

MINAYO, M. C. de S. Construção da identidade da antropologia na área de saúde: o caso brasileiro. In: ALVES, P.C.; RABELO, M.C. (Org.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

RABELO, M. C. et al. *Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo*. Caxambu, MG: ANPOCS, 1998. Não publicado.

SILVA, M. da C. *O Santo Daime no contexto dos cultos afro-amazônicos*. Rio Branco: Universidade Federal do Acre, 1999. Não publicado.

TURNER, V. W. *The forest of symbols: aspects of ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *The drums of affliction*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

## ECLETISMO, CARIDADE E CURA NA BARQUINHA DA MADRINHA CHICA EM RIO BRANCO, ACRE<sup>1</sup>

Marcelo Simão Mercante

Departamento de Antropologia/UFSC

A antropologia, em sua especialidade médica principalmente, tem contribuído bastante para uma polissemia 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 processos possuem, levando muitas vezes os pacientes a buscarem modos alternativos de tratamento, a fim de que outros aspectos do seu problema possam ser analisados (LANGDON, 1988; QUEIROZ, 1993; SOUZA, 1983). Assim, o que se busca neste texto é explorar o rol de significados atribuídos aos referidos conceitos por quem passa pela experiência de estar doente, evidenciando, então, a delimitação de uma área específica dentro da qual atuam os tratamentos oferecidos pela biomedicina ocidental. Resta aos pacientes a busca de outros recursos terapêuticos visando a dar a devida atenção a todas as nuances dos seus problemas, complementando dessa forma o atendimento recebido do médico.

A explanação do tema deste artigo será realizada através da descrição do trabalho de prestação de contas, dentro do qual há um espaço destinado para um trabalho de assistência a pessoas doentes, realizado no Centro Espírita de Caridade Príncipe Espadarte, mais conhecido como a Barquinha da Madrinha Francisca Gabriel, em Rio Branco, estado do Acre. Este é um ritual que acontece todo dia 27 de cada mês, data em que há uma ênfase especial na cura. De forma resumida, a Barquinha pode ser descrita como uma religião com uma base cristã bastante evidente em que é comungado o Daime<sup>2</sup>. Além disso, são utilizados diversos elementos oriundos de religiões afro-brasileiras. Evidencia-se um ambiente onde orixás, catolicismo popular e xamanismo convivem em harmonia.

Após esta descrição, será apresentada uma revisão de alguns autores que tenham trabalhado este tema em relação à Barquinha e ao Santo Daime visando à captação de 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

A Madrinha Chica (Francisca Campos do Nascimento) possui o Centro Espírita de Caridade Príncipe Espadarte desde 1991. Trabalhou anteriormente com Daniel Pereira

de Matos e seus sucessores no Centro Espírita e Culto de Oração Jesus Fonte de Luz durante trinta e nove anos. Daniel foi o fundador da linha religiosa da Barquinha em 1945, numa seqüência de acontecimentos que Luna (1995) e Araújo (1999) relatam em detalhes.

A chegada da Madrinha na Barquinha foi bastante peculiar. Relatando brevemente os acontecimentos<sup>3</sup>, após estar desenganada (segundo suas palavras) – ela apresentava tumores por todo o corpo sem que os médicos 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 lhe prometeu 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 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” aparece como o Soldado Guerreiro Príncipe da Paz (LUNA, 1995).

Segundo informantes, 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). Araújo (1999, p.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”<sup>4</sup>.

Uma das principais características da Barquinha é o uso da *ayahuasca*, denominada localmente de Daime, como uma bebida típica de índios amazônicos que teve seu uso difundido entre seringueiros e hoje é consumida em mais duas religiões além da Barquinha: o Santo Daime e a União do Vegetal. Além disso, há nos rituais o fenômeno da incorporação, possessão de médiuns por espíritos de “pretos velhos” e “caboclos”, orixás do panteão africano presentes na umbanda e no candomblé, além dos encantados, “ex-humanos que foram transportados para o plano espiritual sem passar pela morte”<sup>5</sup>; entidades que desempenham um papel fundamental dentro desta casa. Araújo (1999) cita o quanto estas entidades (os encantados) são dotadas de sabedoria e conhecimento e o quanto são importantes no desenvolvimento dos trabalhos espirituais. 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 é um bispo católico (daí o título de Dom) e, ao mesmo tempo, é um encantado, através do já citado Príncipe Espadarte.

Essa troca de identidade, de acordo com o “mistério” de onde a entidade que está se manifestando vem, é um dos eixos centrais para a compreensão das atividades e capacidades dos espíritos atuantes na Barquinha. A palavra mistério aparece de muitas formas dentro desta religião, o que acentua seu caráter esotérico e oculto, num sentido não revelado publicamente, mas individualmente a cada fiel durante os trabalhos. Os encantados surgem de três locais distintos: do céu, da terra e do mar. Estes locais são subdivisões de um plano espiritual único e responsáveis por fornecerem um material interpretativo para quem percebe a manifestação de um dos espíritos. De acordo com a origem, espera-se um determinado comportamento e simbolismo por parte do manifestante.

Luna (1995, p. 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, 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:

a) No espaço central da Igreja, cujos moldes assemelham-se aos de uma capela católica, pintada de violeta e amarelo claro por fora. Seu interior é branco e no meio há uma mesa em forma de cruz ao redor da qual sentam-se os responsáveis pela manutenção e coordenação dos cantos, também chamados de salmos. Em volta desta cruz, as cadeiras estão arrumadas (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, e nos degraus de baixo diversos santos católicos, onde São Francisco das Chagas recebe destaque. Abaixo do altar, outros espaços: o primeiro, uma espécie de tanque raso, contém imagens de sereias e demais entidades aquáticas, o outro apresenta imagens de pretos-velhos, caboclos e ferros de orixás. Estão abaixo do altar por fazerem parte de espíritos não ligados diretamente a Jesus via catolicismo, mas que foram batizados podem trabalhar “pelas forças da Luz”.

b) Na frente da Igreja, num local descoberto, onde existe um cruzeiro iluminado de uns três metros de altura, em que as pessoas fazem preces e acendem velas pedindo proteção. 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 o de abertura da sessão, chamado de Culto Santo, seguido pelos de “reforço”, salmos de “firmeza”, e pela chamada de entidades para fazerem 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 cantada em qualquer tipo de “trabalho” (serve para preparar o ambiente e as pessoas). Após isso, cantam-se os salmos de cura, chamados de “obras de caridade”. Neste momento, é “gerada a energia” a ser usada na cura dos clientes.

c) No Congá, deitadas em esteiras, ficam as pessoas em tratamento e os “aparelhos” que vão “incorporar” os “pretos-velhos” – e eventualmente outras entidades – responsáveis pelo atendimento. Há, no desenrolar do ritual, diferenças em relação ao que é descrito por 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 e 12 pacientes no início do trabalho no Príncipe Espadarte).

O ritual de cura acontece da seguinte maneira: o trabalho inicia por volta de 19 h. 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. Neste momento, já existe a citada divisão entre homens e mulheres, em filas separadas (no Congá não há tal divisão para os membros da casa, mas sim para os clientes). Após a ingestão dessa bebida, 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 deixou de ser Cobrinha e passou a Clóvis da Luz). Antes do encerramento do ritual, dona Chica incorporou o Príncipe Dom Simeão, que se dirigiu até os clientes e os abençoou, 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 símbolos bordados ou desenhados, próprios de cada um (são as “espadas” e os desenhos chamados de mistérios de cada entidade). Estes são os instrumentos com os quais efetuam-se as orações sobre cada cliente além da imposição de mãos, como aconteceu

quando Vó Maria se pôs a “rezar” a MH (a quem será feita uma referência mais detalhada em outro momento deste artigo), colocando a vela sobre seu ventre. Outra técnica muito utilizada é a colocação da “espada” sobre o corpo do enfermo, retirando-a em seguida e sacudindo-a 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.

No terreiro, é proibida a entrada de pessoas que não estão participando do ritual<sup>6</sup>. Existe no meio deste local um espaço cimentado, oval, com cerca de 2,5 m de comprimento, denominado a Pedra de Xangô, onde há uma pedra redonda no meio (sobre a qual é acesa uma vela), na qual apoia-se uma ponta de cristal de quartzo. Nesta pedra, são feitos desenhos que fazem parte da busca de cura dos clientes, sobre os quais, em geral, são acesas velas. Nas palavras de Pai Benedito, este é um “ponto riscado”, com pomba (giz) consagrada, que serve para confirmar a intenção do pedido feito pela entidade que está assistindo determinada pessoa.

O ritual prosseguiu assim até as 23 h., 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, dirigiu-se 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.

Dentre os doze clientes, como amostra para a pesquisa em pauta, foram escolhidos três que apresentavam problemas comprovados por atestados médicos. O primeiro é CMF, de nove anos, com problemas no coração e dores de ouvido. Ele seguiu o caminho mais comum para estar no ritual de cura: a indicação por um “preto-velho” durante uma consulta em um dia prévio, destinada 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 sua quarta seção. Havia sido detectada 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 de origem espiritual e os médicos sozinhos não conseguiriam êxito se não houvesse o acompanhamento ‘extra-oficial’. Na verdade, segundo ela, o diagnóstico foi confirmado somente após o início dos trabalhos com os “pretos-velhos”. Antes, os médicos estavam confusos e 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 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 deixavam que os médicos vissem o que realmente se passava.

A segunda cliente foi MH, de 27 anos. Tendo iniciado o tratamento por recomendação de Pai José de Angola, encontrava-se 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 antiinflamatório e um antibiótico. Após algum tempo tomando esta medicação, as dores não diminuíram e ela novamente retornou ao hospital para nova consulta. Sugeriu-se, então, uma operação visando a remoção dos 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.

Em vista disso, MH procurou a Barquinha como uma alternativa ao que estava sendo dado como solução de seus problemas pela biomedicina. Parou com o tratamento médico convencional e optou por realizar somente o tratamento espiritual. Àquela altura da terapia as dores haviam diminuído bastante. Estava feliz por não ter que recorrer à cirurgia para remover seus órgãos reprodutores, pois era muito jovem e mãe de apenas um filho. Além dos rituais, ela estava seguindo uma dieta, tomando banhos para “limpeza do corpo e da energia” e alguns chás. Assim, o hospital estava se tornando algo alternativo e a Barquinha passou a fornecer a regra. Segundo ela, seu retorno ao médico aconteceria somente depois que uma das entidades a recomendasse. Uma vez que havia conseguido alívio para seu problema na Barquinha 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!”<sup>77</sup>.

O terceiro caso foi o de MJM, de 1 ano e 7 meses. Sofrendo de bronquite alérgica, ele havia sido indicado para tratamento por Mãe Jandira do Cativo. Segundo sua mãe, a diferença da qualidade do ar entre o lugar que eles moravam antes (Rio de Janeiro) e o que moravam agora desencadeou o processo asmático na criança. O médico convencional receitou um xarope e nebulização. Na Barquinha, o garoto era defumado com algumas ervas e estava tomando chás para ajudar a “limpar o pulmão”. A mãe pretendia seguir ambos os tratamentos. MJM retornaria ao médico sempre que necessário, principalmente em casos de crise, mas era naquele Centro que ele recebia não os paliativos, mas o tratamento em si, a cura da bronquite.

#### A CURA NA LITERATURA DAIMISTA

A partir desse momento, tratar-se-á da visão que o termo cura possui na literatura acerca do Santo Daime e da Barquinha. Propositadamente, serão deixadas de fora as

perspectivas de autores que lidam com a *ayahuasca* num sentido indígena, visto que o que interessa agora é falar sobre cura dentro destes sistemas religiosos e não através da bebida, principalmente porque ambos estão intimamente ligados por vários caminhos.

Conforme comentado anteriormente, há uma espécie de complementaridade entre a Barquinha e o 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 o esperava a muito (ARAÚJO, 1999). Durante a realização desta pesquisa, diversas vezes foram ouvidos relatos sobre visões envolvendo o Mestre Irineu.

Outro dado interessante é que o espírito do Padrinho Sebastião, último líder do Cefluris (uma das linhas do Santo Daime) escolheu um membro da Barquinha da Madrinha Chica para transmitir um salmo que versa sobre a união das doutrinas. (SILVA, 1981; GROISMAN, 1999).

Na visão do processo dentro do Santo Daime, Silva (1981; 1985) sugere que nos 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 individual<sup>8</sup>. Para este autor, o processo de cura acontece via eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1967) e é fornecido ao doente, através do corpo de curadores ou do Mestre, como 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 catarse 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” (SILVA, 1985).

Groisman (1999) vai dar continuidade à visão de Silva, deixando-a mais clara e contundente com relação ao 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, p. 113). Desta forma, ao surgir um movimento desarmônico entre leis sociais e espirituais e atitudes individuais por transgressões das primeiras, surge a doença. A busca da cura,

para este autor, é parte do processo de auto-conhecimento, desencadeado no contato com o meio social, com outras pessoas (o que também é indicado por Silva, 1985). 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 da fonte da doença, o ponto em que 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 (1999).

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 como a doença se instaurou; são problemas em geral de curta duração, nos quais se buscam apenas as causas materiais. No caso de situações mais persistentes, passa-se a buscar o porquê, 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, p. 77). Esta autora cita as doenças espirituais como 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, Peláez concorda que neste ponto a cura se torna sinônimo de salvação, vindo principalmente através da ingestão da bebida sagrada, a ‘Santa Luz’ como ouviu-se na Barquinha, ou seja, do Daime.

E se há a salvação, como todo bom roteiro cristão, há um purgatório. Peláez, seguindo o caminho apontado por Silva (1981), vai indicar este processo como o meio por excelência para a cura espiritual. Ela tanto pode ser em nível de consciência, via arrependimento e busca de (auto) perdão (como indica Groisman, 1999), quanto, utilizando um termo desta autora (PELÁEZ, 1994, p. 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, isto é, o 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, há uma seqüência histórica de acontecimentos que ocorrem cada qual no seu tempo específico, envolvendo as questões citadas do sofrimento, merecimento, “misericórdia Divina” (PELÁEZ, 1994, p. 88) e salvação.

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 de sua manifestação 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, lida apenas com os efeitos de algo que o ritual de cura tenta abarcar como um todo. Segundo o autor, as curas podem ocorrer fora do plano físico, mesmo após a morte. Em relato exemplificando esta situação (ARAÚJO, 1999, p. 215), 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 é curada.

A possibilidade de um mal causado por algum espírito maléfico, denominado egun, na Barquinha, é manifestada de forma mais explícita. Nos rituais de cura, muitas vezes, há a captura e doutrinação destes seres, fazendo com que 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 dele<sup>9</sup>, na Barquinha, a cura 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” (ARAÚJO, 1999, p. 236).

Apesar do ciclo de semelhanças e diferenças entre Barquinha e Santo Daime, há em comum o uso da *ayahuasca* e alguns (muitos) parâmetros de significação. Mas como será indicado mais à frente, tais parâmetros têm suas fontes no eclétismo religioso apontado por Sanchis (1995). 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.

## FUSÃO DE ECLETISMO, CURA E CARIDADE

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

A noção de ecletismo dentro da Barquinha foi bastante explorada por 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, compõem sua cosmologia (ARAÚJO, 1999, p. 74).

Essa cosmologia se constrói, no entanto, ao redor de um eixo central formado de três elementos já apontados por Araújo (1999, p. 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 presenciam nos rituais. Contudo, seus elementos simbólicos estão sujeitos ao modo como tais práticas são percebidas por cada participante do ritual e ao modo como o indivíduo as situa dentro de um contexto particular.

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

Casos como os 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 fornecendo uma causalidade convincente, seja agindo 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, p. 24-25) na ação mesma de seus atores<sup>10</sup>.

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. Silva (2002) explora em profundidade todo este conjunto de influências e seus resultados, atravessando o universo amplo e complexo da formação das religiões afro-amazônicas<sup>11</sup>.

Contudo, a forma adotada para expressar esse *corpus* informacional é distinto. Ambas as religiões compõem um contínuo, cada qual suprindo necessidades específicas dos seus frequentadores, que inclusive circulam intensamente nas duas 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 (termos usados 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 próximo, o ajudar o próximo, é um dos caminhos da salvação individual. Ao lutar-se por uma sociedade melhor, sem males, faz-se uma parte do trabalho Divino. Salvando o outro, curando o outro, salva-se a si próprio. Caridade é “fazer o bem, sem olhar a quem” (ARAÚJO, 1999, p. 214). Ao mesmo tempo, para ser caridoso é preciso ser tolerante e 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 e mantém-se um eixo central ao redor do qual elementos diversos são retirados, colocados, reagrupados e ressignificados.

## NOTAS.

- 1 Agradeço à Madrinha Francisca Gabriel e a toda Irmandade da Barquinha pela chance de realizar a pesquisa preliminar.

- Este artigo foi escrito a partir de um texto apresentado na XXII Reunião Brasileira de Antropologia da Associação Brasileira de Antropologia (ver MERCANTE, 2000a). Vale dizer ainda que se trata da apresentação de dados bastante preliminares, frutos de uma pesquisa de campo visando a um trabalho futuro de doutorado.
- 2 Chá de origem indígena, de uso amplamente difundido em toda Amazônia. Resulta do cozimento do cipó conhecido como Jagube (*Benisteriopsis caapi*) e da folha Rainha (*P.sychotria viridis*) (GROISMAN, 1996).
  - 3 Teve-se a oportunidade de ouvir da Madrinha esta história após tê-la lido em Luna, 1995.
  - 4 Há uma terceira versão defendida por Silva (comunicação pessoal). Segundo o ele, o termo Barquinha foi dado por um jornalista de *A Gazeta*, ao se referir ao Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, 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 citado jornalista, morador da mesma rua, passou a se referir ao Centro do seu Antônio Geraldo como a Barquinha, e ao de Manoel Araújo como a Barca.
  - 5 Em relação aos encantados, em trabalho com os Manchineri (MERCANTE, 2000 b) este tema veio à 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 (*ayabuasca*). 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.
  - 6 A presença do autor do presente estudo foi excepcionalmente permitida mediante a explicação de que se tratava de uma pesquisa.
  - 7 Um ano depois da entrevista com MH, as dores haviam desaparecido. Uma consulta médica feita algum tempo depois de iniciado o tratamento não havia mais detectado a infecção.
  - 8 Ainda que isto não seja novidade na literatura médico-antropológica, trata-se da diferença como uma participação direta e ativa na cura e não apenas via contato social.
  - 9 A incorporação é um recurso com espaço limitado no Santo Daime. Existem rituais específicos em que 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 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.
  - 10 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.
  - 11 Utiliza-se este termo a partir da leitura de Silva (2002). Ele aprofunda uma discussão bastante interessante sobre a caracterização da Barquinha e do Santo Daime não apenas no uso da *ayabuasca*, mas levando em conta também a influência africana, via principalmente Tambor de Mina maranhense, dentro de um contexto cultural específico amazônico, acreano.

## REFERÊNCIAS.

- ARAÚJO, W.S. *Navegando nas ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.
- GROISMAN, A. Santo Daime: notas sobre a "Luz Xamânica" da rainha da floresta. In: LANGDON, E.J.M (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996. p. 333-352.
- GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.
- LANGDON, E. J. Saúde indígena: a lógica do tratamento. *Saúde em Debate*, v.6, n. 1, p.12-15, 1988.
- LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996. p. 9-18.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LUNA, L. E. *Ayabuasca 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)*. Florianópolis: UFSC/Depto. de Ciências Sociais, 1995.
- MAUÉS, R. H. Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C.S. (Org.). *Saúde e doença, um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 73-81.
- MERCANTE, M. S. Barquinha: caridade e cura. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 22, 2000, Brasília. *Anais....* Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2000a
- MERCANTE, M. S. *A Seringueira e o contato: memória, conflitos e situação atual dos Manchineri no Sul do Acre*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000b.
- PELÁEZ, M. C. *No mundo se cura tudo: interpretações sobre a 'cura espiritual' no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.
- QUEIROZ, M. S. Estratégias de consumo em saúde entre famílias trabalhadoras. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 9, n. 3, p. 272-282, 1993.
- SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 10, n. 28, p. 123-137, 1995.
- SILVA, C.M. da. *O Palácio de Juramidam. O Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1981.
- SILVA, C.M. da. Ritual de tratamento e cura. In: Simpósio de Saúde Mental da Amazônia, 1, 1985, Santarém, PA. *Anais...* Santarém, PA: Sociedade Brasileira de Psiquiatria e Sociedade Paraense de Psiquiatria, 1985.

SILVA, C.M. da. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. In: LABATE, B; ARAUJO, W. Sena. (Org). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

SOUZA, M. C. G. 'Doenças dos nervos': uma estratégia de sobrevivência. *A Saúde no Brasil*, v. 1, n. 3, p. 131-139, 1983.

## EM BUSCA DA CURA: MINISTROS E 'DOENTES' NA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

Raymundo Heraldo Maués

Kátia Bárbara Santos

Marinéa Carvalho dos Santos

*Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFPA*

O estudo do fenômeno da cura na Renovação Carismática Católica (RCC) pode ser feito a partir de várias entradas ou alternativas, entre as quais, a análise mais geral do Ministério de Cura nesse movimento, as razões que levam as pessoas doentes a buscar essa possível solução para seus males físicos e/ou psíquicos, a cura como porta de entrada para a RCC e para a própria Igreja Católica, os métodos utilizados nos tratamentos, as categorias de doenças que são tratadas etc. Escolhemos, porém, para a elaboração deste artigo, somente um aspecto, que permite, aliás, abordar muitas dessas questões, mas que parece mais estratégico no atual momento de nossa pesquisa: a relação que se estabelece, dentro do próprio ministério de cura, entre ministros e doentes.

Nosso estudo, partindo de uma pesquisa mais ampla, tem se voltado, mais recentemente, para a análise do Ministério de Cura na Paróquia de São José de Queluz, em Belém, Pará, que vimos acompanhando desde o ano de 1999. A paróquia de Queluz localiza-se no bairro de Canudos, numa das avenidas principais que ligam Canudos a São Braz, bairro de moradia e comércio. A escolha dessa paróquia não se deu por acaso, pois é aí que se mantém – segundo a opinião geral de nossos interlocutores de pesquisa – um dos grupos mais fortes do Ministério de Cura, que é tomado como referência por outros grupos da RCC em Belém, sendo também uma paróquia muito visitada por pessoas de outras igrejas (de outros bairros) e cidades próximas, pois, durante a semana, a mesma realiza novena para Santa Rita, uma entidade considerada muito milagrosa, que intercede pelas “causas impossíveis”<sup>1</sup>.

O Ministério de Cura na RCC é apenas um entre os vários existentes (de Intercessão, de Música etc.), sendo constituído por um grupo de leigos e pelos os ministros de cura, que ficam à frente deste trabalho, servindo como “canal de graça” para que a mesma chegue aos “doentes”. Para compreender essa relação entre ministros e doentes propusemo-nos a investigar os efeitos das orações daqueles sobre estes, em que condições acontece a cura — ou seja, como e em que momento as pessoas estão sendo curadas e o que está contribuindo para essa cura — e, mais especificamente, os métodos de tratamento, quais as doenças mais tratadas e curadas, considerando, para isso, os depoimentos, as expressões, os gestos, as orações e vários outros aspectos que pudemos observar,