

FRONTEIRAS DO SAGRADO ENTRE A UMBANDA E A BARQUINHA

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

André Ricardo de Souza

Introdução

Este texto faz uma aproximação entre duas religiões nascidas no Brasil, a Umbanda e a Barquinha, ambas resultantes do sincretismo que caracteriza as diversas formas de relação com o sagrado em nosso espaço territorial. O enfoque se concentra na discussão sobre as religiões que aqui se formaram resignificando suas matrizes de origem e passando a fazer parte do nosso patrimônio simbólico em contextos materiais e territoriais distintos.

No caso da Umbanda, trata-se do maior culto afro-brasileiro, seguido pelo Candomblé. Religião essencialmente urbana, com origem histórica no Rio de Janeiro das duas primeiras décadas do século XX, então capital federal, de onde os terreiros do chamado *baixo espiritismo* ou *macumba* não tardaram a se espalhar pelas cidades brasileiras, sobretudo nas emergentes áreas metropolitanas. Cresceu conquistando adeptos do catolicismo popular e do espiritismo kardecista das classes médias. O avanço umbandista destacou-se em São Paulo, onde em 1960 os terreiros já tinham invertido a proporção de 1 para 10 em relação aos originários centros espíritas.

Quanto à Barquinha, trata-se de uma ramificação do uso ritual da ayahuasca, bebida psicoativa que tradicionalmente vem sendo consumida na floresta amazônica dentro dos rituais xamânicos da cultura ameríndia e que teve seu uso divulgado e prolongado por um grupo de nordestinos que migraram para a Amazônia, atraídos pela extração da borracha na segunda metade do século XIX. Traços da Umbanda, nascida e crescida no Sudeste, se encontram na amazônica Barquinha, bem como em outras religiões mediúnicas espalhadas pelo país. Vejamos como uma e outra tradição religiosa se configuram, bem como se entrelaçam e apresentam pontos convergentes.

Novos usos rituais da ayahuasca

O consumo de plantas com derivados psicoativos faz parte de um sistema de conhecimentos válidos, resultante de convívio milenar de cada grupo com o seu meio. Usuárias autênticas das *plantas de poder*, tal como são conhecidas, as sociedades indígenas associam seu consumo à organização de ricos sistemas cosmológicos, à promoção da

identidade social e ao conhecimento do meio ambiente, aumentando ainda mais o arcabouço cognitivo destas populações sobre a natureza. O termo ayahuasca é proveniente do vocabulário quéchuá, composto pelos vocábulos *aya* que significa persona, alma, morto e *wasca* que completa o sentido ao significar corda, liame. A bebida é assim conhecida como “corda dos mortos” em função de um dos seus efeitos que é abrir um canal de comunicação com outras dimensões e espécies não humanas, seu preparo consiste na combinação de duas plantas, o caule do caapi (*Banisteriopsis caapi*) e as folhas da chacrona (*Psycotria viridis*), que são cozidos dentro de um processo ritual e resulta em um chá considerado sagrado e que recebe também outras denominações tais como: auasca, daime, iagê, mariri e uasca.

De acordo com as pesquisas desenvolvidas a partir da década de 60 do século passado sobre o mundo do xamanismo e dos conhecimentos tradicionais, as Américas podem ser hoje consideradas como o maior celeiro mundial de plantas psicoativas. Huautla, por exemplo, no México, tornou-se centro de peregrinação dos norte-americanos pelo uso que ali se fazia dos cogumelos, herança da cultura mazateca; observa-se ainda entre os grupos andinos da Colômbia e do Peru o estabelecimento de redes xamânicas de intercâmbio de substâncias e práticas religiosas. O nordeste da Amazônia tornou-se também rota do turismo xamânico que tem atraído interessados em busca de experiências com os enteógenos, termo pelo qual são tratadas tais substâncias na literatura atual.

O uso dos enteógenos nos cultos religiosos faz parte, hoje, de tendências sociais novas, o retorno à cultura arcaica e o renascimento das práticas xamânicas em outros contextos culturais, talvez esteja refletindo os anseios do movimento dito pós-moderno que trouxe em seu bojo o questionamento da objetividade da ciência e atribui um novo valor à experiência vivida. Ao invés do declínio da religião no Brasil e no mundo assistimos no final do século XX ao fortalecimento de identidades e da pauta de assuntos religiosos que migraram para o centro da vida social, política e econômica e que se constituem como foco de tensões e conflitos globais no início do século XXI.

Há uma série de grupos que se organizaram no Brasil em torno do consumo da ayahuasca e que tiveram sua origem na Amazônia no início do século passado, tais grupos são constituídos pela sociedade mestiça que se transferiu para a região em busca de oportunidades de trabalho. A partir do contato com as sociedades indígenas que transmitiram as técnicas do feitio e do consumo do chá, os mesmos promoveram novas modalidades de culto ao misturarem as influências do catolicismo, dos cultos afro-brasileiros, do espiritismo kardecista e de correntes esotéricas de origem europeia. Apesar das várias dissidências e da proliferação de inúmeras igrejas e de centros de cura e oração é possível dentro do campo das religiões

ayahuasqueiras brasileiras citar três grandes correntes que estabelecem tanto continuidades como conflitos quanto ao uso do chá e das prescrições que permeiam a conduta religiosa dos seus consumidores. São elas: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha.

A Barquinha

Religião ayahuasqueira surgida em contexto urbano, na periferia de Rio Branco, capital do Acre, pelas mãos de Daniel Pereira de Matos, o mestre Daniel, a Barquinha, mais precisamente em 1945, quando o Sr. Daniel conheceu a ingestão do chá sagrado a convite do seringueiro Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime no início dos anos 30. Ambos os mestres eram nordestinos, procedentes do estado do Maranhão, e migraram para a Amazônia em busca de oportunidades de trabalho. Segundo relatos dos fiéis da Barquinha mestre Daniel frequentou o Daime por cerca de 10 anos e depois resolveu seguir seu próprio caminho porque se considerava portador de uma missão religiosa que lhe foi revelada por meio de visões. Nelas dois anjos lhe entregavam um livro azul, e este sinal foi interpretado como sendo o início dos trabalhos de cura e de caridade que ele deveria desenvolver junto à comunidade que passou a formar.

Mestre Daniel começou os trabalhos espirituais com o uso da ayahuasca em um seringal por nome de Santa Cecília, que pertencia ao amigo Manoel Julião de Souza (Araújo, 1997, p.), atendia inicialmente um número reduzido de pessoas humildes com problemas de alcoolismo, do qual o mestre também fora vítima, ou com outros problemas de saúde. Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz foi o nome denominado à nova congregação de fiéis que começavam a procura pelos trabalhos de cura nesta irmandade e que passou a ser chamada, popularmente, como a Barquinha, associada a um dos ofícios que Daniel exercera no passado, pois, além de seringueiro, fora também piloto fluvial.

O local de fundação da Barquinha nos seus primórdios era designado como *capelinha* pelo Mestre Daniel, tratava-se de uma casinha muito simples feita de taipa e de paus roliços, conhecida por *Capelinha de São Francisco*, pelo fato de São Francisco ser um dos principais mentores da casa. Tal fato demonstra o sincretismo religioso que mistura as tradições xamânicas com as europeias como a devoção aos santos do catolicismo popular. Além de São Francisco, São Sebastião e São José (parte do calendário litúrgico desta religião expressa homenagem a esses três santos) constitui-se como alguns dos elementos cristãos que se unem ao uso ritual do chá, proveniente do xamanismo praticado pelos indígenas, e que juntos compõem a ritualística da Barquinha. Ressalte-se ainda, que em relação às influências da

Igreja Católica, elas já estavam presentes no ritual de ingestão da bebida, na sua primeira vertente fundada pelo mestre Irineu, pois o mesmo criou um centro que foi registrado e oficializado como CICLU, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, cuja religião ficou conhecida popularmente como Santo Daime.

Do encontro com as duas tradições citadas, o culto incorporou também a tradição africana, por meio da crença em entidades espirituais pertencentes a outros planos que frequentemente se incorporam nos fieis e entram em contato com a comunidade através de técnicas variadas de transe e possessões. Tais entidades são as mesmas que povoam o imaginário religioso dos centros de Umbanda: caboclos, pretos-velhos, exus, indígenas, espíritos infantis e outros. Assim, a prece, a *miração*, visão provocada pela ingestão do chá e as incorporações dos espíritos se constituem como os canais de contato com a dimensão do sagrado na *performance* ritual da Barquinha. No que diz respeito a esta herança afro-simbólica, não podemos esquecer-nos da origem maranhense do mestre Daniel e das influências negras levadas pelos escravos para a costa brasileira, cujo contingente demográfico foi bastante elevado no período da colonização. As experiências de transe, trazidas pelos negros africanos, se amalgamaram com as dos indígenas, compondo o mosaico mediúnico, do qual Umbanda e Barquinha fazem parte. Provavelmente, a inclusão destes elementos, foi também um dos fatores determinantes para o surgimento da Barquinha como grupo independente da matriz daimista, pois havia, em meados do século passado, certo receio por parte das lideranças do Santo Daime, que a doutrina fosse tachada ou mesmo confundida com categorias como *feitiçaria* e *macumba*.

Segundo Araújo, a ligação de mestre Daniel, com o mar, fez com que tais elementos fossem agregados ao ritual e gerassem uma intensa circulação de símbolos e cultos ligados a entidades marinhas. A concepção cosmológica da Barquinha divide o mundo em três planos: o astral (o maior e superior aos outros), o terrestre, destacado pela linha do mestre Irineu, dos índios, dos caboclos e das matas, e o plano do mar com seus *encantados* como os botos, as sereias, as cobras d'água. Estes seres aquáticos, assim como as entidades pertencentes ao astral e à terra convivem com os crentes, que na Barquinha, são denominados de marinheiros e como tais frequentam a igreja, que nesta concepção, é tomada como uma embarcação a navegar pelas águas do mar da vida. Metaforicamente, a água também está associada ao próprio chá:

O daime é um dos meios de conexão com o sagrado, um dos elementos condutores da troca vertical entre os homens e os seres divinos, portanto, ele é mar, ao mesmo tempo, que é luz, algo que afasta as trevas e ilumina o espírito. Considerado um

professor, ele se torna veículo de comunicação entre a vida material e a vida espiritual. Neste sentido, contribui para que o participante do ritual tenha contato com seres divinos de realidades sagradas, ele traz revelações de entidades de luz, entidades santificadas. Logo, a escola de Daniel acaba se tornando uma escola que está sempre ensinando ‘mistérios’ aos que dela participam (Araújo, 1997: 12).

No plano astral algumas entidades que são consideradas iluminadas acabam por assumir o papel de oficiais, chefes do pelotão, como é o caso de Dom Simeão, que na Barquinha conduz parte dos trabalhos das Obras de Caridade e Juramidam, que é como ficou conhecido o mestre Irineu no Santo Daime, quando partiu para o plano espiritual. Deste plano superior é que emergem as ordens divinas chamadas de instruções, concebidas por meio de revelações feitas aos adeptos quando estão no processo de *miração* e proferidas musicalmente com o canto dos hinários no ritual. Livro que nunca está completo, pois do astral não param de chegar instruções divinas como forma de ensinamentos.

A partir do falecimento do mestre Daniel em 1958, a Barquinha viveu um processo de intensas cisões que resultaram na formação de grupos distintos, todos situados na região norte (Rio Branco e em Ji-Paraná), com exceção de um que fica no sudeste no município de Magé (Rio de Janeiro). Das três linhas que compõem o campo religioso ayahuasqueiro no Brasil, a Barquinha é a que mais conserva um caráter regional, não tendo se expandido para o resto do país.

A Umbanda

Entre a mesa branca e o culto aos deuses africanos, a Umbanda se constituiu como uma multifacetada opção religiosa. Abrangendo o *continuum mediúnico*, por um lado próxima à magia ritual e por outro à *palavra*, como preceito de orientação moral essa religião, tida como brasileira por excelência oferece uma diversidade de elementos simbólicos (discursivos e litúrgicos) que vão desde a tradicional origem negra à recente onda espiritualista da *new age*. Trata-se de um *bricolage*, tanto mais versátil ao que teorizara Roger Bastide quanto mais rico em possibilidades se tornou o campo religioso contemporâneo. Embora venha decrescendo demograficamente¹, a Umbanda atende aos anseios das camadas mais pobres, cujo ideário mágico quanto à busca da solução de problemas, sobremaneira de ordem material, a torna contraponto do pentecostalismo. Adapta-se também às classes médias escolarizadas, demandantes de mensagens racionalizadas e de terapias para o corpo e a alma, que são sensíveis ao apelo esotérico.

Muito já foi dito sobre a brasilidade da Umbanda, pela síntese das culturas (negro-africana, indígena-ameríndia e branco-europeia) que lhe é atribuída, numa afirmação até ufanista do caráter identitário nacional. Ela parece ser mais brasileira, entretanto, pela contradição moral que encerra, o que a torna um reflexo da sociedade abrangente. Do familiar e carinhoso preto-velho ao *trickster* e arruaceiro Exu, muitas entidades espirituais se apresentam e são reconhecidas como *paizinhos* ou *compadres*. Há uma identificação generalizada com vários personagens da vida cotidiana do país. Através da religião se constrói um palco onde a sociedade brasileira faz sua autodramatização, vindo a apresentar, sob o rótulo *quimbanda*, as faces que não confessaria de outro modo. Por tudo isso, essa religião é definida, sincrética e contraditoriamente, entre a demanda e a caridade, entre o bem (direita) e o mal (esquerda), ou como afirma Negrão "entre a cruz e a encruzilhada".

Converter-se à Umbanda significa aceitar a possessão, isto é, a comunicação com os *eguns* ou *encantados*, espíritos de origens míticas que se colocam a serviço dos humanos necessitados. É, portanto, um rompimento com a idéia de controle absoluto da consciência, grande valor da sociedade racional ocidental. Ser umbandista, bem como adepto das demais religiões afro-brasileiras, é conceber uma benéfica multiplicação do eu, através da manifestação de diferentes personalidades espirituais, os *santos da cabeça do médium*.

Essa adesão religiosa implica na superação do obstáculo imposto pela moralidade cristã, tão arraigada ainda e que relaciona as atividades mediúnicas ao pecado. A condenação religiosa e as acusações científicas, etnocêntricas, de distúrbio mental, foi suporte para a repressão do Estado aos cultos de origem africana, tratados como *caso de polícia* até os anos 50 do século passado. Por outro lado, a aceitação do transe foi facilitada pela concepção popular de reencarnação, além das noções de contato com o sobrenatural, tão difundidas, na cultura brasileira. A Umbanda beneficiou-se desse trunfo cultural e se aproximou do seu lado kardecista, organizando federações para fins de proteção jurídica e praticando a caridade para obter legitimidade moral. Enfim, em detrimento da magia de origem negra, ela racionalizou-se à moda branca.

Um misto de curiosidade, medo e fascínio, além da busca de solução de algum infortúnio, na base *do quem sabe dá certo*, faz as pessoas irem a uma gira de Umbanda². Um convite de amigo, evidentemente, tem maior força quando a pessoa está vivendo alguma dificuldade significativa. Quando o problema íntimo é dito (ainda que de uma forma genérica)

pela boca da *própria entidade espiritual* tem-se aí uma surpresa e de imediato a relativização do preconceito inicial.

O contato inicial com a religião, em que o guia ou entidade espiritual fala, ainda que indiretamente, do problema que aflige a pessoa, pode ser considerado o primeiro passo de uma eventual conversão. Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banho rituais ou alguma outra *obrigação* (oferenda, despacho) recomendados pelo guia, muitos consulentes sentem ter alcançado a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. Daí para tornar-se um membro da assistência é um passo, que pode em seguida resultar em mais um *filho da casa*. Nesse processo é relevante a acolhida dos cambonos, que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento dos preto-velhos, caboclos e outras entidades espirituais, de quem o consulente logo se torna amigo até íntimo. Observa-se grande fidelidade do consulente para com seu guia predileto, com o qual em cada sessão busca conversar bastante.

Como uma religião afro-brasileira, a Umbanda requer tempo de aprendizado dos mistérios do panteão, do ritual, do receituário mágico. O iniciante umbandista deve passar por um *aprimoramento mediúnico*. Feito isso estará apto a ser *cavalo* para um guia se manifestar e dar consulta.

A Umbanda caracterizou-se por cultuar figuras nacionais associadas à natureza, à marginalidade e à condição subalterna em relação ao padrão branco ocidental. Suas entidades espirituais são organizadas em falanges, conduzidas pelos orixás africanos, com destaque para Ogum, Iemanjá e Xangô. As figuras centrais dessa religião são, por um lado, o caboclo e o preto-velho e, por outro, o exu e a pombagira, a matreira prostituta. Essas entidades espirituais são recuperadas de matrizes e estereótipos presentes na formação do povo brasileiro, fazendo aparecer no centro do culto, tipos sociais, tradicionais ou contemporâneos, que podem ser pensados como pertencentes a categorias socioculturais *inferiores* e *subalternas*, o que é distintivo desta religião em relação ao kardecismo, que prefere o contato com os espíritos considerados evoluídos, cultos e escolarizados, como filósofos e médicos.

No desenvolvimento da Umbanda, associado às transformações de seu meio social nos grandes centros urbanos, outros personagens foram surgindo, como o boiadeiro, o marinheiro, o cigano, o baiano, entre outros. Os boiadeiros podem ser considerados um tipo de caboclo, associado ao sertanejo, ao trabalhador rural que vive da lida com o gado no sertão, em condições duras que requerem muito esforço e determinação. Há, portanto, proximidade entre o boiadeiro e o baiano, sendo este, no entanto, o nordestino do meio urbano, além de um

elemento de síntese que se tornou bastante popular nas últimas décadas. Em termos de mestiçagem, o boiadeiro remete ao mundo do caboclo indígena, enquanto o baiano ao negro africano. Em outro plano, enquanto o boiadeiro representa o trabalho e a sisudez do sertanejo, o baiano é a festa, a alegria e a malandragem do negro litorâneo.

A Umbanda assimilou a lógica da oferta de bens simbólicos para busca de espaço no campo religioso contemporâneo, marcado pelo pluralismo cultural e pela competição por adeptos. Para tanto, ela mantém os antigos traços do catolicismo popular, do ritualismo mágico, do atendimento direto às aflições das camadas populares. Aí o terreiro é referência no bairro pobre e tem um caráter de agregação comunitária. Os guias são reconhecidos como benzedores, *milagreiros*, defensores por *quebrar demandas e abrir caminhos*, enfim agentes solucionadores de problemas diversos da população local.

Num outro contexto, porém, a religião associa a racional ênfase na palavra com traços atuais de espiritualismo da chamada nova era. A Umbanda aproveita elementos esotéricos presentes nos hábitos de consumo e se mostra *atualizada*. Aí o templo é uma casa de prestação de serviços, que acentua o anonimato da vida na grande cidade. A religião assume um caráter terapêutico, constituindo-se em mais uma opção para o indivíduo na sociedade urbana secularizada. Essa religião tem um pé na magia afro-indígena e outro na racionalidade cristã, procurando combinar a orientação moral de conduta à mágica manipulação do mundo.

Sincretismo afro-indígena-brasileiro

As religiões afro-brasileiras (Umbanda, Candomblé e suas variações: Xangô, Batuque e Tambor de Mina) e as religiões ditas de tradição indígena (Catimbó, Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha) são formas de culto, efetivamente nascidas em território nacional, que vez ou outra, se encontram e influenciam mutuamente. Tipicamente brasileiras e sincréticas, elas sintetizam elementos católicos, indígenas e africanos. Tais religiões têm caráter de *experimentação* de uma religiosidade bastante manifesta no corpo físico. Com alguns elementos de contracultura, elas fazem uma espécie de sacralização da natureza, bem como mitificação de alguns territórios, especialmente a África e a Amazônia.

Há uma crença comum e central na reencarnação e na comunicação com espíritos, através da mediunidade. Tal comunicação, muitas vezes ocorre com vistas à obtenção de cura de males físicos e psicológicos, algo que depende da fé e do merecimento individual, bem como da força espiritual dos guias. Entre estes, se destacam os caboclos, os indígenas

conhecedores do poder das ervas, especialmente da ayahuasca, que juntos compõem um complexo de crenças conhecidas também como curandeirismo amazônico, o qual é reelaborado num processo de adaptação às transformações que ocorrem no mundo rural.

Em seu aspecto formativo, essas religiões envolvem também, embora em menor grau, líderes e adeptos que vieram do mundo rural após uma série de movimentos migratórios, parecendo implicar um processo de mediação entre o mundo da floresta e o mundo da cidade. Surgem num contexto de intensa transformação do cenário rural brasileiro e, particularmente do meio amazônico, no caso das religiões ayahuasqueiras. Embora ganhem maior projeção nas cidades, ressalte-se que é sempre nas periferias de capitais e estados amazônicos que elas se organizam (Rio Branco e Porto Velho).

Assim como a Umbanda, o sentimento de pertencimento a uma destas irmandades significa obter o amparo que foi negado pelo Estado em toda a trajetória da diáspora destas populações que migraram para a Amazônia em busca de melhores condições de vida. Cumpre ainda observar que no tocante ao mundo do trabalho amazônico, a relação espacial entre centro e periferia é inversa à do contexto urbano, pois o seu local de trabalho, sobretudo, se for na floresta, a qual o seringal é um exemplo clássico, passa a ser considerado o *centro*. Pois é nele que se concentram os acontecimentos mais importantes, fonte de subsistência e da extração de matérias-primas, pois é lá que o indivíduo passa a maior parte do dia.

Quanto à originalidade do campo religioso brasileiro, pode-se afirmar destas religiões, que as mesmas reelaboraram em um quadro espacial e temporal, relativamente curto, um conjunto significativo de elementos simbólicos pertencentes às três principais vertentes culturais que deram origem ao Brasil. Se a Umbanda aproximou a magia e o ritual da espiritualidade africana do kardecismo europeu, conquistando no mercado de bens simbólicos a simpatia daqueles que buscam a cura para as mazelas do corpo e do espírito, com o as religiões ayahuasqueiras não foi diferente, pois as mesmas se encarregaram de divulgar, pela primeira vez, o uso dessa substância no meio urbano, embora a tradição de seu consumo nas Américas venha de uma longa tradição. A Amazônia passa a ser representada neste campo como um *locus* privilegiado do saber xamânico.

Segundo Labate o consumo contemporâneo desta substância relaciona-se a fenômenos que vêm ocorrendo globalmente e que estão ligados à incorporação reflexiva dos psicoativos na modernidade; a mediatização e consumo da cultura do outro e da natureza e, por último à formação de redes transnacionais de psicoativos com o fluxo de sujeitos, substâncias, conhecimentos e capitais entre estas redes. Estes novos personagens estão, por sua vez,

ligados a questões centrais da vida contemporânea e retomam o problema do tradicional e do moderno.

Outra substância consumida nos rituais que também funciona como marcador que aproxima a Umbanda e a Barquinha é o tabaco utilizado pelas entidades que visitam os centros (pretos velhos). O tabaco é um elemento que constrói e marca espaços simbólicos, seja entre grupos diferentes ou no interior do mesmo grupo. Cumpre destacar que seu uso ritual também faz parte das práticas de cura do xamanismo amazônico.

Outra vertente saída da rede de consumo da ayahuasca que se formou no campo religioso brasileiro é a *Umbandaime*, existente na cidade de São Paulo e foi fundada pela chamada madrinha Maria Natalina, mãe de santo e pertencente a uma família de umbandistas, que conheceu o Santo Daime aos dez anos de idade no Centro Céu de Maria, no Acre, por intermédio do padrinho Sebastião Mota de Melo, discípulo e continuador do trabalho do mestre Raimundo Irineu Serra. A partir deste contato, dona Natalina, teria recebido um recado da rainha do mar, Iemanjá, enquanto *mirava*, dizendo que o fim do mundo está próximo e que seria necessário praticar a caridade, conselho que a partir de então foi seguido pela mãe de santo, que recebe em seu terreiro em São Paulo, denominado de Templo Sagrado Jesus de Nazaré – São João Batista, todos os sábados pessoas interessadas em trabalhos de desobsessão e cura com o daime. Há controvérsias a respeito da fundação desta linha, pois alguns defendem que foi o próprio padrinho Sebastião que criou a Umbandaime.

O fato é que todos estes personagens sociais nos revelam uma face nova sobre a construção das identidades religiosas contemporâneas. A expansão urbana intensificou a hibridação cultural que está presente em zonas de interculturalidade densas, na quais o global e o local se misturam. Vê-se quão sincrético e dinâmico é o universo religioso brasileiro.

Notas

1 Em 1991, 541.518 brasileiros se declaravam umbandistas, enquanto em 2000 foram 432.001 (perda de 21%), conforme o censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Tal diminuição se deve, sobretudo, ao avanço proselitista pentecostal.

2 Gira é o culto em que as entidades do seu panteão - como caboclos, preto-velhos, boiadeiros, ciganos - se manifestam e atendem os consulentes no templo umbandista.

3. Este trabalho foi escrito com a colaboração do Prof. Dr. André Ricardo de Souza, professor adjunto do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. Autor de *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing* (Annablume e Fapesp, 2005).

Referências bibliográficas

Livro

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 1975.

BIRMAN, Patrícia. O que é a Umbanda? São Paulo, Brasiliense, 1982.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e Umbanda. São Paulo, Pioneira, 1961.

LABATE, Beatriz . A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas: Mercado das Letras. São Paulo: FAPESP, 2004.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada. São Paulo, Edusp, 1996.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. São Paulo, Brasiliense, 1991.

_____. Herdeiras do axé. São Paulo, Hucitec, 1996.

Capítulo de Livro

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. O ator e seu personagem. *In*: CONSORTE, Josildeth Gomes; COSTA, Márcia Regina (Orgs.). Religião, política, identidade. São Paulo, Educ, 1988.

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. *In*: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

GOULART, Sandra. Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV. *In*: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra. (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras. São Paulo: FAPESP, 2005.

ORTIZ, Renato. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *In*: CARDOSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

Tese

SOUZA, Mônica. Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro, UFRJ, 2006.

Artigo na internet

ARAÚJO SENA, Wladimir. **A Barquinha: uma cosmologia amazônica em construção.** <http://www.scribd.com>. Acesso em 20/01/2011.

Artigo de revista

PRANDI, Reginaldo. A religião e a multiplicação do eu. Revista USP, São Paulo, nº 9, março-maio, pp. 133-144, 1991.

FRY, Peter. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. Debate e crítica, n.º 6: 79-94, 1975.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. Umbanda e Santo Daime “Lua Branca” de Lumiar. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 17, n° 1-2, 124- 139, 1994.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas e NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda da repressão à cooptação. In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.

MAGNANI, José Guilherme. O neo-esoterismo na cidade, *in*: Dossiê magia. *Revista USP*, n.º 31, setembro-novembro, 1996.

Autora

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto, professora adjunta III do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia PPGS/UFAM marilina-pinto@ig.com.br