

Cura, religião e cultura: uma análise do estatuto das práticas terapêuticas com o uso da ayahuasca no Brasil.

Henrique Fernandes Antunes

Doutorando PPGAS-USP

O presente trabalho baseou-se em uma etnografia realizada junto ao Centro Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra (CEPSERIS), uma instituição que faz uso do Santo Daime e localiza-se no estado do Acre e que possui atualmente cinco centros filiados em São Paulo, Minas Gerais, Ceará e Santa Catarina. Os dados apresentados ao longo do artigo são fruto de visitas empreendidas durante três anos à sede do Pronto Socorro no Acre, e aos centros localizados no Ceará, Minas Gerais e São Paulo, nas quais tive oportunidade de realizar entrevistas, além de participar de feitiços do Santo Daime e das demais atividades empreendidas nos centros. Além disso, também utilizei dados presentes em dois artigos escritos por integrantes do Santo Daime, os quais abordavam a história da instituição (BAYER, 2005; MOURA, no prelo).

A sede do CEPSERIS situa-se na Vila Carneiro, zona rural de Rio Branco-AC. Os moradores da Vila Carneiro compõem-se basicamente de um núcleo familiar. Lá residem o padrinho Raimundo Nonato Teixeira de Souza, vice-presidente da instituição, e sua esposa, a madrinha Maria da Graça, juntamente com parte de sua família. A estrutura física da Vila Carneiro é composta pela casa grande – onde ficam os visitantes, a residência do padrinho Nonato, de três de seus filhos, e de um integrante do CEPSERIS que mudou-se recentemente de Minas Gerais. Parte dos moradores da Vila Carneiro reside e trabalha no próprio local. Raimundo Junior, filho mais novo do padrinho Nonato e 1º tesoureiro do CEPSERIS, trabalha com agricultura e Renato Teixeira, também membro da família, possui uma criação de animais também na Vila Carneiro. Parte da produção, tanto da horta quanto da criação de animais, é destinada para a alimentação dos moradores da Vila Carneiro. O presidente da instituição, Robson Nascimento Teixeira, filho do padrinho Raimundo Nonato, reside no local, mas trabalha na cidade como policial no presídio de Rio Branco.

A rotina de trabalhos na Vila Carneiro centra-se basicamente na agricultura, criação e manutenção da propriedade e só altera-se significativamente quando são

realizados os feitiços do Santo Daime, que costumam ocorrer quatro vezes ao ano na sede do CEPSEERIS. Geralmente, os feitiços costumam estender-se de uma a três semanas, produzindo uma média que pode girar em torno de duzentos a quatrocentos litros de Santo Daime por feitiço, dependendo da quantidade de matéria prima, tempo e pessoal. Todos os processos que envolvem a feitura do Santo Daime no CEPSEERIS são feitos a partir de trabalho manual sem a utilização de máquinas. Comumente, todo o material utilizado na feitura do Santo Daime – o cipó *Jagube* (*B. caapi*) e as folhas de *Rainha* (*P. viridis*) – é proveniente da própria Vila Carneiro, contudo, em raras ocasiões, o cipó nativo é coletado nas matas próximas à Rio Branco. O maior feitiço realizado na sede do CEPSEERIS ocorre anualmente no mês de julho, época em que é celebrado o Encontro dos Pronto Socorros e Centros Filiados. O Santo Daime produzido nos feitiços é consumido no próprio centro e também distribuído para os centros filiados.

A institucionalização do CEPSEERIS data de 1997, quando foi construída a sede da instituição na Vila Carneiro. Apesar da recente institucionalização, é necessário destacar que a história da instituição é atribuída a meados da década de 1960, e está associada à trajetória de Wilson Carneiro de Souza, o padrinho Wilson Carneiro, integrante do Santo Daime desde 1962. Para compreender, portanto, as formas de apresentação da instituição em questão, assim como suas práticas, faz-se necessário empreender um recuo biográfico sobre a trajetória de vida de Wilson Carneiro, a partir dos dados obtidos com integrantes do CEPSEERIS.

O CEPSEERIS e a *Família Carneiro*

Wilson Carneiro de Souza nasceu no estado do Acre, nas proximidades do Rio Tarauacá, no dia 19 de julho de 1920. Filho de pais cearenses que se mudaram para o Acre por ocasião do ciclo da borracha. Ainda criança perdeu os pais, de modo que ele e seu único irmão Nelson, tiveram que trabalhar pela própria sobrevivência desde jovens, tornando-se seringueiros. Casou-se com Zilda Teixeira no início da década de 1940 tendo seis filhos: José Teixeira, Terezinha, Francisco das Chagas, Raimundo Nonato e Gecila e Ramiro, que faleceu ainda bebê. Também tiveram dois filhos de criação, Tânia Maria e um de seus netos: George Washington, filho de Chagas, que se mudara para o Amazonas, deixando-o aos cuidados dos avôs (BAYER, 2005, p.1). O período da mocidade de Wilson Carneiro é narrado por Bayer (*idem*):

Da juventude, Wilson Carneiro recordava sempre o asseio e o capricho que tinha com suas coisas, dizendo que apesar da vida sofrida de seringueiro sempre gostou de apresentar-se impecável para as circunstâncias de festa, com um bom traje e um bom perfume. Sua paixão de adolescente teria sido uma certa Violeta, mas veio a se casar foi com uma bela cabocla, Zilda Teixeira, não antes de mostrar seu valor trabalhando pesado para o pai desta na derrubada de árvores para a abertura de roçados na mata, o que era comum nos noivados do sertão. O casamento foi a base para Wilson se desenvolver na vida, deixando a seringa para trabalhar como "magarefe", ou seja, comprando animais de corte (bois e porcos) nas colocações e abatendo-os para vender a carne na cidade de Tarauacá, e depois na capital, Rio Branco, para onde se mudaram na década de 50.

Segundo Bayer, Wilson Carneiro chega com sua família em Rio Branco em 1951, quando monta um pequeno comércio. Como o estabelecimento não obteve êxito, decidiram fixar-se em um seringal nos arredores de Rio Branco. Contudo, na década de 1950 os seringais estavam em declínio e a economia do Acre já girava em torno da agricultura e pecuária de subsistência. Aos poucos deixaram a atividade com a seringa e começaram um pequeno comércio ambulante em Rio Branco. Assim, Wilson trabalhou durante uma década comprando animais de corte nas colônias da zona rural de Rio Branco para vender a carne na cidade. Nesta época, já no final da década de 1950, chegara a negociar com mestre Irineu, fundador do Santo Daime, o qual possuía uma criação de suínos na sua propriedade. Em meados da década de 1960, Wilson Carneiro abriu um comércio de alimentos e outros pequenos artefatos no Bairro do Aviário (*idem*).

De acordo os relatos de integrantes do CEPSEIS, apesar de conhecer o mestre Irineu desde os anos 1950, tendo inclusive feito negócios com ele, foi apenas no ano de 1962 que Wilson Carneiro teve o seu primeiro contato com o Santo Daime, por motivo de doença sua e de um de seus filhos. Este participou de um trabalho¹ realizado na sede do Alto-Santo, acompanhado de seu filho José, que encontrava-se gravemente doente. A chegada do padrinho Wilson no Alto Santo – nome como era conhecido o centro dirigido por mestre Irineu – em busca de tratamento é descrita a seguir por Moura (no prelo, p. 4):

Em julho de 1954, Wilson adoece, tossia muito, e estava intoxicado de tanto remédio que estava tomando. Sofreu por oito anos, desenganado por médicos. Em 1961, seu filho mais velho também adoeceu gravemente, levando a família ao desespero, e não teve nenhum

¹ Denominação utilizada pelos integrantes do Santo Daime para os rituais realizados com a utilização da bebida.

médico de Rio Branco que desse jeito. Quando não tinha mais dinheiro procurou as Macumbas, como Padrinho Wilson dizia, e mesmo as tentativas de curas espirituais haviam falhado. Wilson ouviu o conselho do Major Holderness Maia, seu amigo, militar que conhecia o Mestre Raimundo Irineu Serra desde os tempos da Guarda Territorial do Acre, de buscar socorro no trabalho espiritual do Daime. Foi em 23 junho de 1962 que procurou pela primeira vez o Centro de Irradiação Mental Luz Divina, buscando uma cura para a sua enfermidade e de seu filho mais velho, José Teixeira. Na comunidade daimista estabelecida no Alto Santo o filho obteve a cura. Agradecidos, Wilson e sua esposa Zilda, foram aos poucos se formando, fardados, nas fileiras do batalhão da Rainha da Floresta, trazendo consigo os filhos. Wilson contava que não havia se curado no primeiro daime porque “eu era muito cheio de maldade”. No segundo Daime que tomou, assistiu em miração quando foi operado espiritualmente.

O episódio em questão, o dia em que Wilson Carneiro tomou o Santo Daime pela primeira vez, junto com seu filho que encontrava-se doente, é relatado em entrevistas, assim como descrito nos artigos que analisei, tornando-se um evento importante para a construção de sua trajetória de vida. Com efeito, os elementos concernentes à temática da cura e da doença, vão aparecer de modo recorrente ao longo das narrativas acerca de sua trajetória no Santo Daime, tornando-se um elemento central nas formas de apresentação do CEPSEIS. Tomando a narrativa de Bayer (op. cit., p. 1-2), por exemplo:

Wilson Carneiro já havia muitas vezes cruzado pela Estrada da Colônia Custódio Freire, onde ficava o Alto Santo e a casa do Mestre Irineu, tangendo varas de porcos que comerciava por ali, e chegara a negociar suínos da própria criação de Irineu Serra. Nunca, entretanto, tomara conhecimento da Doutrina fundada e cultivada por este, e foi apenas em 1962 que chegou ao Centro de Irradiação Mental Luz Divina, trazendo consigo o filho José para ser curado. O que parecia impossível se realizou então: o filho obteve a cura, e Wilson e Zilda, agradecidos, aos poucos ingressariam para as fileiras dos fardados da Rainha da Floresta, trazendo consigo os filhos.

A chegada de Wilson Carneiro ao Santo Daime, descrita por Moura e Bayer, enfatiza justamente a questão da doença, relatando que Wilson e seu filho José, desenganados pela medicina local, curaram-se em um trabalho realizado por mestre Irineu, integrando o Santo Daime em seguida. Além dos relatos sobre o primeiro contato com o Santo Daime, a entrega do Pronto Socorro² pelo mestre Irineu à Wilson

² É interessante notar a descrição de Fróes sobre um *Pronto Socorro* de Santo Daime: “Os membros graduados tinham autorização do mestre Irineu para fazerem e tomarem o Santo Daime em suas próprias casas; em alguns casos, este procedimento recebia o nome de Pronto-Socorro do Daime, para o atendimento de qualquer doente.” (FRÓES, 1986: 45).

Carneiro, no ano de 1966, também é frequentemente narrada. O Pronto Socorro consistia no atendimento aos que procurassem o Santo Daime para trabalhos de cura, porém, que não tinham condições de chegar ao Alto Santo, de difícil acesso no período das chuvas. Assim, o mestre Irineu mantinha um dos integrantes do seu centro como responsável por ministrar o Santo Daime na cidade de Rio Branco. Os desdobramentos que o levaram a ser o responsável por ministrar o Santo Daime na cidade, são relatados pelo próprio padrinho Wilson, em uma entrevista concedida em 1993:

Esse Pronto Socorro era na mão do Chico Ferreira, que é sogro da minha filha. Ele era quem tomava conta do Pronto Socorro, e do Daime na cidade. Mas ele nunca entendeu nem o mestre nem o Daime. Então ele andando em Manaus, encontrou um Círculo Esotérico. Achou muito bonito, aí convidou o mestre para unir o Círculo Esotérico com o Daime. O mestre: “Pois não.” Aí o mestre nomeou ele como presidente. Até um amigo do mestre o coronel [...] não queria. Ele disse: Não. Ele é o presidente. Mas ele não conseguia nada, a não ser com o nome do mestre na frente. Para conseguir qualquer coisa para o centro, se não fosse com o nome do mestre na frente ele não conseguia. Todo mundo chegava lá, as autoridades daqui, de fora, era só o mestre, olhe para mim, mestre olhe para mim, mestre olhe pra mim, e não falava com ele. Porque ele pensava, que ele como presidente teria algum privilégio a mais que o mestre. Mas como o povo não dava atenção pra ele, era só o mestre, ele criou aquela inveja do mestre e o centro cresceu estupidamente. Com a entrada do Círculo. Aí o Círculo cresceu, cresceu muito, a ter uns 600 sócios de quadro na parede. Ele pensava que aquela multidão toda fosse por causa do Círculo. Aí criou aquela inveja do mestre e pediu ao mestre para desligar o Daime do Círculo Esotérico. No dia que fosse o Daime era só o Daime. No dia que fosse o Círculo, era só o Círculo. “O mestre disse: pois não, compadre. Foi o senhor que me trouxe o Círculo. Você não quer mais junto com o Daime, você fica com o Círculo que eu fico com meu Daime”. Aí no primeiro trabalho que ia ter sem Daime, o primeiro trabalho esotérico, [...] sem Daime, ele disse: “Não senhor. Eu nem obrigo ir e nem empato ir. Quem quiser ir da sua livre e espontânea vontade pode ir, e quem não quiser não é obrigado”. Eu digo: “mestre, então eu fico com o senhor.” Eu não me curei com o Círculo Esotérico. Eu me curei com o Daime. Aí o povo em geral ficou com o mestre. (*ENTREVISTA COM PADRINHO WILSON, 29/08/1993, p. 3*).

O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento é apontado pela literatura acadêmica como uma das matrizes culturais que compõem o Santo Daime, associadas principalmente ao esoterismo europeu. É interessante destacar que o relato de Wilson Carneiro aponta a separação do Santo Daime em relação ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento – tendo o dirigente do Círculo Esotérico, Chico Ferreira, que também era responsável pelo Pronto Socorro, se retirado do Santo Daime – como o

fator que levou mestre Irineu a necessitar de alguém para ficar responsável por seu Pronto Socorro na cidade de Rio Branco. Wilson Carneiro narra o episódio em que recebeu do mestre Irineu o Pronto Socorro:

Aí quando ele tirou o centro da cidade para a casa dele, o Chico Ferreira renunciou ao Daime. Entregou o Daime ao mestre. Aí um dia eu andando lá, estava com quatro anos de serviço, andando lá, ele disse: “Meu filho, eu preciso de uma pessoa para tomar conta do meu Daime lá na rua, na cidade. Você quer assumir essa responsabilidade?” Eu digo: “Mestre, eu não sei se eu mereço. O senhor é que sabe, se eu mereço. Se o senhor achar que eu mereço eu abraço de coração.” Ele disse: “é pesada a missão, você quer?”. Eu digo: “É como eu disse pro senhor. Se o senhor achar que eu mereço eu quero”. Então ele disse: “Pois bem, olhe, primeiro, o Daime de Porto Velho vai daqui. Quando for para ir Daime para Porto Velho, o senhor vem apanhar o Daime aqui, leva no aeroporto, põe dentro do avião e só sai de lá depois que o daime voar. Outra, o pessoal de Porto Velho quando vier em festejos aqui, vem para sua casa. Aí quando sair daqui do centro vai para sua casa. O senhor vai também cuidar dos doentes que acredita no Daime. Não ofereça Daime a ninguém, mas quem procurar não negue. Se o doente pode ir na sua casa, o senhor atende na sua casa, se não puder, o senhor vai à casa do doente, dá o Daime e dá pelo menos duas horas de assistência”. Essa é a causa de eu, em concentração e trabalho de cura, exigir o povo dentro do centro 2 horas. (*idem*).

Assim, a partir do ano de 1966, Wilson Carneiro de Souza ficou responsável pelo Pronto Socorro na cidade de Rio Branco atendendo aqueles que procuravam o Santo Daime em busca de curas. A entrega em definitivo do Pronto Socorro pelo mestre Irineu à Wilson Carneiro em 1971, também é narrada recorrentemente nas entrevistas. De acordo com padrinho Wilson, em uma visita ao Alto Santo no dia anterior ao falecimento do mestre Irineu, em julho de 1971, este lhe entregou a zeladoria do Pronto Socorro, dando lhe instruções finais, de modo que continuou o responsável por administrar os trabalhos de cura com o Santo Daime na cidade:

Quando ele estava para desencarnar, eu fui visitar ele no dia 5 de julho de 1971. Lá conversei com ele, na hora da saída que eu tomei a bênção, disse: “Bênção papai!” Ele disse: “Deus te abençoa meu filho.” “Meu filho você quer trabalhar?”. “Quero”. “Quer trabalhar?”. “Quero, sim senhor”. “Então o pronto socorro fica em suas mãos”. Isso foi no dia 5 de julho, no dia 6 ele desencarnou. Aí Leôncio perguntou: “Peregrina, como fica esse Daime lá pela cidade?”. Ela disse: “Leôncio, eu vi quando o mestre disse que o Pronto Socorro ficava na mão do Wilson”. E ele: “Então com isso ninguém mexe”. (*ENTREVISTA COM PADRINHO WILSON, 29/08/1993*).

Em uma entrevista com seu filho Raimundo Nonato, este relata a ocasião em que seu pai, em uma visita corriqueira ao mestre Irineu no Alto Santo, acabou sendo

incumbido de ser o responsável em definitivo pela zeladoria do Pronto Socorro e por ministrar o Santo Daime a quem procurasse, função que ocuparia até 1997, ano anterior ao seu falecimento, quando lhe entregou a administração dos trabalhos de cura. De acordo com o padrinho Raimundo Nonato:

Quando foi dia 5 de julho de 1971, meu pai foi lá que ele sempre levava uma sacolinha de rancho pro mestre Irineu. Quando chegou lá, arreou as sacolas: “Benção papai”. Aí o mestre: “Deus abençoa”. [...] Aí meu pai conversou mais um pouco e foi despedir-se e o mestre Irineu disse: “Não senhor, hoje o senhor vai passar o dia comigo, vai almoçar comigo e só vai à tarde”. Aí meu pai ficou conversando com ele o resto da manhã. Almoçou com ele e conversou um período durante a tarde. Quando foi umas horas foi embora pra casa. Antes de dele sair, nisso ele [mestre Irineu] agarrou a mão dele novamente e disse assim:

Mestre Irineu: “Meu filho, quer trabalhar”?

Wilson Carneiro: “Quero, sim senhor”.

M. I.: “Quer trabalhar”?

W. C.: “Quero, sim senhor”.

M. I.: “Quer trabalhar, Wilson”?

W. C.: “Quero, sim senhor”.

M. I.: “Pois meu Pronto Socorro fica nas suas mãos, as ordens são as mesmas”.

Aí meu pai ficou com o Pronto Socorro na mão dele.

Nota-se que os relatos concernentes aos primeiros anos da trajetória de Wilson Carneiro no Santo Daime ressaltam sua filiação ao mestre Irineu, de quem recebeu a tarefa de zelar pelo Pronto Socorro e, concomitantemente, a temática da cura, presente tanto nos acontecimentos ligados à sua chegada ao Santo Daime, como em decorrência de tornar-se o responsável por administrar os trabalhos de cura na cidade de Rio Branco. Assim, é possível afirmar que a relação do padrinho Wilson com o mestre Irineu, bem como a temática da cura e da doença ocupam um papel de destaque nas narrativas sobre sua trajetória.

Além dos acontecimentos concernentes à trajetória de Wilson Carneiro no Alto Salto, outro momento que é frequentemente destacado diz respeito ao período que sucedeu o falecimento do mestre Irineu, em 1971, especialmente a partir de 1975, quando foi fundado o CEFLURIS, primeira dissidência do Santo Daime³. A família de Wilson Carneiro foi uma das famílias que acompanharam o padrinho Sebastião, desligando-se da sede no Alto Santo e dando continuidade aos trabalhos na Colônia Cinco Mil. Bayer (op. cit., p. 2) aborda os fatores que levaram a separação e aponta a amizade entre Wilson Carneiro e o padrinho Sebastião como um fator determinante para

³ Atualmente o CEFLURIS denomina-se ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo).

que o primeiro acompanhasse, juntamente com sua família, Sebastião no novo centro fundado na Colônia Cinco Mil:

Em 1974, a diretoria do Centro buscou obrigar Sebastião Mota a entregar todo o Daimé que produzisse na Colônia Cinco Mil para a sede do Alto Santo, suspendendo com isso a possibilidade de que ele pudesse realizar por sua própria conta serviços espirituais com a bebida. Wilson Carneiro pôs-se ao lado de seu melhor amigo, e retiraram-se com as respectivas famílias das fileiras do Centro. Muitos outros fardados, inclusive familiares do Mestre, discordaram da posição da diretoria representada majoritariamente pelo grupo da família Gomes, e ajudaram a criar na Colônia Cinco Mil uma nova igreja, a qual batizaram como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra e cuja data de fundação foi então declarada como sendo a 6 de outubro de 1969, quando de um hinário em homenagem ao aniversário de Sebastião Mota (o primeiro serviço bailado autorizado pelo Mestre Irineu a ser realizado naquela localidade de sua residência).

De acordo com Moura (op. cit, p. 6), no início da década de 1980, o Padrinho Sebastião pede a Wilson Carneiro que deixe o comércio e entre para a vida comunitária mudando-se da cidade para a Colônia Cinco Mil. Na ocasião, Sebastião lhe entregou um grande lote de terra para que Wilson obtivesse seu sustento e de sua família. O casal, padrinho Wilson e madrinha Zilda, que na época encontrava-se nos seus 60 anos de idade, passou a viver da aposentadoria, da horta e criações cultivadas pela família na Colônia Cinco Mil. Quando padrinho Sebastião mudou-se da Colônia Cinco Mil com o intuito de fundar uma comunidade afastada dos centros urbanos, partindo no início da década de 1980 para o Rio do Ouro, e posteriormente para o local em que foi fundada a Vila Céu do Mapiá, atual sede do CEFLURIS, junto com uma grande parte das famílias que integravam a comunidade, Sebastião entregou a direção do centro ao padrinho Wilson Carneiro. A mudança para a Colônia Cinco Mil e o episódio no qual recebe a administração são relatados por Wilson Carneiro:

Quando foi a 15 de fevereiro de 1981 eu cheguei [para morar] na Cinco Mil. Aí eu fiquei lá na casa de um fazendeiro, na casa do meu genro. Fiquei, e quando foi no fim de junho ele [padrinho Sebastião] me chamou para tomar conta da igreja. Eu disse: Padrinho, eu não quero ficar de diretor da igreja, eu não tenho capacidade disso. “Mas é o senhor o escolhido, o senhor não tem pra onde correr”. “Padrinho, mas eu reconheço de mim que não tenho capacidade de dirigir um centro espírita”. “Aprende como eu aprendi, mas não tem pra onde correr: o escolhido é o senhor”. Aí eu fui com o Alfredo [filho de Sebastião], que é o comandante geral da Doutrina, e disse: “Alfredo, o Padrinho quer que eu fique como dirigente da igreja, eu conheço de mim que não tenho capacidade de dirigir um centro espírita”. “Padrinho, mas é o senhor o escolhido, não adianta correr que o

escolhido é o senhor. Olha, papai pegou no timão, eu peguei, agora é o senhor”. [...] Aí nisso, quando eles me entregaram a chave da igreja, o Alfredo me entregou um hino que fala “Agora tu recebes esta chave de ouro”. Foi o hino que me entregaram quando entregaram a chave da igreja. Mas que a minha missão mesmo é cuidar dos doentes, essa foi a missão que o Mestre me deixou. Eu vivo dirigindo a igreja mas a minha missão mesmo é cuidar dos doentes. (BAYER, op. cit, p. 4).

No final da década de 1980 o CEFLURIS, foi re-fundado no Estado do Amazonas, tendo como sede nacional a igreja do Céu do Mapiá, sendo criado na Colônia Cinco Mil, em 1988, o CEFLUWCS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Wilson Carneiro de Souza) (*idem*). O padrinho Wilson havia enviuvado dois anos antes, e começava a sentir o peso da idade, pois tinha um problema pulmonar crônico além da diabetes, de modo que optou por ficar como presidente honorário e fez de sucessor seu filho mais novo, Raimundo Nonato, que se tornara feitor de Daime, lhe entregando a administração do centro.

Moura (op. cit., p. 9) relata que, em 1989, o padrinho Sebastião chamou Raimundo Nonato para o Céu do Mapiá, ocasião na qual lhe entregou a administração da Colônia Cinco Mil. Segundo o padrinho Nonato, o cargo de dirigente da Colônia Cinco Mil foi ocupado durante sete anos, até pouco antes do falecimento de seu pai em 1998. Assim, no ano de 1997, o padrinho Raimundo Nonato entrega a administração da Colônia Cinco Mil, passando a dedicar-se ao Centro e Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra. No mesmo ano, dá início à construção da sede da instituição, ao lado da residência do padrinho Wilson, que é inaugurada no dia 3 de junho de 1997. Wilson Carneiro faleceu em 26 de junho de 1998, e seu túmulo localiza-se na Vila Carneiro, em frente à sede do CEPSEIS.

A partir dos relatos apresentados, é possível pontuar que a história do CEPSEIS é atribuída a meados da década de 1960 e ao fato de Wilson Carneiro de Souza ter recebido do mestre Irineu a função de zelar pelo Pronto Socorro na cidade de Rio Branco. Ao longo das narrativas sobre a trajetória de Wilson Carneiro no Santo Daime, a temática da doença e da cura assume um papel central, tornando-se um dos elementos principais nas formas de apresentação do CEPSEIS no espaço público. Com efeito, os elementos ligados à temática em pauta são apresentados recorrentemente, ora pelos próprios integrantes do CEPSEIS em entrevistas, ora nos artigos analisados.

O processo de institucionalização do CEPSEIS

Apesar dos relatos e narrativas sobre a história do Pronto Socorro estarem intrinsecamente associados à trajetória do padrinho Wilson Carneiro no Santo Daime – em um primeiro momento em meados dos anos 1960, ainda no Alto Santo com o mestre Irineu, e a partir da década de 1970, com o padrinho Sebastião na Colônia Cinco Mil –, o CEPSERIS só se constituiu oficialmente enquanto centro no final da década de 1990, de modo que sua institucionalização é relativamente recente. O processo de institucionalização do CEPSERIS se efetivou principalmente a partir da iniciativa do padrinho Raimundo Nonato Teixeira de Souza. Como foi relatado anteriormente por Moura, o padrinho Nonato entregou o cargo de dirigente do centro em questão, dedicando-se unicamente ao Pronto Socorro e a administração dos trabalhos de cura com o Santo Daime. Raimundo Nonato relata o episódio em que recebeu a zeladoria dos trabalhos de cura de seu pai:

Ele me entregou esses trabalhos de cura, eu não queria receber porque o mestre Irineu quando entregou para o irmão Leôncio, logo, logo, foi embora. Padrinho Sebastião quando entregou para o compadre Valfredo, demorou muito pouco, também logo foi embora. [...] Então eu não recebi. Recebi a administração da Colônia 5.000 totalmente, mas a igreja ficou com ele. Mas chegou uma altura que ele disse assim: “Bem compadre, o senhor vai ficar tomando conta de tudo”. E eu: “Não, senhor, aqui é o que o padrinho entregou pro senhor, é o senhor”. Ele disse: “Meu filho, mas eu sei a quem estou entregando”. Eu disse: “Não, senhor”. Então, eu sentava aqui e ele sentava na cadeirinha dele. Ai chegaram umas pessoas atrasadas e eu fui servir o Santo Daime. Quando eu voltei, que procurei minha cadeira, ele estava sentado na minha cadeira. Disse: “Hoje é o senhor e é o senhor mesmo”. Ai eu peguei e fiz a administração do trabalho. [...] Eu não quis, passou, passou. Um belo dia minha esposa disse assim: “Sr. Wilson, o senhor não disse que já entregou os trabalhos pro Nonato”. Ele disse: “Entreguei”. “Pois eu não sei se o senhor entregou”. “Pois eu vou entregar novamente”. Chamou o sr. Chiquinho e ela, a própria Graça, e disse assim: “o mestre Irineu entregou o Santo Daime na minha mão e disse assim: ‘Você abre o trabalho e dê duas horas de assistência para o paciente. Se o paciente, depois de duas horas, não estiver lúcido, o senhor prolonga o trabalho. Se o paciente não puder ir na sua casa, o senhor vá na casa dele, pegue uma garrafinha de Daime, convide duas ou três pessoas e faça o mesmo trabalho que o senhor faz na sua casa’. Meu filho, as ordens são as mesmas. Tudo que o mestre Irineu me passou, estou entregando tudo nas suas mãos”.

De acordo com presidente do CEPSERIS, Robson Nascimento, a consolidação da instituição enquanto centro autônomo de Santo Daime data do ano de 1997, quando é iniciada a construção da sede da instituição na Vila Carneiro, mesmo ano em que o

padrinho Nonato assume a administração dos trabalhos de cura. Partindo de relatos de integrantes do CEPSERIS, Moura narra os desdobramentos que levaram a necessidade de construir uma sede para o centro no final da década de 1990. Notar-se-á novamente a temática da cura e da doença, que aparece como um elemento central na narrativa, sendo um dos fatores determinantes que levaram o sucessor de Wilson Carneiro na administração dos trabalhos de cura, seu filho Raimundo Nonato, a dar início à construção de uma sede para o Pronto Socorro:

Certa vez Wilson recebeu em sua casa a visita do amigo Major Holderness Maia, que sugeriu que a casa ficava impregnada com as forças do trabalho de cura. Ele dizia que Wilson conseguia tirar as doenças das pessoas, mas as doenças ficavam como que rondando a casa e por isso, sempre o próprio Wilson ou familiares estavam doentes. Assim, já no final da década de 1980 começa-se a pensar na construção de uma sede própria para o Pronto Socorro e para a realização dos trabalhos de cura. De 1966 até 1997 os trabalhos aconteceram na casa do Padrinho Wilson. Em 3 de maio de 1997 teve início a construção da sede, graças à contribuição dada por irmãos de Minas Gerais que vinham acompanhando o Padrinho Wilson desde o início da década de 1980, sobretudo Paulo Sarvel e família, que através de um Livro de Ouro, conseguiram arrecadar uma quantia. Com apurado senso de construção e economia, Raimundo Nonato orientou a obra. Mesmo inacabada, espantou muitos colegas com a velocidade e pouco recurso com que foi erguida. Em 3 junho de 1997 estava sendo realizado o primeiro trabalho de cura da Linha de Arrochim na sede do Pronto Socorro. De 1997 até 2007 o Pronto Socorro funcionou nesta primeira sede. (MOURA, op. cit., p. 7).

Vale ressaltar aqui que a institucionalização do CEPSERIS é atribuída a um momento relativamente recente, datando do final da década de 1990, marcada principalmente por dois eventos, a entrega da administração dos trabalhos de cura ao padrinho Raimundo Nonato e a construção da sede do Pronto Socorro. Outro momento importante apontado acerca do processo de institucionalização do centro, diz respeito ao desligamento do CEPSERIS em relação ao ICECLU, oficializado no VI Encontro dos Pronto Socorros e centros filiados, realizado em julho de 2009 na sede do CEPSERIS em Rio Branco. A separação do ICECLU e também a constituição do atual calendário ritual do CEPSERIS – que passou a realizar os trabalhos oficiais após a separação – são descritas por Moura (*idem*, p. 9-10):

Em julho de 2007 houve uma grande festa de inauguração da nova sede do Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra. [...] No ano de 2008, o Pronto Socorro se desliga oficialmente da colônia Cinco Mil e do CEFLURIS e passa a realizar, além dos trabalhos de Estrela e Linha de Arrochim, os trabalhos oficiais deixados pelo Mestre Irineu, iniciando na noite de São João do dia 23 de junho de

2008. Nesta ocasião o Sr. Francisco, o Padrinho Chiquinho passou a presidência do Pronto Socorro para Robson Nascimento Teixeira de Sousa. [...] Geralmente são realizados por mês, dois trabalhos de cura, sendo o primeiro Trabalho de Estrela (organizado pelo Padrinho Sebastião) para ajudar a limpar o ambiente e os aparelhos, e o segundo um trabalho de cura Linha de Arrochim (organizado pelo Padrinho Wilson). Em outros casos, no intuito de ajudar os doentes que procuram o Centro, podem ser agendadas sessões de 3, 6 ou 9 trabalhos dentro de um espaço curto de tempo, de Estrela ou Linha de Arrochim, dependendo do caso.

A narrativa de Moura sobre o processo de institucionalização do CEPSEIS destaca um movimento de autonomização em relação ao ICEFLU, o qual implicou a constituição de um calendário ritual próprio, que inclui a realização dos trabalhos de concentração, os trabalhos oficiais, e a realização dos trabalhos de cura: Trabalho de Estrela e Linha de Arrochim. É necessário ressaltar que, apesar da institucionalização da instituição, que passou a contar com a realização mensal de dois trabalhos de cura, o tratamento com o Santo Daime continua a fazer parte das práticas da instituição. De acordo com Moura (*idem*, p. 11):

De 2008 até 2011 foram mais de 20 pessoas de vários estados brasileiros que vieram buscar o convívio com a comunidade e as curas para suas doenças materiais ou espirituais. Felizmente muitas pessoas obtiveram êxito na sua busca⁴.

Nota-se, portanto, que o elemento da cura é apresentado recorrentemente nas falas e descrições sobre o CEPSEIS, seja ao se referirem à trajetória de vida do padrinho Carneiro de Souza, seja ao abordarem o período atual da instituição. No entanto, para apreender a centralidade que a temática da cura assume nas formas de apresentação e de legitimação do CEPSEIS no espaço público é necessário abordar o trabalho de cura Linha de Arrochim, desenvolvido pelo padrinho Wilson Carneiro.

O CEPSEIS e a Linha de Arrochim

O trabalho de cura Linha de Arrochim foi desenvolvido por Wilson Carneiro de Souza ao longo de sua trajetória no Santo Daime. Em um primeiro momento, este costumava realizar os trabalhos de cura em sua residência, ou na casa do paciente. Assim, ocorriam esporadicamente, apenas em solicitação no caso de doença. Contudo, a partir da institucionalização do CEPSEIS, o trabalho de cura Linha de Arrochim

⁴ Não consegui obter dados específicos sobre os casos em questão. Contudo, em minhas passagens pela Vila Carneiro, o caso mais frequente que me deparei foi o tratamento de dependência química.

passou a integrar o Calendário da instituição, sendo realizado mensalmente nos sábados que antecedem o dia 30. Eduardo Bayer apresenta um relato sobre o desenvolvimento do trabalho de cura em questão, que remete ao período em que Wilson Carneiro integrava o Alto Santo do mestre Irineu. Segundo Bayer, antes de desenvolver o trabalho de cura Linha de Arrochim, padrinho Wilson costumava realizar os trabalhos de cura cantando seu hinário favorito, “O Mensageiro” de Maria Marques ou Maria Damião⁵:

Para os trabalhos de cura, Wilson Carneiro chamava a senhora Clícia Cavalcante, esposa de um proeminente advogado da cidade e fardada na Doutrina há mais tempo que ele, para prestar o atendimento aos doentes cantando o hinário por ele preferido, que era o de Maria Damião. Ao saber disso, Dona Percília, chefe do ritual no Centro, corrigiu-o dizendo ser necessário que este começasse sempre pelos hinos do Mestre Irineu, pois este era o tronco da Doutrina, e seria sempre preciso principiar a “subida” pelo tronco e não pelas ramas. Assim, Wilson Carneiro começou a formar um caderno de hinos para seus trabalhos de cura, caderno este que hoje conhecemos como da “Linha de Arrochim”, recordando que, quando de seus aniversários, o hinário cantado em sua residência era o de Raimundo Gomes, o qual ali comparecia com sua família todos os anos para esse serviço espiritual, e onde Arrochim era citado mais de uma vez como espírito curador “que vem como um beija-flor”. (BAYER, op. cit., p. 2).

Linha de Arrochim consiste, assim, em um hinário de cura que é cantado à capela, com um conjunto de hinos direcionados para a temática da cura. O trabalho é aberto com o sinal da cruz, depois se rezam três Pai-Nosso e três Ave-Maria. A primeira dose de Santo Daime é servida, em seguida reza-se a oração Consagração do Aposento e a Prece de Cura do padrinho Raimundo Nonato. Canta-se o hino “Sol, lua, estrela” do mestre Irineu e “Vou chamar Juramidam”, sendo realizada na sequência uma “concentração de cura” que dura entre trinta e quarenta minutos, com todos sentados em silêncio em suas cadeiras. Após a concentração, é retomado o hinário e os hinos continuam sendo cantados à capela, sendo que apenas nos três hinos finais é permitido tocar instrumentos. Ao longo do trabalho são servidas mais duas doses obrigatórias de Santo Daime, nos hinos nº 8, “Eu invoco meu Mestre”, do padrinho Sebastião, e no nº 30, “O Daime é o Daime”, do padrinho Alfredo, filho do padrinho Sebastião e presidente do ICEFLU. Dependendo da ocasião, o trabalho pode ser estendido,

⁵ Atualmente no CEPSEIS e nos centros filiados, o hinário “O Mensageiro” é cantado na Quarta-feira de Cinzas, dando início aos trabalhos de cura, que são realizados mensalmente. O trabalho de Estrela, desenvolvido pelo padrinho Sebastião Mota, é realizado nos sábados antes do dia 15, e o Linha de Arrochim, nos sábados que antecedem o dia 30. De acordo com o padrinho Raimundo Nonato, o Trabalho de Estrela é para a limpeza, enquanto o trabalho Linha de Arrochim é para a cura.

cantando-se um apêndice de hinos acrescentados pelo padrinho Raimundo Nonato. Ao término do trabalho rezam-se novamente três Pai-Nosso e três Ave-Maria, a Prece de Cáritas, a Prece de Cura do padrinho Nonato e o Salve Rainha. Após a fórmula de encerramento, os integrantes fazem o sinal da cruz e é encerrado o trabalho.

Partindo de relatos de integrantes do CEPSEIS, Moura (op. cit., p. 10) discorre brevemente acerca de alguns elementos do trabalho de cura Linha de Arrochim, enfatizando principalmente os aspectos relacionados aos hinos e à ausência de instrumentos musicais, a forma como estes devem ser cantados, assim como a postura adequada no trabalho:

De acordo com a instrução do Padrinho Wilson Carneiro, não se toca nenhum instrumento, nem mesmo maracá durante o hinário de cura “Linha de Arrochim”. Os instrumentos só serão introduzidos a partir dos hinos de encerramento. Os hinos são cadenciados, o que não significa lento, segundo palavras do próprio Padrinho Wilson Carneiro; deve-se manter sempre o vigor no canto e na postura do trabalho.

Cabe enfocar aqui também uma das falas do padrinho Raimundo Nonato, que discorre sobre determinados elementos do trabalho desenvolvido por seu pai, esclarecendo sobre algumas instruções, indicações e sobre os procedimentos com relação aos doentes que procuram o trabalho de cura. Além disso, também aborda a questão apontada por Moura da ênfase no ritmo em que são cantados os hinos em um trabalho de cura:

Respeito todos os rituais de trabalho sendo com Deus. Mas o trabalho que recebi do meu Pai e que dirijo não tem misturas. Não se toca no doente, não se faz massagem. Na hora que alguém cai perdendo os sentidos não se deve tocar a pessoa porque muitas vezes está recebendo uma cura ou operação. Deve-se apenas amparar para que não fique desconfortável, deixando que o próprio Daime manifeste na pessoa. É preciso ter atenção aos hinos, não cantar acelerado para entender seus ensinamentos e poder pô-los em prática. A corrente de cura exige total concentração e atenção no objetivo do trabalho para que os doentes possam se entregar com toda confiança e destrinchar espiritualmente suas visões sobre a doença, suas causas cármicas e as transformações exigidas, para que a cura possa ocorrer e se manter. Deve-se também permanecer no lugar pelo menos duas horas, só sair em caso de necessidade. O entra e sai atrapalha a corrente. Durante o trabalho não se deve beber água porque corta a miração. No primeiro trabalho que participei foi para tirar minhas dúvidas. Dentro do Daime fui operado, tiraram o intestino velho e colocaram um novo. Fiquei curado pelo Mestre, depende de confiar. (idem)

Nota-se na fala do padrinho Raimundo Nonato, a concepção do Santo Daime enquanto agente, como responsável pela cura, de modo que é necessário deixar que o

Daime se manifeste na pessoa. Contudo, para isso, é preciso manter-se no lugar, ter atenção aos hinos, cantando-os no ritmo adequado. Cabe destacar também que o padrinho Nonato vale-se da noção de *carma* para explicar aspectos dos processos pelos quais passa um doente que recorre ao Santo Daime. Com efeito, as noções de *carma*, *merecimento* – entre outras que dialogam com elementos comumente atribuídos ao kardecismo – são recorrentes nas falas de integrantes do Santo Daime⁶, como é possível notar a partir da fala do padrinho Wilson Carneiro:

Cada cura é conforme o merecimento da pessoa, não é todos que recebem. A cura é, eu dou o Daime, faço as minhas obrigações conforme ele [mestre Irineu] me ensinou, e se a pessoa tiver o merecimento recebe. Porque tem um hino que fala assim: “Nem todos estão na graça paras as curas receber”. Então que, tem vezes que se curam, como está aqui essa senhora, ela veio da Argentina cancerosa. Taí a mulher curada graças a Deus. (DEPOIMENTO WILSON CARNEIRO DE SOUZA, programa *Documento Especial: Santo Daime*, 1988).

Partindo dos relatos sobre trabalhos de cura Linha de Arrochim, é possível afirmar que o chá do Santo Daime, a bebida em si, é concebida enquanto agente potencialmente transformador, capaz de realizar curas. Apesar da centralidade da bebida, é necessário também ter uma postura adequada, uma conduta firme, que consiste na adoção de certa educação corporal, um ritmo correto no cantar dos hinos, de modo que a cura possa ocorrer. Além disso, a questão do *carma* e do *merecimento* é destacada como um elemento fundamental para o restabelecimento do doente.

A cura enquanto cultura

É necessário assinalar que, do ponto de vista legal, o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) veta qualquer possibilidade de uso terapêutico da ayahuasca. Contudo, os trabalhos de cura desenvolvidos por algumas instituições que fazem uso da ayahuasca, são encarados pela CONAD a partir da perspectiva de um ritual religioso, inserido no contexto da fé, estando dissociado da definição de terapia adotada no Relatório Final do GMT Ayahuasca:

Para fins deste relatório, “terapia” é compreendida como atividade ou processo destinado à cura, manutenção ou desenvolvimento da saúde, que leve em conta princípios éticos científicos. Tradicionalmente, algumas linhas possuem trabalhos de cura em que se faz uso da

⁶ Para uma análise aprofundada sobre as noções de *carma*, *merecimento*, dentre outras presentes no Santo Daime, ver Couto (1989), Pelaez (1994) e Groisman (1999).

Ayahuasca, inseridos dentro do contexto da fé. O uso terapêutico que tradicionalmente se atribui à Ayahuasca dentro dos rituais religiosos não é terapia no sentido acima definido, constitui-se em ato de fé e, assim sendo, ao Estado não cabe intervir na conduta de pessoas, grupos ou entidades que fazem esse uso da bebida, em contexto estritamente religioso. Em outra condição se encontram aqueles que se utilizam da bebida fora do contexto religioso. Isto nada tem que ver com uso religioso, e tal prática não está reconhecida como legítima pelo CONAD, que se limitou a autorizar o uso da substância em rituais religiosos. (RELATÓRIO FINAL DO GMT AYAHUASCA, CONAD, 2006, p. 9-10).

Na concepção do CONAD, os trabalhos de cura desenvolvidos pelas diferentes instituições que utilizam o Santo Daime tratam de elementos característicos de manifestação religiosa tradicional que nada dizem respeito à definição de práticas terapêuticas apresentada no relatório. Assim, a cura é um tema importante da literatura sobre ayahuasca, remetendo ao uso ameríndio da bebida, principalmente ao xamanismo com a ayahuasca, cuja utilização da bebida era voltada para o diagnóstico e cura de doenças (LUNA, 1986; MACRAE, 1992). Nessa literatura, o uso terapêutico da ayahuasca é descrito como a principal herança do uso ameríndio da ayahuasca para as práticas dos vegetelistas, aproximados na produção acadêmica à agentes terapêuticos populares. As práticas terapêuticas com o Santo Daime, por sua vez, integram, no plano das filiações e heranças apresentadas pela literatura acadêmica, uma apropriação de um elemento característico da tradição ayahuasqueira ameríndia e vegetalista – a cura – porém, acrescida de novos elementos associados ao catolicismo popular, kardecismo dentre outras tradições (ANTUNES, 2011).

Com efeito, as práticas terapêuticas com o Santo Daime foram extensivamente pesquisadas, sobretudo por antropólogos. Uma das primeiras dissertações sobre o Santo Daime (COUTO, 1989) versa sobre a utilização sócio-terapêutica da bebida. Dentre os elementos analisados pelo autor, é possível elencar as curas espirituais com o Santo Daime, os ritos de exorcismo, operações astrais, a ingestão da bebida como forma de oráculo. Couto também aborda as noções de perdão, merecimento e as causas da doença na concepção daimista, traçando um paralelo com a cura xamanística. Para o antropólogo (*idem*, p. 161):

[...] o Santo Daime é tido na região como um remédio e o seu uso terapêutico pode ser considerado “*folk medicine*”, como tantos outros “remédios do mato”, que pertencem ao domínio da sabedoria popular. Para as doutrinas religiosas, que trabalham ritualmente com a “bebida”, assim como as sociedades indígenas, além do uso medicinal, ela é um importante recurso para a diagnose, e um poderoso instrumento de comunicação com o mundo espiritual.

Pelaez (1994) aborda a capacidade dos agentes psicodélicos de gerarem sentimentos de transcendência, os quais possibilitariam a cura de desequilíbrios físicos, mentais ou espirituais, propriedade que estaria presente também na bebida do Santo Daime. A autora também analisa as concepções daimistas sobre cura e doença, além de outras noções, como eu inferior e eu superior. De acordo com a antropóloga (2004, p. 474): “Para os daimistas, o Santo Daime seria um instrumento eficaz na cura das doenças, fundamentalmente da doença espiritual que seria a origem real e verdadeira das doenças físicas ou mentais”. Tal análise é partilhada também por Groisman (1999, p. 113), a partir de um diálogo com um trabalho anterior de Silva (1983):

A doença e a cura são temas centrais da cultura daimista. Estas duas dimensões da vida humana funcionam como dois lados da mesma moeda, a relação do ser humano com o cosmos. Silva define a concepção daimista da doença ressaltando seu caráter holístico, integrativo. Nas palavras do autor, para os daimistas, “a doença é mais que a simples manifestação de uma disfunção orgânica individual; na verdade, inscreve-se num quadro de referência cósmico”.

Goulart (1996), por sua vez, associa o uso terapêutico do Santo Daime às práticas dos vegetelistas, comparando noções apresentadas em estudos sobre estes às categorias presentes no Santo Daime. Contudo, indica que ocorreram algumas rupturas com relação à tradição vegetalista, mas que não permitem abolir a conexão entre as práticas terapêuticas de vegetelistas e daimistas. De acordo com a antropóloga (*idem*, p. 156-157):

O tema da cura era central na tradição do vegetalismo amazônico, no qual, como já foi dito, a ayahuasca representava um papel importantíssimo. Evidentemente, a doutrina do Mestre Irineu, ao enfatizar o poder terapêutico do chá do Santo Daime, está expressando suas ligações com aquela tradição.

Cabe destacar também a análise da autora (GOULART, 2008) sobre a configuração inicial do Santo Daime enquanto “culto de cura”, argumentando que a infraestrutura deficitária das cidades amazônicas propiciou uma conjuntura na qual a utilização da bebida para o tratamento de doenças ocupava um espaço considerável com relação à medicina oficial, de modo que as práticas envolvendo o uso do Santo Daime passaram a ocupar um papel central enquanto alternativa aos tratamentos médicos convencionais, atuando enquanto instância terapêutica popular (*idem*). Deste modo, a recorrência com que a temática da cura/doença é abordada, seja como objeto central de

pesquisas, seja tangencialmente, apontando a cura como parte da “cultura daimista” (GROISMAN, 1999), é fundamental para a consolidação no debate acadêmico da concepção do uso terapêutico da ayahuasca no Santo Daime enquanto prática integrante de uma tradição religiosa e cultural amazônica de longa duração, que remete ao xamanismo indígena e também aos vegetalista.

Assim, a forma como o CONAD se posicionou perante os trabalhos de cura desenvolvidos por algumas entidades ayahuasqueiras, considerando-os atos de fé e ritos religiosos, associando-os a uma tradição ayahuasqueira amazônica de longa duração, parece convergir com a concepção do uso da ayahuasca enquanto religião e cultura, consolidada no debate acadêmico nas últimas décadas, a qual foi incorporada nas políticas públicas. É necessário ressaltar, contudo, que os processos de construção de legitimidade associados à ressignificação de práticas terapêuticas a partir de uma roupagem religiosa não é algo novo no espaço público brasileiro.

As primeiras décadas do regime republicano foram marcadas pela eclosão de uma série de conflitos em torno da autonomia e da legitimidade de manifestação pública de diversas práticas populares. Tais conflitos tiveram por plano de fundo um debate que englobou médicos, juristas, jornalistas, quadros da igreja católica e outros intelectuais. De fato, a situação acirrou-se com a promulgação do Código Penal de 1890, tendo em vista que diversas práticas e manifestações populares foram classificadas e enquadradas sob os rótulos de “curandeirismo”, “charlatanismo”, “prática ilegal da medicina” (arts. 156, 157, 158 do CP/ 1890). Como aponta Montero (1985, p. 36), a criação do charlatanismo enquanto desvio implicava, em uma perspectiva mais ampla, na questão da hegemonia da medicina enquanto prática terapêutica única, tendo em vista que a partir do Código Penal de 1890, uma série de práticas terapêuticas populares, como mezinhas, garrafadas e benzeduras tornaram-se oficialmente desacreditadas e alvo de perseguição estatal, apesar de continuarem amplamente aceitas nas camadas populares.

Assim, com o intuito de evadir-se a essa regulação estatal intensificada, diversas manifestações não-oficiais passaram por processos que envolveram mediações, negociações, acomodações, supressão de algumas práticas em detrimento de outras menos ofensivas aos novos padrões médicos, legais e sanitários da nova República. De fato, alguns grupos, cujas práticas eram constantemente associadas às noções de charlatanismo e curandeirismo, puderam adquirir legitimidade ao utilizarem uma gramática religiosa convergente com o modelo católico, se reinventando

simbolicamente como religiões e adquirindo, dessa forma, legitimidade no âmbito da esfera pública, como é o caso do espiritismo e da umbanda (MONTERO, 2009).

A construção do espiritismo enquanto religião na esfera pública brasileira é particularmente interessante. Até o início do século passado, seus praticantes não se consideravam integrantes de uma religião. Pelo contrário, buscavam se afastar tanto do pragmatismo da ciência quanto do dogmatismo da religião, instituindo-se enquanto doutrina. Porém, o combate exercido em torno do espiritismo, baseado em preceitos do Código Penal, efetivou-se no que tange à prática ilegal da medicina e não devido a aspectos doutrinários. Deste modo, os praticantes do espiritismo articularam sua inserção e produção de legitimidade social mediante a adoção de uma roupagem religiosa. Apesar do intuito inicial de se afastarem do termo religião, foi a partir da liberdade de culto, garantida pela constituição de 1824, que muitos intelectuais espíritas procuraram inserir o espiritismo no panorama brasileiro, redefinindo-o a partir de um estatuto religioso. Segundo Giumbelli (2008), a resposta dos porta-vozes espíritas aos ataques, seja em defesas judiciais, ou em manifestações na imprensa, procurava enfatizar o enquadramento de suas práticas à categoria de *religião*. De acordo com o antropólogo (*idem*, p. 84):

Para tanto, a categoria “caridade” foi crucial. A cura proporcionada por meios mediúnicos – argumentavam os espíritas –, a que acorriam livremente os mais diversos indivíduos, tinha como meio e como fim a caridade. Não esperava pagamento de qualquer tipo como contrapartida material e significava o exercício de um princípio inerente e necessário à religião professada.

Em outro artigo de sua autoria, Giumbelli (1997) aborda como as práticas e doutrinas espíritas mobilizaram o pensamento médico, num duplo empreendimento intelectual e de intervenção social durante a primeira metade do século XX. O autor analisa textos de Nina Rodrigues, Leonídio Ribeiro, localizando rupturas na definição de espiritismo. De acordo com o autor, o espiritismo e os cultos de possessão em geral começam a ser tratados a partir da década de 1930 tendo por referência categorias sociológicas e antropológicas, em detrimento de concepções médicas, indicando assim uma mudança fundamental no seu estatuto.

Deste modo, é possível afirmar que a ressignificação de determinadas práticas consideradas a princípio terapêuticas, a partir de uma roupagem que se enquadre na categoria de religião e também de cultura é um elemento central para a construção da legitimidade de determinados fenômenos no espaço público brasileiro e que a

consolidação de tal configuração não fez-se sem a contribuição de intelectuais e do debate acadêmico.

Nessa perspectiva, a consolidação da associação da cura enquanto religião e cultura é fundamental para que a concepção do CEPSEIS enquanto casa de cura – associada sobretudo à trajetória do padrinho Wilson, e ao trabalho de cura que desenvolveu – seja considerada legítima no plano das normatividades, convergindo com o que foi definido enquanto uso estritamente religioso e ritual. Assim, a convergência da gramática e dos elementos adotados pelo CEPSEIS em suas práticas e formas de apresentação, com o modelo estabelecido pela normatividade, no caso a configuração religião/cultura, foi condição fundamental para o reconhecimento da legitimidade da instituição no espaço público.

Referências bibliográficas

ANTUNES, Henrique Fernandes. *A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil*. R@U : Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR, v. 3 n. 2, , 2011.

BAYER, Eduardo. *Wilson Carneiro de Souza*. Revista Virtual Arca da União, 1ª edição, junho de 2005.

COUTO, Fernando La Rocque. *Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNB, 1989.

FRÓES, Vera. *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus: Suframa, 1986.

GIUMBELLI, Emerson. *Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais*. Rev. Antropol. vol.40 n.2 São Paulo, 1997.

_____. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*. Religião e sociedade, vol. 28 n. 2, Rio de Janeiro, 2008.

GOULART, Sandra Lúcia. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP, 1996.

_____. *Estigmas de grupos ayahuasqueiros*. In: Drogas e cultura: novas perspectivas. In: LABATE, Beatriz Caiuby... [et al.], (orgs.). Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 251-287.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, UFSC, 1999.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1986.

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

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Etnográfica v.13, nº 1, Lisboa, 2009b.

MOURA, Julia Lobato P.. *As origens e o desenvolvimento de uma casa de cura do Santo Daime: o Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra*. No prelo.

PELAEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1994.

_____. *Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual*. In: O uso ritual da Ayahuasca. ARAÚJO, Wladimir Sena & LABATE, Beatriz Caiuby (org). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004.

SILVA, Clodomir Monteiro da. *O Palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, 1983.

Outros tipos de fonte

Entrevista com padrinho Wilson de 29/08/1993.

Programa Documento Especial: Santo Daime, 1988.

Relatório Final GMT – Ayahuasca, CONAD, 2006.