

Ecletismo, Caridade e Cura na Barquinha da Madrinha Chica¹.

Marcelo Simão Mercante
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina
mercante@excite.com

Introdução

A antropologia, em sua especialidade médica principalmente, têm contribuído bastante para uma polissemização dos conceitos de cura, tratamento, saúde e doença. A medicina ocidental, em seu processo terapêutico, lida em geral apenas com uma das muitas faces que estes processo possuem, levando muitas vezes os pacientes a buscarem modos alternativos de tratamento onde outros aspectos do seu problema possam ser vistos (basta dar uma olhada em Langdon, 1988; Queiroz, 1993; Souza, 1983 para citar alguns poucos artigos).

Assim, o que busco neste trabalho é falar exatamente desta polissemia dos conceitos de saúde, doença, tratamento e cura, dos limites percebidos na abrangência da terapêutica médica em função disto e na conseqüente busca de outras possibilidades de tratamento em substituição ou complementação a ela. Farei isto descrevendo o ritual de cura realizado no Centro Espírita de Caridade Príncipe Espadarte, mais conhecido como a Barquinha da Madrinha Chica, em Rio Branco, estado do Acre. Uma religião com uma forte base cristã, que se utiliza do Daime (ayahuasca), além de lançar mão de diversos elementos oriundos de religiões afro-brasileiras. Uma mistura de Orixás, Catolicismo Popular e Xamanismo.

Apresentarei ainda após esta descrição uma revisão de alguns autores que tenham lidado com este tema em relação à Barquinha e ao Santo Daime visando captar mais subsídios para uma discussão final, tendo em vista principalmente a complementaridade destas duas linhas religiosas.

O Centro Espírita de Caridade Príncipe Espadarte e o Ritual de Cura.

¹ Este artigo baseia-se em um texto apresentado na *XXII Reunião Brasileira de Antropologia da Associação Brasileira de Antropologia*. Ver Mercante 2000a. Vale dizer ainda que trata-se da apresentação de dados bastante preliminares, fruto de uma pesquisa de campo prévia visando um trabalho futuro de doutorado.

A Madrinha Chica (Francisca Campos do Nascimento) possui este Centro desde 1991. Trabalhou anteriormente com Daniel Pereira de Matos e seus sucessores no *Centro Espírita e Culto de Oração Jesus Fonte de Luz* por trinta e nove anos. Daniel foi o fundador da linha religiosa da Barquinha em 1945, numa seqüência de acontecimentos que Luna (1995) e Sena Araújo (1999) relatam em detalhes.

A chegada da Madrinha na Barquinha foi bastante peculiar. Relatando brevemente os acontecimentos², após estar desenganada (segundo suas palavras) pelos médicos – ela apresentava tumores por todo o corpo sem que estes conseguissem chegar a um diagnóstico preciso e traçar uma estratégia de tratamento – ouviu falar de Mestre Daniel e procurou-o em busca de alívio. Este prometeu-lhe uma cura, que no entanto viria aos poucos. Todo o processo durou sete anos. Após este tempo dona Chica – já nesta época com três filhos – decidiu se dedicar à missão daquele que providenciou sua cura.

A Madrinha foi um dos primeiros aparelhos mediúnicos que Daniel utilizou na consolidação de sua Doutrina, principalmente através de seu guia espiritual *Príncipe Dom Simeão*. Este é seu nome ao se manifestar no “*mistério da terra*”. Ao surgir através do “*mistério do mar*” esta entidade recebe o nome de *Príncipe Espadarte*, partindo daí o nome do Centro. E no “*mistério do céu*” ele é o *Soldado Guerreiro Príncipe da Paz* (Luna, 1995).

Meus informantes ressaltaram que o termo Barquinha se refere ao fato de a casa ser a *barca* que recolhe os “*espíritos sofredores*” e traz os “*espíritos de luz*” para auxiliar no trabalho espiritual de “*caridade*[, que] *é o que nos leva aos pés de Deus!*” (*Pai Benedito da Senzala*, entidade atuante na casa). Sena Araújo (1999:76) sintetiza a metáfora da barca através de dois significados: o primeiro diz respeito à missão religiosa legada por Daniel Pereira de Matos e o segundo seria a história vivida individualmente por cada ‘*marujo*’, “*a viagem dentro da grande viagem*”³.

2 Tive a oportunidade de ouvir da Madrinha esta história após tê-la lido em Luna, 1995.

3 Há uma terceira versão defendida por Clodomir Monteiro da Silva, que em comunicação pessoal me relatou o fato de o termo Barquinha ter sido dado por um jornalista de A Gazeta, ao se referir ao Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, dirigido pelo senhor Antônio Geraldo. Isto devido às péssimas condições de tráfego nas ruas de acesso ao Centro Espírita, uma vez que as chuvas intensas típicas da região deixavam tudo inundado. Assim o dito jornalista, morador da mesma rua, passou a se referir ao Centro do seu Antônio Geraldo como a Barquinha, e ao do Manoel Araújo como a Barca.

Primeiro destaque-se o uso da Ayahuasca, denominada aí de *Daime*, uma bebida típica de índios amazônicos, que teve seu uso difundido entre seringueiros e hoje é consumida em ao menos três religiões distintas, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Em segundo lugar há nos rituais o fenômeno da incorporação, possessão de médiuns por espíritos de “*pretos velhos*”, “*caboclos*”, Orixás do panteão africano presentes na Umbanda e Candomblé, além dos encantados, “*ex-humanos que foram transportados para o plano espiritual sem passar pela morte*”⁴, entidades que desempenham um papel fundamental dentro desta casa. Sena Araújo (1999) já cita o quanto estas entidades (os encantados) são dotadas de sabedoria e conhecimento e o quanto são importantes no desenvolvimento dos trabalhos espirituais e na Barquinha da Madrinha Chica isto não é diferente, com o acréscimo de que o nome do próprio Centro é dedicado a um encantado, o *Príncipe Dom Simeão*, que ao mesmo tempo que é um bispo católico (daí o título de *Dom*) é um encantado, através do já citado *peixe espadarte*.

Esta troca de identidade de acordo com o “*mistério*” de onde a entidade que está se manifestando vem, a qual aludi alguns parágrafos acima, é um dos eixos centrais para compreensão das atividades e capacidades dos espíritos atuantes na Barquinha. A palavra *Mistério* aparece de muitas formas dentro desta religião, o que acentua e muito seu caráter esotérico e oculto, num sentido de não revelado publicamente, mas individualmente a cada fiel durante os trabalhos.

Os encantados, no desenrolar dos trabalhos, surgem de três locais distintos: o Céu, a Terra e o Mar. Estes locais são subdivisões de um plano espiritual único, responsáveis por fornecer um material interpretativo para quem percebe a manifestação de um destes espíritos. De acordo com a origem espera-se um determinado comportamento e simbolismo por parte do manifestante.

Luis Eduardo Luna (1995:16) nos fornece uma explicação a respeito dos *Mistérios* e *Encantos* dada pela própria Madrinha Chica: “*Os encantos são mistérios de Deus, coisas secretas que Deus criou e para descobrir é preciso se aprofundar nos mistérios da luz. Deus de tudo criou (céu, terra e mar) logo, no céu existem grandes mistérios e, assim, na terra e no mar, que são os três mistérios onde habitam os encantos. Existem encantos que são transformados em peixes,*

4 Um aparte interessante. Em relação aos encantados, em meu trabalho com os Manchineri (Mercante, 2000) este tema veio a baila algumas vezes, principalmente através da imagem do *caboclinho do mato*. Numa descrição muito interessante feita por um informante, o caboclinho era um índio que havia se transformado em encantado depois de tanto tomar cipó, ayahuasca. Ele seria o responsável por zelar pelos bichos da floresta, além de ser quem ensina aos interessados as artes da cura por plantas e cantos.

sereias, botos, pedras, dragões, etc. Os encantos não transmitem como estão ou o que foram, mas muitas vezes o que se sabe é que estão hoje no lado espiritual da vida e do qual não vão mais voltar pela matéria. Eles estão em penitência, purificando-se até o dia do julgamento final.”

Além disso a presença ativa de espíritos de padres e bispos católicos transformam o Centro numa “*Missão Católica*” e as pessoas que fazem parte da seita se dizem “*guerreiros dos exércitos de Jesus Cristo*” contra as forças do Mal. Estes exércitos entram em ação durante os rituais, participando ativamente para o reequilíbrio das pessoas, principalmente as que atravessam um caso de doença.

O trabalho de cura acontece em três lugares distintos, que no entanto estão intimamente relacionados. Posso descrever desta forma: num espaço central, a Igreja, nos moldes de uma capela católica, pintada de violeta e amarelo claro por fora. Seu interior é branco, com uma mesa em forma de cruz no meio, ao redor da qual se sentam as pessoas responsáveis por manter e coordenar, os cantos, chamados de salmos. Em volta desta cruz estão arrumadas cadeiras (seis de cada lado) para que se sentem de um lado homens e de outro mulheres. O altar é construído em vários níveis, estando no mais alto uma imagem de Jesus, a nos degraus de baixo diversos santos católicos, onde São Francisco da Chagas recebe destaque. Abaixo do altar, outros espaços: o primeiro uma espécie de tanque raso, onde temos imagens de sereias e demais entidades aquáticas, noutro imagens de pretos-velhos, caboclos e ferros de Orixás. Estão abaixo do altar por fazerem parte de espíritos não ligados diretamente à Jesus, via catolicismo, mas que foram batizados e agora podem trabalhar “*pelos forças da Luz*”.

Na frente da Igreja, num local descoberto, existe um cruzeiro de uns três metros de altura, iluminado, onde as pessoas fazem preces e acendem velas pedindo proteção, orando. Atrás da Igreja está o *Congá*, local de terra batida onde se encontram os *gabinetes* reservados a cada entidade atuante na casa e com permissão para trabalhar em atendimentos públicos.

Na Igreja são cantados os “*salmos*”, primeiro os de abertura da sessão, chamado de *Culto Santo*, seguido pelos de “*reforço*”, salmos de “*firmeza*” e chamada de entidades para fazer a proteção e guarnição da casa (com os seguintes títulos: *Salvemos a Luz, Soldados de Ordem, Forças Armadas, Reforços Invisíveis e Troco-Troco*), uma seqüência fixa que é cantada em qualquer tipo de “*trabalho*”, que serve para preparar o ambiente e as pessoas) e em seguida os de cura, chamados de *Obras de Caridade*. É aí que é “*gerada a energia*” que vai ser usada na cura dos clientes.

No Congá ficam as pessoas em tratamento deitadas em esteiras e os “*aparelhos*” que vão “*incorporar*” os “*pretos-velhos*” – e eventualmente outras entidades – responsáveis pelo atendimento. Há no desenrolar do ritual diferenças marcadas em relação ao que é descrito por Sena Araújo (1999), principalmente no que diz respeito ao número de pacientes tratados por vez e ao grupo de terapeutas (3 terapeutas e 3 pacientes na *Casa Jesus Fonte de Luz* e 6 terapeutas no início do trabalho no *Príncipe Espadarte* e 12 pacientes).

Passemos então ao ritual de cura propriamente dito. O trabalho inicia por volta de 19:00h com o “*despacho*” do Daime. Ao lado do cruzeiro fica um filtro com a bebida, sendo distribuído um copo com cerca de 50 ml para cada pessoa. Aqui já existe a citada divisão entre homens e mulheres, em filas separada (no Congá não há tal divisão para os membros da casa, mas sim para os clientes). Após a ingestão do chá todos se dirigem para o interior da Igreja, com exceção das pessoas em tratamento, que vão para o local atrás da Igreja, juntamente com o corpo de terapeutas.

É mantido um livro com registros de todos os casos desde 27/03/1997. Os “*pretos velhos*” que trabalharam na noite de 27/08/1999 foram: “*Pai Benedito da Senzala*”, “*Pai Francisco do Cativoiro*”, “*Vó Maria da Calunga Pequena*”, “*Vó Donana*”, “*Mãe Diana*”, “*Cobrinha*” (espírito de uma criança – ou *erê* – cujo nome após o batismo deixa de ser *Cobrinha* e passa a *Clóvis da Luz*). Antes do encerramento do ritual dona Chica incorporou o *Príncipe Dom Simeão*, que se dirigiu até os clientes e abençoou a todos, em seguida desocupou o aparelho, para que a Madrinha incorporasse a *Martinha*, outro *erê*, e depois o *Pai Vicentino*.

Os espíritos vão sendo incorporados durante o desenrolar do ritual. Todos carregam um ramo de jasmim e uma vela acesa na mão, além de um pano colorido com os símbolos próprios de cada um bordados ou desenhados nele: são as “*espadas*” e os desenhos chamados de *mistérios* de cada entidade. Estes são os instrumentos para efetuar as orações sobre cada cliente além da imposição de mãos, como quando “*Vó Maria*” se pôs a “*rezar*” a MH (a quem farei uma referência mais detalhada mais a frente), colocando a vela sobre seu ventre. Outra técnica muito utilizada é colocar a “*espada*” sobre o corpo do enfermo, retirando-a em seguida e sacudindo-o com força, como se estivesse removendo algo que ficou grudado nela, fora do corpo do cliente. Ao estarem “*atuando como aparelhos*” para os “*pretos-velhos*” os terapeutas assumem uma postura típica de uma pessoa velha, um tanto arqueada para a frente, em geral apoiados em

bengalas. Fumam cachimbo e usam um rosário (cada um de uma cor) cruzando o dorso, sobre o ombro direito.

A entrada de pessoas que não os terapeutas e os clientes no terreiro é proibida⁵. Existe no meio deste local um espaço cimentado, oval, com cerca de 2,5 m de comprimento, a *Pedra de Xangô*, onde estão uma pedra redonda no meio (sobre a qual é acesa uma vela) e uma ponta de cristal de quartzo apoiada nela. Aí são feitos desenhos que fazem parte da busca de cura dos clientes. Em geral, sobre estes desenhos são acesas velas. Nas palavras de “*Pai Benedito*”, este é um “*ponto riscado*”, com “*pemba*” (giz) consagrada, que serve para confirmar a intenção do pedido feito pela entidade que está assistindo determinada pessoa.

O ritual prossegue assim até por volta das 23:00, quando o “*Príncipe Dom Simeão*”, incorporado pela Madrinha Chica dentro da Igreja, após proferir uma palestra em que falou da importância da humildade, da fé, das orações, da verdade na vida de cada pessoa ali, se dirigiu para o Congá, onde ouviu o nome de cada cliente e a descrição do problema de cada um. Em seguida foi caminhando de esteira em esteira dando sua benção a todos, depois ele se “*desincorporou*” da Madrinha. A seguir “*Pai Francisco do Cativoiro*” passou uma série de recomendações alimentares: retirar pimenta, farinha de mandioca, feijão preto, carne gorda e de caça, peixe gordo, para os três dias seguintes, além de tabaco e álcool.

Escolhi dentre os doze clientes três com problemas comprovados por atestados médicos como amostras. O primeiro é CMF, de nove anos, que tem problemas no coração e reclamava de dores de ouvido. Ele seguiu o caminho mais comum para estar neste ritual de cura, que é a indicação por um “*preto-velho*” durante uma consulta em um dia prévio, destinado a atendimentos pessoais e que funciona como uma espécie de triagem para cada tipo de problema, indicando os procedimentos que devem ser tomados em cada caso.

Esta já era a quarta seção de CMF. Havia sido detectado uma arritmia cardíaca e sua mãe, pretendia que seu filho fosse acompanhado por médicos e pelo pessoal do Centro. Para ela, a doença de seu filho era algo com origem espiritual, e que os médicos sozinhos não conseguiriam êxito se não houvesse o acompanhamento ‘extra-oficial’. Na verdade ela me contou que só houve a confirmação do diagnóstico após o início dos trabalhos com os “*pretos-velhos*”. Antes os médicos estavam confusos, já haviam feito diversos exames sem que nenhum fosse confirmado. “*Foram os espíritos que inspiraram eles, sem a ajuda daqui eles não tinham descoberto a doença*

⁵ Minha presença foi excepcionalmente permitida mediante a explicação de que tratava de uma pesquisa.

de meu filho". Para ela, "os seus caminhos foram abertos", e a ajuda espiritual atingiu os médicos, dando-lhes intuições que permitissem proceder de forma correta. Sem isso, os espíritos ruins que estavam causando a doença não deixava que os médicos vissem o que realmente se passava.

Outra cliente foi MH, de 27 anos. Foi *Pai José de Angola* quem recomendou que MH realizasse o tratamento. Ela estava na quarta seção de uma segunda série de três (seis no total, daí ser a quarta). O atendimento médico indicou uma infecção nos ovários e trompas, sendo receitado um anti-inflamatório e um antibiótico. Após algum tempo tomando esta medicação, as dores não diminuíram e ela novamente retornou ao hospital para nova consulta. O que foi sugerido então foi uma operação visando remover os órgãos inflamados, visto que a situação já era crônica e provavelmente já havia comprometido outras partes de seu aparelho reprodutor. Isto foi veementemente negado por ela.

Ela procurou então a Barquinha como uma alternativa ao que estava sendo dado como solução de seus problemas pela biomedicina. Ela parou com o tratamento médico convencional e optou por realizar somente o tratamento espiritual. Nesta altura da terapia as dores haviam diminuído bastante. Estava feliz por não ter que recorrer à cirurgia para remover seus órgãos reprodutores, pois tinha apenas 27 anos, era mãe de apenas um filho, e isto a condenaria à esterilidade. Além dos rituais, ela estava seguindo uma dieta, tomando banhos para "limpeza do corpo e da energia" e alguns chás.

Para MH o hospital sim é que estava se tornando algo alternativo. A Barquinha é que fornecia a regra. Perguntei se ela não pretendia retornar ao médico, ao que me respondeu que o faria somente depois que uma das entidades assim a recomendasse. Uma vez que havia conseguido ali alívio para seu problema, não abandonaria o tratamento, seguindo a risca as recomendações para que tudo não retornasse. "A cura espiritual é mais forte que os médicos. Eles (os médicos) não entendem muitas coisas que acontecem aqui. Se tratar o espírito, trata o corpo!"⁶.

O terceiro caso foi o de MJM, de 1 ano e 7 meses. Ele havia sido indicado para tratamento por "Mãe Jandira do Cativoiro", com bronquite alérgica. Segundo sua mãe, a diferença da qualidade do ar entre o lugar que eles moravam antes (Rio de Janeiro) e o que moravam agora

⁶ Pude conversar com MH um ano depois desta entrevista: as dores haviam desaparecido e uma consulta médica feita algum tempo depois de iniciado o tratamento não havia mais detectado a infecção.

desencadeou o processo asmático na criança. O médico convencional receitou um xarope expectorante e nebulização. A mãe pretendia seguir ambos os tratamentos. Ali o garoto era defumado com algumas ervas e estava tomando chás para ajudar a “limpar o pulmão”. Retornaria ao médico sempre que necessário, principalmente em casos de crise, mas era ali que ele recebia não os paliativos, mas o tratamento em si, a cura da bronquite.

A Cura na Literatura Daimista

Tratarei aqui da visão que o termo *cura* possui na literatura acerca do Santo Daime e Barquinha. Deixarei propositadamente de fora as perspectivas de autores que lidam com a ayahuasca num sentido indígena, visto que o que me interessa aqui é falar sobre cura dentro destes sistemas religiosos e não através da bebida, principalmente porque a primeira está intimamente ligada por vários caminhos à segunda.

Como já me referi antes, há uma espécie de complementaridade entre Barquinha e Santo Daime. Na voz de Marcelo, um membro que já pertenceu ao Daime e hoje frequenta a Barquinha, “*ela faz a linha de São Francisco de Assis, da Caridade, do Amor, pra curar as pessoas e os Irmãos (de ambas as linhas) desequilibrados. O Daime é da linha de São João Batista, da linha da Justiça, pra corrigir os Irmãos*”. Vale lembrar que Daniel fundou a sua doutrina após beber o chá com o Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, que ao recepcioná-lo perguntou-lhe porque havia demorado tanto para chegar, pois ele lhe esperava a muito (Sena Araújo, 1999).

Outro dado interessante é que o espírito do Padrinho Sebastião, último líder do Cefluris (uma das linhas do Santo Daime – para ver mais sobre esta divisão consultar Monteiro da Silva, 1981 e Groisman, 1999) escolheu um membro da Barquinha da Madrinha Chica para transmitir um salmo que versa sobre a união das Doutrinas. Diversas vezes ouvi relatos sobre visões envolvendo o Mestre Irineu.

Passemos à visão do processo dentro do Santo Daime. Clodomir Monteiro da Silva (1981; 1985) sugere que dentro dos rituais de cura surge o que ele chama de *transe xamânico coletivo*, uma forma de estabelecer uma ‘corrente espiritual’ entre os participantes da sessão. A coletividade é responsável pela cura individual⁷. Para este autor o processo de cura acontece via

⁷ Ainda que isto não seja novidade na literatura médico-antropológica, a diferença aqui é uma participação *direta e ativa* na cura e não apenas via contato social.

eficácia simbólica (Levi Strauss, 1967), onde é fornecido ao doente, através do corpo de curadores ou do Mestre, uma forma de expressão. Este é o momento quando então ele se resigna e de certa forma ‘sara’ do seu mal. E é o Daime, um *Ser Divino*, que fornece a catálise de todo um processo teleológico, pois visa-se a correção moral e espiritual da pessoa. O desvio deste padrão ideal, intimamente inserido num plano cósmico, é considerado a verdadeira causadora da aflição de alguém que se encontra adoentado, inclusive permitindo assim que espíritos nocivos se aproximem e aumentem a desordem estabelecida. “*A doença, enquanto marca de transgressão, proporciona, também quando expiada, a possibilidade de reconquista do equilíbrio, da ordem, não havendo distinção entre doenças do físico ou da mente, pois a patogênese localiza-se na esfera mental*” (Monteiro da Silva, 1985).

Groisman (1999) vai dar continuidade a esta visão, deixando-a mais clara e contundente o papel social da doença ao colocar o sistema de cura daimista baseado na conduta humana, apontando então para um código de ética: “*o que é feito para o bem atrai o bem. O que é feito para o mal, atrai o mal*” (Groisman, 1999:113). Desta forma ao surgir um movimento desarmônico entre leis sociais e espirituais e atitudes individuais por transgressões das primeiras, surge a doença. A cura, a busca da cura, para este autor é parte do processo de auto-conhecimento, um processo que é desencadeado no contato com o meio social, com outras pessoas (o que também é indicado por Monteiro da Silva, 1985). E são estas outras pessoas que participam na cura, seja no já citado corpo de curadores, seja pela aproximação de afins, como vizinhos, parentes, amigos.

O que ocorre no ritual como um todo é então a percepção da raiz do problema, ou pelo menos a busca desta fonte da doença, o ponto onde a harmonia primordial foi rompida. Tanto a bebida com seus efeitos quanto o ritual em si interagem (como se fosse possível separá-los) para que seja encontrada não a cura em si, mas a conduta correta que pode levar a ela, e o primeiro passo é o perdão tanto pessoal quanto cósmico, segundo Groisman.

Maria Cristina Peláez (1994) encontrou no grupo estudado por ela (a Igreja do Santo Daime de Florianópolis) uma distinção em relação às concepções do termo doença quanto aos grupos daimistas de regiões menos urbanas. Em Florianópolis as pessoas trariam consigo uma bagagem ocidental mais consistente para interpretar as doenças, havendo segundo esta autora um uso maior de conceitos biomédicos e de misticismo esotérico que em outras Comunidades.

Peláez verificou dois tipos de doenças, as físicas e as espirituais. Em relação ao primeiro tipo existiriam as que demandam saber o como ela se instaurou, problemas em geral de curta duração, onde se buscam apenas as causas materiais desta. No caso de situações mais persistentes passa-se a buscar o *porque*, as causas espirituais do mal em questão. Esta fragilidade espiritual potencial vivenciada pela pessoa doente a expõe a males físicos. Em quaisquer dos casos, a “*cura não seria simplesmente a recuperação do estado assintomático, senão que implicaria a modificação de hábitos geradores de doença*” (Peláez, 1994:77).

Ela cita também as *doenças espirituais*, algo intimamente ligado ao crescimento espiritual de cada ser humano, de toda a humanidade, parte mesmo do trabalho de auto-conhecimento já apontado por Groisman parágrafos acima. E como ele, ela concorda que neste ponto cura se torna sinônimo de salvação, vindo principalmente através da ingestão da bebida sagrada, a ‘*Santa Luz*’ como ouvi na Barquinha, o Daime.

E se há a salvação, como todo bom roteiro cristão, há um purgatório. Peláez, seguindo o caminho apontado por Monteiro da Silva (1981), vai indicar este processo como o meio por excelência para a cura espiritual. Ela tanto pode ser à nível de consciência, via arrependimento e busca de (auto) perdão (como indica Groisman, 1999), quanto, utilizando um termo desta autora (Peláez, 1994:84), por *catarse fisiológica*, através de vômitos, defecação e crises de choro, as melhores possibilidades (de acordo com a Doutrina Daimista) para eliminação de toda sujeira espiritual que a pessoa carrega consigo, sofrimento levando a cura como um sinal de salvação.

Sintetizando, Peláez aponta para dois caminhos, o de “*receber uma cura*”, num contexto mais relativo à doença física, que em geral se daria durante o ou os rituais, num número finito destes e para resolver um problema específico. O outro caminho seria o de “*curar-se na Doutrina*”, relativo ao processo de crescimento espiritual em si, à cura espiritual, algo que se desenrola no decorrer de uma vida. Em ambos os casos há uma seqüência histórica de acontecimentos que se ocorrem cada qual no seu tempo específico, envolvendo as questões já citadas do sofrimento, merecimento, “*misericórdia Divina*” (Peláez, 1994:88) e salvação.

Sena Araújo (1999) não vai muito longe do que já foi descrito até aqui. De partida, para ele a doença tem seu ponto de origem no espírito. Novamente é citado o fator desequilíbrio com as energias cósmicas como causa das doenças. Mas antes dela se manifestar no corpo físico, momento a partir do qual a medicina ocidental pode atuar, é possível às forças espirituais atuarem

sobre o pacientes em planos mais sutis de existência. O biomédico, como já foi dito antes, lida apenas com os efeitos de algo que o ritual de cura tenta abarcar como um todo.

Este mesmo autor cita ainda um detalhe interessante. As curas podem ocorrer fora do plano físico mesmo após a morte. Ele cita um relato exemplificando esta situação (Sena Araújo, 1999:215). Neste ele diz que se uma pessoa morre de câncer de estômago, por exemplo, e não foi ‘*doutrinada*’, ela tem a possibilidade de receber esta doutrina no Astral, após a morte. Neste caso é como se ela permanecesse com a doença, e só depois de receber a *luz da doutrina* ela é curada.

A possibilidade de um mal causado por algum espírito maléfico, na Barquinha denominado egun, é manifestada de forma mais explícita nesta linha religiosa. Nos rituais de cura, muitas vezes há a captura e doutrinação destes seres, fazendo com que eles se separem da pessoa que estão “*obsedando*”. Enquanto a ênfase dos rituais do Santo Daime é maior no papel do auto-conhecimento e transcendência, ainda que a possibilidade de possessão não esteja excluída, na Barquinha os agentes externos são levados mais em consideração.

Da mesma forma, enquanto no Santo Daime a pessoa é direcionada a buscar a própria cura, sendo auxiliada por irmãos (pessoas encarnadas) no plano físico e por entidades fora dele⁸, na Barquinha esta é na maior parte dos casos conferida por um espírito, um ser que trabalha especialmente nesta atividade, atuando através de um médium. Leve-se ainda em conta que o bailado, um outro tipo de ritual da Barquinha (e bem diferente do que ocorre no Santo Daime), é outro dos locais onde pode ocorrer a cura, tanto material quanto espiritual, pois “*do círculo emergem bons fluidos e entidades de luz, que podem propiciar um bem-estar espiritual e material ao indivíduo*” (Sena Araújo, 1999:236).

Fecho aqui um ciclo de semelhanças e diferenças entre Barquinha e Santo Daime. Em comum temos o uso da ayahuasca e alguns (muitos) parâmetros de significação. Mas como vou indicar mais a frente, tais parâmetros têm suas fontes no ecletismo religioso apontado por Sanchis. Nas diferenças, além das já citadas, há a ênfase na Caridade, intimamente relacionada com o quadro descrito acima de participação mais ativa dos espíritos no processo de cura.

⁸ A incorporação é um recurso com espaço limitado no Santo Daime. Existem rituais específicos onde ela ocorre, como o trabalho de São Miguel (Groisman, 1999). Pessoas vinculadas a esta religião que optem por trabalhos que envolvam de forma mais contundente os processos de possessão em geral o fazem em outro contexto ritual e de espaço. Como exemplo há o caso citado por Monteiro da Silva (1985) do senhor Chico Corrente, que é fardado atuante e ao mesmo tempo dirige centro onde ocorrem rituais com o Daime vinculados com técnicas de pajelança, umbanda, Jurema, na Fazenda do Céu do CEFLURIS, mais próxima de Boca do Acre. Outro exemplo seria o centro da Baixinha, em Gaudinópolis, município de Friburgo (RJ) onde há trabalhos de ‘umbandaime’. Tanto um quanto outro são extremamente respeitados no círculo daimista.

Conclusão: Fusão de Eclesiologia, Cura, Caridade

Há um sincretismo religioso intenso na Barquinha da Madrinha Chica muito próximo ao descrito por Maués (1994) em relação a pajelança cabocla, e já indicado por Sena Araújo (1999) como constituinte desta linha religiosa. Merece destaque aqui a noção de *ecletismo religioso* (Sanchis, 1995:134), um processo que funciona através de uma reaproximação, sobreposição e refundição dos de elementos religiosos de origens variadas, permitido atualmente pela *mobilidade geográfica* das pessoas e oferecimento de diversos *produtos culturais*.

A noção de ecletismo dentro da Barquinha foi bastante explorada por Sena Araújo em seu livro, para montar o conceito de “*cosmologia em construção: (...) um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos simbólicos das práticas religiosas ou filosóficas que, combinadas, compõe sua cosmologia*” (Sena Araújo, 1999:74).

Tal cosmologia se constrói no entanto ao redor de um eixo central formado de três elementos já apontados por Sena Araújo (1999:249), ou seja, a prece, oriunda do catolicismo popular; a miração, concedida por práticas indígenas e a possessão, fruto da influência africana. Este grupo forma a base das práticas religiosas que se presencia nos rituais. Contudo, seus elementos simbólicos estão sujeitos ao modo como tais práticas são percebidas por cada participante do ritual, ao modo como o indivíduo as situa dentro de um contexto particular.

No ritual de cura realizado especificamente nos dias 27 de cada mês estes elementos estariam presentes da seguinte forma: a prece nos salmos cantados no interior da Igreja e nos diversas orações proferidas neste local e no Congá; a miração no momento íntimo onde os participantes vivenciam amplamente o ritual em seus diversos planos, traduzidos para o momento de vida que cada um atravessa; a possessão nos médiuns que atuam como agentes curadores.

Casos como o de MH, CMF e MJM não são raros. A Barquinha fornece subsídios para que sejam tomadas atitudes em situações que a medicina ocidental não deu conta seja de fornecer uma causalidade convincente, seja de agir de forma eficaz. Cruzam-se elementos de diversas ‘filosofias’ originais, permitindo que indivíduos oriundos de diferentes lugares possam comungar de um mesmo espaço de tratamento sem tantos problemas e divergências.

E é exatamente este o mérito da Barquinha: sem negar os traços regionais específicos, como os *encantados*, ela busca a unificação de um coro de vozes (antes) dissonantes. Uma fusão de posturas e práticas diversas, tentando uma identidade, criando algo novo de formas arcaicas (no sentido de originais, sem denotar pureza ou inadequação) que supra as necessidades de uma cultura que evolui e que emerge (Langdon, 1996:24-25) na ação mesma de seus atores⁹.

Como cita Sanchis (1995) o encontro com diversos ‘outros’ é inevitável, outros estes que contribuem para ampliar o montante de informação que a instituição religiosa porta na medida que se desenvolve o processo de interação. Barquinha e Santo Daime surgem num contexto cultural muito similar, donde provém o fato de comungarem um arcabouço significativo muito parecido. Monteiro da Silva (no prelo) explora em profundidade todo este conjunto de influências e seus resultados, atravessando o universo amplo e complexo da formação das religiões afro-amazônicas¹⁰.

Contudo a forma adotada para expressar este *corpus* informacional é distinto. Ambas as religiões compõem um contínuo, cada qual suprindo necessidades específicas dos seus frequentadores, que inclusive circulam intensamente entre ambas as doutrinas.

A Caridade seria uma destas formas de fusão e recriação adotada pela Barquinha. A ênfase na caridade é dupla: tanto dos “*médiuns*” que se propõem a atuar como “*aparelhos para os espíritos*”, fornecendo assim um corpo para que as atuações no plano físico por parte destes possam ser mais contundentes e eficazes, anulando (os “*médiuns*”) sua personalidade para que outros seres se manifestem, o que está implícito no uso da palavra aparelho. Quanto na descida dos espíritos de seus “*lugares de luz e harmonia*” para trabalhar em meio ao caos terreno como *missionários*, cumpridores de uma *missão* (ambos os termos usado com muita frequência dentro da Barquinha) como enviados de Jesus Cristo. Unem-se desta forma planos distintos de ser, o espiritual e o terrestre.

Como algo que *leva aos pés de Deus*, pode-se esperar da caridade o papel de remissão do eu, do ego, para que se atinja algo maior, o Todo. Sem querer trocar Deus por sociedade, esta é uma das formas de manifestação deste Todo. O meio social, o contato com o outro, com o

⁹ Para Langdon este seria o objeto central de estudo da Antropologia Simbólica Americana, o processo de expressão da cultura via ritos, mitos e outros conjuntos de símbolos dentro de seus contextos específicos.

¹⁰ Utilizo este termo a partir da leitura de Monteiro da Silva (no prelo), onde ele aprofunda uma discussão bastante interessante sobre a caracterização da Barquinha e Santo Daime não apenas no uso da ayahuasca, mas levando em conta também a influência africana, via principalmente Tambor de Mina maranhense, dentro de um contexto cultural específico amazônico, acreano.

próximo, o ajudar o próximo, é um dos caminhos da salvação individual. Ao lutar por uma sociedade melhor, sem males, estamos fazendo nossa parte do trabalho Divino. Salvando o outro, curando o outro, nos salvamos a nós mesmos. Caridade é “*fazer o bem, sem olhar a quem*” (Sena Araújo, 1999:214). Ao mesmo tempo para ser caridoso é preciso ser tolerante, compreensivo, para com o outro, para com as verdades que o outro carrega consigo, o que por si só cria um ambiente propício para o processo de construção cosmológica, mantém-se um eixo central ao redor do qual elementos diversos são retirados, colocados, reagrupados e ressignificados.

Referências

GROISMAN, A., 1996. Santo Daime: notas sobre a “Luz Xamânica” da Rainha da Floresta. In: *Xamanismo no Brasil, Novas Perspectivas* (E. J. M. Langdon, org.), pp. 333-352. Florianópolis: Editora da Ufsc.

GROISMAN, A., 1999. *Eu Venho da Floresta. Um Estudo sobre o Contexto Simbólico do Uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da Ufsc.

LANGDON, E. J., 1988. Saúde indígena, a lógica do tratamento. *Saúde em Debate*, 6(1):12-15.

LANGDON, E. J. M., 1996. Introdução. In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* (E. J. M. Langdon, org.), pp. 09-38. Florianópolis: Editora da Ufsc.

LÉVI-STRAUSS, C., 1967. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LUNA, L. E., 1995. *Ayahuasca em Cultos Urbanos Brasileiros. Estudo Contrastivo de alguns Aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal UDV*. Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em antropologia. Florianópolis: Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina.

MAUÉS, R. H., 1994. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: *Saúde e Doença, um Olhar Antropológico* (P. C. Alves & M. C. S. Minayo, orgs.), pp. 73-81. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

MERCANTE, M. S., 2000a. *Barquinha: Caridade e Cura*. XXII Reunião Brasileira de Antropologia da Associação Brasileira de Antropologia. Brasília, 16 a 19 de julho de 2000.

MERCANTE, M. S., 2000b. *A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos e Situação Atual dos Manchineri no Sul do Acre*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MONTEIRO DA SILVA, C., 1981. *O Palácio de Juramidam. O Santo Daime: um ritual de Transcendência e Despoluição*. Dissertação de Mestrado, Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

MONTEIRO DA SILVA, C., 1985. *Ritual de Tratamento e Cura*. Santarém: I Simpósio de Saúde Mental da Amazônia, Sociedade Brasileira de Psiquiatria e Sociedade Paraense de Psiquiatria.

MONTEIRO DA SILVA, C. (no prelo). O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. In: *O Uso Ritual da Ayahuasca* (B. Labate & W. Sena Araújo, orgs). Campinas: Mercado de Letras.

PELÁEZ, M. C., 1994. *No Mundo Se Cura Tudo. Interpretações Sobre a ‘Cura Espiritual’ no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

QUEIROZ, M. S., 1993. Estratégias de consumo em saúde entre famílias trabalhadoras. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3):272-282.

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

SENA ARAÚJO, W., 1999. *Navegando nas Ondas do Daime: História, cosmologia e Ritual da Barquinha*. Campinas: Editora da Unicamp.

SOUZA, M. C. G., 1983. ‘Doenças dos nervos’ – uma estratégia de sobrevivência. *A Saúde no Brasil*, 1(3):131-139.

WINKELMAN, M. J., 1992. *Shamans, Priests and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*. Tempe: Arizona State University. Anthropological Research Papers No. 44.

YOUNG, D. & GOULET, J. G., 1994. *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experiences*. Ontario: Broadview Press.