

# RAIMUNDO IRINEU SERRA, UM KĀHIN NA FLORESTA: APONTAMENTOS A PARTIR DO LIVRO *O SAGRADO* DE RUDOLF OTTO

Raimundo Irineu Serra, a kâhin in the forest: Observation from Rudolf Otto's book *The Idea of the Holy*

Sara Angélica Teixeira<sup>1</sup>  
Ingrid Faria Gianordoli-Nascimento<sup>2</sup>  
Fabrício Veliq<sup>3</sup>  
Gislaine Leoncio Motti<sup>4</sup>  
Guilherme Couto<sup>5</sup>

## Resumo:

O presente artigo visa fazer alguns apontamentos sobre dois conceitos abordados por Rudolf Otto em seu livro *O Sagrado*, a saber, o conceito de numinoso e o conceito de kâhin, a fim de estabelecer uma relação com a história de Raimundo Irineu e a fundação da Doutrina do Santo Daime. Para tal, num primeiro momento, elucidamos brevemente os conceitos desenvolvidos por Otto em seu livro. Em seguida, apresentamos uma breve história da Doutrina do Santo Daime e alguns desdobramentos a partir da experiência de Raimundo Irineu. Finalizamos mostrando que Irineu faz a experiência do numinoso e, a partir dela, pode ser entendido como um kâhin na floresta.

**Palavras-chave:** Rudolf Otto, Raimundo Irineu, Santo Daime, Numinoso, Kâhin

## Abstract:

This article aims to point out two concepts elaborated by Rudolf Otto in his book *The Idea of the Holy*: the concept of numinous and the concept of kâhin, in order to establish a relationship between Raimundo Irineu's history and the foundation of the Santo Daime's Doctrine. To do so, in the first moment, we briefly elucidate the concepts developed by Otto in his book. After, we present a short history of the Santo Daime's Doctrine and some development from Raimundo Irineu's experience. Finally, we show that Irineu did the experience of the numinous and, from that experience, can be understood as a kâhin in the forest.

**Keywords:** Rudolf Otto, Raimundo Irineu, Santo Daime, Numinous, Kâhin

---

<sup>1</sup> Mestra e Doutoranda pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia da UFMG. Bolsista CAPES.

<sup>2</sup> Doutora em Psicologia. Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós Graduação em Psicologia da UFMG.

<sup>3</sup> Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Doctor in Theology pela Katholieke Universiteit Leuven.

<sup>4</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG. Bolsista CAPES.

<sup>5</sup> Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG.

## Introdução

Falar sobre o religioso não é uma tarefa tão simples como parece. Isso pelo fato de que as experiências religiosas se mostram como diversas em seu escopo, de maneira que tentar propor algum tipo de padronização é sempre algo muito perigoso. Contudo, tal característica não deve nos impedir de pensar alguns traços fundamentais que permitam identificar aspectos do religioso presente em determinado grupo de pessoas.

O trabalho de Rudolf Otto no século XX sobre o Sagrado até hoje se mostra como um esforço importante empreendido pelo teólogo na tentativa de elucidar algumas características fundamentais sobre a categoria do sagrado e, posteriormente, a própria religião.

Como nos mostra a apresentação de Brandt feita para a edição brasileira do livro *O Sagrado*, de Rudolf Otto, a trajetória biográfica de nosso autor não chama muita atenção, sendo típica de um teólogo evangélico do final do século XIX e início do século XX. Ao mesmo tempo, porém, revelava dois aspectos atípicos para um teólogo universitário de seu tempo, a saber: 1) o gosto incansável por viagens como turista em diversos países, tais como Índia, China e Itália, dentre outros, o que interrompia seus compromissos universitários; 2) seu estado de saúde, que se tornou bastante debilitado a partir de 1895, vindo a ser internado em um clínica psiquiátrica na qual iria falecer em Marburg, em 1937, após entrar em depressão por causa dos sintomas de dependência de morfina que passou a usar depois de ter fraturado o colo do fêmur em 1936 (cf. Otto, 2007, pp. 10-13).

O que este artigo propõe é mostrar que Raimundo Irineu, fundador do que ficou conhecido como Doutrina do Santo Daime, pode ser entendido como um “protótipo primitivo de profeta” (Otto, 2007, p. 160) e, nesse sentido, peça fundamental para o surgimento da nova religião. Para aquilo que nos interessa

neste artigo apresentaremos dois conceitos que se mostram importantes para o desenvolvimento do sentimento religioso, segundo nosso autor. O primeiro, aquilo que denomina como numinoso, o segundo, a figura do kâhin.

Em sequência, apresentaremos uma breve e concisa história da religião sobre a qual vamos nos debruçar analiticamente. Nosso objetivo é menos pretensioso do que Bastide (1961) quando descreveu minuciosamente os deuses e ritualísticas envolvidas no candomblé. Percebemos uma insuficiência de dados para tal intento, visto que a religião do Santo Daime é relativamente nova e ainda pouco estudada em seus aspectos ritualísticos. Faremos o possível para que os detalhes relacionados à religião sejam explorados, ainda que insuficientes para uma compreensão plena da religião.

Além disso, o Santo Daime parece-nos um pouco mais simples do que a ritualística candomblecista – tanto nos encontros mais cotidianos quanto nos ritos de passagem que exigem determinada paramentação ou organização. Faremos sobretudo alguns paralelos a fim de reconhecer similaridades entre as duas religiões, pois duas coisas não-de coexistir na estrutura das duas: a música e o *transe*, este último, chamado no Santo Daime de *miração*. Estes dois itens são muito importantes na doutrina do Daime que mereceram diversos estudos tanto na parte musical (Rehen, 2007, 2016; Ferro, 2012; Rabelo & Lucas, 2013; Assis, Labate, & Canvar, 2017) quanto na parte que diz respeito à miração (Assis, Labate, & Canvar, 2017; Ferreira Junior, 2017; Júnior, 2016; Rehen, 2007, 2016; Ferro, 2012; Tuppe, 2011; Oliveira, 2010; Rabelo & Lucas, 2013; Santos, 2007; Labate & Pacheco, 2005; MacRae, 1992, 2000a, 2000b).

### **O numinoso e o profeta, a partir de Rudolf Otto**

Otto tem claro que o sagrado é uma categoria religiosa e presente em todas as religiões, possuindo aspectos racionais e irracionais (cf. Otto, 2007, p. 34-36). Ao mesmo tempo, tal categoria não deve ser entendida como habitualmente o é, ou seja, como atributo moral (cf. Otto, 2007, p. 37-38). Para

dar conta de tal empreendimento, Otto propõe a categoria do numinoso, categoria esta que não pode ser ensinada, mas apenas estimável e despertável no sujeito. Em suas palavras:

Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente. (...) Ou seja, nosso X não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo que provém “do espírito”. (Otto, 2007, p. 38-39).

O sentimento do numinoso, segundo Otto, não é de base racional, mas algo que “eclode do fundo d’alma, da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma antes nem sem estímulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesmas e entre elas” (Otto, 2007, p. 151). Nesse sentido, fica claro que Otto pressupõe o espírito humano como existente e que não pode ser explicado, havendo, portanto, em todo ser humano, um pendor para a religião. (cf. Otto, 2007, p. 152-153). Em suas palavras:

Ninguém que com seriedade se tenha dedicado à antropologia e à psicologia poderá negar a existência de “pendores” e predisposições para a religião, as quais espontaneamente podem transformar-se em instintivo presentimento [*Abnen*] e busca, num inquieto tatear e desejo ansioso, ou seja, podem transformar-se em impulso religioso, que somente repousará quando tiver adquirido clareza sobre si mesmo e encontrado seu alvo (Otto, 2007, p. 153)

Uma vez definida a categoria do numinoso e tal pendor para a religião, o esforço de Otto está em mostrar o surgimento da religião na história. Não é interesse deste artigo passar por todos os estágios propostos pelo nosso autor. Focalizaremos somente naquele que ele considera como definidor de um início “realmente independente” da religião.

Segundo Otto, tal início se faz presente com o “surgimento da ideia do ‘espírito’”, do demônio (em sentido ainda não diferenciável entre demônio “bom” ou “mal”), que seriam “numes de efeito muito poderoso e que são objetos de intensa veneração”. Assim, segundo Otto, tais numes podem ser

entendidos como “objetivações puras do sentimento numinoso em si” e, nesse sentido, “visões de natureza profética” (Otto, 2007, p. 160).

Neste ponto entra o elemento fundamental para o surgimento de uma comunidade de culto, que é a figura do *kāhin*, que quer dizer vidente em árabe. Este é o que tem a experiência original com determinado nume, e a partir do qual tal comunidade cültica tem seu início, sendo tal relação necessária, como afirma Otto: “Um nume sempre tem um vidente, e sem este não há nume” (Otto, 2007, p. 160). Tal elemento, por sua vez, segundo nosso autor, é bastante significativo para a evolução da religião, visto se limitar a ser “sentimento puro, sem objetivação imaginária” (cf. Otto, 2007, p. 162)

Após apresentarmos essas duas categorias, mesmo que brevemente, abordaremos a Doutrina do Santo Daime.

### **Doutrina do Santo Daime: breve contextualização histórica**

A Doutrina do Santo Daime foi fundada na década de 1930 no estado do Acre (AC) por Raimundo Irineu Serra (1892-1971), conhecido como Mestre Irineu pelos seus seguidores. Comenta-se que Raimundo Irineu Serra, negro e robusto, foi um homem sábio e curador, além da sua diplomacia e credibilidade no âmbito político e militar (Moreira & MacRae, 2011). Moreira e MacRae (2011) apontam que, ao longo de sua trajetória, Mestre Irineu lidou com dificuldades e perseguições a fim de estabelecer o Santo Daime como religião respeitada e regulamentada nos meios oficiais – pois, além de ser mestre curador, tratado como curandeiro, seguia uma linha espiritualista com o uso de uma bebida psicoativa. Alguns registros contam que recebia um número considerável de pessoas que chegavam de outras partes do país até o Acre para conhecer a doutrina (MacRae, 1992).

Nascido no estado do Maranhão em 1892, Raimundo Irineu Serra foi, junto de muitos nordestinos, para a cidade da Boca do Acre-AC em 1912 no auge do Ciclo da Borracha, onde trabalhou na região amazônica em meio a

condições miseráveis (Rebel, 2010; Moreira & MacRae, 2011). Isso fez com que ele entrasse em contato com novos paradigmas ambientais e culturais até então desconhecidos.

A religião fundada por ele e seus principais seguidores mostrou a diversidade de contatos com rituais religiosos, principalmente com a bebida psicoativa nomeada por ele de “daime”. Esta bebida fora inserida em seus rituais curativos marcando sua história de “mestre curador”. Mestre Irineu representava um guia espiritual que receitava medicinas variadas para a cura de doenças das mais diversas ordens. Para os frequentadores participarem da doutrina do Santo Daime significava, além de tomar a bebida, seguir preceitos de boa conduta como arrependimento, reconhecimento dos maus hábitos, entre outros emitidos por Raimundo Irineu e cantados nos hinos durante os rituais (Rebel, 2010; Moreira & MacRae, 2011).

A bebida, conhecida no Peru como *ayahuasca* (tradução do *quéchua*, idioma da região peruana - *cipó das almas*), é chamada por outros nomes no Brasil, entre eles cipó e vegetal. A origem da ayahuasca é bastante discutida e ainda não datada com exatidão. Através de achados arqueológicos indica-se que a ayahuasca além de ter sido utilizada pelos Incas, teve seu primeiro registro de uso feito por jesuítas, que a chamaram de bebida diabólica (Alverga, 1992; Rebel, 2010; Neves, 2017). As associações historiográficas feitas com o povo Inca têm servido de base para a formação do mito fundador da religião, já que associá-lo a povos antigos provoca a sensação de tradição e enraizamento (MacRae, 2010; Neves, 2017).

Segundo relatos (Moreira & MacRae, 2011; Carvalho, 2015), Irineu Serra tomou a bebida pela primeira vez com caboclos peruanos por indicação de seu amigo da época do seringal, Antonio Costa. Conta-se que ele buscou a bebida para, quando estivesse em transe, encontrasse o diabo obtendo um pacto demoníaco em troca de bens materiais. A literatura mostra que o significado de demônio circundava a identificação de práticas indígenas amazônicas brasileiras

e latinas desde o século XVII, quando as práticas não cristãs remetiam à adoração a diversos deuses, e as curas praticadas por pajés eram tidas como bruxaria e charlatanismo (Moreira & MacRae, 2011; Carvalho, 2015). Segundo registros, para a conversão de pajés indígenas ao cristianismo muitas vezes usaram da sua chacota em público, pois os jesuítas buscavam desmascará-los, tratando-os como enganadores. Muitos se sentiam envergonhados e se convertiam (Resende, 2003).

Assim, pode-se tentar elucidar que a busca pelo diabo pode ter mais a ver com a cultura cabocla do que a cristã. Sendo que o diabo não necessariamente fosse na época uma figura completamente negativa, como nos mostra o trabalho de Otto. Um exemplo disso é que percebemos hoje ainda o efeito social negativo ao falar da figura dos exus no candomblé ou umbanda, rapidamente são associados a categorias negativas, o que nem sempre é verdade (Nascimento, Souza & Trindade, 2001).

Mestre Irineu passou a chamá-la de Daime, Santo Daime ou chá de Santo Daime, devido a sacralidade da bebida no ritual e do conteúdo dos ensinamentos que fora tendo após sua ingestão, levando-o à criação da religião. O chá é feito a partir da decocção de folhas de chacrona, nomeadas de rainhas por Mestre Irineu, e do cipó de mariri, nomeado de jagube também por ele. Os princípios ativos são alcalóides presentes no cipó e a dimetilriptamina (DMT) presente nas folhas. Os alcalóides do cipó impedem que enzimas façam a digestão de DMT e quebrem sua molécula, esta por sua vez chega intacta no intestino, ocasionando intensas reações psicoativas e fisiológicas. Cabe ressaltar que embora o DMT esteja presente em outros alimentos, ao chegar no intestino, não provoca os mesmos efeitos que o chá do Daime, pois não há a presença dos alcalóides do cipó (MacRae, 1992, 2000a; Santos, 2007; Moreira & MacRae, 2011).

Neste artigo entendemos os efeitos do chá como efeitos psicoativos que provocam mirações, ao invés de alucinações. Mesmo que a literatura tenha

tratado largamente das substâncias psicoativas como alucinógenas, percebe-se que há um posicionamento psiquiátrico nesta caracterização, entretanto, buscamos enfatizar questões subjetivas psicossociais. O não uso do termo alucinógeno não exclui a importância dos estudos sobre efeitos psiquiátricos da bebida, nem exclui sua existência. Percebe-se que estudos sociológicos têm defendido completamente o uso da bebida em rituais religiosos em defesa da manutenção cultural e histórica de uma religião criada no Brasil. Por outro lado, o termo alucinação tem marcado um posicionamento de estudiosos e psiquiatras contra a legalização da bebida, excluindo fatores psicossociais do uso do chá (Tupper, 2011).

MacRae (1992) e Rebel (2010) declararam que alucinar também remete a errar, sair da consciência, enlouquecer em desvario, o que está em desacordo com a “cultura ayhauasqueira” ou religiões que fazem uso do chá. Estas defendem seu uso para a cura, tomar consciência de algo ainda não revelado e obter soluções de diversas ordens, alcançadas apenas no estado alterado de consciência proporcionado pelo ritual e ingestão do chá. Para muitos, as plantas utilizadas são professoras ou mestras, justamente por trazer maior clareza e curas para problemas de cunho espiritual, físico e psicológico. Além disso, tem-se como crença que o contato espiritual com seres divinos é ocasionado em estados alterados de consciência obtidos com estas plantas também chamadas de enteógenas (Rebel, 2010; Tupper, 2011).

MacRae (2001) ressalta que na cultura indígena amazônica é comum o uso de plantas de efeito psicoativo, pois são utilizadas como veículo que dá acesso ao mundo espiritual obtendo durante o êxtase respostas para a cura de doenças, fenômenos sociais e ambientais. Os relatos contam que Irineu Serra quis experimentar a bebida em busca de uma solução dos problemas sociais que vivia e, com isso, iria chamar o demônio. Após tomar pela primeira vez, aponta-se a surpresa que teve ao invés de se encontrar com o diabo, como ele desejava, teria visto inúmeros crucifixos. Logo após esta primeira visão, ele viu uma

senhora que se apresentou como “Clara”, sentada na lua onde se encontrava. Mais tarde esta entidade veio a ser reconhecida ou renomeada como a Nossa Senhora da Conceição. Moreira e MacRae (2011) mostram relatos de nomes dados por Mestre Irineu a esta primeira imagem que foram, além de Clara, Senhora, Mulher e Princesa.

A lua é uma imagem recorrentemente citada em mirações de Irineu Serra, principalmente no início, em que os princípios fundadores da doutrina estavam sendo estabelecidos e mantinham proximidade com a cultura indígena e da floresta. Neste momento, em que houve a visão desta imagem feminina, se estabeleceu uma separação entre a prática comum dos caboclos que usavam ayahuasca e a prática proposta por Irineu, que pressupunha uma iniciação à doutrina, a qual seria realizada por ele em isolamento (MacRae, 1992; Moreira & MacRae, 2011).

Conta-se que Irineu passou um período isolado na floresta amazônica, tomando a bebida que ele mesmo produzia e comendo mandioca insossa por ordem da “Clara”, que outrora aparecera em suas visões. Há variações em relatos quanto ao número de dias que ficou isolado, aos diferentes nomes dados às entidades e detalhes sobre sua experiência. É possível observar, como apontam Moreira e MacRae (2011), que Irineu foi dando novos nomes ao cipó e à folha, assim como da bebida aproximando-os de uma nova identidade que viria a constituir a doutrina do Santo Daime. Após o isolamento do mestre Irineu foi criado por ele o Círculo de Regeneração e Fé (CRF).

### **Desdobramentos a partir da experiência de Irineu**

O CRF era composto por frequentadores de reuniões dirigidas por Irineu com características espíritas, itinerantes devido a perseguição policial e frequentadas por maranhenses amigos de Irineu, em sua maioria negros. As reuniões foram suspensas entre as décadas de 1930 e 1940 e o CRF encerrou suas atividades em 1943. Ao que parece, nestas reuniões as comunicações

espíritas eram comuns, eram pedidos conselhos aos espíritos para problemas diversos, eram receitados tanto remédios naturais quanto industrializados, vale ressaltar que não se dispensava a medicina formal.

No CRF existiam práticas peculiares como a atribuição de títulos de nobreza e patentes militares aos seus integrantes de acordo com sua evolução nos trabalhos espirituais, os quais eram observados por Irineu Serra. Neste momento, foi instruído por ele que se comesçassem a utilizar fardas – uniformes obrigatórios para frequentadores, durante as reuniões. Para homens, a farda se assemelhava no corte a um uniforme militar, mas com cores branca e azul, para trabalhos comuns e em datas comemorativas utilizavam-se paletós e gravatas, os quais sofreram modificações e incrementações durante o tempo. O mesmo ocorreu com as fardas femininas as quais eram compostas por saias plissadas, branca e azul, blusa de botão branca, uma faixa em formato de “y” e “saiotes” verdes para farda branca. Vale lembrar que a farda branca, em que se usavam saiote e faixa verde, se diferenciava na forma de uso para mulheres adultas virgens e crianças. A faixa verde cruzava do ombro direito para o esquerdo nas mulheres virgens, e da esquerda para a direita em mulheres adultas, exceto as virgens (Moreira & MacRae, 2011). Todos esses direcionamentos que compuseram a montagem da doutrina do Santo Daime foram instruções colhidas por Mestre Irineu pela chamada rainha da floresta, ou Clara, em suas mirações.

Nesta parte inicial da doutrina Raimundo Irineu Serra esteve na região de Brasília/AC - região fronteira entre Acre e Bolívia e próximo ao Peru - e chegou a ter uma companheira já viúva e um enteado. Com ela, Irineu teve dois filhos: uma menina que faleceu com um ano e poucos meses de vida e um menino que ficou com a mãe após Irineu retornar para a capital do Acre, Rio Branco.

Neste retorno em 1920, Irineu Serra ingressou na guarda florestal, permanecendo até 1932. Em 1930, os trabalhos com o Santo Daime se

iniciaram em sede fixa na Vila Ivonete, comunidade acreana de seringalistas e agricultores do Rio Branco, onde Irineu se uniu a uma nova companheira. Raimundo Irineu Serra obteve três casamentos desde que se estabeleceu na comunidade do Alto Santo. Alguns dos integrantes da doutrina que acompanharam Raimundo Irineu, denominados “companheiros do mestre”, o conheceram neste período no ambiente militar. Esta permanência de Irineu Serra no meio militar fez com que cessassem as perseguições que sofria anteriormente. Irineu fez amigos de grande estima, os quais ajudou com a cura de diversas doenças aparentemente sem solução e, com isso, passaram a respeitá-lo como mestre curador (MacRae, 1992; Moreira & MacRae, 2011).

Na década de 1940, Irineu obteve uma doação de terras, onde estabeleceu a sede do Santo Daime e hoje se localiza o denominado Alto Santo. Ali se estabeleceu o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), abrigando inicialmente um número próximo de 40 famílias. Neste intervalo entre 1930 e 1940 a doutrina ganhou força, adeptos, novas regras, além das influências que se mostravam como parte da doutrina, uma delas seria a ordem Rosa-Cruz (MacRae, 1992). Entre 1930 e 1945 os primeiros seguidores estiveram unidos a Raimundo Irineu, entre eles famílias e pessoas que buscavam a cura junto ao guia espiritual que também se formava.

Os primeiros trabalhos mais próximos do que hoje se mantém foram chamados de “concentração” e “cura”. Todos sentados e parte do tempo em silêncio, sendo que o bailado, em pé e em movimento, veio posteriormente. Todos os participantes ficavam uma hora e meia sentados em silêncio no escuro, após tomarem uma dose de santo daime (MacRae, 1992; Moreira & MacRae, 2011). Atualmente o CICLU se mantém no Alto Santo, buscando manter a forma dita mais fiel dos ensinamentos que Irineu deixou (Moreira & MacRae, 2011).

Muitos trabalhos de cura para problemas físicos foram realizados por mestre Irineu, segundo relatos de seus seguidores. Dizem que era comum que

Irineu tomasse conhecimento do que deveria ser feito com a pessoa que o procurava após tomar o daime inclusive em dias fora das reuniões. Ele usava o daime como medicina para descobrir qual seria o remédio certo para aquela pessoa entrando em contato com a espiritualidade denominada “Rainha da Floresta” ou Clara. Geralmente, quem buscava ajuda de Raimundo Irineu Serra estava em algum tipo de crise e Irineu buscava auxílio nas mirações. Mestre Irineu impunha ordem e disciplina no cotidiano de diversas famílias, muitas delas migrantes de outros estados, que haviam lidado com a borracha e sua derrocada. Junto disso, ele auxiliava além do entendimento da dura realidade que todos enfrentavam, incitava o sentimento de pertença à comunidade e de bem-estar apesar das adversidades (Moreira & MacRae, 2011).

A partir de 1935, os trabalhos de cura às quartas e aos sábados começaram a ter uma regularidade e os trabalhos com hinários começaram a ser realizados. Nesta data relata-se que o “Cruzeiro” tinha apenas cinco hinos e junto destes eram cantados outros de seus amigos, três homens (João Pereira, Germano Guilherme e Antônio Gomes) e uma mulher, chamada Maria Damião, os quais mais tarde ficaram conhecidos e institucionalizados socialmente como os “Companheiros do mestre”.

Segundo Moreira e MacRae (2011), os hinos também tinham a função de disciplinar e ao mesmo tempo esclarecer a realidade em que viviam. A partir dos hinos se compreendia melhor o cotidiano e os fatos históricos, como guerras e conflitos territoriais. Nos hinos ainda se encontravam conforto e davam vazão às chamadas peias, caracterizadas pelo mal-estar físico, diarreia, vômito, e por efeitos psicológicos tais como despersonalização, desorientação, medo, visões e mirações com seres negativos.

Neste período recebia e avaliava hinos, segundo relatos da comunidade do Alto Santo, coletados por Moreira e MacRae (2011), as pessoas associavam os acontecimentos, como doenças e mortes, aos hinos recebidos por Irineu. E além desses acontecimentos mais marcantes os hinos também se remetem a

datas cristãs, como o Dia de Finados, o nascimento e a morte de Jesus Cristo. Várias pessoas também começaram a receber hinos criando novos hinários além do “Cruzeiro”.

Para o “mestre”, como assim o chamavam, era preciso diferenciar se o hino era realmente recebido sob o que se chama de “força” do daime ou composto, sem que a pessoa estivesse sob influência da mesma. Para isso, contava-se com Dona Percília, que quando criança foi curada de malária com ajuda de Irineu Serra, filha de Antônio Ribeiro, um dos nordestinos que havia migrado durante o Ciclo da Borracha. Dona Percília tornou-se uma das seguidoras do mestre e foi convidada a auxiliá-lo nesta tarefa de “correção” dos hinos e também que ela zelasse pelo hinário “O Cruzeiro”. Com isso, ela deveria guardar as palavras corretas para que não mudassem, entonações, ordens das músicas, qual delas se cantava mais de uma vez, entre outros detalhes que não deveriam sofrer mudança.

Com o tempo foram estabelecidas regras que deram maior conformidade aos trabalhos em dias de reuniões. Um exemplo foi a escolha da cruz de Caravaca para simbolizar o Santo Daime, passando a ser reconhecida como Cruzeiro. Outros símbolos e elementos foram sendo incluídos como a farda, o bailado (passos de dança contados da esquerda para a direita durante os rituais), o uso do maracá (instrumento similar ao chocalho indígena) e a separação de homens e mulheres no salão da igreja.

Irineu ao final da década de 1950 fez uma viagem até sua terra natal no Maranhão, São Vicente Férrer. Lá pretendia encontrar com sua mãe, que já tinha falecido em 1945. Além disso, quis retomar laços com outros familiares os quais já haviam saído dali. Ele tinha ficado quarenta e cinco anos sem voltar à sua cidade. Passou três meses nesta viagem e de lá trouxe seu sobrinho e filho de criação Daniel Serra, um dos contemporâneos de Irineu que ainda está vivo, e alguns parentes os quais foram convidados por Irineu Serra para retornar com ele para o Acre. A década de 1950 também foi marcada pelo aumento do

número de pessoas em torno do mestre, famílias que ali chegavam, como os “Granjeiro” e pessoas que se juntaram ao mestre pela sua doutrina. Cabe apontar que a comunidade daimista da época era pouco letrada, regida pela tradição oral dos rituais. Não havia um livro ao qual seguiam, seguia-se as palavras do mestre, dos hinários e das mirações, os quais foram se construindo e se resignificando com o tempo e a experiência de Irineu Serra.

Na década de 1960, durante o período da ditadura militar, apesar do medo, Irineu obteve apoio político para manutenção dos rituais da doutrina e também para construção de uma infraestrutura que auxiliasse as famílias a sobreviver e trabalhar nas imediações da igreja. Mestre Irineu chegou a se filiar ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) que ajudou a formalizar os trabalhos de concentração, de forma que ocorriam em datas fixas nas quais pronunciava-se dizeres específicos de um certo nível de letramento, o qual a comunidade ali ainda não compartilhava. Irineu utilizava como referência espiritual o livro Cruz de Caravaca do Círculo Esotérico que segundo Moreira e MacRae (2011) ele utilizava para sessões de exorcismo. Houve também diversas utilizações dos símbolos esotéricos do CECP que deram concretude ainda maior aos significados daquilo que viviam na nova doutrina. Esse período foi de suma importância para a consolidação da doutrina, dos rituais, roupagens, hinos, datas, tipos de trabalhos (Moreira & MacRae, 2011).

A partir da década de 1960, com os movimentos de contracultura e buscas de expansão da consciência por diversos grupos sociais, vivenciou-se a expansão da doutrina para fora da região amazônica. Muitos que buscavam novas formas de religiosidade e de vida aderiram à doutrina do Santo Daime. A sua expansão, que culminou na abertura de diversos outros centros no Rio Branco – AC, na colônia Cinco Mil, próxima ao Alto Santo e pertencente à família Gregório. Esta sede foi dirigida por Sebastião Mota, um dos grandes seguidores de Mestre Irineu. Apesar de não ter participado de todos os trabalhos, Irineu sempre esteve por perto e foi uma referência bastante forte

para os seguidores da doutrina daimista, como ainda o é para vários centros religiosos que seguem a linha do Mestre Irineu (MacRae, 1992; Moreira & MacRae, 2011).

Em 1971 a sigla CICLU foi utilizada oficialmente a partir do registro do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal. Observa-se que outras linhas também foram criadas e a doutrina de “Mestre Irineu” foi se rearranjando de acordo com as dissidências e uniões a outros parâmetros religiosos, tal como a umbanda (Moreira & Macrae, 2011; Labate & Pacheco, 2005).

### **O Estatuto do Santo Daime**

Segundo MacRae (1992) e Moreira e MacRae (2011), na década de 1970 mestre Irineu já sofria de algumas doenças, sentindo que poderia estar próximo de morrer. Por amizade com um escrivão da polícia pediu que escrevesse o “Estatuto” do CICLU, que seria registrado como instituição religiosa. Isso apoiaria a legalização do uso do chá durante os rituais e encontros religiosos proporcionados por Irineu e seus seguidores. Além disso, buscava-se a aceitação social do culto do Daime, o qual frequentemente era acusado de santificar um homem negro, mostrando que a cor da pele de Irineu assim como a maioria dos seus seguidores da época era uma questão marcante na identidade daimista. Fora isso, comentam que Irineu não teria ficado muito satisfeito com o conteúdo do Estatuto, o qual institucionalizou formalmente relações que se davam naturalmente ou no âmbito dos comandos da Rainha da Floresta, sincretizada na figura católica de Nossa Senhora da Conceição (Moreira & MacRae, 2011).

O texto do manuscrito era bastante formal e fora do linguajar comum dos seguidores da época. A maior questão do novo Estatuto era a criação de uma direção e de uma tesouraria a qual seria responsável pela arrecadação monetária. Haveria a partir dali a cobrança em dinheiro dos participantes da doutrina, assim como multa por mal comportamento e expulsão por

reincidência. Envolver dinheiro nos rituais de forma institucionalizada colocaria a doutrina num novo patamar a partir dali, que se aproximava de um círculo pago entre religiosos para se tomar a bebida. Quando mestre Irineu se encontrou com a rainha no início da doutrina, selando o juramento de nunca cobrar para ser um curador, para ele estaria fazendo exatamente o contrário do combinado. O mestre parece não ter aceitado as novas regras de muito bom grado, entretanto, seguia as regras que se impunham. Ao criar a diretoria como impositivo para a institucionalização da doutrina, Irineu buscou quem poderia assumir a direção, sendo indicado por ele seu amigo Leôncio Gomes, o qual na época deveria escolher um vice-presidente. Irineu dizia que apesar de haver esta institucionalização o comando seria sempre dele, mesmo quando falecesse, pois comandaria a doutrina do Santo Daime espiritualmente (MacRae, 1992; Moreira & MacRae, 2011).

Várias mudanças e instruções foram dadas por Irineu pouco tempo antes de falecer. Por exemplo, o uso da farda de cor azul nos dias de concentração, formas de cantar os hinos durante os rituais e também houve a redação do Decreto de Serviço, feito a pedido dele. Já com a saúde abalada e prevendo que poderia falecer, organizou os rituais, concretizou seus ensinamentos de modo que pudessem ser seguidos conforme ele ensinou, e não fossem esquecidos.

As instruções do Decreto de Serviço consistem em estabelecer regras e normas de comportamento dos membros daimistas. Refere-se aos pais de família com direcionamentos de comportamento, educação de si e com os membros, e como realizar o exercício de seus lugares na família. Há também a menção aos cuidados com as crianças das famílias, garantia da paz e harmonia. Prezava-se junto a isso a saúde física, mental e espiritual da comunidade. Mestre Irineu deixou por escrito algumas instruções para o decorrer do trabalho do daime, entre elas, lugares que homens e mulheres deveriam ocupar, assim como crianças e idosos, além da ordem e tempo de cada momento do ritual, incitando a disciplina, a compreensão e a consciência.

O Decreto de Serviço é tratado como uma série de normas que os daimistas devem seguir, e foi instruído por Irineu que fosse lido em voz alta em determinados momentos dos rituais. Além dessas instruções, deixou outras normas referentes ao feitio da bebida e no tocante às datas da execução do seu Hinário O Cruzeiro, as quais foram sendo adaptadas às comunidades com o tempo (Moreira & MacRae, 2011).

À medida que a saúde de Irineu se agravava desde o início da década de 1970, ele recebia hinos que indicavam sua partida em breve tempo. Em 1971, pouco depois de arregimentado o Decreto de Serviço, Irineu Serra vem a falecer, exatamente na manhã de 6 de julho de 1971, com isso muitos se entristeceram, gerando uma grande comoção em toda a comunidade daimista e fora dela. Naquela ocasião, durante o velório homenagearam o mestre realizando uma cerimônia com o chá do Santo Daime, cânticos e com o uso da farda branca, até então não usada nesta cerimônia. Registrou-se a importância desse momento quando o compararam os cortejos similares a velórios de autoridades políticas e militares, percebendo-se a ligação que o mestre do daime tinha com esses dois setores. As boas relações dos políticos e militares com Irineu mantinham o respeito social em relação ao Santo Daime, tais instituições propiciavam possibilidades legais da doutrina existir, evitando assim sua proibição e ostracismo (Moreira & MacRae, 2011).

Sebastião Mota fora conhecido por lançar mão da colônia Cinco Mil e é bastante estudado e seguido na doutrina do Santo Daime, por estar adepto a uso de outras medicinas e estar vinculado ao chamado neo-xamanismo pela antropologia (MacRae, 1992, 2000b; Labate & Pacheco, 2005; Santos, 2007; Rebel, 2010; Moreira & MacRae, 2011; Tupper, 2011). O chamado Padrinho Sebastião distribuiu a doutrina do Santo Daime por muitos outros locais realizando comitivas em que conheceu os pontos de daime que auxiliaria e permitiria abrir junto de seu nome e de seu apoio (MacRae, 1992). Neste caso, considera-se a linha do Padrinho Sebastião Mota, mais aberta a se unir a

religiões e curas contemporâneas, quebrando com a linha do Mestre Irineu no sentido de manter a tradição religiosa exatamente como deixou Irineu.

Após a ocasião do falecimento do Mestre Irineu, o Estatuto criado anteriormente não chegou a ser cumprido, mas sim modificado, principalmente pelos novos adeptos já que outras religiões estavam ali se agregando trazendo novas formas de se ver o mundo e de conceber regras morais. A exemplo disso, Sebastião Mota, chamado por muitos de padrinho na doutrina, seguidor de referência para muitos, aderiu a trabalhos de mesa espiritual aberta e umbanda junto ao daime. Houve a abertura de pontos de daime em outros estados, tendo como grande referência na história da doutrina a chegada do Santo Daime no Rio de Janeiro - RJ em meados da década de 1960 (MacRae, 1992; Moreira & MacRae, 2011). Aquele Estatuto, entretanto, auxiliou a morosa legalização do uso da ayahuasca na Doutrina do Santo Daime, ocorrida apenas em 2004. A controversa questão de ser uma bebida psicoativa fez com que a mídia e diversos estudos se debruçassem sobre seus efeitos, possibilitando a sua regulamentação pelo órgão governamental CONAD (Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas) para uso religioso no Brasil (MacRae, 1992; 2000b; Labate & Pacheco, 2005; Santos, 2007; Tupper, 2011; Moreira & MacRae, 2011).

103

### **Estrutura da Doutrina do Santo Daime**

Percebemos assim, que há quatro eixos normativos que norteiam a Doutrina do Santo Daime da linha criada por Mestre Irineu identificada como CICLU. Estes quatro eixos se dividem entre oficiais e não-oficiais. Entre os oficiais estão o Estatuto, o Decreto, e o Hinário “O Cruzeiro”. Entre os não-oficiais estão os ensinamentos adquiridos na convivência com Mestre Irineu e após sua morte com seus contemporâneos. Este último eixo se manteve na oralidade e na passagem do conhecimento dos mais velhos aos mais novos durante sua inserção na doutrina do Santo Daime. Lembra-se que a musicalidade não é o

mesmo que o hinário oficial, musicalidade está no ato de receber o hino e ser passado e mantido durante sua gênese na base da oralidade.

Além da estrutura musical, percebe-se que as práticas ritualísticas envolvem necessariamente uma diferenciação entre os gêneros masculino e feminino. Existe a presença da figura feminina bastante importante no hinário e na forma que ele foi *recebido*, que foi através da entidade Virgem da Conceição, chamada também de Rainha da Floresta, entre outras denominações. Existe também uma organização dos rituais diferenciada por gênero através de vários exemplos: as vestimentas, ou fardas, são diferentes para homens e mulheres; assim como os tons musicais; a forma de tocar o maracá<sup>6</sup>; a disposição de homens e mulheres no espaço onde ocorrem os trabalhos; os lugares de permanência de homens e mulheres durante os trabalhos; o não contato entre homens e mulheres durante os trabalhos e as funções delegadas aos dois sexos no decorrer dos trabalhos e no cotidiano da igreja.

A Religião Do Santo Daime se liga a três eixos que formam redes atuantes em ambos os sentidos, não necessariamente se excluindo. Partições como o Sincretismo, Ayahuasca, Mestre Irineu e os Eixos normativos foram feitas para que pudéssemos ver a predominância de fatores que classificam o Santo Daime enquanto religião e não outra instituição.

Da Ayahuasca ao Sincretismo vê-se uma ligação, que tem por significância a transformação de uma bebida indígena numa bebida ingerida por todos dentro de uma instituição religiosa. Tendo-se ali uma união multi-étnica de negros e indígenas até então conforme relatos. As nomenclaturas também sofreram adaptações, somado ao mito de origem que varia, não temos uma única versão. Mesmo assim, consideramos o termo Clara já fora dos ditames católicos, pois não se refere a Santa Clara. O bailado também entra no sincretismo pois o movimento de corpo indígena e da marujada (Junior, 2014) também se parece ao movimento dentro da igreja. Observamos a presença

---

<sup>6</sup> Instrumento de percussão introduzido por Mestre Irineu nos rituais.

sobressalente do sincretismo religioso em relação à parte indígena e negra que impuseram novas nomenclaturas a objetos, rituais ou modos de operar para que coubessem na doutrina da religião do Santo Daime.

O tema da paramentação diz respeito a ornamentação que são uso de estrelas de prata na altura no peito nos uniformes por homens e mulheres, uso das chamadas alegrias por mulheres nas fardas brancas, assim como coroas. E o uso do instrumento maracá que muito se parece com o chocalho indígena e com o instrumental do tambor de mina (Junior, 2014).

Por ritualística entendemos que tudo que precisa ser feito para que um dia de sessão com ingestão do Santo Daime seja feito, seja o feitio da bebida, seja a própria confecção dos hinários para ser usado durante a sessão, seja a confecção da farda, e fora isso as pessoas novatas ainda se preparam para ir neste local, onde existem regras muito próprias a serem seguidas.

Algumas criações simbólicas do Mestre Irineu se fizeram parecer enquanto sincretismo de base espiritualista e cristã. Este eixo chamado “Espiritualista – Cristão” tem sua importância na medida em que mantém comunica e constrói na religião símbolos mais fixos como é o caso da Cruz de Caravaca. O Livro da Cruz de Caravaca fora utilizado nos tempos em que Irineu estava vivo, nos dias atuais não se usam mais nas igrejas a não ser o Decreto e o hinário. Estes dois últimos fazem parte dos Eixos Normativos compostos também pela Oralidade ali utilizada e pelo Estatuto.

Na parte dos Eixos Normativos estão descritas normas morais e de saúde que os daimistas devem seguir para obterem a cura ou sanar algum mal que querem eliminar, seja ele de qual ordem for. Esta é uma parte prática em que os preceitos devem se tornar realidade no âmbito da crença e atitude. Ao seguir o Decreto ou o que dizem os hinos crê-se, por exemplo, que a pessoa é agraciada de uma vida melhor, com saúde.

No hinário temos normativas de condutas humanas. Tem-se em conjunto normas de saúde física, mental, psíquica e espiritual. Ambos se

completam no instante da oralidade em que se dá a comunicação entre pares e quando se canta o hino. O Decreto também prescreve normas de condutas.

Por último, o Estatuto permitiu que o âmbito da institucionalização pudesse compor a religião. Compor o Estatuto só foi possível a partir de contatos governamentais de Mestre Irineu. A palavra farda é ligada ao governo historicamente, e utilizar uma vestimenta chamada farda também trazia a seriedade e imponência por estar vinculada a forças militares.

Dessa forma, a religião poderia ser respeitada por órgãos públicos e assim protegida de perseguições. Além disso, houve com este vínculo a ajuda governamental para que famílias se instalassem no local. Algumas famílias foram fundamentais para que Mestre Irineu prosseguisse com a criação da religião, que se tornaram mais tarde em “Os Companheiros Do Mestre” que foram pessoas de referência como o são até os dias atuais conforme percebemos na literatura (MacRae, 1992; Rebel, 2010; Moreira & MacRae, 2011; Ferreira Junior, 2017).

106

### **Considerações finais**

Após todo esse percurso, algumas indicações podem ser feitas na tentativa de perceber a relação existente entre aquilo que é proposto por Rudolf Otto e a experiência vivenciada por Irineu, na criação da Doutrina do Santo Daime.

Em primeiro lugar, a experiência do Sagrado feita por Irineu. Como mostramos, a experiência do Sagrado foge a uma apreensão conceitual, sendo algo estimulável e despertável no ser humano. No caso, Irineu estava em busca da solução de alguns problemas, servindo isso como motivador para a ingestão da bebida. Após ingerir, tem uma visão de Clara sentada na Lua. Tal visão, por sua vez, olhando racionalmente, não faz o menor sentido, visto que seria impossível aos olhos humanos enxergar alguém situado na lua. Ainda que Irineu tenha dado um nome para esse numinoso que lhe aparece, tal nome aparenta

ser mais uma vinculação a uma figura religiosa já conhecida, do que propriamente a conceitualização daquilo que lhe aparece.

Em segundo, é possível perceber que Irineu se torna, a partir da sua experiência, um kâhin, visto que esse passa a ser o intermediário entre as instruções passadas por Clara e a comunidade que vai se formar ao redor de seu testemunho. Nesse sentido, Irineu é aquele que tem a experiência original de determinado nume e, a partir desse quando e onde que tal entidade se mostra, foi criada a comunidade que se transformou posteriormente na Doutrina do Santo Daime. Com isso em mente, é possível estabelecer uma relação direta entre a experiência de Irineu e a proposta de Otto, de maneira que podemos considerar o fundador da Doutrina do Santo Daime como um kâhin na floresta.

Por fim, vale ressaltar que ainda que as experiências religiosas se mostram diversas, os apontamentos oferecidos por Rudolf Otto podem cooperar muito para uma melhor compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade. No entanto, ainda se torna necessário o aprofundamento em novas categorias de análises que fujam de um padrão eurocêntrico e colonizador, principalmente para posteriores estudos sobre as diferentes experiências religiosas ao redor do mundo.

107

### Referências bibliográficas

- ALVERGA, A. P. (1992). *O guia da floresta*. Rio de Janeiro, Record.
- ASSIS, G. L., LABATE, B. C., CAVNAR, C. (2017). Música, tradução e linguagem na diáspora do Santo Daime. *Revista De Antropologia*, 60(1), 165-192. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132102>
- BASTIDE, R. (1973). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes. (2015). Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. *Varia Historia*, 31(57), 741-785. <https://dx.doi.org/10.1590/0104-87752015000300005>
- FERREIRA JUNIOR, Ubirajara. (2017). "*Alucinação chama-se luz*": o proibido estudo fino de Santa Maria e demais seres de luz e curas no Santo Daime. 6º Congresso Internacional Abramd: Drogas e Autonomia: Ciência, Diversidade, Política e Cuidado.
- FERRO, Kelem Carla Alves. (2012). *A música nos rituais de cura do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Artes. UFPA.
- JÚNIOR, Josué Silva Abreu. (2016). *A Cura No Santo Daime: Concepções de saúde e doença nas linhas do Alto Santo*. Dissertação de Mestrado Universidade Federal da Bahia Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
- LABATE, B; PACHECO, G. (2005). *As origens históricas do santo daime*. Em R. Venâncio, H.

- Carneiro (Orgs.), *Álcool e drogas na história do Brasil* (pp. 231-255). São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas.
- MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MACRAE, E. (2000a). *El Santo Daime y la espiritualidad Brasileña*. Quito: Abya –Yala.
- MACRAE, E. (2000b). *Introducción: Los Enteógenos Y Las Tradiciones Espirituales De La Amazonia*. Em E. MacRae, *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña* (pp. 11-14). Quito: Abya –Yala.
- MOREIRA, P. & MACRAE, E. (2011). *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, São Luís: UFMA.
- NASCIMENTO, Adriano R. A., SOUZA, Lídio, TRINDADE, Zeidi A. (2001). Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. *Psicologia em Estudo*, 6(2), 107-113.
- NEVES, André C. (2017). *O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas e tensões*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- OLIVEIRA, Isabela L. (2010). Breve Histórico Da Ressignificação Da Ayahuasca Na Religião Santo Daime. *R. Inter. Interdisc. INTERthesis*, 7(2), 316-342.
- OTTO, Rudolf (2007). *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal.
- RABELO, Kátia B. & LUCAS, Glaura. (2013). *Daime Música: identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina Daime*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música. 227 f.
- REBEL, M. C. (2010). *“Salve A Luz E Salve A Força”: Dimensões Psicossociais Na Doutrina Do Santo Daime*. Tese de Doutorado em Psicologia Social - UERJ 254f.
- REHEN, L. (2007). “Receber Não É Compor”: Música E Emoção Na Religião Do Santo Daime. *Religião e Sociedade*, 27(2), 181-212. <https://www.scielo.br/j/rs/a/mNSnrMjDdsfFN8LXRkMZF4q/?lang=pt&format=pdf>.
- REHEN, Lucas K. F. (2016). *Texto E Contexto Da Música No Santo Daime: Algumas Considerações Sobre A Noção De "Eu"*. 22(2): 469-492. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p469>.
- RESENDE, Maria L. C. (2003). *Entre a cura e a cruz: jesuítas e pajés nas missões do novo mundo*. Em S. Chahloub, et. al. (Orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos da história social* (pp. 231-272). Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- SANTOS, Rafael G. (2007). Ayahuasca: neuroquímica e farmacologia. *Revista eletrônica saúde mental álcool e drogas*, 3(1). [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1806-69762007000100007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-69762007000100007&lng=pt&tlng=pt).
- SILVA, Giovanna H. T. C., SOUZA, Érica R. (2017). *Corpos tóxicos: uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica de Belo Horizonte (MG)*. Dissertação - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 162 f.
- TUPPER, Kenneth. Enteógenos e Inteligência Existencial: Plantas Mestres como Instrumentos Cognitivos. *Revista Periferia*. 2(2), 201.