são a crença no poder da oração e a vocação caritativa), elementos do ritual e dos cultos do espiritismo kardecista (como a posição de concentração, a presença de entidades espirituais e o procedimento de passes) e, por último, elementos de escolas de misticismo (como do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e da Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz).

Segundo Araújo (1999), há quatro importantes influências religiosas na composição da Barquinha, a saber, a umbanda, o xamanismo indígena, o círculo esotérico e o catolicismo popular, podendo ser definida como um “centro de devoção”. A Barquinha também incorpora valores e expressões culturais do contexto amazônico, modificando ou atualizando suas crenças e práticas (ARAÚJO, 1999).

Aqui, vamos enfatizar duas das principais correntes de influência da Barquinha, em que a primeira é formada pelo xamanismo indígena, umbanda e espiritismo kardecista, e a segunda pelo círculo esotérico.

Xamanismo Indígena, Umbanda e Espiritismo Kardecista

As matrizes “afro” que influenciaram a Barquinha podem ser entendidas como o conjunto de influências com origem nas culturas africanas e que impactaram no surgimento de

diversas religiões formadas por escravos negros e seus descendentes, em território brasileiro. Mais tarde isso teria um desdobramento sobre a Barquinha.

Isso começa com a influência africana e indígena na formação cultural e religiosa brasileira, mais especificamente das regiões amazônicas em que a Barquinha teria sua origem.

É impossível pensar o Brasil sem considerar sua origem negra e indígena, cujos povos se misturaram aos colonizadores europeus brancos. Exemplos desses povos são os sudaneses e os bantos (PRANDI, 2008). Os grupos denominados “sudaneses” são formados por um conjunto de povos que viriam a formar parte considerável da população escravizada no Brasil, principalmente os povos nagôs (iorubás) e fons (PRANDI, 2008). Os grupos denominados “bantos” são formados por povos da África Meridional, principalmente os das línguas quicongo, quimbundo e umbundo, que mais tiveram influência sobre a cultura na época.

Em função das novas configurações de moradia entre os escravos recém libertos, que passaram das senzalas para as comunidades, começou a serem formadas as primeiras religiões tipicamente afro-brasileiras. Isso levou ao surgimento de diversos grupos em diversas cidades brasileiras, os quais buscaram reproduzir as culturas e as religiosidades africanas em solo brasileiro, levando à fundação do Candomblé, por exemplo (PRANDI, 2008). Nesse sentido, os “bantos” foram fundamentais, por exemplo na diversificação regional do Candomblé, que poderiam variar entre diferentes regiões - incluindo até mesmo os modos como o Candomblé seria chamado - e seus rituais cômicos, tais como os cultos aos antepassados, que posteriormente influenciariam na formação da Umbanda (PRANDI, 2008).

Vê-se que a matriz indígena contribui com diversos aspectos dos povos nativos, por meio de um “conjunto complexo de práticas, símbolos e crenças que, ainda que de forma mais discreta”, se espalharam entre os diversos povos estrangeiros e nativos presentes no território brasileiro de então (MERCANTE, 2015, p. 103-104).

Segundo Prandi (2008), na época da escravidão as diversas expressões cômicas do Candomblé permaneciam locais e envolviam espíritos europeus e brasileiros, mas após 1888, com o fim da escravidão, os negros migrantes da Bahia e Rio de Janeiro levaram consigo suas religiões, crenças, culturas e expressões, misturando-as com formas de religiosidade locais, num forte sincretismo católico e kardecista, o que originou a denominada “macumba carioca”, que posteriormente, mediante processo de mestiçagem, daria início à Umbanda (PRANDI, 2008).

A influência da Umbanda na Barquinha se dá desde o interesse do próprio Mestre Daniel em suas práticas, principalmente em aspectos que seriam incorporados aos centros da

Barquinha, tais como as performances rituais do espaço, por meio de liturgias como a incorporação de entidades (ARAÚJO, 1999). Vemos, no entanto, em Maués & Villacorta (2008) e Mercante (2012), que a cosmovisão de Daniel tinha uma influência mais acentuada do Tambor de Mina, especificamente o do tipo caboclo.

Para Negrão (1993), a Umbanda é uma religião sincrética, proveniente da intersecção de matrizes negras, como o candomblé, com brancas, como o catolicismo e o kardecismo. A padronização dos seus ritos deu-se no século XX, a partir da atração e entusiasmo de públicos kardecistas de classe média pelos “espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro” (NEGRÃO, 1993, p. 113).

Processos semelhantes ocorreram em estados como Rio Grande do Sul e São Paulo, passando a miscigenar e hibridizar tais práticas, tornando-as mais cristãs e “brancas”, extirpando aspectos aversivos para a classe média da época, tais como a utilização de bebidas alcoólicas e o preponderante sacrifício de animais. Os “guias” foram “moralizados” nos princípios da caridade cristã, em sua leitura kardecista e com semelhança a algumas das suas doutrinas (NEGRÃO, 1993).

Para Negrão (1993), esse “processo moralizador”, presente na Umbanda, teria influência direta do espiritismo kardecista e suas mesas-brancas – fonte primária de formação dos pais-de-santo – que posteriormente seriam transformadas em giras. Na Barquinha, nota-se a presença destes dois elementos em seu espaço simbólico: a mesa e a gira.

Segundo Araújo (1999), a mesa é um dos “eixos simbólicos fundantes” da Barquinha, tendo em vista que é o local onde os principais médiuns da casa sentam para atuarem na “corrente energética”. Por sua vez, a gira é uma performance ritualística mais fluída e também aberta a todos os participantes. A prática consiste em dançar em formas circulares, ao som de pontos (músicas) específicos que fazem referência a entidades presentes em outros contextos religiosos ou exclusivamente barquinistas.

O kardecismo apresenta uma cosmologia que, resumidamente, consiste na dualidade entre espírito e matéria e na existência de planos visíveis e invisíveis que constituem a realidade de modo complementar (STOLL, 2004; CAVALCANTI, 2008).

A concepção de diferentes planos, muito presente nessas doutrinas recém citadas, é essencial para a compreensão da cosmologia da Barquinha, que se divide em três planos, também conhecidos como mistérios: o céu, a terra e o mar (ARAÚJO, 1999; MERCANTE, 2012). Nestes planos, divididos hierarquicamente, habitam seres especiais e existem locais

sagrados, que acessados durante os trabalhos com o Daime, influenciam diretamente os participantes, de maneira individual e coletiva (MERCANTE, 2012).

Além das ideias de astral, reencarnação e aprimoramento espiritual, a caridade é um elemento central da Doutrina Espírita (NEGRÃO, 1993; STOLL, 2004; PRANDI, 2008; CAVALCANTI, 2008), que também é fundante tanto nas cosmologias da Umbanda quanto da Barquinha. Segundo Negrão (1993), a caridade é, “ao mesmo tempo, a finalidade do culto e sua instância legitimadora” (p. 116), pois ela intermedia a incorporação dos guiar para a resolução dos problemas que afligem o público consulente. Os benefícios da prática da caridade vão além dos clientes, chegando aos próprios guiar, que são elevados na hierarquia espiritual e garantem uma reencarnação mais favorável e/ou uma ascensão no mundo dos espíritos. Ainda para Negrão (1993), a teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual é o pano de fundo motivador da caridade umbandista.

No que diz respeito a uma similaridade entre a Umbanda, o Kardecismo e a Barquinha, cabe a observação de Mercante (2012), quando o mesmo descreve a caridade como a principal atitude, a qual guia todas as práticas e cerimônias da Barquinha. A caridade pode tomar duas formas principais: 1) o médium “empresta” o seu corpo físico para que espíritos e entidades superiores atuem; e 2) por meio dos próprios espíritos que, incorporados ou não, atravessam de um local de “luz e harmonia” para trabalharem no “caos terreno” como “missionários”.

Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento

Outra importante influência sobre a Barquinha e sua cosmologia é o esoterismo europeu que, apesar de já citado por autores como Araújo (1999), Oliveira (2002), Mercante (2012) e Magalhães (2013), ainda recebe pouca atenção quando relacionado especificamente ao como tais práticas e conhecimentos são ressignificados no corpo simbólico da Barquinha.

Para os autores supracitados, duas importantes influências sobre a religiosidade da Barquinha seriam o rosacrucianismo e o denominado “Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento” (CECP), fundado em São Paulo no ano de 1909 e que se consolidaria como uma das maiores instituições esotéricas do país, alcançando êxito entre a alta burguesia de São Paulo e expandindo-se rapidamente em territórios sulistas e nordestinos (SANTOS, 2021).

Logo em seguida, em 1916, o maranhense Raimundo Irineu Serra (1892-1971), também conhecido como “Mestre Irineu” (que se tornaria célebre como fundador da doutrina do Santo Daime, em 1930), fundou, em Brasília, Acre, o Círculo de Regeneração e Fé, originado no CECP (LABATE & PACHECO, 2005). Cabe salientar que Daniel Pereira de Mattos, outra

importante figura do universo daimista, fundador da Barquinha, também era membro do CECP (SANTOS, 2021). Segundo Vera Fróes (1986) e MacRae (2011), o Mestre Irineu teria se filiado a esta ordem esotérica (recebendo, inclusive, honrarias e certificados dessa organização) somente em 1955; e à ordem Rosa Cruz de Rio Branco, embora os escritos como de LABATE & PACHECO (2005) e de FRÓES (1986) não consigam especificar se sua afiliação ao rosacrucianismo - termo bastante genérico e que engloba diferentes ordens e grupos - se deu na linha *Fraternitas Rosace Crucis* (FRC), fundada por Paschal Beverly Randolph em São Francisco no ano de 1861, na *Fraternidade Rosacruz*, fundada por Max Heindel, na Califórnia, em 1909, ou na *Antiga e Mística Ordem Rosacruz*, fundada em Nova York em 1915. Sabe-se, no entanto, que houve um desligamento do mesmo do “Círculo Esotérico” no início de 1971, pouco antes de falecer” (DIAS JUNIOR, 1992).

Como dito, com exceção de Araújo (1999), a maioria dos autores sobre as barquinhas apontam a origem de algumas influências ditas esotéricas, mas não pontuam como, ou onde, se manifestam estas influências na cosmologia barquinista. No entanto, Araújo salienta a influência dessas correntes até mesmo na arquitetura de espaços como do “Centro de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, o qual possui algumas particularidades que permitem perceber a relevância da ideologia esotérica do CECP e sua influência na Barquinha.

Alguns exemplos citados por ARAÚJO (1999) são: 1) a presença de uma cruz itálica com três lâmpadas brancas acima do portão, localizado no lado oposto de quem entra; 2) abaixo de cada uma dessas lâmpadas foram colocadas letras, sendo que à esquerda posiciona-se a letra “A”, simbolizando o amor, acima a letra “V”, simbolizando a verdade, e à direita a letra “J”, simbolizando a justiça; salienta-se que tais palavras, juntamente com “harmonia” integram o conteúdo filosófico do “Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento”; 3) a estrutura metálica do portão da entrada do local apresenta a Estrela de Davi (ARAÚJO, 1999).

O site “Jornal Grande Bahia” apresenta textos que descrevem Daniel Pereira como um filiado ao CECP, em muito devido à influência de Irineu Serra. Daniel também teria fundado uma segunda doutrina ayahuasqueira no ano de 1945, denominada “Barquinha”, que estaria alicerçada nos 12 livros azuis das Ciências e Mistérios, os quais coincidem com as 12 Ciências Esotéricas apresentadas por Valdomiro Lorenz no Livro de Instruções do CECP. Além disso, em Oliveira (2002), numa carta escrita em 1946 para o Governador Delegado do Território do Acre, Major José Guiomar dos Santos, Mestre Daniel utiliza para reforçar seu discurso acerca da (in)justiça social do Acre uma citação do Livro do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* (CECP).

Apesar disso, participantes da Capelinha fizeram buscas na sede Geral e não acharam registros da afiliação de Daniel. Fato semelhante ocorreu quando os membros buscaram registros da afiliação do Mestre Irineu nos arquivos do CECP, mas não encontraram referências ou cadastros oficiais. Nesse sentido, sabe-se apenas que Irineu teve problemas administrativos com o CECP e se desligou do Círculo posteriormente (DIAS JUNIOR, 1992; MOREIRA & MACRAE, 2011).

Maçonaria

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

Nas linhas ayahuasqueiras, a maçonaria é mais evidente na União do Vegetal, como apontado amplamente por Brissac (1999) e Goulart (2004). A importância da maçonaria sobre tais linhas é apresentada por Araújo (1999), quando descreve a influência do CECP na Barquinha, mostrando que existem símbolos comuns a diferentes correntes esotéricas, que se manifestam no corpo simbólico da Barquinha, tais como a luz, a cruz de Caravaca, os cavaleiros templários, cálices sagrados e entidades como Melquisedeque, o Rei Davi e o Rei Salomão, que são alguns dos elementos típicos, não só na maçonaria, como também de outras correntes esotéricas.

Isso demonstra que as mais diferentes culturas, credos e matrizes religiosas influenciaram significativamente a Barquinha, resultando num profundo e complexo processo de hibridização cultural.

Hibridismo cultural

Segundo Geertz (1978), a cultura pode ser entendida como uma “teia simbólica” e, ainda no sentido tratado pelo presente texto, pode ser entendida, conforme defende Burke (2003), como uma constante transformação de atitudes, mentalidades, valores, expressões e simbolizações, inclusive, muitas vezes transformada em artefatos, práticas e representações.

Portanto, a fragilidade – e até mesmo ingenuidade – em estabelecer limites rígidos quanto a definições culturais e suas respectivas expressões linguísticas traz uma problemática

que consiste no modo como encaramos a cultura enquanto continuum, uma vez que, segundo defende Burke (2003), não há fronteiras culturais nítidas entre os grupos.

Um exemplo disso é a ayahuasca, cujas práticas que cercam seu consumo foram formadas ao longo de muitos anos e por diferentes culturas e grupos, o que culminou na ressignificação de seus processos, ritos e símbolos, como também das práticas religiosas que lhe cercam. Atualmente, o uso da bebida está se expandindo não só para dentro do território nacional, mas também em forma de religiões institucionalizadas, que estão cada vez mais presentes em diversos países, o que exige novos olhares e reflexões acerca de seu uso, por exemplo, em relação as legislações vigentes de cada país (ASSIS & LABATE, 2014).

Isso envolve processos de hibridismo cultural, que perfazem os fenômenos, as adaptações e ressignificações culturais, e os contextos religiosos que abrangem e são abrangidos pela cultura e suas expressões. Um exemplo é a utilização que Costa (2015) faz do conceito de “hibridismo” em sua dissertação para analisar o Daoísmo no Brasil, a fim de minar perspectivas normativas e preconceituosas sobre os estudos científicos sobre as religiões e evitar perspectivas puristas que negam ou excluem outras influências religiosas.

Vale a pena frisar, no entanto, que o conceito de hibridismo não exclui o de sincretismo. Segundo Ferreti (1995), ambos podem ser utilizados concomitantemente ao se referir à religião do Santo Daime.

Apesar do termo “sincretismo” (muito utilizado para caracterizar a Barquinha) significar, originalmente, “caos religioso” e ter sido cunhado de modo a achincalhar tentativas como as do teólogo Georg Calixtus, de unir diferentes grupos de protestantes, ele passou a adquirir um sentido positivo no contexto dos estudos envolvendo a religião.

Esse sentido está presente, por exemplo, em Melville Herskovits, que fez uso do termo “sincretismo”, pois percebeu que isso lhe ajudava a aguçar as suas análises de contatos entre diferentes culturas, principalmente no caso de religiões afro-americanas, como é o caso específico da identificação entre Santa Bárbara e Xangô (BURKE, 2003).

Partir do pressuposto de que a hibridização é uma constante na história das religiões faz com que não nos preocupemos em avaliar se alguma religião é híbrida, mas sim como se dá tal hibridismo, por meio de uma avaliação dos elementos que foram combinados nesse processo, como também da descrição sobre como o processo de hibridização se originou, os mecanismos pelos quais e como operou, e os seus efeitos, entre outras possibilidades, seja através do processo histórico, seja através da descrição das principais influências religiosas e das consequentes performances ritualísticas (Costa, 2015).

No entanto, como defende Burke (2003), o preço da hibridização, principalmente quando ela ocorre de modo inusitado e/ou rápido, e isso é praticamente uma norma da contemporaneidade, é a perda das tradições regionais e das “raízes” locais.

Conclusões

Como pudemos ver, a realidade cultural acreana – como uma das partes do grande todo que é a Amazônia – apresenta complexas teias simbólicas e de significados. Tentamos neste esboço apresentar apenas uma fração desta complexidade ao pontuar a história de Daniel Pereira de Mattos e a criação de sua linha ayahuasqueira, a Barquinha, como fruto deste fértil solo cultural que é o Acre.

O esforço não apenas em mapear aspectos históricos, mas de encontrar na reflexão científica, conceitos apropriados para nos ajudar a entender, mesmo que parcialmente, as dimensões do campo religioso amazônico e observar o contínuo processo de transformações e adaptações deste.

As reflexões de Burke (2003) sobre esse processo híbrido nos ajudam a compreender mais um pouco destas continuidades, uma vez que o mesmo defende que “o hibridismo é, muitas vezes, senão sempre, um processo e não um estado” (p. 50). Os sujeitos que compõem este campo, juntamente com suas histórias e subjetividades, alimentam a cultura, e também dela se alimentam. Esse processo híbrido e contínuo demonstra como *religião* não é algo fixo, ou mesmo puro, estando sujeita a constantes transformações e adaptações, algo tipicamente brasileiro.

Agradecimentos

O autor Ricardo Assarice dos Santos agradece à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela Bolsa de Estudos de Mestrado e Doutorado concedida.

O autor Douglas Flores agradece à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) - Processo nº 2020/08721-2 pela Bolsa de Estudos de Doutorado concedida.

Bibliografia

ANTUNES, H. F. **Drogas, religião e cultura**: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ARAÚJO, W. S. A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. In: LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. (Orgs). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

Assis, G. L. & Labate, B. C. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião & Sociedade** [online]. v. 34, n. 2., 2014.

AZEVEDO, C. M. M. Maçonaria: história e historiografia. **Revista USP**, São Paulo (32): 178-189, Dezembro/Fevereiro, 1996.

BRISSAC, S. **A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma** etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa** no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

COSTA, M. O. **Daoismo Tropical: Transplantação do Daoismo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

DIAS JUNIOR, W. **O império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime**. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1992.

DOBKIN DE RIOS, M. **Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon**. Illinois: Waveland Press, Inc. 1972.

FERRETI, S. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.

FRÓES, V. **Santo Daime, cultura amazônica** – História do povo Juramidam. Manaus: Suframa, 1986.

GEERTZ, C. Ethos, Visão de mundo, e a análise de símbolos sagrados. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

GOULART, S. L. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca**. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Campinas, São Paulo, 2004.

GROB, C. S. The psychology of ayahuasca. In: R. Metzner (Ed.): **Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature**. New York. Thunder's Mouth Press, p. 214-249. 2004.

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta**: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Editora UFSC, 1991.

LABATE, B. C. & PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In: VENÂNCIO, H. C. & CARNEIRO, H. **Álcool e drogas na história do Brasil**. Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005, pp. 231 a 255.

LIZARDO DE ASSIS, C.; FARIA, D. F.; LINS, L. F. T. Bem-estar subjetivo e qualidade de vida em adeptos de ayahuasca. **Psicologia & Sociedade**, v. 26(1), p. 224-234. 2014.

LUNA, L. E. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, B. C. & GOULART, S. L. (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 333-352.

LUNA, L. E. **Vegetalismo**: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986. 202 p.

MACRAE, E. **Guiado pela Lua**: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. 164p.

MAGALHÃES, E. S. **Balanços de Luz**: devoção e experiência a bordo do Barquinho Santa Cruz. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, Paraíba, 2013.

MAUÉS, R. H. & VILLACORTA, G. M. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém, Pará: EDUFPA, 2008.

MCKENNA, D.; RIBA, J. **New world tryptamine hallucinogens and the neuroscience of ayahuasca**. Curr. Top. Behav. Neurosci. 2015.

MENDIA, F. **A Rosa do Encoberto**: uma hermenêutica exploratória do pensamento esotérico de matiz rosacruciana de Fernando Pessoa. 2016. 635 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

MERCANTE, M. S. Barquinha: religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica? **Plura, Revista de Estudos de Religião**, v. 6, n. 2, p. 100-115, 2015.

MERCANTE, M. S. **Imagens de cura**: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

MOREIRA, P. A. **Eu venho de longe**: a história de vida de Raimundo Irineu Serra, fundador do Daime. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2008.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe**: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011.

NEGRÃO, L. N. “Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada”, **Tempo Social**, São Paulo, v.5, n. 1-2: 113-122. 1993.

OLIVEIRA, R. M. **De Folha e Cipó é a Capelinha de São Francisco**: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco - Acre (1945-1958). 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2002.

OTT, J. **Ayahwasca Analogues: Pangæan Entheogens**. Washington: Natural Products Books Co., 1994. 127p.

PASKOALI, V. P. **A cura enquanto processo identitário na Barquinha**: o sagrado no cotidiano. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2002.

PRANDI, R. A dança dos caboclos: Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, R. H. & VILLACORTA, G. M. (Orgs.). **Pajelações e religiões africanas na Amazônia**. Belém, Pará: EDUFPA, 2008.

SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 10, n. 28, Brasília, 1995, p. 123-137.

SANTOS, R. A. **A Híbrida Barquinha**: Uma revisão da história, das principais influências religiosas e dos rituais fundamentais. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

SANTOS, R. A. **A Híbrida Barquinha**: Histórias, Influências e Rituais. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

STOLL, S. J. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Edusp/Orion, 2004.