

Consciência, miração e cura na Barquinha

Marcelo S. MERCANTE

Resumo: Este artigo apresenta o universo cultural e simbólico da Barquinha, religião ayahuasqueira brasileira localizada em Rio Branco (Acre), que realiza, entre outros tipos de rituais, trabalhos de “cura.” O foco central da investigação é o papel das visões obtidas pelo uso ritual da Ayahuasca em processos de conscientização em situações de enfermidades. Tais visões são conhecidas pelos frequentadores da Barquinha como “mirações.” As mirações tornariam conscientes muitas das dimensões extra-materiais do ritual, além de auxiliarem nos processos de transformação subjetiva e física dos participantes.

Palavras-chave: Barquinha; ayahuasca; mirações; consciência; cura.

Introdução

Pretendo neste artigo trabalhar com o papel desempenhado pelas mirações – como são chamados, pelos participantes da Barquinha, os processos visionários espontâneos (ainda que este fenômeno não esteja restrito às visões) que ocorrem durante o transe produzido pelo uso ritualizado da Ayahuasca – na consciência durante processos de cura.¹

A Barquinha é um sistema religioso sincrético² que surgiu no estado do Acre (sul da Amazônia brasileira) em meados da década de 1940, e que incorpora elementos de um cristianismo bastante devocional com outros oriundos das crenças afro-brasileiras e ameríndias (ver Mercante, 2006). A Barquinha foi fundada por um negro originário do Estado do Maranhão chamado Daniel Pereira de Mattos (ver Frenopoulo, 2005; Goulart, 2004; Luna, 1995; Mercante, 2006; e Araújo, 1999).

Existem atualmente seis centros-matrizes pertencentes à este sistema religioso, todos em Rio Branco, capital do estado do Acre. O primeiro, o *Centro Espírita e Casa de Oração Jesus Fonte de Luz*, foi criado por Daniel Pereira de Mattos, em 1945. Este centro possui uma filial em Ji-Paraná (Rondônia) e outro no Rio de Janeiro (ver Araújo, 1999 e Oliveira, 2002). O segundo, fundado em 1962 por Maria Baiana e Mestre Juarez, ex-membros da *Casa de Oração*, foi o *Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade* (também conhecido como *Terreiro de Maria Baiana*). Em 1980, Antonio Geraldo da

¹ Para mais detalhes sobre as discussões sobre as chamadas “mirações” ver: De Rose (2005), Dias Junior (1992), Dobkin de Rios (1972), Mercante (2006), Shanon (2002).

² Sobre o uso do termo sincretismo, ver Sanchis (1995); Ferreti (1995).

Silva deixou o centro original e fundou o *Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos* (Figueiredo *et al.*, 1996, Paskoali, 2002). Francisca Campos do Nascimento (também chamada *Madrinha Chica* ou *Francisca Gabriel*) também decide deixar o centro original em 1991, e funda o *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*.³ O Centro possui uma filial em Niterói (Rio de Janeiro) e outra, em fase de estruturação, em Salvador (Bahia). Temos ainda o *Centro Espírita Santo Inácio de Loyola*, fundado em 1994, por Antônio Inácio da Conceição (Araújo, 1999). Finalmente, em 1996, José do Carmo funda o *Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida* (Goulart, 2004). Todos os centros têm em comum várias características, e certamente perfazem o mesmo sistema religioso, ainda que sejam ritualisticamente independente.

Barquinha

Tratarei nesta seção de duas histórias que se entrelaçam: a da Barquinha como um todo e, em particular, a do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte como uma manifestação deste movimento. A história da Barquinha, como não poderia deixar de ser, é mais longa, com mais de sessenta anos, enquanto o Centro possui dezesseis anos de existência.

O fundador da Barquinha foi, como disse acima, Daniel Pereira de Mattos, nascido em Vargem Grande, no Maranhão, em 13 de julho de 1888 – ano da abolição da escravatura no Brasil. Daniel, filho de escravos, foi para Rio Branco pela primeira vez em 1905, como marinheiro na Marinha do Brasil (Oliveira, 2002; Araújo, 1999), onde permaneceu por pouco tempo. Seu barco partiu para uma viagem de treinamento rumo à Europa e Jerusalém. Daniel retornaria para Rio Branco novamente em 1907, após o término de suas obrigações com a Marinha, onde provavelmente foi sargento (Araújo, 1999).

Daniel era músico, tocando violino, trompete, violão e clarineta, tendo trabalhado também como alfaiate, carpinteiro e sapateiro. Mas foi como barbeiro que se estabeleceu em Rio Branco, possuindo uma barbearia no Papoco, bairro boêmio de Rio Branco, onde também era conhecido por seus dons musicais, animando as noites locais entre prostitutas e seus clientes (Araújo, 1999). Um dia, ao dormir bêbado nas margens

³ Referido neste artigo como o Centro, com “C” maiúsculo, onde realizei trabalho de campo em 2004 (que resultou na minha tese de doutorado; ver Mercante, 2006).

do rio Acre, tem uma visão de anjos que descem do céu trazendo-lhe um livro azul. Mais tarde, o consumo excessivo de álcool levou Daniel a ter problemas no fígado.

Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, era cliente de Daniel em sua barbearia. Muitos autores discutem a possibilidade de Daniel e Irineu já serem amigos desde os tempos do Maranhão (Goulart, 2004; Oliveira, 2002; Araújo, 1999). De qualquer maneira, Irineu convida (e manda buscar) Daniel para uma estadia no Alto Santo, onde seria submetido a um tratamento a base de Daime para curar seu fígado. Daniel teria bebido Daime pela primeira vez em 1936 (Araújo, 1999) ou 1937 (Oliveira, 2002).

Novamente Daniel têm a visão dos anjos trazendo-lhe o livro azul, mas dessa vez sob efeito do Daime. Algum tempo depois Daniel recebe de Mestre Irineu instruções para que desse início a sua própria missão religiosa. Daniel se muda para as terras de Manoel Julião de Souza, no atual bairro da Vila Ivonete – que nesta época ainda era uma região coberta de seringais, nos arredores de Rio Branco. Ali ele constrói uma “capelinha” de madeira e telhado de palha. Mestre Irineu ficou responsável por fornecer Daime para Daniel até que ele fosse capaz de produzir o seu próprio.

Daniel passa então a viver como um eremita, sozinho na floresta, recebendo caçadores e outras pessoas que passam pela sua casa, e se torna conhecido como uma pessoa sempre pronta a auxiliar aqueles que o procuravam em busca de conforto espiritual. Conforme o passar do tempo, cada vez mais pessoas vão em busca de Daniel, e ele passa a distribuir Daime para estas pessoas, enquanto toca violão para elas (Oliveira, 2002; Araújo, 1999). Ele vivia de alimentos trazidos em troca dos seus serviços. Lentamente, uma comunidade começa a se formar ao seu redor.

Daniel se casou três vezes. A primeira esposa o deixou devido aos seus problemas com álcool, e retornou ao Maranhão. Ele casa de novo, para alguns anos mais tarde se separar, ainda que sua segunda esposa nunca tenha aceitado esta separação. Mais tarde, quando Daniel já conta com cinquenta anos de idade, ele se casa pela terceira vez, com uma menina de dezesseis anos. Após o término de seu segundo casamento os sinais de um carcinoma (que o levaria à morte) começam a aparecer no seu pescoço (Oliveira, 2002). Algumas pessoas na comunidade começaram então a dizer que o câncer de Daniel teria sido o resultado de feitiçaria praticada por sua segunda esposa. Outros afirmam que Daniel acabou por reconhecer o erro de ter casado com uma mulher tão jovem, e que isso teria sido a causa de sua doença (Araújo, 1999).

Ainda assim, Daniel viveu por doze anos em sua capelinha, nunca mais voltando à cidade de Rio Branco. Em julho de 1958, ele começa uma penitência de noventa dias, e começa a dizer às pessoas que ao final desta penitência ele iria fazer uma viagem. Muitos na comunidade pensaram que Daniel estaria planejando fazer uma viagem para o Maranhão. Contudo, a “viagem” a qual ele se referia era sua morte, ocorrida em 8 de setembro de 1958, quando estava cozinhando Daime (Araújo, 1999).

Antônio Geraldo, um dos membros proeminentes da irmandade que se formara ao redor de Daniel, foi apontado como seu sucessor (ver Goulart, 2004; Paskoali, 2002; e Araújo, 1999 para mais detalhes). Antônio Geraldo introduziu vários elementos na Barquinha, como a farda e o bailado.⁴ Antônio Geraldo também criou o termo “Barquinha” para se referir aquele sistema religioso, após ter tido uma visão onde via um barco a navegar nos mares (Goulart, 2004). Em 1980, Manuel Araújo, também membro antigo da Barquinha, assume no lugar de Antônio Geraldo o lugar de dirigente da missão (ver Goulart, 2004; Paskoali, 2002; Araújo, 1999), o que levou Antônio Geraldo a fundar o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos.

Francisca Campos do Nascimento, conhecida como Madrinha Francisca Gabriel, líder do Centro, nasceu Francisca Pereira dos Santos, em 7 de junho de 1934, no Antimari, perto da localidade de Boca do Acre, no Amazonas. Com quatro anos de idade sua mãe morreu, e semanas mais tarde, seu pai também faleceu. Francisca foi então adotada por seu padrinho, Manoel Balbino, com quem permaneceu até seus dez ou onze anos. Depois disso, passou a trabalhar como babá, deixando a casa de seu padrinho. Madrinha Francisca cresceu católica, e em sua juventude foi membro da Irmandade de Nossa Senhora das Dores.

Padrinho Francisco (Francisco Campos do Nascimento) nasceu em 3 de julho de 1914, em Brejo da Cruz, no estado do Rio Grande do Norte. Em 1942 ele deixa sua cidade natal com seus pais e mais dez irmãos, fugindo da seca. Padrinho Francisco e sua família migram para o Acre, passando antes um tempo no Pará, e depois em Manaus, onde ele trabalha na produção de farinha de peixe que seria mandada para os Estados Unidos em função da II Guerra. Ao chegar ao Acre, em 1945, Padrinho Chico trabalha também como seringueiro.

Padrinho Francisco encontrou Madrinha Francisca em 1952. Ambos estavam trabalhando na casa do dono de uma padaria em Rio Branco, e em 1953 eles se casaram.

⁴ A “farda” é o uniforme utilizado pelos membros da Barquinha, e cada centro possui a sua; o bailado é uma dança realizada durante as festas – ver em seguida no texto.

Em 2004 Padrinho Francisco completou noventa anos, sendo, naquela época, um dos rezadores mais procurados do bairro. Padrinho Francisco encontrou Daniel quando um amigo na casa de quem estava hospedado fora visitar Daniel, levando o Padrinho Francisco junto. Mais tarde, em 1956 ou 1957, quando Madrinha Francisca ficou doente, ele decidiu levá-la para ver Daniel. Durante o tratamento da Madrinha, ambos freqüentavam os rituais alternadamente, e assim seguiram com o passar dos anos, pois um deles precisava ficar em casa para cuidar dos dez filhos que tiveram.

Antes de seu encontro com Daniel, Madrinha Francisca ficou muito doente, e, segundo ela, os médicos a mandaram para casa para morrer, pois não conseguiam achar uma cura para seu problema (ver também Goulart, 2004; Luna, 1995; Mercante, 2002). Todo seu corpo estava coberto de feridas e tumores. Padrinho Francisco disse para ela que ele conhecia um espírita – Daniel – que morava na Vila Ivonete, e que este tinha a capacidade de curar as pessoas. Padrinho Francisco perguntou a ela se ela aceitava se consultar com Daniel, uma vez que a Madrinha era profundamente católica. A Madrinha concordou, já que estava desesperada. Ela era mãe de três filhas quando da sua primeira visita à Daniel, e a mais nova estava com sete meses de idade – a Madrinha havia inclusive parado de amamentar esta filha, com medo de que seu problema fosse contagioso.

Quando ela chegou na casa de Daniel pela primeira vez, ela conta que se sentiu confortada. Daniel lhe disse para sentar e lhe deu água para beber. Ambos os gestos foram profundamente apreciados pela Madrinha, uma vez que outras pessoas a evitavam. Depois, Daniel começou a falar com a irmandade, dizendo que o que a Madrinha tinha não era contagioso: de acordo com Daniel, o que a Madrinha tinha era o resultado de um mal feito só para ela. Da mesma forma, ele lhe disse para continuar a amamentar sua filha.

Ela havia pedido a Deus para ser curada de sua doença, e sua maior preocupação era suas filhas. Madrinha Francisca era órfã, e como relatei acima, ela perdera seus pais muito nova. Ela me contou que se Deus lhe desse a permissão de ser curada por Daniel, ela seguiria esta missão, a doutrina ensinada por Daniel.

O grande momento iniciático vivido pela Madrinha Francisca deu-se no dia 15 de agosto de 1958. Nesta noite Frei Daniel avisou à Madrinha Francisca que ele iria dar para ela uma dose maior de Daime, para que ela, através deste Daime, fosse levada ao

fundo do mar onde receberia uma preparação. Segundo a Madrinha Francisca, “*ele me disse que tinha uma entidade espiritual que iria lavar a minha coroa no fundo do mar.*”

Este preparo, nas palavras da Madrinha, seria um passo necessário para a aquisição de mais firmeza, fé, amor, compreensão, calma e paciência, todas as qualidades que ela precisava para dar continuidade a sua vida espiritual, principalmente tendo em mente o seu futuro engajamento com a Barquinha. Sua doença era o primeiro passo na direção da posição que ela ocupa hoje como presidente do Centro. Madrinha Francisca vê sua doença como uma chave com a qual Deus a guiou para sua missão verdadeira nesta vida. Daniel ocupa o papel da pessoa – também uma ferramenta nas mãos de Deus – que a direcionou rumo à sua missão nesta vida. Ela tem um compromisso profundo com Daniel: acredita que foi ele que deu-lhe a vida de volta. Madrinha Francisca afirma que “não tem mal que não traga algo de bom.”

Madrinha Francisca viveu sob a guia espiritual de Daniel por apenas dois anos. Durante este tempo, relata, foi preparada para se tornar um médium⁵ para o espírito de Daniel depois que este morresse. Daniel havia feito um pedido à Rainha do Mar para mandar para ele alguém para trabalhar como um médium. Ele reconheceu a Madrinha como a pessoa enviada pela Rainha do Mar para este papel. De acordo com Padrinho Francisco, Daniel prometeu à Madrinha que ele pediria à Rainha do Mar para que permitisse que os guias espirituais dela chegassem mais perto. A primeira entidade espiritual recebido por ela foi o Bispo Dom Nelson, que vinha para fazer, durante as cerimônias, a consagração da Igreja.⁶ Antes que ela trabalhasse com o Bispo, a consagração era feita espiritualmente, durante o tempo em que um salmo⁷ estava sendo executado.

Uma noite, durante um ritual, Daniel pediu a um irmão para fazer a “chamada” de Dom Nelson, ou seja, que cantasse o salmo que o traria para trabalhar através da Madrinha. Contudo, algo diferente aconteceu. De acordo com a Madrinha, Daniel havia montado previamente um altar com duas velas brancas sobre um pano branco, e dois charutos feitos por Daniel com um tabaco muito forte. Depois da chamada, para a surpresa da Madrinha, ela não “recebeu” (incorporou) Dom Nelson, mas outra entidade

⁵ Médium é a pessoa que “recebe” ou “incorpora” espíritos, ou seja, o médium teria a capacidade de permitir que seres espirituais entrem em seu corpo e atuem no mundo físico através deste veículo.

⁶ A consagração da Igreja é um momento durante o ritual onde um guia espiritual é recebido por um médium para consagrar o local onde o ritual está sendo realizado, assim como os participantes do mesmo. É um momento de grande concentração. Para mais detalhes, ver Mercante (2006).

⁷ Como as canções entoadas durante o ritual são chamadas na Barquinha.

espiritual, que chegou assoviando, alto, incessantemente. Outra pessoa presente no ritual disse para Daniel que aquela entidade não era Dom Nelson, mas o Príncipe Espadarte. Daniel então disse que já sabia disso, que o estava esperando se manifestar através da Madrinha. Daniel então saudou este novo guia espiritual e deu a ele um dos cigarros para fumar. Depois, ele pediu a esta entidade, que mais tarde também seria conhecida como Dom Simeão, que ajudasse uma mulher que havia sido vítima de um feitiço, e que chegara desfalecida à Igreja.

A presença de charutos neste relato é notável. Madrinha Francisca fuma tabaco, mas mencionou que os charutos foram feitos com um tipo diferente e mais forte desta planta. Estes charutos podem muito bem ser uma versão dos cigarros de tauari fumados na pajelança⁸ no estado do Pará e Maranhão (ver Galvão, 1955; Maués & Villacorta, 2001). Assim, o próprio Frei Daniel foi o primeiro a utilizar o tabaco na Barquinha. Talvez isso também seja uma indicação de que Daniel tenha algum tipo de contato com as práticas espirituais caboclas e africanas no seu estado nativo, provavelmente o Catimbó (ver Assunção, 1999; Bastide, 2001) ou pajelança.

Galvão (1955), por exemplo, cita que pajés preparavam um altar chamado de mesa, o qual era coberto por um pano branco e onde eles colocavam as suas parafernalias ritualísticas, incluindo os cigarros de tauari. Assunção (1999) indicou a presença no Catimbó dos reinos encantados, onde entidades espirituais vivem. Estes reinos são elementos essenciais na cosmologia da Barquinha. Outra ligação provável entre estas duas tradições é que no Catimbó a pessoa responsável pela organização da cerimônia é conhecido como mestre, um título dado a Daniel durante sua vida.

Os fatos relatados acima, acerca do desenvolvimento espiritual de Francisca Gabriel, marcam o início de sua carreira na Barquinha. Mais tarde, em 1991, ela funda seu próprio centro, o *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*. Madrinha Francisca recebeu apenas a influência de duas matrizes religiosas na sua carreira: do catolicismo e de Daniel Pereira de Mattos. Ela me relatou descobrir que sua missão,

⁸ Maués and Villacorta (2001, p. 11) definem a palavra *pajelança* como um “certo tipo de xamanismo onde o xamã – o *pajé* – é possuído por espíritos conhecidos como *encantados* ou *caruanas*.” O limite entre a *pajelança* e o *catimbó* é bastante tênue. A possessão também está presente no *catimbó*, contudo, o *mestre* pode ser possuído também por *caboclos*. É muito importante notar a presença da *jurema* no *catimbó*. *Jurema* é uma bebida preparada com a entrecasca da raiz de muitas espécies, mas principalmente *Mimosa tenuiflora* (ex *hostilis*), que tem maior concentração de DMT que as folhas de *Psychotria viridis*, que compõe a ayahuasca. A *jurema* também ajuda aqueles que a bebem a ter visões do mundo espiritual (ver Assunção, 1999; Bastide, 2001; Brandão & Rios, 2001).

desde que deixou o grupo que freqüentava anteriormente, a *Casa de Jesus*, tem sido ampliar os horizontes da Barquinha.

No meu ponto de vista, é inadequado classificar a Barquinha como uma “religião.” Decidi para tanto utilizar a expressão “movimento” ou “sistema religioso” ao me referir à Barquinha e ao Santo Daime. Há algum tempo atrás, entreguei um rascunho de um artigo meu para um membro do Centro ler. Neste, afirmava que havia três religiões no Brasil que utilizavam a Ayahuasca como sacramento (Mercante, 2004). Esta pessoa me disse que eu estava errado, e que de fato havia apenas *duas* religiões, o Santo Daime e a União do Vegetal (UDV). Ele me disse que se alguém lhe perguntasse sua religião ele diria “daimista,” e não “barquinhista.” Ele disse que bebia Daime, e que a Barquinha era simplesmente uma outra linhagem do Santo Daime. De acordo com ele, Mestre Irineu deu autorização a Frei Daniel para começar seu próprio caminho espiritual, porque o Mestre sabia que Daniel tinha uma outra missão para cumprir. Esta foi provavelmente a única separação pacífica no universo do Santo Daime (ver também Goulart, 2004).

Este colaborador disse que era um consenso entre os membros antigos da Barquinha que eles eram daimistas, e que a diferenciação entre a Barquinha e o Santo Daime como duas religiões independentes começou a ser feita por novatos vindos do centro-sul do Brasil por não saberem a história da Barquinha e por verem um ritual bastante diferente daquele do Santo Daime. Para ele, a Barquinha seria uma extensão da doutrina do Santo Daime, a diferença sendo que na Barquinha eles estariam lidando com aspectos espirituais como a mediunidade, que não eram originalmente incorporados nos rituais do Santo Daime. Dentre as linhagens do Santo Daime, a mediunidade começou a ser explorada pela linhagem do Padrinho Sebastião (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, ou Cefluris) há alguns anos atrás (ver Guimarães, 1992), mas ainda é um tabu nos grupos identificados como “Alto Santo.”⁹

Outro membro me relatou que, quando visitou um centro da Barquinha, ao ser indagado sobre sua religião antes de ir para uma consulta com um guia espiritual, respondeu que era “barquinhista.” A pessoa que perguntava então anotou em seu caderno: “espírita cristão daimista.”

⁹ Grosso modo, o Santo Daime é dividido em duas linhagens: o Alto Santo e aquela ligada ao Padrinho Sebastião. Para mais detalhes ver Labate e Araújo (2002).

De acordo com Marcos, um ex-membro do Santo Daime e agora membro ativo do Centro, a Barquinha pertencia à linhagem de São Francisco de Assis, a linhagem da caridade, do amor, para curar as pessoas e os membros tanto do Santo Daime quanto da Barquinha, e por sua vez o Santo Daime seria da linha de São João Batista, da justiça, para corrigir o comportamento dos irmãos e irmãs (Mercante, 2002).

A Barquinha como um sistema religioso foi desenvolvida ao redor da idéia de devoção e de caridade. A caridade se desdobraria em dois níveis complementares: a direcionada para os humanos encarnados, e a dirigida para a assistência das almas, os desencarnados. A mediunidade é o principal veículo para praticar a caridade (ver também Frenopoulo, 2005).

O fenômeno da incorporação, ou seja, a possessão de médiuns por espíritos de *Pretos Velhos* e *Pretas Velhas*, *Caboclos*, e *Encantos* é uma característica central da Barquinha. Os Pretos Velhos e Caboclos são espíritos bastante comuns em religiões sincréticas como a Umbanda, que combinam a devoção a estes espíritos com o legado dos cultos vindos da África (ver Boyer, 1999; Ferreti, 2000; Ortiz, 1988; Pordeus, 2000).

Os Encantos ou Encantados são vistos como seres humanos que foram para o plano espiritual com o corpo físico, sem passar pela morte.¹⁰ Araújo (1999) relata que os encantos são extremamente sábios, e muito importantes para o desenvolvimento dos trabalhos espirituais na Barquinha. O Centro tem o nome de um encanto, o Príncipe Espadarte, entidade principal da Madrinha.

Além dos guias citados acima, há a constante presença de espíritos de padres, bispos e arcebispos: o Centro é uma “missão franciscana,” e seus filiados se acreditam como membros dos “exércitos de Jesus.” Estes exércitos estão presentes e atuantes durante os rituais, ajudando os participantes a atingir um estado de harmonia, principalmente no caso de doenças. É interessante notar que São Francisco de Assis costumava dizer que estava comandando um grande exército devotado a Jesus (Englebert, 1979).

¹⁰ Os Encantados aparecem em vários movimentos espirituais no Norte e Nordeste do Brasil (ver Ferreti, 2000; Maués, 1994; e Maués & Villacorta, 2001). Entre os Manchineri (Mercante 2000), é comum encontrar referência ao *Caboclinho do Mato*, um índio transformado em um Encantado após beber muita Ayahuasca. Ele é responsável pela proteção aos animais na mata e por ensinar quem quer que queira transformar-se em um curador.

O calendário ritualístico da Barquinha pode ser dividido em três partes: as *Romarias*, as *Festas*, e os rituais ordinários ou *Trabalhos*¹¹ de *Instrução* e de *Obras de Caridade*, e de *Prestação de Contas*, realizados respectivamente nas quartas-feiras, sábados, e os todos os dias 27 do mês. Estes rituais ordinários acontecem sempre, mesmo durante as Romarias e antes de Festas. As Romarias são rituais diários realizados durante um certo número de dias em honra a um santo católico romano específico: para São Sebastião (de 1º a 20 de janeiro), São José (1º a 19 de março), Nossa Senhora (1º a 31 de maio), Nossa Senhora da Glória (1º a 15 de agosto) e São Francisco de Assis (1º de setembro a 4 de outubro). Da mesma forma, rituais diários também acontecem durante a quaresma.

As festas acontecem fora da Igreja, no *Salão de Festa*, ao som de atabaques, violão, guitarras, e baixo. Podem ser em honra a santos católico-romanos ou Orixás. A escala bastante abundante de Festas no calendário do Centro revela a grande importância deste ritual para a Barquinha. Existem festas para: os Três Reis Magos (6 de janeiro); São Sebastião/Oxossi (final desta Romaria, 20 de janeiro); Nossa Senhora das Candeias/ Iemanjá (2 de fevereiro); São Lázaro/Omulu (11 de fevereiro); São Jorge/Ogum (23 de abril); Nossa Senhora de Fátima e Pretos Velhos (13 de maio); Aniversário de Madrinha Francisca (7 de junho); Santo Antônio (13 de junho); São João Batista/Xangô (24 de junho); São Pedro e São Paulo (29 de junho); Santa Ana/Nanã Buruquê (31 de julho); São Cosme e São Damião/Erês (27 de setembro); Morte de Frei Daniel (8 de setembro); Todos os Santos (1º de novembro); Dia dos Mortos (2 de novembro); Príncipe Dom Simeão (23 de novembro); Santa Bárbara/Iansã (4 de dezembro); Nossa Senhora da Conceição/Oxum (8 de dezembro); Santa Luzia (December 13); Natal; e finalmente, Ano Novo.

Consciência, miração e cura: Caroline

Caroline tinha, na época que a entrevistei, sessenta e um anos (ver Mercante, 2006). Ela é norte-americana, e trabalha como psicoterapeuta familiar, e foi visitar o Centro exclusivamente devido aos rituais de cura lá realizados, pois havia quebrado seu

¹¹ A noção de *Trabalho* precisa de uma clarificação. Todos os rituais no Centro são considerados *trabalhos espirituais*. O Daime “trabalha” na consciência de todos os presentes. Durante o tempo que uma pessoa está no ritual, está trabalhando. Interessante notar que a noção de trabalho como algo religioso e espiritual vem dos gregos, principalmente com Hesíodo (segundo Pordeus, 2000).

quadril quando estava esquiando em 1994. Por alguns anos conseguiu controlar a dor, mas, ao final de 2003, esta se tornou insuportável. Ela estava bastante apreensiva de fazer uma cirurgia no quadril, pois não pôde encontrar um médico em que pudesse confiar, e temia os riscos das limitações de movimentos após a cirurgia. Na verdade, ela não se sentia pronta para a cirurgia. Caroline bebeu Ayahuasca pela primeira vez em um ritual do Santo Daime em uma igreja nos Estados Unidos. Eu a conheci nos Estados Unidos, durante o meu doutorado. Comentei com ela sobre a Barquinha e o Centro, e em 2004 ela decidiu empreender a viagem.

Minha opção por explorar aqui a experiência de uma pessoa que originalmente não pertence ao universo cultural do Centro, ou seja, não é sequer brasileira, se deu por que desta forma terei maior possibilidade de colocar em evidência aspectos da consciência que não são limitados pela cultura. Não se trata de uma busca por “universais,” mas por tentar explicitar aspectos que talvez não se encaixem completamente no paradigma de cultura na antropologia. Uma discussão mais aprofundada foi realizada em Mercante (2006).

Seguem abaixo traduções de trechos de seu diário pessoal que Caroline escreveu (em inglês – traduzido por mim) durante o tempo em que estive no Centro, descrevendo um dos primeiros rituais que participou, um trabalho de Obras de Caridade

Eu sentia seres humanos vivos e almas do outro lado precisando de assistência. Entrei em um aspecto do mundo com que tenho travado conhecimento através do meu intelecto desde minha juventude – um mundo sobre o qual aprendi principalmente estudando a arte da Idade Média, e também através da leitura da busca do transe em seitas pentecostais em Ohio, incluindo grupos utópicos que formavam comunidades em Ohio durante o século XIX, incluindo pentecostais que falavam em línguas, os “Holy Rollers,” igrejas espiritualistas, manipuladores de serpentes, para nomear alguns dos que me vêm a mente.

Eu notei mais sensações físicas aqui, predominantemente a sensação da presença de outros seres. Nada havia me preparado para a intensidade de minhas experiências na noite passada quando bebi o Daime novo recém feito sob a luz da lua cheia – e que ainda estava cozinhando fora da igreja, enviando rolos de fumaça cheias de Daime para lá. Como tudo começou? Como sempre

cantando sob o brilho de luzes fluorescentes. Ninguém havia chegado ainda para tocar violão, e L. começou a cantar na capela. Escolhi sentar na primeira cadeira na seção que segue a partir da porta da frente. Foi neste lugar que sentei quando da minha primeira noite aqui, quando vi os espíritos calmos (e em duas situações espíritos flutuantes misteriosos) parados ao meu lado.

A primeira coisa de que me conscientizei na noite passada foram movimentos ligeiramente atrás da minha cadeira, à direita, e presenças indo e vindo – seres tentando decidir para onde ir. Parece que alguns eram pessoas vivas, membros da igreja, entrando e saindo, mas a presença destes era mais definida. Se eu olhava em direção às outras presenças, nada estava visível. A intensidade geral do sentimento cresceu. Eu notei uma menina pequena se levantando atrás de mim em um vestido brilhante rosa e preto. Ela tinha talvez seis anos de idade e estava dobrando e levantando uma perna. Comecei a desconfiar dela. Eu a espantei algumas vezes, apenas para mantê-la afastada um pouco.

Outros espíritos não chegaram tão perto de mim no começo. Então, notei que algo estava tentando brotar de meu ombro esquerdo e tomei consciência de seres atrás de mim. Continuei tirando coisas de mim sacudindo meus ombros. Em seguida, algumas mulheres que estavam sentadas nas primeiras fileiras se levantaram com seus olhos fechados e uma das mãos levantadas. Tive a sensação de que estavam incorporando algum espírito e senti que se eu estivesse aberta para fazer isso, teria feito. Quis escapar do rodadoiro de espíritos que estava se aproximando e ficar com apenas um deles para deixar que ele entrasse em mim, mas sabia que não conseguiria por não ter o conhecimento necessário.

Então pude ver uma “hoste celestial” de espíritos femininos, suaves, protegendo todos, vestidos com robes azul claro e branco, flutuando por trás e acima das mulheres sentadas na mesa, protegendo e abençoando elas. Mais mulheres se levantaram nas fileiras de trás. Eventualmente elas foram convidadas a sair. Uma ou duas tinham incorporado uma Preta Velha e saíram inclinadas para a frente.¹²

¹² Aqui Caroline descreve o momento durante do trabalho em que os guias espirituais são chamados para incorporar nos médiuns, e em seguida eles se dirigem para o Congá – local anexo à igreja onde são feitos os atendimentos das pessoas que vêm em busca de auxílio.

Uma vez que elas partiram, a capela parece menos segura. Pude ver uma forma escura na área onde a garota [mencionada numa visão acima] estava, vindo na minha direção. Tinha a forma de uma algum tipo de animal grande e desconhecido, e parecia ter saído de dentro de uma pintura de Hieronimus Bosch. Estava vivo. Eu não sabia o que fazer. Senti que podia mover –me concentrei em andar e eventualmente sentei em um dos lugares de trás na mesa. A energia ainda estava intensa. Havia vários espaços abertos ao meu redor e senti vários espíritos se movendo. A fumaça do cozimento do Daime ainda estava entrando na Igreja.

Uma vez que me sentei na mesa, instantaneamente me senti melhor e mais segura por um tempo. Eu podia ouvir as mulheres cantando ao meu lado e ver os homens nas outras duas fileiras do outro lado da mesa. As coisas ficaram intensas ali também. Podia ouvir os seres correndo atrás de nós. Vi um Preto Velho caminhando, vindo da área do Congá, ao redor da mesa e por trás de nós. Contudo, ele não era um membro regular do Centro, pois não usava nem espada nem cachimbo como os outros daqui.

Eu pude sentir problemas. Parei de cantar em português¹³ e comecei a cantar “A Mighty Fortress is Our God” [canção de origem luterana] em alemão. Ouvi algo murmurando, baixo e pesado. Abri meus olhos, o que ajudou, mas deixou o medo lá. Foi nesse momento que utilizei minhas palavras luteranas em inglês. Tudo estava muito intenso, cheio de espíritos, alternando entre seguros e inseguros. De repente entendi porque as estátuas estavam dispostas ao longo do meio da mesa. Precisei olhar para elas enquanto sentia os espíritos inquietos na capela.

Um espírito masculino se colocou entre mim e a mulher ao meu lado e tentou descansar sua cabeça no ombro dela. Ela permitiu e pareceu ser capaz de estar com ele. Eu não era capaz. O homem que estava sentado no outro lado da mesa estava com seus olhos abertos e revirados. Senti meus próprios olhos fazerem o mesmo mais tarde. As pessoas tinham as palmas de suas mãos abertas, repousadas no colo, com as faces para cima. Também fiz isso. Era difícil ficar “aterrada” e imóvel. Subitamente a face de uma das deidades tibetanas infernais veio em minha direção e eu a espantei. Um pássaro veio

¹³ É interessante notar que Caroline não falava português.

voando na minha direção e fez uma rotação completa. Eu estava quase me fundindo com o pássaro (da família dos gaviões), quando parei a visão. Isso era completamente inesperado, espantos, e transformador – a possibilidade de se tornar outro ser.

Alguém tocou meu ombro. Alguém real, humano e disse que estava na hora de sair da capela e ter minha cerimônia de cura com “meu” Preto Velho. Ponderei se poderia caminhar para fora da Igreja. Eu pude. Foi um alívio deitar numa esteira com as velas ao meu redor neste espaço mais calmo, muito mais calmo.

Mais tarde, outras pessoas disseram para mim que elas podiam ver e sentir os muitos espíritos da noite passada e que tudo foi muito intenso. Os espíritos estavam vindo para ajudar. As pessoas na Igreja estavam tentando ajudá-los. Foi exatamente nesta situação que me senti imersa. Parecia que eu estava no meio de uma igreja medieval lutando entre as forças do bem, e as forças do mal vieram com toda força, dramaticamente vivas! Experimentei tanto as forças do bem quanto as do mal presentes na Igreja, encenando sua luta ali, junto com cada um de nós. A luta não era apenas história, estava vividamente viva agora.

A experiência de estar no Acre foi bastante chocante para Caroline no princípio. Ela vive na região da baía de São Francisco, na Califórnia, e subitamente se viu imersa em uma cidade amazônica terceiro-mundista em processo de desenvolvimento. Ela me disse que estava bem assustada, pensando que seria “*bastante difícil, bastante estranho, doloroso,*” e que “*ficaria perplexa, de uma forma que eu não poderia integrar a experiência. Os primeiros dias estava deprimida, não o tempo todo, mas várias vezes ao dia, pensando: ‘o que estou fazendo aqui, porque estou aqui? É muito quente aqui, muito sujo, por que estou fazendo isso?!’*”

O universo simbólico e espiritual do Centro era algo completamente novo para Caroline. De formação luterana – onde as igrejas e altares não têm nenhuma imagem – ela se viu mergulhada em um universo de estátuas de santos, cachimbos, substâncias psicoativas, Orixás, médiuns. Por outro lado, um tipo de visão de mundo comum entre ambos os universos surgiu. O fato de que ela estava em um grupo de pessoas que sabia estarem conscientes da existência de seres espirituais foi bom para ela, relata. A partir

deste momento, conseguiu sair de uma posição de estranha para sentir que “*existia todo um grupo de pessoas que pensava que isso [a existência de seres espirituais] era bastante comum, esperado, e tive que lidar com o medo de não ser entendida, ou mesmo de ser rejeitada. Isso foi bastante interessante, e essa era a razão pela qual estava com medo de vir aqui [no Centro], com medo de ser uma experiência negativa. Estava assustada de algo mais perigoso, algo que eu não pudesse não entender como lidar. Mas eu entendi que existiam pessoas aqui que sabiam.*”

Caroline não pôde ficar no Centro até o ritual de Prestação de Contas, que é o ritual mais fortemente voltado para as curas, do dia 27 de março de 2004 (ela chegou em Rio Branco no dia 1º de março e foi embora no dia 15). Assim, uma cerimônia de cura foi feita especialmente para ela, onde três médiuns incorporando espíritos de Pretas Velhas participaram. Ao todo, sete pessoas tomaram Daime naquela ocasião. Após uma hora cantando Salmos, elas pediram à Caroline para deitar em uma esteira. Uma vela branca foi acesa no chão, acima da sua cabeça, outra abaixo dos pés, e uma de casa lado da esteira. Então, as médiuns receberam seus guias espirituais e começaram a aplicar uma série de procedimentos para limpar espiritualmente Caroline utilizando suas espadas – pano que cada entidade espiritual possui (ver Mercante, 2006) – e depois a realizar a cura propriamente dita, através da imposição de mãos. Muita fumaça de tabaco oriunda dos cachimbos das Pretas Velhas foi soprada sobre todo o corpo de Caroline. Depois, um líquido especial foi preparado com uma infusão de cânfora em água, a qual foi utilizada por uma das Pretas Velhas na perna de Caroline. Ao final da cerimônia um desenho especial, denominado ponto riscado, foi feito para selar a cura (neste desenho são colocadas velas e, em geral, o nome da pessoa em tratamento). A cerimônia durou ao todo em torno de três horas.

Perguntei à Caroline sobre sua experiência: “*O mais interessante foi que inicialmente eu estava me sentindo eufórica, e quando deitei na esteira a dor se tornou bastante forte. Depois, comecei a chorar, minha perna estava “agonizando” [my leg was just agonizing], e pude sentir que elas estavam trabalhando a minha energia. Pude então sentir um buraco no meu fêmur, o buraco que está lá, e eu pude realmente experienciar ele. Pude sentir que minha perna estava me deixando. Depois disso senti como se fossem ondas, pessoas comigo. Na verdade, não vi imagens, o que foi bem interessante, não vi nada, tudo foram sensações, todas sensações físicas, do que elas estavam fazendo, o cheiro da água, os sons. Senti que elas estavam trabalhando*

comigo, e quando ocasionalmente abri os olhos não pude ver ninguém, mas senti que havia muitas pessoas lá. Pude sentir pessoas tocando minha perna, meu coração, meu quadril.”

Ela deixou o Centro com recomendações de tomar, diariamente, uma infusão feita com o broto da embaúba (*Cecropia sp.*), a qual a Preta Velha disse que ajudaria na recuperação após a cirurgia. Da mesma forma, a Preta Velha “preparou” uma garrafa de azeite de oliva, rezando sobre o líquido, recomendando que ela bebesse uma colher de chá diariamente, e que massageasse, com o óleo, o quadril após a cirurgia.

Depois que Caroline retornou aos Estados Unidos, ela me disse que a cerimônia de cura ajudou-a a tomar as decisões corretas em relação à cirurgia. Ela decidiu trocar de médico, achando outro que havia desenvolvido uma nova técnica cirúrgica onde era realizada uma incisão menor, em uma parte diferente da perna. Da mesma forma, entrou em contato com um hipnotista para prepará-la para a anestesia, e, para sua surpresa este havia estado no Peru bebendo Ayahuasca com vegetarianos.

A cirurgia foi bem sucedida, e dois meses depois Caroline estava voltando a nadar; após quatro meses ela viajou para Machu Pichu para fazer caminhadas. Ela ainda tem uma vida muito ativa, e não restaram seqüelas nos seus movimentos. Interessantemente, Caroline continuou vendo luzes e padrões após seu retorno aos Estados Unidos.

Caroline não foi ao Centro em busca de uma melhor relação com seu universo interior, mas com seu corpo físico. As rápidas mudanças impostas pela idade e pelo acidente não foram bem assimiladas por Caroline. Ela foi ao Centro em busca de ajuda para ir além do conflito com seu corpo físico, um conflito materializado pela cirurgia que ela inevitavelmente teria que se submeter. Durante o processo de se tornar consciente do seu corpo físico, Caroline pôde sentir o buraco que havia no seu fêmur, e ela pôde, durante a cerimônia, ficar em contato com um pedaço dela mesma que ela estava tentando evitar. Todo o medo que ela tinha da cirurgia – sobre uma hipoteticamente mal sucedida cirurgia – se dissolveu em um processo catártico de choro.

Após este processo de conscientização do seu corpo físico, e depois de todas as sensações extremamente físicas, o medo que a estava bloqueando, bloqueando sua vida, desapareceu. Ela mudou de médico, achou um hipnotista familiar com o universo da Ayahuasca, e passou por uma cirurgia bem sucedida.

Conclusão

Durante o trabalho de campo para meu doutorado fiz a opção de entrevistar as entidades espirituais quando incorporadas nos seus médiuns. Vó Maria da Calunga, espírito de uma Preta Velha que é incorporada por Neide, filha da Madrinha, me deu uma explicação bem sucinta sobre a relação entre os processos de cura e as mirações. De acordo com ela, existiriam pessoas que veriam as entidades espirituais, o lado espiritual da cerimônia, e outras que não conseguem ver, ainda que sintam a presença destes seres, e até mesmo escutem eles. De acordo com Vó Maria da Calunga, *“isso é uma coisa que só Deus é que sabe o porquê.”* Caroline passou por todos estes níveis de experiência, quando viu os seres espirituais durante o trabalho de Obras de Caridade, e quando sentiu a presença deles quando ela mesma se submeteu ao tratamento.

Vó Maria da Calunga me contou que para que os *“curadores”* venham do mundo espiritual, é necessário a permissão de São Francisco das Chagas, pois é ele que abre *“o salão [espiritual] das curas,”* em nome de Nossa Senhora da Caridade. Cada um receberia então a cura que merece, *“conforme a sua fé, conforme o seu coração [pois] aqueles que não tem fé, não serão curados, mas aqueles que têm fé, sim, serão curados. É como já disse a você, não adianta o filho tomar um chá, o Preto-Velho rezar, se ele não tiver Deus dentro do coração, não tiver a fé.”*

Fé é o espaço onde a cura acontece. Sem fé o medo bloqueia qualquer tentativa de transformação física, emocional, mental e espiritual. Fé é o elemento que move as pessoas a se entregarem aos curadores, como no caso de Caroline.

Outra Preta Velha, Vó Maria Clara deu uma explicação sobre o papel das mirações nos processos de cura: *“A miração é, vamos dizer, um mundo astral, um mundo invisível que nele se encontra uma fonte sagrada, a fonte do santo amor, onde dá todo esse clarão, todo esse brilho, toda essa força.”* Luz – tanto na sua qualidade de brilho quanto na de força – não é apenas uma metáfora, mas uma qualidade experienciada (vivamente sentida) durante as mirações (ver Mercante, 2006). É através desta luz que se alcança o mundo espiritual: *“É uma coisa bem mais além, que os filhos têm oportunidade de enxergar um passo acima de si.”* No momento em que se alcança o mundo espiritual, se pode perceber a doença – tanto sua fonte quanto o caminho para a cura. Vó Maria Clara relata que no momento em que se vê a doença, quando se permite entrar em contato com a doença e com tudo mais que está relacionado com ela, este é o momento que se passa a *“ter um conhecimento de si, do que você está sentindo, o que*

que é aquilo, você se depara com muitas coisas.” Caroline pôde ver o buraco no seu fêmur, e neste momento a possibilidade de sucesso na cirurgia a qual ela viria a ser submetida foi criada: *“Isso existe, você chega a ver aquilo ali, chega a atingir assim, é porque tá saindo, tá explodindo. (...) Então, é onde entra o processo da cura, você está se libertando de tudo isso, você está saindo de tudo isso. Então, é um processo, onde não se vê só o lado bom das coisas, tem de tudo um pouco. Você tem muita coisa boa, mas a cura está relacionada a tudo que você carrega na sua vida.”*

Vó Maria Clara continuou: *“Às vezes você pensa, ‘me sinto tão mal, com tanta dor, o que é essa dor?’, essa dor está relacionada ao pecado. É por isso que existe a dificuldade de enxergarem. “Meu Deus, eu tanto faço, porque está tão difícil?” São filhos que estão nessa terra cumprindo e pagando com alguma coisa. Se não tivesse as dificuldades seria muito fácil, é onde entra o pecado, onde entram as dificuldades. Muitas vezes se vêm com deficiências, “porque meu Deus, porque isso?” Nesse plano [na vida na Terra] está pagando, está cumprindo a sua missão, para poder ter um encontro aos pés de Deus. Todos em uma só emanção, em uma só corrente de força, de Luz. Esta Luz é muito sublime, ela tem mistérios bastante profundos. É uma caminhada que não tem volta, é uma cura para o infinito, para as glórias sagradas, é uma cura eterna. Nunca acaba. Eu hoje rezo em você, mas não fechei nenhuma cura, não finalizei, estou fazendo apenas uma parte para lhe ajudar, para que você tenha mais força de vencer.”*

De acordo com a descrição de Vó Maria Clara, a fonte de uma doença emerge na consciência através da miração. A miração então é uma parte de um processo de revelação. A luz traz a revelação e ilumina a escuridão da vida e dos seres.¹⁴ Da mesma forma, a miração é em si mesma a fonte de cura, precisamente por suas características revelatórias. Vó Maria Clara apresenta a doença como um sinal – o sinal do cumprimento de uma missão, a missão da auto-transformação. Cura é um sinal de que a pessoa doente está caminhando para mais perto de Deus.

Alcimar, filho da Madrinha, também descreveu a miração como um processo de revelação, em um discurso muito próximo ao que foi relatado acima, por Vó Maria Clara: *“Eu vejo assim, a miração é um esclarecimento pra um processo de vida que a gente está passando, por uma transformação. Muitas vezes a gente pode fazer uma coisa errada sem saber o que está fazendo, e depois que essa luz se manifesta você sabe*

¹⁴ Curioso que o Daime também é chamado de “Santa Luz.” Ver detalhes em Mercante, 2006.

o que tá fazendo, mas se você tá doente, nem sempre você pode saber porque está doente. Às vezes você sabe. Porque também depende desse grau de evolução das pessoas, porque nem sempre as pessoas aceitam que estão em determinado estado por conta de suas culpas, e pode, devido a esse não aceitar, ao invés de melhorar, piorar sua situação. Os seres que se manifestam dentro da luz só fazem esse esclarecimento se houver uma necessidade daquela pessoa tenha aquela esclarecimento do porquê aquela pessoa tá passando por aquele processo de cura. E as vezes a pessoa se pergunta porque que uma pessoa vive rezando, vive em concentração e adoce. Porque que a gente tá num plano de preparação, cada vez que a gente vence uma dificuldade, com amor, com dedicação, sem deixar que aquilo abale o seu caminho espiritual ela se eleva cada vez mais. Cada vez ele fica mais próximo da purificação. A gente passa tudo isso assim por uma dívida espiritual muito grande com Deus. Coisas de outras vidas passadas.”

Miração aqui aparece como algo trazido pelos seres trabalhando na luz, no Daime, trazendo entendimento para a pessoa doente acerca tanto de fatos por trás da doença como sobre o tratamento em si. No caso de Caroline, podemos também dizer que os seres trouxeram para ela esclarecimentos sobre o ritual em si, uma vez que ela era incapaz de entender as canções, por serem em português. E a postura aberta da Caroline facilitou esse entendimento, uma vez que mesmo sem compartilhar do mesmo universo cultural e das crenças dos membros da Barquinha, conseguiu acesso ao “salão espiritual das curas.”

É interessante notar que os Shipibo-Conibo da Amazônia peruana têm uma técnica muito especial de cura (Gebhart-Sayer, 1986). O xamã começa recebendo os desenhos de *Nishi-bo*, o espírito vivendo no cipó da Ayahuasca. O xamã pode ver os desenhos produzidos pela Ayahuasca em todos os lugares, e a partir destes desenhos, pode fazer um diagnóstico a respeito a situação de saúde do paciente. Então, o xamã começa a cantar, e a canção produz mais desenhos visionários, que são aplicados, através da música, sobre o corpo da pessoa doente, que não tem acesso a estas visões, pois não tomou Ayahuasca para receber o tratamento.

Em contraste, na Barquinha a pessoa doente também tem acesso às visões, ainda que, como disse Alcimar, esta pessoa precise estar pronta para *ver* os ensinamentos. Tanto Vó Maria da Calunga quanto Vó Maria Clara disseram que a pessoa doente talvez não adquira consciência sobre o processo de cura, mesmo quando a cura acontece.

Paskoali (2002), que realizou pesquisa na Barquinha do Antônio Geraldo, um outro centro da Barquinha localizado em Rio Branco (Acre), coletou informações similares às minhas, também indicando que algumas pessoas podem ver o tratamento enquanto outras apenas sentem ou têm uma intuição sobre o que está acontecendo.

Pelo que foi dito acima vemos que a miração está intrinsecamente ligada à cura, algo muito mais amplo que a recuperação de uma doença. Cura significa a limpeza de todo o ser, e acontece todo o tempo, em todos os níveis, mesmo com aqueles que não estão “completamente” doentes. Cura seria então um processo de auto-transformação, de desenvolvimento espiritual, um momento de imersão na Luz, que é, ao mesmo tempo, o Daime e um poder espiritual que move tudo e todos, que é Deus.

O antropólogo Thomas Csordas (1994), trabalhando com cristãos carismáticos, chegou a conclusões muito semelhantes. De acordo com ele, “*o local da eficácia não são os sintomas, desordens psiquiátricas, significado simbólico, ou relações sociais, mas o self no qual tudo isso está incluído.*” (p. 3 – tradução minha) Cura para Csordas (1994) – assim como para as pessoas no Centro – não está restrita a um momento no ritual. Pode ter início ali, mas vai além, transcendendo o “*evento e continua como um processo diário do self.*” (p. 70) Csordas (1994) aponta que “*o reconhecimento da cura é uma modulação da orientação no mundo*” (p. 70), o que faz com que as pessoas modifiquem as suas atividades no mundo.

Csordas (1994) aponta ainda que é através da imaginação que as pessoas conseguem modificar suas vidas. De acordo com este autor, o “poder divino” atua através das imagens, que são entendidas pelos cristãos carismáticos com quem trabalhou como uma “experiência direta do sagrado” (p. 108), principalmente devido à sua espontaneidade e relevância. O mesmo se daria no Centro, onde as imagens reveladas pela miração também são entendidas como uma percepção do mundo espiritual, do sagrado.

Uma suposta dualidade entre mente e corpo desaparece, uma vez que, de acordo com Csordas (1994), as imagens mentais revelatórias envolvem não apenas sinais, mas também atos, “*atos incorporados*” (p. 148). De acordo com Good (1994), “*para a pessoa que está doente, assim como para o clínico, a doença é experienciada como presente no corpo. Mas para a pessoa que sofre, o corpo não é simplesmente um objeto físico ou um estado fisiológico, mas uma parte essencial do self. O corpo é o sujeito, o próprio local da subjetividade ou da experiência no mundo, e o corpo como um objeto*

físico não pode ser distinguido dos estados de conscientização. A consciência em si mesma é inseparável do corpo consciente.” (p. 116, tradução minha)

A cura seria então a ordenação consciente do corpo, e as mirações ajudam na ordenação da consciência. Por outro lado, o corpo também influencia a consciência, e neste caso, durante o ritual, tanto, o corpo da pessoa doente quanto o corpo dos curadores estão profundamente envolvidos no processo de cura. De acordo com Blacking (1977, tradução minha), “*sentimento, e particularmente sentimentos de companheirismo, expressos como movimentos de corpos no espaço e no tempo e freqüentemente sem conotação verbal, são a base da vida mental*” (p. 21), e “*Telepatia e empatia corporal (...) não são fenômenos paranormais, mas normais*” (p. 10). A cerimônia de cura no Centro é composta de “*movimentos de corpos no espaço e no tempo e freqüentemente sem conotação verbal.*” Os médiuns se movem pela sala, tocando o corpo das pessoas doentes. Os médiuns, literalmente, incorporam os agentes de cura. A mera presença dos Pretos Velhos e Pretas Velhas dentro da consciência corporal do médium constitui uma força, que emerge na consciência da pessoa doente como imagens de cura.

Marcelo S. Mercante

Ph.D. em Antropologia

Saybrook Graduate School and Research Center, San Francisco, Califórnia.

Pós-Doutorado em andamento, Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

E-mail: marcelo_mercante@yahoo.com

Referências bibliográficas:

- ARAÚJO, W. S. (1999). *Navegando nas ondas do Daime: História, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Editora da Unicamp.
- ASSUNÇÃO, L. C. (1999). *O reino dos encantados, caminhos: Tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese de doutorado, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.
- BASTIDE, R. (2001). Catimbó. In R. Prandi (Ed.), *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 146-159). Rio de Janeiro: Pallas Editora.
- BLACKING, J. (1977). *The anthropology of the body*. London: Academic Press.
- BOYER V., (1999). O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*, 5(1), 29-56.

- BRANDÃO, M. C., & RIOS, L. F. (2001). O catimbó-jurema do Recife. In R. Prandi (Ed.), *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 160-181). Rio de Janeiro: Pallas Editora.
- CSORDAS, T. J. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- DE ROSE, I. S. (2005). *Espiritualidade, terapia e cura: Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Dissertação de mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- DIAS JUNIOR, W. (1992). *O império de Juramidam nas batalhas do astral. Uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- DOBKIN DE RIOS, M. (1972). *Visionary Vine. Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights: Waveland Press Inc.
- ENGLEBERT, O. (1979). *Saint Francis of Assisi: A biography*. Ann Arbor: Servant Books.
- FERRETI, M. (2000). *Desceu na Guma. O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: Edufma.
- FERRETI, S. F. (1995). *Repensando o sincretismo*. São Paulo, Brazil: Edusp.
- FIGUEIREDO, E., Apolônio, V., Almeida, F., & de Deus, J. (1996). *Mestre Antônio Geraldo e o Santo Daime*. Rio Branco: Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos.
- FRENOPOULO, Christian (2005). *Charity and spirits in the Amazonian navy: the Barquinha Mission of the Brazilian Amazon* Master of Arts in Anthropology. University of Regina.
- GALVÃO, E. (1955). *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GEBHART-SAYER, A. (1986). Una terapia estética. Los diseños visionarios de ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, 46(1), 189-218.
- GOOD, B. J. (1994). *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*. New York: Cambridge University Press.
- GOULART, S. (2004). *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: As religiões da ayahuasca*. Tese de doutorado, Campinas: Universidade de Campinas.
- GUIMARÃES, M. B. L. (1992). *Lua branca de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: Estudo de caso de um terreiro de Umbanda*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- LABATE, B., & Sena Araújo, W. (2002). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas, Brasil: Mercado das Letras.
- 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*. Florianópolis, Brasil, Concurso para Professor Titular do Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MAUÉS, R. H. (1994). Medicinas populares e “pajelança cabocla” na amazônia. In P. C. Alves & M. C. S. Minayo (Eds.), *Saúde e Doença, um Olhar Antropológico* (pp. 73-82). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- MAUÉS, R. H., & Villacorta, G. M. (2001). Pajelança e encantaria amazônica. In R. Prandi (Ed.), *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 11-58). Rio de Janeiro: Pallas Editora.
- MERCANTE, M. S. (2000). *A seringueira e o contato: memória, conflitos e situação atual dos Manchineri no sul do Acre*. Dissertação de mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- MERCANTE, M. S. (2002). Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica. *Humanitas*, 18(2), 47-60.

- MERCANTE, M. S. (2004). *Miração and healing: A study concerning spontaneous mental imagery and healing process*. Paper presented at the Towards a Science of Consciousness Conference 2004, Tucson, AZ.
- MERCANTE, M. S. (2006). *Images of healing: Spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca religious system*. Tese de doutorado, San Francisco: Saybrook Graduate School and Research Center.
- OLIVEIRA, R. M. (2002). *De folha e cipó é a capelinha de São Francisco: A religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)*. Dissertação de mestrado, Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- ORTIZ, R. (1988). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense.
- PASKOALI, V. P. (2002). *A cura enquanto processo identitário na Barquinha: O sagrado no cotidiano*. Dissertação de mestrado, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- PORDEUS Jr., I. (2000). *Magia e trabalho. A representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem.
- SANCHIS, P. (1995). As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10, 123-137.
- SHANON, B. (2002). *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the Ayahuasca experience*. Cambridge: Oxford University Press.

Recebido em 12/02/2010

Aceito para publicação em 23/02/2010