

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Lara Rosa Saque

**Minha mãe é a Lua cheia: O feminino arquetípico
na constituição do mito fundacional da religião Santo Daime**

**Juiz de Fora
2021**

Lara Rosa Saque

**Minha mãe é a Lua cheia: O feminino arquetípico
na constituição do mito fundacional da religião Santo Daime**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura

Orientador(a): Prof^a Sônia Regina Corrêa Lages

Juiz de Fora

2021

Saque, Lara Rosa.

Minha mãe é a lua cheia : O feminino arquetípico na constituição do mito fundacional da religião Santo Daime / Lara Rosa Saque. -- 2021.

129 f.

Orientadora: Sônia Regina Corrêa Lages

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. mito. 2. Santo Daime. 3. feminino. 4. Carl Gustav Jung. 5. experiência religiosa . I. Lages, Sônia Regina Corrêa, orient. II. Título.

Lara Rosa Saque

Minha mãe é a Lua cheia: O feminino arquetípico
na constituição do mito fundacional da religião Santo Daime

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura

Aprovada em ____ de _____ de 2021

BANCA EXAMINADORA

Dr^a. Sônia Regina Corrêa Lages - Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Walter Melo Junior
Universidade Federal de São João del-Rei

AGRADECIMENTOS

Às mulheres da minha vida: minha mãe Regina e minha irmã Ligia, que me inspiram e apoiam incondicionalmente.

Ao meu companheiro Luan, por todo incentivo, carinho e paixão compartilhada pelo saber.

À comunidade religiosa daimista da cidade de Juiz de Fora (MG), que me acolheu e ensinou os mistérios da floresta.

À minha orientadora Sônia Lages, por acolher minha proposta e me acompanhar nessa fase tão desafiadora que tod@s atravessamos.

Aos professores Volney José Berkenbrock e Walter Melo Junior, membros da banca, pelos saberes compartilhados.

Ao professor Paulo Bonfatti, por seu importante papel no princípio dessa trajetória acadêmica.

“[...] Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? [...] Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra.” (KRENAK, 2019, p.19)

RESUMO

O mito fundacional da religião Santo Daime traz como cerne o tema da inspiração através do feminino: conta-se que seu fundador, Mestre Irineu, foi iniciado nos mistérios da bebida *ayahuasca* por uma divindade feminina identificada com a lua e reconhecida principalmente como Virgem da Conceição. Na presente dissertação, busca-se investigar de que maneira o simbolismo vinculado à instrução espiritual de Mestre Irineu pode ser interpretado a partir de imagens arquetípicas do feminino, tomando como principal via teórica o pensamento de Carl Gustav Jung. Para isso, foi realizada uma análise documental de 4 narrativas fundacionais e 33 canções rituais do hinário O Cruzeiro, material litúrgico daimista, a partir da proposta metodológica dos mapas semânticos desenvolvida por Berkenbrock (2018b). Compreende-se que este hinário pode apresentar uma função simbólica que integra experiência religiosa e mito, atuando como sugestão para as imagens arquetípicas do caráter de transformação do feminino e como alojamento simbólico dessas imagens em uma gramática religiosa predominantemente cristã. A emergência simbólica do feminino arquetípico é assim considerada uma possível dimensão constitutiva da reatualização do mito fundacional na religião do Santo Daime: como experiência de *anima* e do feminino de transformação, vinculada aos elementos naturais e à imagem materna pela temática do renascimento.

Palavras-chave: mito; Santo Daime; feminino; Carl Gustav Jung; experiência religiosa.

ABSTRACT

The foundational myth of Santo Daime religion brings, in its core, the theme of inspiration through the feminine: it is said that its founder, Mestre Irineu, was initiated in *ayahuasca* tea mysteries by a female deity identified with the moon and mainly recognized as the Virgin Mary. This dissertation seeks to investigate how the symbolism linked to the spiritual instruction of Mestre Irineu can be interpreted from archetypal images of the feminine, taking Carl Gustav Jung's thought as the main theoretical path. For this, a documentary analysis of 4 foundational narratives and 33 ritual songs from the hymnbook *O Cruzeiro*, a daimist liturgical material, was carried out based on the methodological proposal of the semantic maps developed by Berkenbrock (2018b). It is understood that this hymnal can present a symbolic function that integrates religious experience and myth, acting as a suggestion for the archetypal images of the feminine transformation character and as a symbolic accommodation of these images in a predominantly Christian religious grammar. The symbolic emergence of the archetypal feminine is, therefore, considered a possible constitutive dimension in the actualization of the foundational myth in Santo Daime religion: as an experience of *anima* and the transformation character of the feminine.

Keywords: myth; Santo Daime; feminine; Carl Gustav Jung; religious experience.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Expressões das narrativas fundacionais.....	78
Tabela 2 – Levantamento inicial do hinário O Cruzeiro: expressões indicadoras do feminino arquetípico.....	79
Tabela 3 – Levantamento inicial do hinário O Cruzeiro: expressões indicadoras do feminino arquetípico.....	80
Tabela 4 – Levantamento inicial do hinário O Cruzeiro: expressões indicadoras da experiência religiosa daimista.....	81
Mapa 1 – Correlações entre a experiência religiosa e o feminino arquetípico no hinário O Cruzeiro.....	90
Mapa 2 -- A experiência religiosa e os elementos naturais.....	92
Mapa 3 -- A experiência religiosa e os atributos do feminino.....	93
Mapa 4 -- O feminino arquetípico como fonte da experiência religiosa.....	93

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A VIRGEM DA CONCEIÇÃO NA FORMAÇÃO DO SANTO DAIME	12
2.1	O fundador e os elementos contextuais na formação da doutrina.....	13
2.2	A instrução espiritual de Mestre Irineu nas narrativas fundacionais e hinário O Cruzeiro.....	22
2.3	Narrativas míticas e a figura de Nossa Senhora no campo religioso brasileiro.....	35
3	OS PENSAMENTOS DE MIRCEA ELIADE E CARL GUSTAV JUNG	45
3.1	O pensamento de Eliade: renascimento simbólico, hierofanias e o elemento xamânico da mulher-espírito	46
3.2	O pensamento de Jung: os arquétipos como raízes do mito e da experiência religiosa	53
3.3	Os simbolismos do feminino arquetípico	63
4	ANÁLISE DO HINÁRIO O CRUZEIRO: O FEMININO ARQUETÍPICO E A FUNÇÃO SIMBÓLICA	74
4.1	Considerações metodológicas.....	74
4.2	O feminino arquetípico e a experiência religiosa no hinário O Cruzeiro.....	83
4.3	Construção dos mapas semânticos: o feminino arquetípico como fonte da experiência religiosa	90
4.4	A reatualização do mito fundacional como abertura para o feminino arquetípico	94
4.4.1	Os elementos naturais.....	97
4.4.2	Os atributos e a imagem materna	101
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
	REFERÊNCIAS	107
	ANEXO – HINOS SELECIONADOS	112

1 INTRODUÇÃO

O Santo Daime constitui uma religião *ayahuasqueira* nascida na região amazônica brasileira, na década de 1930. De acordo com seu mito fundacional, a doutrina foi entregue como missão ao fundador Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) pelas mãos de uma divindade feminina instrutora que o guiou em sua iniciação com a bebida *ayahuasca*, utilizada ritualisticamente pelos adeptos sob a renomeação daime. Nos trabalhos daimistas, como são chamados os rituais, as experiências extáticas dos participantes são conduzidas pelos hinos da doutrina, canções rituais recebidas por inspiração pela comunidade religiosa e que doam sentido à experiência visionária *ayahuasqueira*, conectando a liturgia daimista ao seu mito de origem. A divindade feminina instrutora, reconhecida por Mestre Irineu como a Virgem da Conceição, recebeu e ainda recebe outras nomeações, como Rainha da Floresta, sendo identificada com a lua e como a grande inspiração da igreja daimista: um culto nascido em solo brasileiro e que agrega diferentes matrizes religiosas em torno da utilização ritual da *ayahuasca*.

Embora este seja um trabalho teórico, meu contato com o campo se deu previamente à teoria. Ao longo de um ano, acompanhei o calendário daimista, vivenciando os trabalhos e me integrando à comunidade religiosa em uma igreja na cidade de Juiz de Fora (MG) até meados de 2019, quando deixei o campo e iniciei a escrita da presente dissertação. Meu interesse pelo tema nasceu, portanto, de uma jornada pessoal e transformadora na comunidade daimista. Ainda que o Santo Daime constitua uma religião originalmente patriarcal e calcada na liderança masculina, interessou-me o fato de sua narrativa mítica fundacional trazer como cerne a inspiração através do feminino. Um feminino, aliás, polissêmico: que não foi esgotado ou fechado na figura da virgem cristã e, portanto, em suas possibilidades de representação, mas que se abre de maneira múltipla e com uma riqueza simbólica que considero advir da particular combinação entre canções rituais e experiência *ayahuasqueira*.

Essa abertura chamou minha atenção para a possibilidade de uma dimensão arquetípica nas experiências rituais daimistas e, assim, busquei articular teoria e vivência, tomando como principal via o pensamento de Carl Gustav Jung. Ao pensar o mito fundacional daimista sob a perspectiva de sua reatualização ritual, conforme o trabalho de Sandra Goulart (1996), busco desenvolver uma leitura dessa construção mítica não apenas através das narrativas¹ dos seguidores, mas também

¹ As narrativas fundacionais que abordaremos, a partir da obra de Moreira e MacRae (2011), encontram-se no próprio texto da dissertação e, por essa razão, não foram anexadas ao final.

considerá-la a partir da composição e vivência ritual dos hinários da doutrina. Busco, assim, investigar de que maneira a polissemia do hinário O Cruzeiro, desenvolvido por Mestre Irineu e considerado o principal nascedouro dessa narrativa, fornece elementos para pensarmos a emergência simbólica das imagens do feminino arquetípico. Ao abordarmos este hinário como ponte onde mito e experiência religiosa se encontram, desenvolvemos uma leitura essencialmente junguiana e questionamos como, do ponto de vista arquetípico, poderiam surgir as imagens do feminino que alimentam a construção desse mito fundacional na vivência do hinário O Cruzeiro.

No primeiro capítulo, contextualizaremos inicialmente o lugar e o momento histórico da fundação do Santo Daime, trazendo elementos da trajetória do fundador Raimundo Irineu Serra e as matrizes religiosas influentes na constituição da doutrina. Em seguida, abordaremos a instrução espiritual de Mestre Irineu nas narrativas de fundação e passagens do hinário O Cruzeiro: seu encontro com a divindade feminina que o guiou ao longo de uma iniciação e conferiu-lhe a missão de fundar sua igreja. Em um terceiro momento, traremos outras narrativas míticas e alguns aspectos da devoção à Nossa Senhora no campo religioso brasileiro, traçando paralelos entre essas referências e o mito fundacional investigado; por fim, a partir de nossa revisão teórica, abordaremos algumas leituras já desenvolvidas sobre a presença da Virgem da Conceição no Santo Daime.

No segundo capítulo, trataremos dos elementos teóricos que serviram como base para o desenvolvimento de nossa análise, situados na fronteira e diálogo entre os pensamentos de Mircea Eliade e Carl Gustav Jung. Em Eliade, abordaremos as noções do tempo sagrado recuperável e circular, dos mitos de origem, do renascimento simbólico, das hierofanias, do elemento xamânico da mulher-espírito e do mitologema do herói. Em Jung, desenvolveremos seus conceitos de inconsciente coletivo, arquétipos e símbolos, bem como seu pensamento acerca da natureza do mito e da experiência religiosa. Em seguida, aprofundaremos nossa compreensão do feminino arquetípico e seus simbolismos, na perspectiva junguiana, a partir do trabalho de Erich Neumann.

No terceiro e último capítulo, realizaremos uma análise documental do hinário O Cruzeiro a partir da proposta metodológica dos mapas semânticos, desenvolvida por Berkenbrock (2018b), no intuito de nos aproximarmos da dinâmica entre o mito fundacional e a experiência religiosa do adepto. Utilizaremos a ampla lexicalidade do hinário trabalhado, bem como sua polissemia, como ponto de partida para uma leitura junguiana dessa dinâmica: como emergência simbólica da dimensão arquetípica da psique. As narrativas fundacionais do Santo Daime serão utilizadas como inspiração e ponto de partida para a escolha de expressões consideradas possíveis indicadoras da

emergência de imagens do feminino arquetípico. Entre essas expressões, destacaremos as referências aos elementos naturais, abordados em sua função simbólica. Para a seleção de expressões e categorias referentes à experiência religiosa daimista, utilizaremos adicionalmente o pensamento do autor Rudolf Otto, na busca por refletirmos a numinosa sensação dessa experiência, mediante a linguagem mítica do hinário trabalhado.

Buscaremos, assim, investigar de que maneira a relação entre as referências textuais selecionadas nos permite compreender a experiência do feminino arquetípico como uma dimensão constitutiva da vivência ritual do hinário O Cruzeiro, principal nascedouro do mito de fundação da religião do Santo Daime. Portanto, convidamos o(a) leitor(a) para adentrar o universo religioso daimista sob uma perspectiva simultaneamente estudiosa, crítica e respeitosa com sua linguagem e símbolos devocionais. Conforme versa o hino “Estrela D’água”, pedimos agora licença para entrar nas profundezas do mar.

2 A VIRGEM DA CONCEIÇÃO NA FORMAÇÃO DO SANTO DAIME

O Santo Daime constitui uma religião nascida na região norte do Brasil, durante a década de 1930, que utiliza ritualisticamente a bebida psicoativa *ayahuasca* e integra o grupo das chamadas “religiões *ayahuasqueiras* brasileiras” na classificação do IBGE, juntamente aos cultos da Barquinha e União do Vegetal (ALBUQUERQUE, 2007). Os poderes de seu fundador Raimundo Irineu Serra, conhecido pelos seguidores como Mestre Irineu, são considerados uma dádiva atribuída pela mãe divina, conforme descrito na obra **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros** dos pesquisadores Paulo Moreira e Edward MacRae. A referida obra documenta os primórdios do culto e seu mito de fundação, relacionado às primeiras experiências de Mestre Irineu com a *ayahuasca*; aponta também a marcada tradição oral da comunidade daimista, seu forte hibridismo cultural e a vida de seu fundador como “tão mítica quanto histórica” (NEVES, 2011, p.30). Nos relatos sobre as origens da doutrina, Moreira e MacRae (2011) observam que é essa divindade feminina quem legitima o poder e a missão de Irineu entre os adeptos.

Para melhor nos aproximarmos do contexto e dos elementos que envolvem as primeiras experiências de Mestre Irineu com a *ayahuasca*, devemos antes discorrer sobre o uso ritual da bebida, de fortes propriedades psicoativas e sacramental na doutrina daimista, conforme nos descreve Albuquerque (2007). A *ayahuasca* constitui uma antiga bebida de origem indígena e utilizada também pela população mestiça e cabocla, tradicional na bacia Amazônica, cuja base constitui uma combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Sua etimologia remonta ao dialeto quéchua (grupo étnico andino): *aya* (alma, espírito) e *wasca* (corda, cipó), significando cipó das almas, em uma possível tradução. A *ayahuasca*, tradicionalmente usada para a cura e prevenção de doenças, bem como com finalidade enteógena, ou seja, para a alteração e expansão da consciência, foi rebatizada pelo fundador do movimento daimista após suas experiências iniciais junto a caboclos vegetalistas na fronteira do Brasil com o Peru (ALBUQUERQUE, 2007).

Na obra **O uso ritual da *ayahuasca***, encontramos referência ao componente natural e alucinógeno dimetiltriptamina (DMT) encontrado no chá e associado a profundas mudanças no pensamento, humor, emoção e percepção, propiciadas por sua ingestão (BRITO, 2002). Entre os efeitos subjetivos do consumo, são elencadas as alucinações hipnagógicas, fantasias de caráter

onírico, sensações de clareza, estimulação e efeitos fisiológicos como alteração da pressão arterial, da frequência cardíaca, possíveis náuseas e episódios de vômito. Destaca-se ainda como estes efeitos e alterações são considerados parte normal da experiência religiosa em contextos de ingestão ritualística da *ayahuasca*. Na religião do Santo Daime, estes efeitos são concebidos como parte da purificação e limpeza ritual, em um processo sentido como instrução espiritual e ensinamentos.

Embora a maioria das pesquisas sobre a temática pertença ao domínio das ciências naturais (como a bioquímica e a farmacologia) ou sociais, Shanon (2002) situa o enigma da experiência *ayahuasqueira* na investigação da mente humana, conferindo à psicologia um lugar de destaque na compreensão do fenômeno. O autor se debruça sobre os processos cognitivos associados à ingestão da *ayahuasca*, a partir da compreensão dessa experiência como um estado alterado da consciência. Entre alguns dos processos investigados, menciona os efeitos ideacionais (como a emergência de novas ideias filosóficas ou *insights*), as mudanças na estrutura da consciência de si (do self), a alteração dos limites e distinções entre mundo interno e externo, as metamorfoses da identidade (como, por exemplo, a transformação em animais), os padrões surpreendentes de temporalidade e a comunhão interpessoal quanto ao conteúdo das visões. Sobre o último aspecto, Shanon (2002) menciona Carl Gustav Jung como o estudioso no campo da psicologia que mais teria se aproximado de uma compreensão de fenômenos dessa natureza, em sua extensiva pesquisa sobre visões e formulações teóricas acerca de um inconsciente coletivo.

No presente trabalho, abordaremos o mito fundacional e a experiência religiosa daimista sob uma análise essencialmente junguiana, ou seja, como expressões humanas desse inconsciente coletivo. Inicialmente, porém, nos deteremos na descrição mítica acerca do encontro de Mestre Irineu com a divindade feminina que o teria instruído e guiado ao longo de uma iniciação de caráter xamânico, entregando a este a doutrina do Santo Daime. Conta-se que essa divindade (a qual recebeu e ainda recebe vários nomes, como Clara ou Rainha da Floresta) constituía a principal e mais frequente visão de Raimundo Irineu em sua iniciação *ayahuasqueira*. Reconhecida como Virgem da Conceição no primeiro hino do fundador, chamado “Lua Branca”, esta foi alçada à condição de patrona do culto cristão que se formava em torno da bebida rebatizada com o nome “daimé”, distinguindo seu uso das tradicionais práticas vegetalistas. Adiante, aprofundaremos nossa compreensão acerca das origens do Santo Daime e do lugar da Virgem da Conceição na construção de seu mito fundacional.

2.1 O FUNDADOR E OS ELEMENTOS CONTEXTUAIS NA FORMAÇÃO DA DOUTRINA

Raimundo Irineu Serra integrou o movimento migratório que deixou o Nordeste rumo à produção de borracha nos seringais da Amazônia, conforme descrevem Moreira e MacRae (2011). Negro e neto de escravizados, Mestre Irineu, como viria a ser conhecido pelos seguidores, nasceu no município de São Vicente Férrer, no estado do Maranhão, e mudou-se para a região Norte por volta do ano 1909, quando a Amazônia recebia grande contingente de migrantes em função dos surtos desenvolvimentistas em torno da extração do látex. Contrariamente às promessas de riqueza, as condições na região eram degradantes e os sofrimentos de diversas ordens: desde o enfrentamento da malária e outros perigos da floresta, como o ataque por animais ferozes, até a ganância dos senhores seringalistas ou a resistência indígena à invasão de suas terras. O desamparo Estatal refletia-se em uma quase inexistência de atendimento médico na região, de modo que os remédios caseiros e o recurso a rezadores ou à pajelança constituíam a salvaguarda nos momentos de aflição.

Devemos situar a utilização da bebida *ayahuasca* no referido contexto, o que faremos a partir do trabalho em que MacRae (1992) procurou estabelecer relações entre a ingestão ritualizada no Santo Daime e o chamado *setting*, ou seja, as bases culturais envolvidas, ao investigar os valores que norteiam essa utilização. MacRae (1992) discorre sobre os atributos dos xamãs, encontrados entre os povos indígenas da região Amazônica: o contato com o mundo sobrenatural, a atuação na cura de doenças, a função oracular e de organizar cerimônias religiosas, entre outras. Os xamãs amazônicos são apontados como grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas; figuras ambivalentes que detêm o poder de curar ou causar malefícios, gerando controvérsias sob a dicotômica lente cristã. Observamos que a utilização de plantas pelos povos nativos, em suas práticas medicinais e religiosas, foi demonizada pelos europeus desde sua chegada ao continente americano, conforme nos aponta Albuquerque (2007).

A despeito do olhar etnocêntrico e das perseguições sofridas, a utilização cerimonial da *ayahuasca* sobreviveu na região Amazônica. Os curandeiros mestiços (caboclos ou vegetalistas, como são também conhecidos) retiveram antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas e sua relação com um mundo espiritual. Sobre as práticas vegetalistas, MacRae (1992) prossegue esclarecendo que esses conhecimentos são atribuídos aos espíritos de certas plantas, conhecidas como plantas professoras ou doutoras, dentre as quais a combinação mais importante constitui o chá da *ayahuasca*. O autor refere-se a esses curandeiros como representantes de um xamanismo transicional e em vias de extinção, herdeiro direto do xamanismo indígena na região, cujas práticas circulavam entre os seringueiros que necessitavam se valer dos conhecimentos médicos indígenas.

Pontua que, embora marginalizados pelas classes dominantes, os vegetalistas apresentavam grande inserção nas comunidades locais e eram respeitados por deterem o conhecimento que amenizava os sofrimentos cotidianos.

Retomando o curso da história na região, nosso foco recai sobre a crise na economia da borracha nas primeiras décadas do século XX, quando a população local sentia os impactos das sucessivas quedas no preço do látex: seringais eram abandonados e muitos trabalhadores, então, voltavam para o Nordeste, enquanto outro grande contingente migrava para regiões mais urbanizadas, como a cidade de Rio Branco, capital do estado do Acre. E foi nesse estado que Raimundo Irineu travou seu primeiro conhecimento com a bebida *ayahuasca*, junto a caboclos amazônicos na fronteira com o Peru. No tópico seguinte deste capítulo, faremos um recorte desse período (1914-1916), conforme retratado no mito fundacional daimista. Por ora, trataremos do intervalo entre a iniciação *ayahuasqueira* de Mestre Irineu e a fundação do culto daimista propriamente dito, em 1930, abordando alguns elementos históricos da região e aspectos da trajetória do fundador que consideramos influentes na formação do Santo Daime.

No referido intervalo temporal, entre 1916 e 1917 e após sua iniciação *ayahuasqueira*, Irineu integrou o chamado CRF (Círculo de Regeneração e Fé), com sede na cidade de Brasileia e liderança de seus amigos irmãos Costa. Os registros apontam fortes características espíritas nas sessões do CRF, que tinham o daime como bebida ritual: a realização de chamadas ou chamados, comunicações de entidades, aconselhamentos e indicações de remédios da floresta. Moreira e MacRae (2011) prosseguem descrevendo como essas sessões eram itinerantes, como estratégia de fuga à perseguição policial, uma vez que seus frequentadores eram em sua maioria negros possivelmente vistos como “curandeiros usuários de substâncias venenosas”. Os registros também apontam as muitas comunicações de Nossa Senhora nas referidas sessões e outras tantas assinadas com os nomes Rainha da Floresta, Rainha delatada da Floresta ou Vossa delatada da Floresta.

De acordo com Moreira e MacRae (2011), Irineu deixou o CRF, sua primeira esposa e a cidade de Brasileia, por desentendimentos com o amigo Antônio Costa, partindo rumo à cidade de Rio Branco em 1920, onde integrou novamente a corporação da Força Policial, retornando pela terceira vez à vida militar. Pontua-se que Irineu já havia servido ao Exército em sua terra natal e, posteriormente, também em sua chegada à Amazônia, na Comissão de Limites entre o Acre e o Peru. De perseguido pela polícia, o fundador do Daime passava então à condição de membro da Força Policial, tornando-se amigo de pessoas influentes na política e continuando solitariamente seus estudos com a bebida.

Com a mudança na configuração produtiva da região e a ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930, o Norte brasileiro experimentou, como o resto do país, um novo modelo socioeconômico marcado pela urbanização e industrialização, o que influenciou na configuração do Daime em Rio Branco, segundo o entendimento dos autores. Nesse contexto, Irineu havia deixado a Força Policial (o que fez por volta de 1929) e passou a estabelecer moradia, juntamente com sua segunda esposa, nos arredores de Rio Branco, em localidades pouco assistidas pelo governo: inicialmente em uma região de colocação de seringa e, após, em um assentamento rural na chamada Vila Ivonete, onde o fundador do Santo Daime passou a trabalhar integralmente como agricultor, tornando-se ali um influente líder comunitário.

No referido contexto, de grande vulnerabilidade social, Irineu possuía uma forte aura carismática e era considerado um curador de poderes milagrosos, se destacando como “o homem das situações de crise”, ao qual a comunidade recorria para a busca de uma manutenção da ordem, conforme contam-nos Moreira e MacRae (2011). Nesse sentido, de salvaguarda da comunidade, observamos que Irineu exercia papel semelhante aos vegetelistas herdeiros do conhecimento indígena.

Alves Junior (2007) também situa o contexto sócio-histórico de surgimento da doutrina daimista na Amazônia brasileira: a crise dos seringais, a carência de infra-estrutura e amparo Estatal e o inchamento da população urbana com o afluxo de trabalhadores desprovidos de recursos financeiros. Na trilha de outros pesquisadores, como Sandra Goulart, Alves Junior (2007) retrata o nascimento da primeira comunidade daimista, relacionando-o à busca de coesão e sentido em um cenário de profundas mudanças:

Pobres, desassistidos, expulsos para a periferia das cidades, ex-seringueiros agrupados em bairros distantes de Rio Branco encontraram na figura carismática de Raimundo Irineu Serra e em suas práticas ayahuasqueiras o *locus* onde reorganizar um mundo que havia ruído (ALVES JUNIOR, 2007, p.73)

Em 1930, Irineu realizava a primeira sessão aberta com o daime em Rio Branco. Nos tempos iniciais, as sessões contavam com poucos amigos participantes e eram sobretudo reuniões de concentração e silêncio, nas quais Irineu executava os chamados, melodias assobiadas ou solfejadas, invocando algum ser ou força do astral para a resolução de questões e curas, semelhante às canções ou ícaros da tradição vegetalista. Entre as entidades invocadas, encontravam-se títulos de realeza e nomes indígenas.

Moreira e MacRae (2011) observam como os chamados são envolvidos em tabu e tratados com reserva no interior da doutrina daimista, com muitos relatos entre os seguidores sobre castigos em função do uso inadequado destes; essa reserva impossibilitou a transmissão intergeracional dos chamados, restando um conhecimento fragmentário dos mesmos. D. Percília Ribeiro, grande auxiliar de Mestre Irineu ao longo de quarenta anos, foi a única discípula a recebê-los, de modo que estes perderam-se em sua integralidade, com sua morte em 2004. Os autores mencionam ainda um aconselhamento de Irineu para que os discípulos mais antigos executassem seus próprios chamados, se os recebessem do astral e fossem aprovados por ele ou D. Percília, a qual tornou-se posteriormente zeladora oficial dos hinários. Os hinários constituem conjuntos de hinos cantados por todos os participantes ao longo dos trabalhos, como são chamados os rituais na comunidade daimista.

O primeiro trabalho de hinário foi realizado no ano de 1935, entre poucos amigos. Dentre os hinos cantados, figuram os primeiros cinco de Mestre Irineu (Lua Branca, Tuperci, Ripi, Formosa e a Refeição) e quatro hinos de dois amigos participantes: Germano Guilherme e João Pereira. Destacamos um trecho de Moreira e MacRae (2011) a respeito desses trabalhos:

Os trabalhos espirituais, chamados hinários, são feitos com todos os participantes cantando, diferenciando-se desta maneira das matrizes vegetalistas, em que as execuções das canções são geralmente realizadas pelo condutor do ritual, em solo. Os hinos adquirem assim uma natureza coletiva, ao inverso dos ‘chamados’ de ordem pessoal, restrita e sujeito a certos tabus. Os hinos se direcionam a matrizes mais cristãs, ainda que os primeiros hinos de Mestre Irineu mantenham uma conexão com antigas tradições vegetalistas (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.165)

Ferreira (2008) descreve como essas canções rituais são consideradas uma dádiva inspirada entre os adeptos e constituem os únicos veículos difusores da doutrina, conduzindo os rituais como eixo norteador da experiência extática. Os hinos recebidos² por Mestre Irineu ao longo de sua vida compõem o hinário “O Cruzeiro”, fundamento da doutrina daimista e do qual trataremos adiante. Cabe destacarmos que todo adepto pode, potencialmente, receber hinos por inspiração, em verso e melodia, compondo assim seu próprio hinário e passando-o à apreciação de sua comunidade religiosa. No tempo em que Irineu estava vivo, contudo, existia uma tradição de revisão desses hinários: as canções que a irmandade recebia eram revisadas e corrigidas sobretudo por D. Percília,

² A noção do recebimento é corrente na doutrina para descrever a composição inspirada dos hinos.

uma vez que a expressão coletiva dos participantes tornava necessária a distinção entre o que era “recebido” e “inventado”, conforme descrevem Moreira e Macrae (2011).

Mestre Irineu instaurava, assim, uma nova cultura para o uso da *ayahuasca*, “[...] estabelecendo padrões para a interpretação das experiências produzidas sob a influência da bebida dentro de um quadro religioso que abarcava uma ordem de valores [...]” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 58), valores estes progressivamente cristãos e que extensivamente norteavam a forma de ver e agir dos adeptos, estruturando suas condutas na comunidade religiosa que nascia. Os pesquisadores apontam também alguns aspectos conservadores empreendidos por Irineu no desenvolvimento da doutrina: o descarte ou a paulatina menor ênfase aos elementos de origem indígena relacionados ao uso tradicional da *ayahuasca*, como o uso do tabaco ou a invocação de seres externos ao panteão católico; a apropriação de símbolos de ordem e civismo, como os elementos de organização militar característicos nos cultos; e a aproximação com lideranças políticas conservadoras, em uma postura conciliatória em relação ao governo e à ordem constituída, inclusive durante o regime militar. Os autores descrevem a referida postura conciliatória de Irineu como uma estratégia política para a sobrevivência de sua religião.

Além de situar o papel e a postura de seu líder no contexto histórico de formação do culto, consideramos também necessário abordar a herança cultural de Irineu na esfera religiosa, ou seja, quais os elementos carreados de sua terra natal à floresta, a fim de construirmos um entendimento mais profundo das raízes do movimento daimista e de suas narrativas de fundação. Ferreira (2008) elabora uma síntese da “bagagem” maranhense de Raimundo Irineu, recorrendo ao trabalho de pesquisadores como Vera Fróes, Alberto Groisman e Beatriz Labate, os quais buscaram reconstituir a composição do Santo Daime.

É sobretudo o trabalho de Beatriz Labate, mais recente, que Ferreira (2008) destaca ao apontar as duas matrizes culturais que, segundo o mesmo, teriam maior relevância na formação do universo religioso de Raimundo Irineu no Maranhão: a pajelança e o catolicismo popular. A primeira, uma ritualística curativa de doenças e aflições, ligada a outras tradições das regiões Norte e Nordeste como o catimbó e a jurema; o segundo, englobando as expressões católicas profundamente enraizadas na cultura nacional e que transbordam ao controle institucional da Igreja. Para Labate e Pacheco (2002), pouca atenção tem sido dada aos elementos maranhenses na composição do Santo Daime, embora alguns deles tenham importância central nessa composição, como o tambor de mina (versão maranhense dos cultos afro-brasileiros), a festa do Divino Espírito Santo e o baile de São

Gonçalo (ambos festejos do catolicismo popular). Os autores buscaram, assim, referências a estes elementos no simbolismo daimista.

Sobre a afinidade com a pajelança maranhense, Labate e Pacheco (2002) destacam o emprego das expressões “balanço”, “maresia” e “firmeza”, a noção de combate astral, a utilização do maracá, a referência a entidades espirituais compartilhadas pelos dois universos religiosos, os recursos estilísticos comuns aos hinos daimistas e às cantigas da pajelança e o termo doutrina associado aos ensinamentos e preceitos sob formas cantadas. Mencionam, de uma maneira geral, a influência de um universo por eles chamado de “encantaria maranhense”, (congregando a pajelança e o tambor de mina), bem como traçam relações entre as pajelanças dessa região e aquelas encontradas na Amazônia. Pontuam ainda que, a esse universo da encantaria maranhense, congregam-se elementos da medicina rústica e do catolicismo popular, configurando uma religiosidade sincrética e muitas vezes festiva.

Nesse contexto, a figura de Nossa Senhora da Conceição é indicada pelos autores como um forte elemento comum entre a tradição da pajelança maranhense e o catolicismo popular: “[...] no Maranhão, ela tem presença destacada na religiosidade popular e, em especial, na linha de pajelança, sendo frequentemente invocada na abertura dos rituais de cura” (LABATE; PACHECO, 2002, p.324). Destacam também como a mãe de Irineu Serra era muito católica e como são numerosas as referências à Virgem da Conceição nos versos que compõem a festa do Divino Espírito Santo, tradição antiga em São Vicente Ferrer. A partir do trabalho desses pesquisadores, Ferreira (2008) também referencia o ambiente doméstico da terra natal de Irineu como profundamente influenciado pelas práticas do catolicismo popular.

Após essa breve síntese de uma herança maranhense, buscaremos adiante apurar nossa compreensão acerca de quais matrizes religiosas parecem destacar-se na composição inicial da doutrina, ou seja, quais possuem maior evidência em seu mito fundacional. A presença das três grandes matrizes constitutivas da cultura brasileira (indígena, europeia e africana) na religião do Santo Daime é um entendimento consensual entre os pesquisadores do tema, conforme Alves Junior (2007). No entanto, o mesmo esclarece que “não há ênfase entre os pesquisadores quanto à presença da religiosidade afro-brasileira no momento da composição da doutrina [...] ainda que seja uma possibilidade aventada [...]” (ALVES JUNIOR, 2007, p. 90). No presente trabalho, embora reconheçamos a influência da religiosidade de matriz africana no Santo Daime, entendemos que o particular fenômeno investigado, a instrução espiritual de Mestre Irineu por uma divindade feminina no mito fundacional, aponta primordialmente para uma influência das matrizes indígena e cristã.

A configuração do Santo Daime, contudo, vem se transformando ao longo de sua história e das mudanças graduais de sua ritualística. A esse respeito, podemos citar a visita de Mestre Irineu ao Maranhão na década de 1950 e a integração à ritualística daimista, após seu retorno, de elementos culturais de sua terra natal, como modificações nas vestimentas rituais e a composição de hinos com inspiração afro-maranhense (MOREIRA; MACRAE, 2011). Nesse sentido, das graduais mudanças na comunidade daimista, situamos também a abertura da linha do Cefluris, sob a liderança de Sebastião Mota de Melo (conhecido entre os seguidores como Padrinho Sebastião), a qual distinguiu-se como dissidência da linha do Alto Santo (igreja original) após o falecimento de Mestre Irineu em 1971. Cabe aqui uma sucinta digressão sobre esse segmento da doutrina, antes de retomarmos o contexto de fundação do Santo Daime.

Segundo Alves Junior (2007), sob a direção de Padrinho Sebastião e em função de seu histórico com a experiência da mediunidade, ocorreu uma reconfiguração das diferentes matrizes religiosas consteladas no Santo Daime, de modo que os elementos afro-brasileiros, sobretudo da Umbanda, ganharam maior visibilidade. O autor também relaciona essa reconfiguração à expansão daimista para outras regiões, além do norte do país, quando a vertente do Cefluris “abriu-se para o mundo e, curiosamente, o mundo que chegou, trazido nas mochilas dos jovens brancos da classe média do ‘sul’ do Brasil, tinha entre seus pertences o sangue negro da Umbanda, que agora passava a correr entre os ‘soldados da Rainha’” (ALVES JÚNIOR, 2007, p.95). O pesquisador acrescenta, ainda, que a linha de Sebastião Mota também trouxe elementos kardecistas para uma relativa centralidade no culto.

Retomando o momento de composição da doutrina na região norte, Alves Júnior (2007) menciona a força da catequização católica entre os povos amazônicos do Brasil colonial, citando a pajelança como um dos legados indígenas que resistiu a essa uniformização cultural. Situa nesse contexto, como MacRae (1992), as figuras dos curandeiros ou vegetalistas como aqueles que realizam o trânsito e a comunicação com o mundo invisível, a partir de espíritos aliados às plantas maestras ou professoras. O autor também associa esses curandeiros ao termo xamã, a partir de seu entendimento da obra **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**, de Mircea Eliade:

A pajelança indígena, posteriormente derivando em uma pajelança cabocla, mesclada com elementos exógenos, seria uma prática xamânica amazônica, possível de ser identificada como tal a partir da presença de traços constitutivos comuns [...] Assim, ao utilizarmos a expressão xamã para designarmos o pajé, estamos reconhecendo ser esta expressão local daquele sistema xamânico [...] (ALVES JÚNIOR, 2007, p

O mesmo autor aponta uma relação de afinidade entre a pajelança amazônica e a pajelança maranhense; e discorre ainda sobre o contato e a mescla entre essa religiosidade de tradição xamânica e o catolicismo popular, recorrendo à formulação de Goulart (2002) sobre a ofensiva da ortodoxia católica na região como raiz da combinação entre esses elementos; esta última interpretação constitui uma importante perspectiva para a leitura dos distintos elementos presentes na narrativa de fundação daimista. Nesse sentido, compreendemos que o combate da Igreja Católica às expressões religiosas populares nas primeiras décadas do século XX surtiu profundos reflexos na religiosidade amazônica e seus desdobramentos.

Para Ferreira (2008), o simbolismo cristão, em especial católico popular, constitui o eixo central do movimento daimista, em torno do qual se aglutinaram outras matrizes religiosas, sobretudo a matriz xamânica. Em sua pesquisa, discorre sobre a iniciação de Raimundo Irineu e sobre a experiência extática dos participantes durante os cultos com base na supracitada obra de Eliade. A respeito da centralidade do simbolismo católico, o autor argumenta que foi Nossa Senhora da Conceição quem conduziu Irineu para o interior da floresta, para mergulhá-lo nos mistérios da bebida *ayahuasca*, em uma iniciação interpretada como xamânica pela maioria dos trabalhos acadêmicos sobre o tema: “[...] foi sob a sombra das árvores que a Mãe do Cristo, utilizando o universo de práticas ancestrais do xamanismo amazônico, iniciou um seringueiro negro [...]” (FERREIRA, 2008, p.22).

Guedes (2018) concorda com Ferreira (2008) sobre a centralidade do simbolismo cristão na formação do Santo Daime: cita a hegemonia do catolicismo popular na terra natal de Raimundo Irineu e menciona Nossa Senhora da Conceição como o título mariano mais difundido em terras brasileiras, de modo que “foi tal devoção que Mestre Irineu conheceu e que levou adiante até ponto de ter sido “visitado” por tal imagem de Maria.” (GUEDES, 2018, p. 4). Moreira e MacRae (2011), por sua vez, abordam a aproximação do Santo Daime com o catolicismo enquanto estratégia de apaziguamento das perseguições religiosas sobre o culto, especialmente estigmatizado por sua liderança negra e pelo uso de uma bebida de origem indígena. Nessa perspectiva, a ação de Irineu no sentido de renomear a bebida, bem como outros termos associados às tradições indígenas ou caboclas, é considerada pelos autores não uma completa negação das práticas vegetalistas, mas como um esforço na construção de uma identidade própria para o novo uso da bebida, buscando respeitabilidade para o grupo que se formava ao evitar as conotações pejorativas associadas aos elementos culturais tidos em menor valia no contexto sociopolítico da época.

Raimundo Irineu Serra esteve à frente da comunidade daimista até julho de 1971, quando faleceu na cidade de Rio Branco, aos 81 anos de idade. Em seu velório, realizado na sede da igreja no dia 6 de julho, seguidores fardados³ e em grande comoção cantavam os hinos do “Cruzeiro” intercalados com as preces Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha. Conta-se que a guia espiritual de Mestre Irineu lhe concedeu a escolha do dia em que deveria fazer sua passagem (MOREIRA; MACRAE, 2011). No tópico adiante, lançaremos um olhar para o encontro mítico entre Irineu e essa divindade feminina instrutora, a partir de narrativas que descrevem sua iniciação *ayahuasqueira* e passagens de seu hinário “O Cruzeiro”, fundamento da doutrina.

2.2 A INSTRUÇÃO ESPIRITUAL DE MESTRE IRINEU NAS NARRATIVAS FUNDACIONAIS E HINÁRIO O CRUZEIRO

Valendo-se de referenciais como Lévi-Strauss e Mircea Eliade, Goulart (1996) procura elucidar os elementos que aproximam as narrativas fundacionais daimistas de uma estrutura mítica, vislumbrando nestas um possível nível intermediário entre História e Mitologia. Argumenta que essas narrativas, inicialmente baseadas em tradição oral e posteriormente documentadas de forma escrita pelos nativos, por ocasião do centenário de Mestre Irineu, embora se refiram a um fato histórico e a uma personalidade de existência concreta, possuem quatro elementos de caráter mítico, tomado como referencial o pensamento de Eliade (1972): constituem uma “história exemplar”, paradigmática para os adeptos, representando um modelo para a conduta humana; descrevem um tempo inicial de criação, ou seja, de como algo veio a ser; se relacionam ao “tempo forte” marcado pela presença transfiguradora de um “Ente Sobrenatural”; e são reatualizadas ritualisticamente pelos daimistas, os quais não somente comemoram os remotos eventos evocados, mas os reiteram, tornando-os contemporâneos.

Nesse momento, cabe destacarmos que embora a autora faça uma distinção entre duas classes dessas narrativas fundacionais, uma (de contornos mais próximos à tradição vegetalista) ligada à entidade masculina de nome Pizango e outra (de contornos cristãos) ligada à entidade feminina reconhecida como Virgem da Conceição, interessa-nos a segunda classe, por sua relevância na constituição do Santo Daime como um culto cristão e em função do nosso objetivo ao abordarmos esse mito fundacional: interpretá-lo sob a ótica junguiana, como expressão possível de um feminino

³ Fardas são os nomes atribuídos às vestimentas rituais no Santo Daime.

arquetípico. Esclarecemos ainda nossa consideração de que a construção do mito fundacional daimista se dá através das narrativas dos seguidores e da composição dos hinários da doutrina. Compreendemos o hinário “O Cruzeiro”, em especial, como importante nascedouro dessa narrativa mítica, revelador da mística daimista e de sua experiência religiosa basilar. Dessa maneira, o que passaremos a expor constitui já um recorte desse mito, a fim de aprofundarmos nosso objeto de investigação: o feminino na fundação do Santo Daime.

Iniciamos nosso percurso através desse mito, a partir das narrativas reunidas por Moreira e MacRae (2011) que referem-se à iniciação *ayahuasqueira* de Mestre Irineu no período entre 1914 e 1916. O fundador do Santo Daime conheceu a *ayahuasca* na cidade de Brasiléia, estado do Acre, entre caboclos amazônicos nos seringais da fronteira com o Peru e junto ao amigo Antônio Costa, conterrâneo do Maranhão. Os autores destacam a “[...] aura pejorativa e estigmatizante que era associada à bebida, e que possivelmente fora transmitida a Irineu antes de ele a consumir pela primeira vez” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.90), pois a cultura vegetalista dos *ayahuasqueiros*, que fugia ao viés cristão dominante, era então considerada prática satânica:

Em diferentes relatos sobre as experiências de Irineu com a *ayahuasca*, detectam-se versões semelhantes da mesma crença de que a primeira vez teria se dado no contexto de um culto satânico. Essa ideia acabou se consolidando entre seus seguidores como uma espécie de mito de fundação, demarcando uma nova abordagem no uso da bebida, onde se abandonavam as práticas pagãs, adotando-se em seu lugar os referenciais e valores cristãos. Esse mito marcaria o início da missão de Irineu, antepondo-se à ambiguidade dos brujos ou hechiceros, chefes da *ayahuasca* (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.91)

Dentre as narrativas que selecionamos, a primeira consiste em dois trechos do relato de Luis Mendes do Nascimento, contemporâneo e próximo de Irineu, para a *Revista do Primeiro Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra*:

“[...] Tomou a bebida e quando os outros começaram a trabalhar, botaram a boca no mundo, chamando o demônio. Ele também começou a chamar. Só que na proporção que ele chamava o demônio, eram cruces que iam aparecendo. Ele se sentiu sufocado de tanta cruz que apareceu. O Mestre começou a analisar: ‘O diabo tem medo da cruz e, na medida em que eu chamo por ele, aparecem as cruces. Tem coisa aí [...]’ Ele pediu para ver uma série de coisas. Tudo que ele queria, ele pode ver [...] E assim foi a primeira vez”

“[...] Os dois tomaram, Antônio Costa ficou na sala, o Mestre lá dentro, no quarto. Quando começaram a mirar, Antônio Costa lhe disse: ‘Tem uma senhora conversando comigo e ela falou que foi sua companheira

desde que você saiu do Maranhão. Ela te acompanhou até aqui.’ O Mestre não entendeu, porque ele tinha viajado sozinho. Perguntou: ‘Como é o nome dela?’ ‘Ela está dizendo que se chama Clara. Tu te prepare pois ela mesma vem conversar contigo.’ Terminado o trabalho, ele ficou ansioso para tomar outra vez e encontrar-se com ela. Na próxima vez, depois de tomar o daime, ele armou a rede de modo que a vista dava acesso para a Lua. Parece que estava cheia ou quase cheia. Era uma noite clara, muito bonita. E quando ele começou a mirar muito, deu vontade de olhar para a Lua. Quando olhou, ela veio se aproximando até ficar bem perto dele, na altura do teto da casa. E ficou parada. Dentro da lua, uma Senhora, sentada numa poltrona, muito formosa e bela. Era tão visível, que definia tudo, até as sobrancelhas, nos mínimos detalhes. Ela falou para ele: ‘Tu tem coragem de me chamar de Satanás?’ ‘Ave Maria, minha Senhora, de jeito nenhum!’ ‘Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?’ Aí ele vacilou, pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto. ‘Você está enganado. O que você está vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora, me diz: quem você acha que eu sou?’ ‘Diante daquela luz, ele disse: ‘Vóis sois a Deusa Universal!’ ‘Muito bem. Agora, você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar.’ A dieta era passar oito dias comendo macaxeira insossa [...]’

Os seguintes trechos constituem outra narrativa, com algumas variações, selecionada a partir da obra supracitada: a versão de Francisco Granjeiro, figura também contemporânea e próxima do fundador do Santo Daime.

“[...] Aí nisso ele olhou. Ele viu a Lua cheia. Aí dentro da Lua ela representou-se Lua nova e no centro da Lua, uma princesa no meio da Lua nova, né? Aí ela foi perguntou pra ele e disse ‘O que é que tu estás vendo?’ Ele disse: ‘Tô vendo dentro da Lua uma princesa, que se o mundo todo visse parava. Até navio no oceano, se visse essa princesa que eu tô vendo, parava no oceano pra olhar.’ Aí, ele começou a ver muita coisa. Ela perguntou pra ele: ‘Tu tem coragem de dizer que essa bebida é o diabo?’ ‘Não.’ E ela disse: ‘Tu tem coragem de dizer que essa bebida é uma cobra?’ ‘Não. Eu posso dizer que dentro da Lua tem uma princesa, não pode ser o diabo, né, to vendo uma princesa dentro da lua, não posso dizer que é uma cobra.’ Ela disse: ‘Você tá enganado, pois é isso aí que você tá dizendo.’ ‘Não, não pode ser.’ Aí, ela disse: ‘Tu acredita que isso aí que tu tá vendo, nunca ninguém no mundo viu? Nunca no mundo teve quem visse.’ Ele disse: ‘Ah, essa não!’ Aí, duvidou-se. ‘Aonde tem muitos e muitos chefes da oasca, então, eles nunca viram nada?’ ‘Não. Vou te provar, se eles vissem o que tu tá vendo eles diziam que nem tu, então... Tu ta vendo uma princesa dentro da Lua, pois bem se eles vissem, eles diziam mesmo que nem tu, eles nunca viram.” E tal e tal e tal, aí, passou a miração [...]’

“Aí, o Antônio Costa foi disse pra ele: “Raimundo eu tô vendo aqui uma senhora muito bonita, então, ela tá com uma laranja na mão. Pra te entregar a laranja.” Aí, ele foi e disse: “Antônio porque ela não entrega pra ti?” “Não ela não quer entregar pra mim, ela quer entregar pra você, e ela tá dizendo aqui que desde que tu saiu do Maranhão, que ela vem te acompanhando.” Aí, ele foi e disse: “Não.” Ele foi se lembrar se tinha na viagem arranjado alguma namorada. Mas nada. Aí, ele se lembrou e disse: “Antônio pergunta como é o nome dela?” “Raimundo ela tá dizendo que o nome dela é Clara.” “Clara!” Aí, ele procurava, procurava, e nada. Aí, ele foi trabalhar. Quando é um dia, ele tomou daime de novo, aí, ela chegou, pegou a laranja e entregou na mão dele. “Tome a laranja, essa laranja, você é o dono dela.” Aí, ele olhou na cabeça dela tinha uma lua nova, e em cima da lua tinha uma águia né. Aí, como é que pode? E assim ele veio, foi chegando pra perto, pra compreender depois de muitos e muitos trabalhos que Clara é a Luz. A águia que ele viu na cabeça dela é a guia. Clara a luz, a guia, a águia é a guia. Então, dentro dessa estrela que a gente usa, ele queria que colocasse dentro da lua a águia, assim como o pássaro que quer voar. Mas o pessoal faz aberta as asas. Quando o pássaro tava no ponto de querer voar, então, é aquele ponto que ela queria voar, era o ponto que ele tava querendo seguir. Não é difícil pra nós ver e compreender?”

Uma terceira narrativa, de Saturnino Brito do Nascimento, afilhado de Mestre Irineu, traz em versos as experiências da dieta e isolamento iniciáticos, conforme a tradição oral entre os mais velhos:

Tomou a bebida bem cedo
 Conforme a determinação
 Depois saiu nas estradas
 De seringa da colocação,
 Cortando as seringueiras
 Em profunda meditação.

Depois veio o segundo dia,
 Procedendo do mesmo jeito,
 Aprofundando as visões
 Que vinham com maior efeito,
 Com grandes ensinamentos
 Formando um bom conceito.

[...]

Não precisou tomar Daime
Do quarto dia em diante.
A força lhe acompanhava
A toda hora e todo instante,
Sempre dentro da sequência,
Daquele apuro constante.

[...]

De vez em quando, ele avistava
na estrada de seringa,
Algo como uma saia,
Mas que logo adentrava
Para dentro da floresta

E isto o incomodava.
Pois bem saia de mulher
Poderia avistar.
Mulher seria difícil
Aparecer naquele lugar.
– E que história é essa?
Ficou a se perguntar.

Era Clara que estava
A tudo apreciando
Ela aplicava as provas
Que ele ia passando
Andando sempre em sua frente
Os testes encaminhando.

Até que chegou o oitavo dia
Trazendo mais conhecimento,
Era o fim do apuro
Chegando naquele momento

E tudo se aproximando
Trazendo esclarecimento.

Foi quando veio a Senhora da Lua
E disse com devoção:
– Olha, eu sou a tua Mãe,
A Virgem da Conceição,
Te acompanho desde pequeno
Quando nasceu no Maranhão.

E ele então recordou-se
Buscando na sua lembrança
Dos sonhos? que tivera com ela
No tempo em que era criança,
Ali estava a Virgem Mãe,
Rainha da Esperança

Ela disse: – Está pronto,
Agora posso te entregar,
O mundo está em suas mãos,
Para você doutrinar,
Simbolizado nesta laranja
Que agora vou te repassar

MacRae (1992) aponta a entidade feminina, inicialmente reconhecida pelo nome Clara, como a principal e mais frequente aparição dentre as visões de Irineu ao longo de seu processo. De acordo com os relatos, Clara o guiava como instrutora espiritual e recomendou um período de isolamento na mata, acompanhado de uma restrita dieta alimentar e sexual, para que ele recebesse a missão especial de tornar-se um grande curador, o que Raimundo Irineu cumpriu. López (2014) menciona como este fenômeno religioso não se restringe ao Santo Daime, ao mencionar as muitas referências, em diversas narrativas míticas, a experiências extáticas durante as quais uma entidade espiritual leva um indivíduo a fundar uma igreja. Moreira e MacRae (2011) observam também outros nomes inicialmente atribuídos a essa entidade como Princesa, Mulher e Senhora; bem como uma

abundância de referências a ela na posterior composição do hinário do fundador, balizando o culto que se formava:

Lua Branca, Mãe Divina, Virgem, Rainha da Floresta, Lua Cheia, Luz, Virgem Mãe, Mãe Celestial, Virgem da Conceição, Mãe de Deus da Criação, Virgem Senhora, Santa Virgem, Mãe de Piedade, Mãe, Mãe do Redentor, Virgem Maria, Rainha do Mar, Professora, Divina Mãe, Mãe de Todos, Mãezinha, Estrela que me Guia, Mãe Protetora, Minha Rainha, Mamãe e Minha Flor. O importante destas denominações é a variedade das categorias empregadas por Mestre Irineu na identificação desta divindade, ou seja, o caráter cambiante e simbólico dos significados em relação ao significante. Enfim, esses elementos vão transitar nos relatos, nas letras das músicas executadas no ritual, e no imaginário dos seguidores ampliando-se ainda mais o sentido metafórico, principalmente, sob o efeito do psicoativo (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.122)

Os autores destacam ainda outros pontos comuns relativos a esses relatos, como o aparecimento da instrutora espiritual somente no momento em que Irineu toma o chá por ele mesmo preparado; e a renomeação da bebida para “daime”, conforme o relato seguinte de D. Percília Ribeiro, contemporânea e secretária pessoal de Irineu, em entrevista para Sandra Goulart em 1994:

“[...] Quando ele terminou a dieta, a Rainha apareceu para ele [...] Aí, ela disse que ele já estava pronto para receber o que ela tinha para lhe entregar [...] Ela disse para o Mestre que ele poderia pedir tudo o que quisesse [...] O Mestre pediu para ser o maior curador do mundo, e para ela colocar tudo que pudesse curar naquela bebida [...] Foi aí, também que ela disse que a bebida se chamava daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor [...] A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa [...]”

No tópico anterior, elencamos alguns elementos históricos e da trajetória de Mestre Irineu entre a iniciação *ayahuasqueira* descrita nos relatos (1914-1916) e a primeira sessão aberta de daime conduzida na cidade de Rio Branco (1930). De acordo com López (2014), Irineu passou a congregar naquela cidade um número crescente de seguidores que reconheciam na figura de Nossa Senhora da Conceição a patrona de seu culto em formação, como podemos observar na constituição dos hinários, os quais passaram a nortear os cultos daimistas a partir do ano de 1935. Em nossa compreensão, a construção do mito fundacional daimista acontece através das narrativas dos seguidores e da composição e vivência ritual dos hinários da doutrina. Para Guedes (2018), esses hinários expressam marcadamente a devoção à mãe de Deus, conectando a liturgia daimista ao seu mito de origem. Destacamos a particular importância da miração da lua, denotando a entrega da

doutrina pela Virgem da Conceição e constituindo o tema do primeiro hino de Mestre Irineu: Lua Branca.

01 - Lua Branca

Deus te salve oh! Lua branca,
Da luz tão prateada!
Tu sois minha protetora,
De Deus tu sois estimada.

Oh! Mãe Divina do coração,
Lá nas alturas onde está
Minha Mãe, lá no céu,
Dai-me o perdão.

Das flores do meu país
Tu sois a mais delicada.
De todo meu coração,
Tu sois de Deus estimada.

Oh! Mãe Divina do coração,
Lá nas alturas onde está
Minha Mãe, lá no céu,
Dai-me o perdão.

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição

Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão

Estrela do universo
Que me parece um jardim,
Assim como sois brilhante,
Quero que brilhes a mim.

Oh! Mãe Divina do coração,
Lá nas alturas onde está!
Minha Mãe, lá no céu,

Dai-me o perdão.

O hinário O Cruzeiro, desenvolvido por Mestre Irineu entre as décadas de 1930 e 1960, possui um total de 129 hinos recebidos ao longo da vida do fundador. Este hinário, cantado por todos os participantes em datas específicas do calendário daimista, constituiu o modelo textual e melódico para os hinários que se seguiram, recebidos pelos adeptos da doutrina. Moreira e MacRae (2011) descrevem como os hinários dos seguidores mais antigos foram construídos conjuntamente com o de Mestre Irineu, tendo o Cruzeiro como referência, de modo que nos primeiros festejos do Daime cantavam-se todos os hinos recebidos pela comunidade. Os autores apontam também como a “construção do pensamento de Mestre Irineu foi codificada paulatinamente em seus hinos” e como “seu hinário reitera, de modo enfático, a legitimidade de seu carisma, que teria sido recebido da Mãe Divina (Nossa Senhora da Conceição)” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 167). Com efeito, observamos como são abundantes as referências à entrega da missão por meio de versos como “a minha mãe que me ensinou” ou “a minha mãe que me mandou”. Transcrevemos, a seguir, algumas dessas passagens que reiteram o carisma de Irineu, contidas no hinário O Cruzeiro:

Hino 16 - A minha mãe é a santa virgem:

A minha mãe é a santa virgem
 Ela é quem vem me ensinar
 Não posso viver sem ela
 Só posso estar onde ela está
 [...]
 E eles pouco caso fazem
 De aprender com alegria
 Pois pensam que não é
 Ensinos da Virgem Maria

Hino 28 - Cantar Ir:

A virgem mãe me deu
 O lugar de professor
 Para ensinar as criaturas
 Conhecer e ter amor

Hino 36 - Amigo Velho

A minha mãe que me mandou
 Eu sou filho estimado

Quem seguir na minha linha
Segue limpo e não errado

Hino 65 - Eu vou cantar

Esta luz é da floresta
Que ninguém não conhecia
Quem veio me entregar
Foi a sempre Virgem Maria

Quando ela me entregou
Eu gravei no coração
Para replantar santa doutrina
E ensinar os meus irmãos

Hino 125- Aqui estou dizendo

A virgem mãe é soberana
Foi ela que me ensinou
Ela me mandou pra cá
Para eu ser um professor

Investigando a devoção à Maria em uma igreja daimista na cidade de Osasco (SP), Guedes (2018) aponta ser possível encontrar ali referências ao mito de fundação coexistindo com elementos novos e sincréticos, de modo que Nossa Senhora da Conceição permaneceria como o centro da devoção ou como um “guarda-chuva que abriga os outros elementos de veneração”. Observa-se, portanto, que sua influência como patrona do culto estendeu-se para além da região amazônica, chegando também ao Sudeste na linha do Cefluris, de Padrinho Sebastião. Relacionamos abaixo algumas estrofes, selecionadas por Benedito (2019), que reafirmam o carisma de Irineu ligado à Nossa Senhora em hinos dos seguidores mais antigos (Germano Guilherme, Maria Marques, Antônio Gomes e João Pereira), os quais compõem o hinário “Companheiros do Mestre”, também oficializado como material litúrgico:

Ele foi quem nos deu
E a nossa Mãe foi quem mandou
Louvado seja Deus
E o nosso mestre que nos ensinou (Germano Guilherme)

Ao mestre Ela ordenou
E lhe entregou todo poder

Para ele ensinar
E disciplinar os que merecer (Maria Marques)

Meu mestre no seu trabalho
E a minha Mãe sempre a seu lado (João Pereira)

A Virgem Mãe puríssima
Mandou o mestre aqui
E ele veio para nos ensinar
Com amor e muita alegria
Todos nós devemos acompanhar (Antônio Gomes)

Além da afirmação do carisma de Irineu, Moreira e MacRae (2011) observam outros temas no hinário O Cruzeiro: “[...] questões como saúde (doença e cura), natureza (floresta, mar, água, Sol, Lua, estrela), a bebida (cipó, folha) e a morte. Igualmente são abordadas questões morais e sociais, como ensinar, aprender, disciplina, firmeza e perdão” (MOREIRA; MACRAE, 2011). Para os autores, embora diversas passagens do hinário expressem situações cotidianas, como as adversidades e os conflitos no interior da comunidade, este se universalizou por sua natureza polissêmica. Ao constatarmos a polissemia do hinário O Cruzeiro, chama-nos especial atenção, além das categorias empregadas na identificação da divindade feminina instrutora, as variadas referências aos elementos naturais associadas às afirmações da instrução espiritual e carisma de Mestre Irineu. Nesse sentido, observamos, por exemplo, referências à lua e às estrelas (como guias direcionando o caminho), bem como às águas e ao mar:

Hino 35 - Santa Estrela

Vou chamar a santa estrela
Para vós vir me guiar
Iluminar meu pensamento
O oceano e beira-mar

Hino 40 - Eu canto nas alturas

A minha mãe é a Lua cheia
É a estrela que me guia
Estando bem perto de mim
Junto a mim é prenda minha

Hino 73 - Eu vi a Virgem Mãe

A Lua é quem dá força
 Para a terra criadora
 Quero que vós me protejas
 Vós como mãe protetora

Hino 75 - As estrelas

As estrelas me levaram
 Para correr o mundo inteiro
 Para conhecer esta verdade
 Para poder ser verdadeiro
 [...]
 As estrelas me disseram
 Ouve muito e fala pouco
 Para poder compreender
 E conversar com meus caboclos

Hino 88 - Chamo Estrela

Chamo Estrela, chamo Estrela
 Chamo Estrela, Estrela vem
 Ela vem me ensinar
 O amor de quem quer bem

Hino 101 - No brilho da Lua Branca

No brilho da Lua Branca
 Foi quem me trouxe aqui
 Doutrinar a quem quiser
 Neste caminho a seguir
 [...]
 Lua Branca quem me trouxe
 Confiou-me este lugar
 Para ser filho legítimo
 É preciso doutrinar

Observamos também, na cosmovisão do Santo Daime, a centralidade da noção de uma batalha no caminho da luz espiritual e como as referências aos elementos da lua e da estrela podem refletir essa significação. Uma vez que o intuito de nosso trabalho consiste na investigação do feminino arquetípico no mito fundacional daimista, interessa-nos compreender a estreita relação entre estes elementos naturais e a instrução espiritual de Mestre Irineu, sobre a qual buscaremos desenvolver uma leitura sob a ótica junguiana e para além de sua literalidade. Assim, interpretaremos

de que maneira esses elementos naturais podem funcionar como símbolos que abrem a experiência religiosa daimista para significados mais amplos. Por fim, relacionadas à instrução espiritual de Mestre Irineu e à missão de fundar sua doutrina, encontramos também referências a flores, jardins e pedras brilhantes:

Hino 01 - Lua Branca

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição

Hino 79 - Jardineiro

Minha mãe, minha rainha
Foi ela que me entregou
Para mim ser jardineiro
No jardim de belas flores

Hino 96 - As Campinas

Quando esta senhora me viu
Veio comigo falar
Há tempo eu estou te esperando
Para tudo isto eu te entregar

Você me zele esta campina
De brilhantes pedras finas
Conservando a santa luz
No caminho que eu destino

Observamos que a devoção mariana se consolidou nos hinários daimistas, embora a instrutora espiritual de Irineu permaneça envolta por um ampliado sentido metafórico nas canções rituais e imaginário dos seguidores, nos remetendo à noção junguiana dos arquétipos, que será desenvolvida no capítulo adiante. Por ora, apresentaremos alguns olhares teóricos sobre o imaginário mítico brasileiro e a presença da figura de Nossa Senhora em nosso campo religioso, de um ponto de vista histórico e cultural, mas também em sua dimensão de transcendência, pois ao pensarmos o importante desafio metodológico de abarcar o fenômeno religioso de maneira integral, entendemos,

como Silva Júnior (2014), ser necessário o reconhecimento dos “elementos essenciais na configuração dos fenômenos sem separá-los da condição dialética própria da perspectiva histórica temporal” (SILVA JÚNIOR, 2014, p. 126). Assim, pretendemos melhor delimitar nossa compreensão de sua presença, como Virgem da Conceição, na construção do mito fundacional daimista.

2.3 NARRATIVAS MÍTICAS E A FIGURA DE NOSSA SENHORA NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Em Moraes Junior (2018), lemos sobre as cosmovisões das práticas indígenas *ayahwasqueiras* na Amazônia, nas quais ser humano e natureza possuem uma mesma disposição anímica, sugerindo uma profunda identidade entre mundo “natural” e subjetividade. Investigando particularmente a etnia Huni Kuin e suas narrativas míticas, Moraes Junior (2018) observa como sua cultura está dissolvida na natureza, já que a “fundura dos rios” é o lar dos encantados e deuses amazonenses, uma zona transcendente semelhante ao Olimpo grego. Nesse contexto, as relações intersubjetivas estendem-se aos elementos naturais como as pedras, as plantas, as águas, e “a natureza se revela como mundos de entes que ouvem, falam e se relacionam com sentido” (MORAES JUNIOR, 2018, p. 305).

Também a encantaria do Maranhão, estado que realiza muitas trocas culturais com a Amazônia em função da proximidade, é povoada por várias entidades das matas e das águas, como o Boto e a Mãe D’água, incorporados nos terreiros (FERRETTI, 2018). A importância dos rios e lagos na região cria o que a autora chamou de uma “atmosfera favorável” ao desenvolvimento de narrativas míticas sobre esses seres. Sobretudo na baixada maranhense, a Mãe D’água é conhecida como rainha das águas mansas, um ser ambíguo, de caráter protetor, mas que também exerce seu magnetismo para roubar e “encantar” crianças para o fundo das águas. Acredita-se ainda que essas crianças possam ser recuperadas pelo chamado dos pajés, mas que especialmente o batismo cristão fornece maior proteção contra essas temidas figuras pagãs. Na religiosidade popular maranhense, portanto, como nas tradicionais culturas *ayahwasqueiras*, entendemos que os elementos naturais usualmente exprimem algo que os transcende.

Retomando o trabalho de Moraes Junior (2018), observamos como as verdades míticas e ensinamentos dos Huni Kuin são sedimentados em suas canções, consideradas dádivas divinas e mediadoras entre as esferas humana e supra-humana. Essas canções/narrativas são, portanto, o

veículo e a memória de suas sabedorias; são elas que dão sentido às forças propiciadas pela *ayahuasca*, conduzindo a experiência extática, de forma análoga ao que ocorre no Santo Daime. Os efeitos da bebida são significados passo a passo pelas canções: desde aquelas que evocam as forças, passando pelos cantos de miração, até aquelas entoadas para atenuar os efeitos no fechamento dos rituais; assim, “o povo Huni Kuin aprende pela *ayahuasca* que o ciclo da natureza deve conduzir a vida humana” (MORAES JUNIOR, 2018, p.293).

Outro estudo, sobre os cultos do Catimbó-Jurema na região Nordeste (religiões afro-brasileiras com marcada influência indígena), descreve como suas narrativas míticas se fazem presentes nos cantos executados nos rituais, as chamadas “toadas”, que a autora recolheu ao longo de suas pesquisas de campo. Sampaio (2018) utiliza o termo “narrativas encantadas” para referir-se a esses mitos e cita o autor José Jorge de Carvalho em suas considerações sobre como “o estudo da música em contextos rituais ainda é muito pouco explorado no Brasil” (SAMPAIO, 2018, p.272). Nesse sentido, os cantos deveriam ser abordados como “textos religiosos” que permitem uma aproximação compreensiva da mística afro-brasileira. Pontuamos que, no presente trabalho, buscamos empreender essa leitura dos hinos daimistas como textos religiosos que exprimem a cosmovisão de suas narrativas míticas ao mesmo tempo que desvelam sua mística.

As toadas no Catimbó-Jurema descrevem a trajetória das entidades mestres e mestras, os percursos e a sacralidade da planta, bem como apresentam a influência de um Cristianismo ressignificado no interior de seu universo mítico. A respeito dessa influência, a autora menciona referências à Virgem da Conceição e ao Selo de Salomão (chamado Sino Salamão pelos juremeiros). Este último corresponde à estrela de seis pontas ou Estrela de Davi, presente em diversas religiões e nas benzeções e curas da religiosidade popular. Sampaio (2018) traz uma passagem da obra *Meleagro*, de Câmara Cascudo, na qual a estrela é descrita como um símbolo defensivo, um amuleto e vigia do espírito contra as coisas terríveis. Observamos como a estrela de Davi é também um símbolo mágico no universo daimista, utilizada como broche nas fardas rituais. Os símbolos da lua e da águia (associados à instrução espiritual de Mestre Irineu) estão condensados no interior dessa estrela, que fornece proteção aos fardados (iniciados) na batalha espiritual dos trabalhos, sugerindo a dominância do simbolismo cristão.

Na União do Vegetal (UDV), outra religião *ayahuasqueira* brasileira com marcada influência cristã, a chamada Ciência de Salomão constitui a “chave da união” dos componentes da bebida: as folhas, associadas ao efeito visionário, e o cipó, associado à força e à direção, respectivamente concebidos como princípios feminino e masculino (MELO, 2018), analogamente ao Santo Daime.

Em seu trabalho sobre a UDV, a autora discorre acerca de como as diferentes traduções culturais e seus sistemas simbólicos doam sentido ao efeito visionário da *ayahuasca*, gerando representações para as transformações corporais e psíquicas propiciadas pelo chá. Aborda, assim, a construção do transe udevista em função dos espaços socioculturais doadores de significado, a partir de seu mito de origem, o qual narra o percurso do chá na Terra em sua relação com a trajetória do fundador Mestre Gabriel (em suas várias encarnações).

A performance da narrativa fundacional na UDV se dá de maneira diversa das toadas da Jurema ou dos hinos daimistas: é executada nos rituais uma gravação na voz do próprio fundador. Nesta, fundamenta-se a superioridade da sabedoria ligada à Salomão, uma vez que o chá tomado fora desse conhecimento, em um contexto de “curiosidade”, pode “ir para qualquer lugar”, ou seja, não constituiria uma forma correta ou benéfica de uso. Mas o que seria esse conhecimento, a Ciência de Salomão? De acordo com a narrativa mítica, Mestre Gabriel teve contato com o vegetal em três encarnações pregressas: Rei Inca, Caiano e Iagora. Como Rei Inca, sepultou sua conselheira Hoasca e seu Marechal Tiuaço no local onde então nasceram a folha e o cipó constituintes do chá; como Caiano, aprendeu com Salomão os mistérios da bebida e recebeu deste o conhecimento. Destaca-se que Salomão é quem teria anunciado a união do vegetal com os atributos respectivos da folha e do cipó (MELO, 2018).

Como Iagora, imperador indígena peruano que chamava por Jesus e pela Virgem da Conceição, foi “degolado por discípulos que se revoltaram e seguiram pelo mundo, originando os ‘mestres de curiosidade’, desprovidos de ‘conhecimento’” (MELO, 2018, p.369). A quarta encarnação seria o próprio Mestre Gabriel: nascido na Bahia, este recorda então sua missão de “equilibrar o vegetal” e torna-se a própria bebida, transmutando-se no vegetal, como o Mestre Irineu do Santo Daime. A autora, ao buscar compreender a relação entre Salomão e Hoasca (a conselheira do Rei Inca), fala sobre “os mistérios de uma natureza percebida como feminina” e cita uma passagem bíblica, do Cântico dos Cânticos, que parece traçar essa analogia: “Um homem regozija-se por ter uma videira, sua esposa, que vale mais do que a melhor vinha de Salomão” (Ct 8,11-12). Para Melo (2018), a concepção de uma natureza feminilizada que deve ser direcionada por um saber masculino (a Ciência de Salomão) constitui um imaginário subjacente à narrativa mítica udevista, pois o “poder religioso de Salomão comunica uma ordem instituída que parece dizer que aos homens cabe completar o conhecimento iniciado pelas mulheres, o que sugere uma relação inextricável, porém hierarquizada, entre Natureza e Conhecimento” (MELO, 2018, p.373).

A noção de “qualquer lugar”, vinculada à curiosidade na narrativa udevista, remete-nos à ambiguidade das tradicionais práticas vegetalistas e da natureza como um todo, cujos elementos podem levar à cura ou causar malefícios, como as águas maranhenses, lar da temível Mãe D’água que magnetiza e encanta as crianças não batizadas; o mundo natural seria, assim, lugar de ambiguidades e polaridades. A partir da compreensão de um Cristianismo ressignificado como tradução simbólica da experiência *ayahuasqueira*, acompanhamos o pensamento da autora sobre o imaginário subjacente à narrativa udevista: uma natureza feminilizada que confere o efeito visionário, mas deve ser direcionada por um saber masculino sob a égide da figura cristã de Salomão. A bebida assim tomada, no contexto ritualístico da UDV, não vai para “qualquer lugar”, pois o adepto encontra-se protegido por esse saber em sua jornada extática.

Essa hierarquia pode ser igualmente encontrada no imaginário daimista. Se, entretanto, também no Santo Daime encontramos a concepção de um saber cristão norteador da experiência extática, como na UDV, no primeiro a instrução espiritual e entrega da doutrina vem pelas mãos de uma figura feminina. A condição de proteção é indicada pela Mãe Divina como patrona do culto e pela Estrela de Davi nas fardas: aqui, a jornada espiritual do adepto constitui-se como um apuro essencialmente cristão, conforme realizou Mestre Irineu guiado por sua instrutora. A esse respeito, lembramos um trecho do hino 36 (Amigo Velho): “A minha mãe que me mandou/ Eu sou filho estimado/ Quem seguir na minha linha/ Segue limpo e não errado”. A Virgem cristã, assim, conduz a batalha espiritual daimista, o que nos remete ao universo mítico do Catimbó-Jurema e sua corrente concepção de que a criança batizada encontra-se protegida e não pode ser encantada pela ambígua Mãe D’água. Parece-nos que um patrimônio simbólico cristão, assim mesclado a religiosidades de outras matrizes, aparece de um modo geral como observou Câmara Cascudo sobre a Estrela de Davi na obra Meleagro: vigia do espírito.

É possível traçarmos alguns paralelos entre nosso campo de investigação e as demais narrativas elencadas: a dimensão do sagrado profundamente vinculada aos elementos naturais e à planta de poder como um “ente que hierofanicamente cura, ensina e eleva os humanos às verdades divinas” (MORAES JUNIOR, 2018, p.301); as canções como veículos para as verdades de caráter mítico; a tradução da experiência extática *ayahuasqueira* através de um Cristianismo ressignificado junto a outros universos simbólicos; as referências à Virgem da Conceição e à Estrela de Davi como marcos dessa tradução. A partir das narrativas fundacionais daimistas e do hinário “O Cruzeiro”, observamos como a noção de uma purificação conduzida por Nossa Senhora, como instrutora espiritual, interpõe a dicotomia cristã entre o adepto e sua experiência extática, traduzindo-a como

batalha astral pela santa luz, em franca contraposição a uma utilização ambígua de sua bebida sacramental.

Cascudo (2011) aponta a devoção à Nossa Senhora como a “mais profunda e popular” no Brasil, mencionando, em sua licença poética, algo como um Evangelho oral e apócrifo que circula entre nosso povo e sublima carinhosamente as divindades. Contrapõe o temor a Deus, corrente no aprendizado religioso, ao amor carinhoso devotado à Rainha dos Anjos e dos Santos, cuja “função materna envolve-a de compreensão, entendimento e misericórdia. O povo confia na piedade ilimitada de quem trouxe ao mundo a redenção pelo Cristo” (CASCUDO, 2011, p.88). No cânone bíblico, seu trono situa-se logo após a Santíssima Trindade e as rogativas à sua figura desdobram-se em uma infinidade de nomes como Conceição, Piedade, Bom Conselho, Rosário, Remédios, Livramento, Boa Viagem, das Dores, da Consolação, do Bom Parto, citando apenas alguns referidos pelo autor. À época das chamadas Grandes Navegações, Portugal achava-se repleta do culto à Nossa Senhora e a ela dirigiam suas preces, batizando suas naus em referência à mãe divina, como as 29 embarcações de nome “Conceição” que velejaram na carreira da Índia entre 1496 e 1650.

No ano de 1646, enquanto o Brasil mantinha-se na condição de colônia portuguesa, a Virgem da Conceição foi oficialmente alçada ao status de “Padroeira e Defensora dos Reinos e Senhorios de Portugal”, conforme proclamação de D. João IV, de modo que os jesuítas que aqui aportavam, esmeravam-se por reproduzir o culto marial em terra brasileira. A esse respeito, prossegue Cascudo (2011) citando o apelo de um padre devoto de Conceição, datado de 1559, para que um colega também sacerdote pregasse nos arredores de Salvador “[...] as grandezas desta Senhora e que dissesse que soubessem negociar com Nosso Senhor por meio dela que não podia haver outro melhor negociar!”. O histórico destaque empreendido sobre a figura de Nossa Senhora como intercessora junto ao Deus pai, terminou por elevá-la, por determinação do papa Pio XI, à condição de Padroeira Principal do Brasil em 1930, década na qual situa-se o nascimento da doutrina e culto do Santo Daime na região Amazônica.

No entanto, é sob o nome Nossa Senhora Aparecida que esta é alçada à padroeira brasileira, após o aparecimento de uma imagem de barro escuro em 1717 no Rio Paraíba e embora o Cardeal Leme, que exerceu seu mandato na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro entre 1930 e 1942, “amava que a dissessem ‘Conceição Aparecida’, como em Lourdes em 1858 e Beauraing, Bélgica, em 1932” (CASCUDO, 2011, p.86). Esse breve panorama histórico, a nós fornecido por Câmara Cascudo, ilustra como a figura de Nossa Senhora adentrou as terras brasileiras em um misto de dominação cultural e apropriação por parte de um povo que buscava tornar seu um símbolo de

devoção inicialmente estrangeiro: “Minha Nossa Senhora” é a nomeação que o autor destaca ao início da sua jornada descritiva, a respeito do desejo do fiel de advogar para si “[...] o direito privativo da unidade afetiva” (CASCUDO, 2011, p.85).

Esboçando um panorama da devoção mariana na colonização ibérica da América, Souza (2001) aponta a incidência, na América Espanhola, de relatos em que indígenas aparecem como interlocutores da Virgem: Bolívia, Equador, Colômbia, Paraguai, República Dominicana, Venezuela e México, ao passo que narrativas envolvendo personagens negros ocorrem na Argentina e Costa Rica; em Cuba, por sua vez, a Virgem cristã teria sido encontrada por um homem negro e um ameríndio, juntos. A autora levanta a hipótese de que a disseminação histórica dessas narrativas não é casual, mas está relacionada à abertura de um canal de comunicação da Igreja junto àqueles que estavam mais distantes do seu discurso, potenciais aliados no fortalecimento de sua presença nas colônias. Souza (2001) aborda Maria como mediadora cultural, a partir do pensamento do historiador Michel Vovelle, ao pensar a Senhora Aparecida das águas no Brasil e sua identificação, de um modo geral, com a cor de negros, indígenas e mestiços nas Américas, mencionando a multiplicidade de realidades que esse símbolo pode incorporar: “Talvez seja exatamente aí que resida sua força: ao ser única e ao poder tomar diferentes representações”.

Silva Junior (2014), por sua vez, discute as representações de um sagrado feminino no Brasil como um processo religioso sincrético que aproxima culturas e lança mão do referencial junguiano para aproximar-se de algo como uma “experiência religiosa mística popular” associada às figuras de Maria, Yemanjá e da Rainha da Floresta. Segundo ele, “quando valorizamos a experiência religiosa vivida pelo crente nos entregamos à busca de uma mística [...] mas esbarramos nas tradições que vão dar forma a esta contemplação, procurando racionalizar a experiência” (SILVA JÚNIOR, 2014, p.126), remetendo-se à “[...] diversidade de forma que o sagrado feminino ganha na expressão popular desta vivência mística [...]” (SILVA JÚNIOR, 2014, p.126).

Nesse sentido, as figuras míticas pesquisadas remontariam a um elo na dinâmica viva da psique, não constituindo exclusivamente representações de cunho linguístico. Para Silva Junior (2014), ao buscarmos compreender como os sujeitos religiosos reconhecem e cultuam o sagrado feminino mediante uma variedade de signos, é preciso elucidar o lugar desse arquétipo na psique humana. O pesquisador recorre ao conceito junguiano dos arquétipos, que aprofundaremos adiante, relacionado a “predisposições” da psique ou “condições apriorísticas e formais da apercepção” (JUNG, 2014, p.76) que antecedem a construção de representações ao nível da linguagem.

Silva Junior (2014) refere-se ao conjunto simbólico/afetivo ligado às figuras de Maria, Iemanjá e da Rainha da Floresta, na formação identitária de nosso povo, relacionando-as como representações de um mesmo arquétipo, a Grande Mãe, associado a sensações psíquicas de acolhida, proteção e pertença. Este arquétipo, segundo Silva Junior (2014), representaria um elo entre os diferentes que historicamente se encontraram em terra brasileira, uma vez que a relação com o sagrado feminino possui uma essência e unidade ainda que colorida pela diversidade das culturas. O autor ilustra esse elo arquetípico, entre as representações do feminino, com uma significativa fala de um adepto do Santo Daime, que tomamos de empréstimo:

A Rainha falou para o Mestre Irineu que era Nossa Senhora, foi ela quem se revelou, mas os índios já a conheciam como uma guardiã da floresta, a Rainha é a própria força da natureza, mas ganha formas diferentes e por isso é também a mãe de Jesus ou a rainha das águas, que os africanos chamam de Iemanjá, todos estes nomes falam do lado feminino, porque a força tem um lado masculino e um feminino (apud SILVA JUNIOR, 2014, p. 226)

Ao utilizar o referencial junguiano, o autor assume que a experiência do sagrado precede suas representações, as quais são sujeitas ao universo simbólico e à semântica religiosa compartilhada culturalmente. Em relação a essas representações, observou que o vocábulo mais frequentemente a elas associado é a palavra “mãe”, denotando “a força deste lugar simbólico quando as pessoas vão falar de sua identificação com o sagrado feminino” (SILVA JUNIOR, 2014, p.245), ou seja, a preponderância com que o atributo maternal aparece na maneira como os brasileiros fazem referência a este sagrado, embora a função materna seja um aspecto que não esgota todas as possibilidades para a sua representação.

Embora não faça particular referência à figura de Nossa Senhora no Santo Daime, outro pesquisador também avalia que a psicologia junguiana pode contribuir para a “compreensão dos elementos simbólicos, afetivos e arquetípicos da experiência universal da mãe e do feminino em geral, que constituiriam eventualmente a base humana do culto marial” (IWASHITA, 1989, p.318). Seu trabalho aponta para a correspondência entre as representações de Maria e Iemanjá na profundidade da psique, as quais seriam, também sob sua concepção, faces complementares do arquétipo materno, frequentemente unidas e identificadas sob invocações similares no sincretismo das experiências religiosas brasileiras.

A força da figura mítica de Nossa Senhora ressoa no fenômeno religioso de suas aparições, as quais atualmente não se restringem ao âmbito do catolicismo no Brasil e são inclusive apropriadas por neo-esoterismos que ressignificam esse patrimônio imagético/cultural católico (CAMURÇA,

2018). A respeito das aparições de Nossa Senhora, Mariz (2002) discute um consenso na literatura sócio-anropológica: de que estas teriam crescido no século XX, configurando um fenômeno característico do fim do milênio. A autora ilustra o que chama de uma “inflação de aparições de Maria no século XX” citando uma reportagem da Revista *Época*, de 21 de dezembro de 1992, a qual traz numerosos casos de videntes em vários estados brasileiros, e o estudioso Yves Chiron em seu apontamento da proporção internacional do crescimento desses relatos. Busca também relacionar esse fenômeno à mudança de atitude da Igreja Católica em sua apropriação desses discursos e ao papel da mídia na divulgação dos mesmos, este último permitindo maior circulação das informações como em uma rede devocional.

Para Mariz (2002), o século XX testemunhou a diminuição do poder repressor da Igreja em relação a esses relatos e, possivelmente, também um menor interesse nessa repressão, uma vez que o discurso desencantado do mundo secular poderia representar maior ameaça a essa instituição nos dias atuais. Entretanto, a autora compreende que a Igreja ainda exerce uma apropriação desses relatos, ainda que de maneira decrescente, incorporando-os aos padrões da instituição em um processo de avaliação que contorna as tensões e reconstrói as narrativas. No presente trabalho, consideramos que, embora as narrativas daimistas descrevam uma aparição de Nossa Senhora e a religião assim formada utilize uma iconografia tradicional católica, seu mito fundacional desenvolveu-se à parte do discurso oficial da Igreja e, por esta razão, apresenta particularidades que merecem uma investigação mais minuciosa.

Para López (2014), as aparições da Virgem da Conceição, nas narrativas de fundação daimista, condensam elementos da tradição cristã e da tradição curandeira amazônica, matrizes religiosas distintas e que, no entanto, compartilham uma espécie de lógica se tomada como chave de leitura a psicologia de Carl Gustav Jung. O autor empreende outra discussão acerca da natureza arquetípica dessa representação, relacionando-a à *anima*, conceito junguiano que designa uma contraparte feminina e arquetípica na psique do homem, que promove um vínculo entre a consciência pessoal e o inconsciente coletivo (NEUMANN, 2006). Nesse sentido, pontuamos a concepção junguiana que buscaremos desenvolver adiante: de que os arquétipos se encontram em estado de contínua imiscuidade e comunicação no inconsciente coletivo, conforme esclarece Neumann (2006), bem como a hipótese deste último: de que o relacionamento do homem com a *anima* constitui um “[...] protótipo da relação da consciência com o caráter de transformação do Grande Feminino” (NEUMANN, 2006, p. 41).

Segundo López (2014), restaria evidenciar em que medida a Virgem da Conceição representa não somente a *anima* do fundador Raimundo Irineu, mas a *anima* coletiva da igreja do Santo Daime, exercendo relevância no processo de individuação dos adeptos ao longo de suas experiências litúrgicas com a bebida; o mesmo levanta também a possibilidade de um exercício reflexivo similar que considere a representação da Virgem daimista em seu nexos simbólico com o arquétipo da Grande Mãe. Ao refletir acerca do simbolismo presente nos relatos que compõem o mito fundacional daimista e sua relação com a iconografia cristã, refere-se às muitas formas de neo-xamanismo americano que se utilizam de plantas com propriedades psicoativas como sacramento e integram elementos da tradição cristã, como a Igreja Nativa Americana ligada ao uso do cacto conhecido pelo nome peyote. A respeito da iconografia cristã, sinaliza como a Virgem da Conceição é habitualmente representada sobre uma lua em fase minguante e com seus pés sobre uma serpente, esta última tradicionalmente vinculada ao pecado original. Embora na tradição curandeira amazônica a serpente constitua um símbolo do espírito da *ayahuasca*, conforme destaca o autor, cabe observarmos que dificilmente encontramos referências a este simbolismo no imaginário daimista.

Outra pesquisa, uma etnografia na comunidade daimista Céu do Gamarra (município de Baependi, sul de Minas Gerais), procura investigar o papel da devoção mariana na construção das categorias “feminino” e “masculino” no intuito de constituir um marco inicial, na sociologia da religião, para o estudo do Santo Daime a partir da temática de gênero. Nesta, Benedito (2019) observa como essas categorias são concebidas enquanto essências, em oposição e complementaridade, definindo as condutas dos adeptos e como, a partir da figura de Maria (Nossa Senhora), concebe-se “mulher” e “feminino” enquanto essências domésticas, maternais, ligadas aos cuidados e ao sofrimento. Vale destacar que os próprios componentes da bebida sacramental são concebidos sob essa noção polarizada, determinando a divisão dos batalhões⁴ feminino e masculino na disposição ritualística, bem como a divisão do trabalho no feitio (preparo do Santo Daime): a folha, *Psychotria viridis*, representa o feminino; o cipó *Banisteriopsis caapi*, o masculino. A autora aponta que o referido discurso, essencialista e binário, reflete-se na sacralização da maternidade e do matrimônio heterossexual e reprodutivo, o que igualmente encontra reforço na noção cristã da Sagrada Família, central no Santo Daime. Benedito (2019) destaca o aspecto conservador do culto, relacionando-o ao contexto histórico e às matrizes religiosas influentes na fundação da doutrina, bem como à centralidade da devoção à Virgem da Conceição, observando particularmente o vínculo

⁴ O nome refere-se às fileiras nas quais os participantes são dispostos no contexto ritual.

daimista com a gramática cristã. Em sua visão, a devoção mariana possui estreita relação com a sacralização da maternidade no interior da doutrina.

Silveira (2007), por sua vez, indica-nos como o êxtase místico-religioso está associado à noção de merecimento no interior da comunidade daimista, sendo a Virgem da Conceição, como Rainha da Floresta, a portadora da luz que é conferida como graça a quem faz por merecer, trilhando o caminho do bem. Acredita-se que o êxtase no Santo Daime vem, sobretudo, através das mirações conferidas pela polaridade feminina do chá, ou seja, suas folhas, também chamadas Rainhas. O adepto deve se trabalhar, se corrigir e purificar (um estudo de si mesmo) para atingir o merecimento do êxtase, descrito por sensações de conforto, aconchego e amor incondicional, conforme observa a autora. Vemos, portanto, que os trabalhos daimistas são envolvidos por uma cosmovisão estreitamente vinculada à Virgem da Conceição, como Rainha que guia sua legião por uma batalha no caminho da luz espiritual; e que a busca por essa santa luz indica uma ressignificação da tradicional prática vegetalista, em seu aspecto de ambiguidade dos brujos chefes da *ayahuasca*. Com efeito, a noção de batalha astral, de triunfo do bem sobre o mal, é de suma importância na ritualística daimista, na qual os iniciados se auto designam soldados da Rainha da Floresta.

Embora pareça-nos compreensível, de um ponto de vista histórico e cultural, a destacada presença da Virgem da Conceição na formação do Santo Daime, como patrona de um culto que busca dar sua particular tradução cristã à experiência extática propiciada pela *ayahuasca*, a riqueza simbólica e polissêmica das narrativas fundacionais e dos hinários, leva-nos à possibilidade de uma leitura mais ampla sobre a construção desse mito. E assim chegamos aos pensamentos de Mircea Eliade e Carl Gustav Jung como vias possíveis para compreendermos o mito fundacional daimista: o primeiro, com suas menções ao renascimento simbólico, às hierofanias da natureza e ao elemento xamânico da “mulher-espírito”; o segundo, com seus conceitos de inconsciente coletivo e arquétipos, contemplados como raízes psíquicas da experiência religiosa e das diversas construções míticas, o que passaremos a desenvolver no próximo capítulo.

3 OS PENSAMENTOS DE MIRCEA ELIADE E CARL GUSTAV JUNG

A partir do panorama desenvolvido na obra **Mito e Rito** acerca das diferentes perspectivas em mitologia, poderemos situar aquela adotada para a compreensão do nosso objeto de estudo: a fronteira e o diálogo entre os pensamentos de Mircea Eliade e Carl Gustav Jung. Ries (2020) principia seu panorama dizendo como, no mundo grego, o uso do termo *mythos* acabou opondo-o ao termo *logos*: enquanto este seria a expressão da verdade, *aletheia*, aquele significaria “alguma outra coisa”, diferente da verdade. A palavra mito, que inicialmente referia-se às narrativas da cultura grega, foi universalizada para outras expressões culturais, passando a designar um gênero comum de expressão com conteúdo variável histórica e geograficamente, conforme nos esclarece Berkenbrock (2018a).

Buscando traçar um histórico das pesquisas em mitologia, Ries (2020) contrapõe duas escolas ou correntes de pensamento: aquela voltada para a mensagem do mito, por ele chamada hermenêutica alegorista, ou romântica, desenvolvida ao longo do século XIX e tendo Schelling (idealismo alemão) como um importante representante; e a escola histórica desenvolvida posteriormente (século XX) que reage contra essa hermenêutica, a partir do movimento positivista e surgimento da sociologia, na qual situa-se Lévi-Strauss e sua compreensão estrutural: o mito como palavra, linguagem, cujo significado encontra-se na relação entre seus elementos. Ries (2020) apresenta os pensamentos de Paul Ricoeur e Mircea Eliade, mais recentes, como sínteses que fornecem uma compreensão mais ampla do que seja o mito e é no pensamento do segundo que nos deteremos, inicialmente, a fim de aprofundarmos nossa compreensão.

Cabe esclarecer o que seria, na visão de Ries (2020) e igualmente em nossa visão, essa compreensão mais ampla do mito. Para o autor, o mito abarca duas dimensões: uma transcendente ou estrutural, que comporta sua mensagem simbólica e outra exemplar ou funcional, que institui formas de ação e pensamento, ou seja, modelos para a vida humana pessoal, religiosa e social. Segundo Ries (2020), Mircea Eliade abordou essa dupla articulação nas narrativas míticas e enxergou em seus símbolos a captura de uma “solidariedade entre as estruturas da existência humana e as estruturas cósmicas”. Compreende-se, assim, que a narrativa mítica porta uma mensagem trans-histórica ao mesmo tempo em que participa do fundamento das culturas e seus modos de existir.

3.1 O PENSAMENTO DE ELIADE: RENASCIMENTO SIMBÓLICO, HIEROFANIAS E O ELEMENTO XAMÂNICO DA MULHER-ESPÍRITO

Para Mircea Eliade, o mito narra de maneira simbólica acontecimentos que remontam às origens, o tempo primordial e fabuloso dos inícios, onde ocorre a irrupção do sagrado no mundo e a intervenção de Seres sobrenaturais (ELIADE, 1972). O mito, nesse sentido, designa não uma fábula ou ficção, mas uma história verdadeira por seu caráter sagrado, exemplar e significativo, em contraposição à acepção grega do termo; são narrativas, portanto, de princípios, de como algo veio a existir. Ainda conforme Eliade (1992), vemos que o mito conecta-se a uma experiência religiosa, uma vez que a transmissão de uma história sagrada possui um caráter de revelação apodítica e os mistérios assim revelados, geralmente por iniciação, conferem um poder mágico-religioso àquele que os recebe e vivencia (ELIADE, 1972). Rememorar e celebrar um mito é, nessa perspectiva, vivê-lo.

Após essas considerações iniciais, delimitamos melhor nossa compreensão do gênero mito a partir da síntese desenvolvida por Berkenbrock (2018a): expressão de um modo de pensar religioso, que exprime fatos elementares da condição humana através de uma linguagem simbólica e dramática, não-linear, que ultrapassa o tempo cronologicamente fixado. O mito, nessa perspectiva, aponta para uma matriz atemporal de sentido onde nascem representações e uma rica multiplicidade de “formas de contar”. O autor relaciona os nomes de Mircea Eliade e Carl Gustav Jung como estudiosos que se debruçaram sobre o simbolismo dos mitos, diferenciando-os da literalidade e enxergando-os como modos válidos de apreender o mundo e contá-lo, com sua lógica não-conceitual e verdades próprias.

Justamente “[...] em Jung, de subproduto do pensamento primitivo e arcaico, o mito vai se tornar exatamente o contrário: uma fonte para se entender o ser humano [...]” (BERKENBROCK, 2018a, p.168) pois este constituiria uma linguagem por excelência da psique, nascida de suas pré-formas profundas, conforme desenvolveremos adiante. No próximo item do presente capítulo, veremos como essa matriz atemporal de representações pode ser relacionada aos conceitos de *inconsciente coletivo* e *arquetipos* na teoria junguiana. Mircea Eliade, por sua vez, dá seguimento a este campo aberto, enxergando nos mitos momentos instauradores da realidade do *homo religiosus*, em sentido ontológico. Ambos os pensamentos, portanto, sugerem a compreensão dessa “matriz atemporal da qual as mitologias específicas são a manifestação numa forma delimitada” (BERKENBROCK, 2018a, p. 168).

Antes de aprofundarmos o pensamento de Eliade relativo aos mitos, é necessário pontuarmos a distinção que o autor traça entre duas modalidades de experiência (ou modos de ser no Mundo): a sagrada e a profana. Ao investigarmos o simbolismo do mito fundacional daimista, interessa-nos particularmente dois aspectos da experiência do sagrado, por ele delineados: a noção de um tempo

reversível e passível de ser reatualizado; e seu conceito de hierofanias, particularmente em sua ligação com as estruturas celestes e outros elementos “naturais”. Passamos a tratar o primeiro, inicialmente contemplado por Goulart (1996) ao descrever a estrutura mítica das narrativas de fundação do Santo Daime.

Para Eliade (1972), são duas as qualidades do Tempo: a duração temporal ordinária ou profana e um tempo sagrado recuperável e circular. A relação com uma dimensão temporal recuperável distinguiria o *homo religiosus* do não-religioso: o primeiro vive não somente o tempo histórico, mas também reintegra periodicamente o tempo sagrado pela linguagem dos ritos. O mito, nessa concepção, revela a atividade criadora dos seres divinos, apontando para um tempo original de gestos exemplares que servem de modelo para toda conduta humana (ELIADE, 1992).

O indivíduo religioso, assim, em sua nostalgia das origens, repete ritualisticamente esses gestos a fim de tornar-se contemporâneo de seus deuses, heróis ou ancestrais, conformando-se aos ensinamentos dos mitos. Dessa maneira, o calendário litúrgico das festas religiosas destina-se a uma reiteração periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos, de modo a tornar presente o tempo sagrado. A partir do pensamento de Eliade, Ries (2020) sintetiza três aspectos da mensagem mítica: a expressão simbólica de um tempo primordial, a possibilidade e necessidade humanas de acessar esse tempo mediante a celebração ritual e o funcionamento do mito como um modelo para as atividades humanas significativas.

Ries (2020) também elenca as categorias desse gênero de narrativas, que passaremos a abordar, nos atendo em especial àquela que nos permite tratar o tema de nosso trabalho: mitos cosmogônicos: revelam o drama da criação cósmica; mitos de origem: narram o advento de uma nova situação, posterior à cosmogonia; mitos de renovação: ligados aos ciclos temporais, por exemplo ao Ano Novo ou à mudança das estações; mitos escatológicos: narram as catástrofes cósmicas. Interessa-nos particularmente a definição do mito de origem, uma categoria ampla que inclui relatos sobre curas, nascimento de instituições, sobre as aventuras de deuses e homens, em suma, o advento de um novo mundo. Situamos nessa categoria os mitos de fundação religiosos, que instituem novos modos de ser no mundo a partir dos gestos exemplares de seus criadores pela intermediação de seres divinos.

Para Eliade (1972), todo mito de origem prolonga a cosmogonia, a qual serve de modelo exemplar para toda criação. A esse respeito, o autor aborda a solidariedade entre a cosmogonia e os rituais de cura mágica ligados aos mitos de origem, observando a função regeneradora do regresso ao tempo nas purificações rituais e renascimentos simbólicos, quando o *homo religiosus* participa de um

aniquilamento e recriação. Pela abolição de um tempo profano decorrido (com suas faltas e pecados), o indivíduo “banhado” pela pureza do tempo mítico forte e sagrado, pode renascer para uma nova existência, regenerada (ELIADE, 1992). Aqui, destacamos como o termo “limpeza” é correntemente utilizado pelos adeptos nos trabalhos daimistas, referindo-se aos efeitos da ingestão do chá (que, em geral, causa náuseas e vômito) como expurgação dos males e purificação espiritual. Nesse sentido, podemos compreender os trabalhos daimistas como uma ritualística regeneradora e de cura mágica através da experiência extática propiciada pela *ayahuasca* como planta de poder.

Mircea Eliade observa o importante papel da “recitação dos princípios” na história religiosa da humanidade, pois as origens do mundo, dos males e doenças, dos medicamentos, bem como dos xamãs e curandeiros são frequentemente recitadas nos encantamentos mágicos de cura, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência: “[...] nas terapêuticas primitivas, um remédio só se torna eficaz quando se recorda ritualmente sua origem diante do paciente [...] o momento mítico em que uma divindade ou um santo conseguiram subjugar o mal” (ELIADE, 1972, p. 25), como se não pudesse haver reparação da vida, mas somente um renascimento.

Inserimos o carisma de Mestre Irineu, reiterado em seu hinário *O Cruzeiro*, como uma recitação de princípios, um mito de origem que conduz a uma purificação ritual e um renascimento simbólico do adepto. Podemos, assim, delimitar nossa compreensão do mito fundacional daimista a partir do trabalho de Goulart (1996) e aliada às nossas particulares leituras de Mircea Eliade em mitologia. Nesse ponto, relembramos também a santa luz, o êxtase místico-religioso da comunidade daimista ligado à noção de merecimento no interior de uma batalha espiritual, conforme o trabalho de Silveira (2007). Aqui, a batalha espiritual que conduz ao êxtase é liderada pela Rainha, Virgem da Conceição, que guia sua legião para o renascimento simbólico conforme realizou o Mestre fundador.

Observamos ainda a conexão do mito daimista com a inovação representada pelo Cristianismo na relação entre tempo sagrado e histórico: com a afirmação da historicidade de Cristo, o Deus encarnado, fundando uma nova condição do homem no Cosmos, tempo sagrado e histórico se fundem e o calendário litúrgico celebra eventos divinos que tiveram lugar no tempo histórico (ELIADE, 1992). Da mesma maneira, Mestre Irineu, homem histórico guiado por um ser divino (mito de origem), funda uma nova possibilidade e condição humana e é comumente associado no interior da comunidade daimista a uma reencarnação do próprio Cristo. Veremos, adiante, como o mito do herói, contemplado no pensamento junguiano, constitui uma leitura possível dessa expressão religiosa.

Retomando o pensamento de Eliade (1972), este aponta como a noção de uma plenitude e perfeição do princípio (paraíso perdido) é extremamente antiga e difundida na história da humanidade; e como a ela se conecta a noção complementar do retorno e aniquilamento para dar lugar a um novo começo. O autor cita inclusive a noção psicanalítica da beatitude na primeira infância e sua respectiva técnica “do voltar atrás” e recordar para a dissolução dos traumas. Menciona também os rituais iniciatórios de *regressus ad uterum* que existem sob esse princípio de um segundo nascimento, pois “as trevas pré-natais correspondem à Noite anterior à Criação e às trevas da cabana iniciatória” (ELIADE, 1972, p.59). O retorno à origem possibilitaria, nesse sentido, uma regeneração de ordem mística, espiritual, uma vez que o iniciado nos mistérios é também um recém-nascido.

Observamos como o simbolismo lunar apresenta estreita relação com a regeneração mística, pois segundo Eliade (1992):

Graças às fases da Lua – quer dizer, ao seu “nascimento”, “morte” e “ressurreição” – os homens tomaram consciência de seu próprio modo de ser no Cosmos e de suas possibilidades de sobrevivência ou renascimento [...] Em geral, a maior parte das idéias de ciclo, dualismo, polaridade, oposição, conflito, mas também de reconciliação dos contrários, de *coincidentia oppositorum*, foram descobertas e precisadas graças ao simbolismo lunar [...] a Lua revela ao homem religioso não somente a ligação indissolúvel entre a Morte e a Vida, mas também, e sobretudo, que a Morte não é definitiva, que é sempre seguida de um novo nascimento. A Lua valoriza religiosamente o devir cósmico e reconcilia o homem com a Morte (ELIADE, 1992, p.77)

Não por acaso, o simbolismo lunar presente no mito fundacional daimista relaciona-se ao renascimento místico de Mestre Irineu como homem santo e curador, uma vez que sua instrutora espiritual (a Rainha ou Virgem da Conceição) é identificada com a lua, enquanto a floresta onde o mesmo realizou seu isolamento pode equivaler à cabana iniciatória, o *regressus ad uterum*. Para melhor compreendermos como se constituem esses simbolismos ligados a elementos naturais como a lua, vamos à conceituação por Eliade (1992) do termo hierofânia, o qual designa a manifestação de uma realidade totalmente diversa do nosso mundo em objetos da realidade ordinária, profana. Constitui, assim, a manifestação do sagrado na percepção do *homo religiosus*, com o paradoxo que lhe é próprio: um objeto ordinário torna-se outra coisa, manifestação de outra realidade, ainda que permaneça como objeto.

A natureza e seus diversos elementos naturais podem ser impregnados de sacralidade e expressarem uma criação divina na visão do *homo religiosus*. No interior dessa forma de apreender o

mundo, fenômenos e estruturas desse Cosmos ordenado e divinal manifestam modalidades do sagrado, pois “[...] para o homem religioso, o “sobrenatural” está indissolivelmente ligado ao “natural” [...] a Natureza sempre exprime algo que a transcende” (ELIADE, 1992, p. 59). O mundo, nessa perspectiva, é um organismo vivo e revestido de significado, que revela ao ser humano mistérios da existência e dos modos do Ser.

As zonas siderais (a abóbada celeste), em especial, destacam-se na história religiosa da humanidade como o lugar do transcendente e morada dos deuses, os quais foram abundantemente identificados, nas civilizações arcaicas, por nomes associados aos luminares celestes (nas hierofanias do sol e da lua) e aos fenômenos meteorológicos (ELIADE, 1992). Advém daí também a compreensão da transcendência como um “elevar-se”, pois as alturas são por excelência o lugar do divino na percepção do *homo religiosus*. O autor observa, assim, a perenidade do simbolismo celeste e a importância dos Seres divinais que remetem a essas estruturas.

A lua, nesse sentido, não é somente lua, nem tampouco o sol ou as estrelas. Estes revelam algo que os ultrapassa em sentido, como a lua frequentemente associada à noção de passagem, transformação e morte/renascimento na regeneração mística. As hierofanias lunares e seu simbolismo, portanto, são intimamente relacionadas ao devir cósmico, aos ritos de passagem e iniciações, enquanto as hierofanias solares, por outro lado, revelam ao *homo religiosus* outro modo de existência: o sol, na imutabilidade de sua forma, parece não participar do devir, encarnando outros valores como soberania e força. Assim, muitos Seres supremos e mitologias heróicas (de luta contra as trevas) foram assimilados ao sol, em um simbolismo diverso daquele lunar:

Aqui, as trevas já não são, como nas mitologias lunares, um dos modos de ser da divindade, simbolizando, ao contrário, tudo o que Deus não é, portanto o Adversário por excelência. As trevas já não são valorizadas como uma fase necessária à Vida cósmica; da perspectiva da religião solar, as trevas opõem-se à Vida, às formas e à inteligência (ELIADE, 1992, p.78)

Embora os Seres supremos de estrutura celeste conservem seu lugar preponderante nas religiões monoteístas, Eliade (1992) discorre sobre uma tendência de seu afastamento dos cultos desde as culturas arcaicas, tomados por outras figuras divinas como os antepassados míticos e as Deusas mães. Para o mesmo, esse afastamento possui relação com uma experiência religiosa que torna-se mais concreta e intimamente ligada às condições de vida na Terra. Igualmente, observa a tendência de um retorno do Deus celeste e transcendente em condições críticas e de ameaça à

coletividade, como nas grandes catástrofes. Entretanto, considera que as regiões siderais conservam seu destaque na “economia do sagrado”, mesmo em religiões não dominadas pelos deuses celestes, pois “[...] afastado do culto, e relegado às mitologias, o céu mantém-se presente na vida religiosa por intermédio do simbolismo” (ELIADE, 1992, p.64).

Outras hierofanias discutidas na obra em questão são aquelas ligadas às águas e à terra. As águas são religiosamente valorizadas como reservatório de possibilidades; à imersão e dissolução das formas segue-se a emersão associada ao renascimento e regeneração, como no simbolismo do batismo. Eliade (1992) discorre sobre a perenidade e força do simbolismo aquático, desde a era pré-cristã e posteriormente atualizado sob novos valores no Cristianismo, pois a História não teria modificado substancialmente a estrutura desse símbolo. Vemos que nas diversas religiões “as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, lavam os pecados”, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram (ELIADE, 1992, p.66). Nesse ponto, indicamos um ponto de convergência entre as hierofanias lunares, das águas e da terra: a relação de seus simbolismos com a regeneração mística.

Eliade (1992) observa como o enterro simbólico na terra pode apresentar o mesmo valor mágico-religioso da imersão na água pelo batismo. Isso porque a terra é imemorialmente identificada como Terra Mãe, uma imagem primordial encontrada universalmente sob inúmeras formas e variantes, que conecta-se aos costumes mais diversos: desde o ritualístico parto no chão e a deposição do recém-nascido, iniciações religiosas, variadas designações do ser humano como nascido da Terra, até o costumeiro desejo do enterro em solo natal. Todos esses costumes relacionam-se a essa imagem primordial na visão de Eliade (1992) e, portanto, a hierofanias ligadas à terra, a qual é revestida de uma significação maternal que a transcende e sacraliza. Com isso, também a figura da mulher é relacionada misticamente à terra, já que o dar à luz corresponderia a uma expressão microcós mica da fertilidade telúrica.

Há um ponto que devemos destacar acerca das hierofanias tratadas por Mircea Eliade: estas somente podem ser reveladas em suas significações através do conjunto simbólico que as exprime. Portanto, é o símbolo o veículo que expressa e nos torna capaz de compreender uma hierofania. Vimos que o mito, como gênero de expressão, constitui-se essencialmente por uma linguagem imagética e simbólica que descreve a irrupção do sagrado no mundo. Consideramos, assim, que o mito fundacional daimista, além de consistir em uma narrativa de princípios, um mito de origem com elementos de renascimento simbólico, exprime também hierofanias do mundo natural, ou seja, a dimensão do sagrado profundamente associada aos elementos da natureza. Desse modo, ao longo do

trabalho, abordamos esses elementos naturais (nas narrativas e no hinário O Cruzeiro) para além de sua literalidade, abarcando sua dimensão simbólica e transcendente.

Cabe ainda abordarmos outra temática no pensamento de Mircea Eliade, relevante para nosso trabalho: suas reflexões sobre os espíritos-femininos instrutores da experiência extática na obra **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. Na mesma, o autor traça uma distinção entre o xamanismo *stricto sensu*, em sua forma mais completa, e a diluição de elementos xamânicos em conjuntos culturais diversos, quando observamos o “[...] esforço da experiência xamânica (isto é, extática) para expressar-se por meio de uma ideologia que nem sempre lhe é favorável” (ELIADE, 2002, p.20). A esse respeito, transcrevemos trecho mais completo do autor:

É sempre proveitoso comparar e mostrar aquilo que um fenômeno mágico-religioso análogo a um determinado elemento xamânico produziu alhures, integrado em outro conjunto cultural e com uma outra orientação espiritual [...] Nesse sentido, e apenas nele, a identificação de elementos ‘xamânicos’ numa religião ou numa mística evoluídas parece-nos preciosa (ELIADE, 2002, p.19).

O xamã, conforme Eliade define em sua obra, destaca-se pela intensidade de sua experiência religiosa, como um indivíduo eleito para o acesso ao sagrado e comunicação com os espíritos, distinguindo-se do possesso, que seria o indivíduo religioso tomado pelos espíritos; o xamanismo seria, assim, uma técnica do êxtase. O autor esclarece uma das vias possíveis para o recrutamento e instrução do futuro xamã: um chamado de ordem extática pelo encontro com seres divinos ou semidivinos, deuses ou espíritos, que assim elegem o indivíduo. As iniciações xamânicas que se seguem a esse chamado, as quais geralmente incluem provações e um período de reclusão na mata, são marcadas pela fórmula morte-ressurreição característica da classe maior dos ritos de passagem. Outro aspecto que Eliade (2002) pontua é o aparecimento da águia nos relatos acerca dessas iniciações, interpretada como sinal de vocação xamânica.

Nesse contexto e ainda que o papel mitológico da mulher e das deusas seja reduzido no xamanismo *stricto sensu*, de configuração geralmente patriarcal, Eliade (2002) menciona o fenômeno das mulheres-espíritos protetoras dos xamãs, que os guiam no aprendizado da experiência extática, citando exemplos nas tradições de povos como os góldes, buriates e teleutas. Entre os primeiros, traz a fala de uma *áyami* (espírito feminino protetor) conforme a autobiografia de um xamã: “Sou a *áyami* de teus ancestrais, os xamãs. Ensinei-os a ser xamãs; agora te ensinarei o mesmo [...] Serás meu marido” (ELIADE, 2002, p.90); o mesmo xamã relata: “Quando atuo como

xamã, sou possuído pela *áyami* e pelos espíritos auxiliares [...] é ela que fala pela minha boca e dirige tudo” (ELIADE, 2002, p.91). O tema da esposa celeste aparece também na tradição xamânica dos buriates e dos teleutas; entre estes últimos considera-se que “o xamã é assistido em seus trabalhos não somente por sua esposa celeste, mas também por outras mulheres-espíritos”(ELIADE, 2002, p.95).

Eliade (2002) acrescenta ainda como o tema mítico da esposa celeste pode ter uma conotação sexual em alguns relatos ou falar de uma mulher-espírito ambígua, que importuna o xamã, subjugando-o. De todo modo, afirma considerar secundário o papel desses espíritos femininos inspiradores e auxiliares do xamã, observando entretanto que:

Um número considerável de mitos e lendas documenta o papel essencial desempenhado por uma fada, uma ninfa ou uma mulher semidivina nas aventuras dos heróis: é ela quem os instrui, os ajuda nas provas (frequentemente iniciáticas) e lhes revela os meios de apoderar-se do símbolo da imortalidade ou da longa vida (a erva maravilhosa, os frutos miraculosos, a fonte da juventude etc). Uma importante parte da ‘mitologia da mulher’ destina-se a mostrar que é sempre um ser feminino que ajuda o Herói [...] vestígios de uma mitologia ‘matriarcal’ tardia, em que se identificam já os sinais da reação ‘masculina’ (heróica) contra a onipotência da mulher (= mãe). (ELIADE, 2002, P. 97).

A partir das reflexões de Eliade sobre a mulher-espírito que acompanha o xamã em sua experiência extática, vemos surgir outro elemento de interesse para nossa investigação: o mitologema do herói. Consideramos que esses dois elementos são encontrados, em alguma medida, no mito fundacional daimista e interessa-nos, sobretudo, saber quais as possibilidades de expressão desse vestígio matriarcal ou mitologia da mulher em uma religiosidade brasileira essencialmente patriarcal, regida pelo Deus pai cristão, como é o Santo Daime. Intuímos que a figura da Virgem cristã, instrutora de Mestre Irineu, constitui apenas a superfície desse vestígio, cujas raízes podem ser investigadas na dimensão atemporal dos arquétipos.

3.2 O PENSAMENTO DE JUNG: OS ARQUÉTIPOS COMO RAÍZES DO MITO E DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Na obra **Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais**, vemos como os estudiosos do pensamento de Carl Gustav Jung vêm se ocupando das narrativas míticas de nosso país no intuito de uma aproximação compreensiva da psique individual e de um inconsciente

cultural brasileiro (OLIVEIRA, 2018). Assim, busca-se compreender o lugar da historicidade e da cultura no pensamento junguiano, para o qual o indivíduo pode potencialmente acessar não só sua memória pessoal, “como também a de sua cultura e de sua ancestralidade e até mesmo da raça humana” (CARIBÉ, 2018, p.30). Lembramos que foi também através de seus estudos em mitologia, aliados à experiência clínica, que Jung chegou à formulação teórica dos arquétipos, os quais seriam como uma centelha invisível ou um rizoma das civilizações. Adentramos o pensamento junguiano a esse respeito, com o seguinte trecho de sua obra **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**: “[...] a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos[...]” (JUNG, 2014, p.15), cabendo-nos inicialmente perguntar a que Jung se refere com o termo alma nessa passagem.

Para Jung (2014), a consciência humana constitui apenas a superfície de uma vasta área inconsciente, cuja amplitude transcende os limites pessoais e possui uma natureza coletiva. Nesse sentido, a totalidade da psique humana englobaria a consciência (cujo cerne é o eu), o inconsciente pessoal e um substrato psíquico compartilhado, suprapessoal, por ele denominado inconsciente coletivo. Conforme nos esclarece Bonfatti (2007), essa última camada inconsciente existiria a nível mais profundo e aprioristicamente em todos os seres humanos, sendo, portanto, de caráter inato e universal. Outra passagem, da obra **Psicologia e religião**, pode ilustrar a concepção junguiana de que “[...] a psique é mãe, sujeito e possibilidade da própria consciência. Ela transcende amplamente os limites desta última [...] em face do âmbito conhecido da consciência está a ‘extensão’ desconhecida do inconsciente” (JUNG, 2012a, p.106). Jung compara essa extensão desconhecida à amplitude do oceano, sendo corrente, em sua obra, a analogia entre as águas e os conteúdos inconscientes, enquanto a consciência, por sua vez, corresponderia a uma ilha neste oceano.

Compreendemos, assim, que a alma humana, na perspectiva junguiana, diz respeito a esta psique e este vasto inconsciente de natureza coletiva, lugar dos arquétipos, “cujo drama o homem primitivo⁵ encontra analogicamente em todos os fenômenos grandes e pequenos da natureza” (JUNG, 2014, p.15), pois para Jung “a mentalidade primitiva não *inventa* mitos, mas os *vivencia*” (JUNG, 2014, p.155) desde as camadas mais profundas do inconsciente, como acontecimentos anímicos. Reside aqui um ponto chave para nossa leitura do mito fundacional daimista sob o referencial junguiano: o mito, como a experiência religiosa, constitui-se como um elo entre a consciência humana e os arquétipos da psique inconsciente, vivenciado e expresso sob a forma de

⁵ O termo primitivo, utilizado pelo autor, pode sugerir um discutível e superado viés evolucionista. Entretanto, tomaremos seu significado como primevo ou ancestral, para melhor compreensão da abordagem junguiana sobre uma mentalidade que vivencia os mitos.

simbolismos. Com isso, os temas míticos e religiosos ocupam amplo espaço na obra de Jung, o qual não discute a validade metafísica desses enunciados, mas os toma como realidades psíquicas, o que buscaremos esclarecer.

À luz da teoria junguiana, o potencial para a transcendência é concebido como parte da constituição ontológica do ser humano, sendo a religião uma função da psique e uma das expressões mais antigas e universais da alma humana (JUNG, 2012a, p.17). Em correspondência dirigida a um pastor no ano de 1935, encontra-se uma passagem que ilustra a postura de Jung em sua investigação do objeto religioso: “O que para o teólogo são realidades espirituais, para o empírico são expressões da natureza psíquica [...]” (JUNG, 1999, p.208-209). Ao abordar a religião, portanto, Jung posicionava-se como um empirista que explora a expressão de conteúdos da psique humana. O mesmo podemos dizer de sua postura diante das narrativas míticas, ao observar a “existência de elementos estruturais ‘formadores de mitos’ na psique inconsciente” (JUNG, 2014, p.154).

Esses elementos formadores correspondem aos arquétipos do inconsciente coletivo: tipos arcaicos ou primordiais compartilhados, que funcionam como forças motrizes para a construção de ideias e imagens semelhantes ao longo da história da humanidade. Jung esclarece como “não se tratam de ideias herdadas, mas de suas possibilidades” (JUNG, 2014, p.76), falando em “predisposições” da psique ou “condições apriorísticas e formais da apercepção” (JUNG, 2014, p.76). Traça também uma analogia entre os arquétipos e os instintos do organismo biológico, como fatores impessoais de caráter mobilizador e conhecidos empiricamente por suas manifestações, ainda que não possam ser concretamente apontados. Nise da Silveira nos auxilia a pensarmos esse conceito junguiano e suas analogias, observando que se a conduta dos organismos biológicos é modelada por padrões instintivos, a psique também o seria, apresentando disposições herdadas para a construção de representações semelhantes (SILVEIRA, 1997).

Silveira (2015) refere-se aos arquétipos como irrepresentáveis virtualidades ou matrizes que atualizam-se em variadas formas segundo o contexto e época em que ressurgem. Nesse sentido, o arquétipo constituiria uma potencialidade, um “núcleo de significado” (JUNG, 2014, p.87) a ser preenchido com material da experiência consciente e cuja essência não pode ser conhecida, uma vez que “provar a essência dos arquétipos em si é uma possibilidade tão remota quanto a de provar a dos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação in concreto” (JUNG, 2014, p.87). Assim, observamos que somente é possível conhecer os modos como o arquétipo se expressa, ou seja, o mesmo somente pode ser descrito através de sua fenomenologia, nos remetendo à função dos símbolos como linguagem por excelência do inconsciente coletivo. Jung menciona “[...] o contexto

simbólico em que o arquétipo em geral se aloja” (JUNG, 2014, p.80), traçando uma analogia com a formação dos cristais “na medida em que o sistema axial determina apenas a estrutura estereométrica, não porém a forma concreta do cristal particular” (JUNG, 2014, p.87), já que o arquétipo, como elemento vazio e formal em si, constitui apenas a possibilidade para uma representação.

Jung não advoga para si o mérito de primeiro observador do fenômeno arquetípico, traçando ao longo da obra supracitada paralelos com outros conceitos desenvolvidos na história do conhecimento humano: as ideias platônicas, preexistentes e supra ordenadas ao fenômeno, as categorias de Kant, a noção de ideias primordiais na etnologia de Adolf Bastian, as categorias pensadas por Hubert e Mauss (pensadores da escola de Durkheim), os motivos ou temas da pesquisa mitológica e as *représentations collectives* de Levy-Brühl. O que advoga para si é a constatação de que “os arquétipos não se difundem por toda parte mediante a simples tradição, linguagem e migração, mas ressurgem espontaneamente em qualquer tempo e lugar, sem a influência de uma transmissão externa” (JUNG, 2014, p.86). Jung refuta, portanto, a noção de que as imagens originárias são dadas pela linguagem conceitual; esse ressurgir espontâneo, em sua concepção, se daria mediante símbolos que exprimem a numinosidade dos arquétipos.

Nesse momento, faz-se necessária uma digressão à obra **O Sagrado**, do teólogo protestante Rudolf Otto, para compreendermos o modo como a categoria do sagrado é abordada na teoria junguiana. Se Jung se afasta da teologia quando compreende os enunciados religiosos como realidades psíquicas, desta se aproxima ao correlacionar os arquétipos do inconsciente coletivo ao termo numinoso, desenvolvido por Otto, o qual exprime o aspecto do sagrado que escapa ao acesso racional e, portanto, à apreensão conceitual. Inicialmente, o teólogo esclarece como a experiência do numinoso promove na psique humana “o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura” (OTTO, 2017, p. 41). A psique humana seria, nesse sentido, subjugada e dissolvida por uma força impessoal maior. Mas haveria, ainda, um sentimento que precede essa autopercepção perante o numinoso: a sensação do *mysterium tremendum*.

No capítulo 4 de sua obra, Otto destaca como a numinosidade do sagrado representa um aspecto inefável e intraduzível em conceitos, somente permitindo definições aproximativas. O termo *mysterium* designaria o espanto ou estupor diante de uma alteridade absoluta, o totalmente outro: “[...] porque me deparo com algo ‘totalmente diferente’, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarecido.”

(OTTO, 2017, p. 59). O atributo *tremendum*, por sua vez, englobaria algo como um temor ou assombro frente ao objeto numinoso, a sensação da supremacia e poder absolutos desse objeto (que o autor auxilia a exprimir com o termo *majestas*), bem como a percepção de seu elemento enérgico, que compele a psique humana com vivacidade e dinamismo.

Após essa digressão, seguimos para o sentido conferido ao termo no pensamento de Jung, para o qual a numinosidade refere-se ao sentimento profundo de mistério engendrado no contato com as imagens arquetípicas da psique, experiência que seria inefável e intraduzível em conceitos, posto que se afasta radicalmente do racional e situa-se no nível da pré-linguagem, devendo ser elaborada simbolicamente a fim de torná-la inteligível para a consciência (JUNG, 2012a). Assim é a religião para Jung: “[...] como diz o vocábulo latino *religere* - uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de numinoso” (JUNG, 2012a, p.19).

Na obra **Psicologia e Religião**, Jung delimita uma experiência religiosa original ou primordial, de natureza particular e subjetiva, a qual estaria no germe das confissões religiosas, este último conceito designando os sistemas religiosos ou religiões propriamente ditas. A experiência religiosa, em sua concepção, pode constituir um momento que diverge da racionalidade e antecede a formação das crenças e ritos religiosos, situando-se no nascedouro desses sistemas (JUNG, 2012a). Experiência, portanto, conforme a delimitação de Paiva (1998): original e particular, distinta da racionalidade e ligada à base de todas as formas religiosas. Esse hiato entre os sistemas religiosos e uma religiosidade no âmbito da experiência, central na obra junguiana, é de suma importância para compreendermos sua abordagem de uma *vivência* numinosa, de natureza arquetípica, expressa na forma de simbolismos.

Se os arquétipos antecedem qualquer representação conceitual e não podem ser encontrados diretamente, mas somente de maneira indireta através da linguagem simbólica (WINCKEL, 1985), seguimos para a compreensão da função do símbolo na teoria junguiana, conforme nos esclarece Richter (2005): a aproximação entre conteúdos conscientes e inconscientes, transformando a energia psíquica para traduzir do modo mais aproximado possível uma experiência imediata e de forte teor emocional, a princípio não compreensível para a consciência. Dessa maneira, o indivíduo religioso poderia conferir sentido às suas experiências, assimilando sua vivência psíquica numinosa através dos símbolos presentes e compartilhados na gramática religiosa de uma coletividade.

Retomando a obra **Psicologia e Religião**, observamos como, na concepção de Jung, as confissões religiosas designam formas codificadas e dogmatizadas de experiências originais arquetípicas. Nesses sistemas, “os conteúdos da experiência foram sacralizados e, em geral,

enrijeceram dentro de uma construção mental [...]” (JUNG, 2012a, p.21) e ainda “o exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável” (JUNG, 2012a, p.21). Nesse sentido, Silveira (1997) aponta como os arquétipos podem ser recolhidos e conservados na elaboração dos ritos e dogmas religiosos, mediante uma linguagem simbólica e a partir do dinamismo vivo do inconsciente.

Considerando algo como uma experiência original na base das religiões, recorreremos à obra **Sociologia da Religião**, de Joaquim Wach, para refletirmos como essa noção pode ser também pensada no campo da sociologia. Conforme Wach (1990), existe algo como uma experiência interior, fundamental e autêntica, que escapa a uma objetivação adequada e que somente pode ser compreendida a partir de uma investigação de suas expressões objetivas, ou seja, a forma como esta experiência se delineia nas culturas. O referido autor define mesmo “a saga da religião como uma luta para a manifestação e expressão adequadas da experiência religiosa” (WACH, 1990, p. 30). Nesse sentido, menciona a representação simbólica de uma experiência fundamental e um germe da teoria contido na visão ou primeira intuição dos fundadores das religiões, a ser desenvolvido posteriormente em mito (pela mente primitiva) ou doutrina em níveis superiores de civilização⁶ (WACH, 1990).

A fim de discutirmos mais sobre o mito como expressão do inconsciente coletivo, recorreremos a outra obra de Jung, inicialmente conforme a seleção de Brigitte Dorst: **A vida simbólica**. Nesta obra, encontramos a afirmação de que: “O mito se compõe de símbolos que não foram inventados, mas que simplesmente aconteceram” (JUNG, 2015a, p.88). A partir dessa asserção, tornamos a aproximar as concepções de mito e experiência religiosa. Em **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, Jung (2014) já esboça a didática noção de duas categorias na emergência das imagens arquetípicas: os tipos pessoais e os tipos impessoais, mitológicos. Observamos que essa noção se desenvolve mais tarde em sua obra, desdobrando-se nos conceitos símbolos naturais e símbolos culturais: os primeiros, derivados diretos do inconsciente e comumente observados na clínica (âmbito privado); os segundos, aceitos como verdades eternas e consolidados nas religiões ou demais expressões culturais, após sucessivas transformações (JUNG, 2015b). De acordo com Jung (2016), estes últimos conservam muito de sua numinosidade original e possuem forte carga psíquica, atuando vitalmente na edificação da história humana, como imagens coletivas.

⁶ Levantamos aqui outra ressalva a um pensamento de cunho evolucionista que contrapõe o primitivo a uma civilização supostamente mais avançada. Aproveitamos, entretanto, o núcleo desse pensamento: a noção de um germe da teoria desenvolvido sob a forma de um mito.

Ao esboçar essas concepções, Jung (2014) considerava também a possibilidade de que o surgimento dos tipos mitológicos e pessoais se daria em circunstâncias muito similares, como nas visões, estados de intensidade reduzida da consciência, quando o material inconsciente seria então capaz de emergir. No presente trabalho, consideramos os *insights* e as mirações daimistas, propiciados pela ingestão do chá, como possíveis irrupções do inconsciente coletivo, quando a “[...] mente se alarga mergulhando na mente da humanidade [...]” (JUNG, 2013, p. 57) e entra em contato com as imagens arquetípicas da psique. Destacamos como novamente, em **A Vida Simbólica**, Jung compara o inconsciente às águas profundas e descreve os arquétipos como algo vivo que se apresenta à consciência humana como “imagens e ao mesmo tempo emoções” pois seria “[...] um erro bastante difundido considerar os arquétipos como conceitos ou palavras [...]” (JUNG, 2013, p. 276).

Nesse momento, relembramos o artigo de Shanon (2002), citado no primeiro capítulo, o qual descreve a experiência *ayahuasqueira* como um estado alterado da consciência e menciona Jung como o estudioso que mais teria se aproximado da compreensão desse fenômeno. Conforme o artigo, “[...] o enigma real associado com esta bebida não pertence nem ao cérebro e nem à cultura, mas à mente humana” (SHANON, 2002, p. 683) em função das “experiências subjetivas extraordinárias que ela gera”. O autor prossegue descrevendo a *ayahuasca* como “um instrumento para descobrir novos territórios inexplorados e desconhecidos da mente humana” (SHANON, 2002, p.684) e, embora apresente a Psicologia Cognitiva como sua principal via metodológica, sugere que “[...] de todos os psicólogos, Jung é o que chegou mais perto de estudar os fenômenos indicados na presente amostra” (SHANON, 2002, p. 700).

Concordamos em parte com o autor quando, em nosso trabalho, consideramos a experiência psicoativa daimista como uma abertura para as imagens arquetípicas da psique coletiva; entretanto, buscamos igualmente compreender em que medida essa experiência depende de sua narrativa mítica para constituir-se como tal, ou seja, em que medida sua particular tradução cultural e simbólica doa sentido ao efeito visionário do Santo Daime. Buscamos, assim, nos aproximar de uma compreensão mais ampla desse mito fundacional em sua dupla articulação: sua mensagem trans-histórica e sua dimensão exemplar e funcional, como fundamento de um modo de existir histórico-cultural.

Na obra **A Grande Mãe**, encontramos referência às imagens simbólicas do inconsciente como a “visibilidade manifesta do arquétipo” (NEUMANN, 2006, p.22) e a “fonte criativa do espírito humano, em todas as suas realizações” (NEUMANN, 2006, p.29), pois não se relacionam somente com o ego individual, mas com a totalidade do sistema psíquico, representada na teoria

junguiana pelo arquétipo do Si-mesmo ou *self*⁷, o qual constitui uma “[...] síntese de nosso sistema vivo, não só contém o sedimento e a soma de toda vida vivida, como também é o ponto de partida, o ventre materno grávido de toda vida futura [...] de tais bases psicológicas brota legitimamente a ideia da imortalidade” (JUNG, 2019, p.121).

Para Jung (2013), o ser humano necessita de vida simbólica, embora a consciência moderna (como ele se refere à mentalidade de sua cultura) não tenha grande apreço pelos símbolos numinosos e já não integre os conteúdos inconscientes como o faziam as culturas arcaicas. O mesmo tece várias considerações sobre o que seria a *participation mystique* nessas culturas: nelas, o homem primitivo viveria uma correspondência entre o drama psíquico e os elementos naturais, vislumbrando nesses sua participação, em uma continuidade anímica entre ser humano/natureza (JUNG, 2012a).

Na teoria junguiana, também as figuras de divindades expressam correspondências com a psique humana: embora vivenciadas pela personalidade religiosa como realidades externas, corresponderiam na verdade a uma experiência arquetípica, quando “um conteúdo psíquico é vivenciado como elemento do mundo exterior” (NEUMANN, 2006, p.33). As divindades são, nesse sentido, tomadas como realidades psíquicas, imagens interiores projetadas. Na obra **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, encontramos referência ao arquétipo da Grande Mãe, o qual “provém da História das Religiões e abrange as mais variadas manifestações do tipo de uma Deusa-Mãe” (JUNG, 2014, p. 82), figuras míticas derivadas desse arquétipo preexistente e supraordenado às suas expressões religiosas. Na ótica junguiana, portanto, vemos como a natureza e os altares religiosos são interpretados como palco de projeções e de uma participação emocional para o *homo religiosus*, que assim transcende sua condição de isolamento.

Sob a mesma ótica, o ser humano teria perdido sua participação emocional nos acontecimentos naturais com o advento da mentalidade moderna, encontrando-se isolado no cosmos, em um mundo purificado de toda superstição e conteúdos irracionais, ao menos na superfície (JUNG, 2013). Jung (2016) ilustra esse pensamento com o conceito da matéria física, despido de sua conotação numinosa e simbólica de Grande Mãe; afirma também como essa perda moderna da numinosidade é, em alguma medida, compensada pelos símbolos de nossos sonhos, os quais são também considerados importante expressão do inconsciente sob o referencial junguiano.

⁷ Destaca-se que o termo original alemão, *Selbst*, exprime algo como “o que me é próprio” ou “o que me é genuíno”, de modo que na tradução para o inglês (*Self*) ou na tradução para o português (Si-mesmo) perde-se um pouco do sentido original.

A discussão junguiana sobre uma perda da numinosidade, entretanto, suscita um questionamento sobre alguns mitos brasileiros contemporâneos que falam de um Cosmos vivo e transcendente, morada de seres fantásticos, como são as águas dos rios para o povo Huni Kuin e para a encantaria maranhense; ou a floresta e o céu na narrativa daimista. Essas narrativas contemporâneas, na verdade, parecem ilustrar a concepção de Mircea Eliade sobre uma natureza impregnada de sacralidade na visão do *homo religiosus*, que percebe natural e sobrenatural em indissociável ligação. O Cosmos vivo, portanto, parece resistir nas culturas tradicionais e na religiosidade popular brasileira ao que Jung chamou de mentalidade moderna e sua dessacralização do mundo.

O mesmo podemos dizer do Santo Daimé e sua cosmovisão: aqui, resiste a planta de poder, professora, herança da cultura *ayahwasqueira* amazônica; bem como as hierofanias das estruturas celestes e outros elementos naturais, agregadas ao altar cristão e suas imagens. Observamos, entretanto, que embora a Virgem da Conceição também esteja identificada com as alturas do céu em uma cosmovisão exclusivamente cristã/católica, reside nesse aspecto uma divergência fundamental: sua divindade não se confunde com o próprio céu e suas estruturas. Na cosmovisão daimista, por outro lado, nos parece que a lua pode ser o lugar onde está a Virgem da Conceição, como instrutora espiritual, como também ser a própria Virgem da Conceição, sugerindo ser este um símbolo que apresenta uma relação viva, não estável, com a figura mítica de Nossa Senhora.

Em Eliade, vimos como “[...] afastado do culto, e relegado às mitologias, o céu mantém-se presente na vida religiosa por intermédio do simbolismo” (ELIADE, 1992, p.64), de modo que as regiões siderais conservam seu prestígio mesmo em religiões não dominadas pelos deuses celestes. Transcrevemos, a seguir, uma passagem que descreve a usual iconografia cristã da Virgem da Conceição, para que assim possamos melhor compreender a relação dos corpos celestes, em especial da lua, com a figura de Nossa Senhora:

Tradicionalmente, sua iconografia a apresenta com semblante jovem, vestindo uma túnica branca e um manto azul, portando uma coroa, símbolo de sua distinção, e com doze estrelas adornando sua cabeça. Sob seus pés, geralmente, há uma *lua crescente* e, por vezes, a santa pisa sobre ela e sobre uma cobra (símbolo do pecado original) que envolve o globo terrestre. Também podem figurar na base da imagem, cabeças de anjos. Ela aparece com as mãos unidas em atitude de oração e tem os cabelos longos caídos sobre os ombros. (AHLERT, 2016, p.50).

Ahlert (2016) descreve como, na imposição do catolicismo, o culto à Virgem Maria foi sobreposto às crenças matriarcais pré-existentes nas diversas sociedades do mundo ibero-americano,

de modo que “[...] templos marianos foram edificados sobre alguns santuários de deusas-mães, sua representação foi imperativa e neologismos amalgamaram entidades distantes no tempo [...]” (AHLERT, 2016, p.46). A autora ilustra esse amálgama citando as virgens peruanas das pinturas andinas coloniais: portavam “ímensos mantos no formato de montanhas, em referência direta à *Pachamama*, caracterizando um hibridismo iconográfico”. Para a mesma, havia um aspecto racional que balizou a escolha pela disseminação das imagens da Virgem nas missões religiosas dessas culturas: “sabiam eles que a imagem da Grande Mãe poderia acionar elos identificatórios vantajosos no projeto da conquista espiritual” (AHLERT, 2016, p.47) e, assim, sua iconografia foi assumindo diversos contornos e formatos, reinventada segundo as épocas, os países e as necessidades.

Na tradicional iconografia católica, chama-nos especial atenção a posição da lua e também da cobra, representadas sob seus pés, embora esses dois signos não figurassem habitualmente nas representações em miniatura, quando a característica identificadora de Nossa Senhora da Conceição era somente as mãos em prece, conforme esclarece Ahlert (2016). A cobra simboliza invariavelmente a corporificação do pecado original que não afetou a Virgem, enquanto a lua crescente, por sua vez, constituiria um signo da vitória do cristianismo sobre os infiéis turcos, elemento vinculado a uma historicidade estranha às culturas ameríndias.

Se, por um lado, a lua crescente pode representar um vínculo com essa dimensão histórica, por outro, Ahlert (2016) discorre sobre uma frequente associação entre os corpos celestes e Nossa Senhora nas metáforas utilizados pelos missionários em nossa terra, que a chamavam, por exemplo, lua resplandecente ou estrela d'alva, conferindo-lhe atributos celestiais. Entendemos que na mitologia ancestral Guarani, entretanto, os próprios corpos celestes são como figuras mitológicas que participam da cosmogonia, ou seja, da criação do universo e dos seres que o habitam. Com isso, as metáforas utilizadas pelos missionários possivelmente aproximavam as imagens católicas das narrativas cosmogônicas ameríndias. Para ilustrar o contraste entre o imaginário ameríndio e a catequese cristã, a autora cita um trecho do Catecismo de Lima: “Perguntava o neófito: ‘E o sol, a lua, as estrelas, a estrela d'alva, o raio, não são Deus?’. Ao que respondia o cura: ‘Nada disso é Deus, senão feitura de Deus, que fez o céu e a terra e tudo o que há para o bem do homem’”(AHLERT, 2016, p.54).

Compreendemos, assim, que a lua, representada como um atributo da Imaculada Conceição na tradicional representação católica, pode constituir-se como um sagrado em si na cosmovisão indígena. Embora o Santo Daime não possua algo como uma iconografia própria, uma vez que utilizam a imagem de Nossa Senhora oriunda da iconografia cristã, entendemos que o hinário O

Cruzeiro nos fala de uma Virgem muito particular: seu amálgama com a lua, ou com as flores e as estrelas, lembra os imensos mantos, como montanhas, das virgens peruanas nas pinturas andinas coloniais. O que essa particular relação entre elementos naturais e figura mítica pode nos revelar sobre a construção de um imaginário mitológico brasileiro? A esse respeito, lembramos Carybé (2018), quando esta fala sobre a ausência de um mito de origem que pudesse fornecer uma base para a constituição de nossa identidade como povo, o que seria como um complexo cultural que deixou marcas na formação de nossa consciência: “A ancestralidade indígena foi, desde o início, negada e quase amputada da alma brasileira” (CARYBÉ, 2018, p.46).

Se na tradicional iconografia católica, a lua constitui um elemento sem grande destaque, aos pés da Virgem, no mito fundacional daimista, por outro lado, a lua não somente é central, mas confunde-se com as estrelas e com a própria Virgem da Conceição, conforme podemos apreender da seguinte estrofe do hino: “Eu canto nas alturas”: “A minha Mãe é a Lua Cheia/ É a estrela que me guia/ Estando bem perto de mim/ Junto a mim é prenda minha”. Ao pensarmos essa narrativa mítica sob a perspectiva junguiana, intuimos que sua particular dinâmica entre os elementos naturais (tomados como símbolos) e a figura mítica de Nossa Senhora pode nos desvelar algo sobre a alma brasileira e a construção de seu imaginário mitológico: uma mensagem trans-histórica, arquetípica, culturalmente traduzida em nosso campo religioso. Cabe-nos agora perguntar qual dinâmica arquetípica estes símbolos parecem apontar.

3.3 OS SIMBOLISMOS DO FEMININO ARQUETÍPICO

Erich Neumann, em sua obra **A Grande Mãe**, refere-se à possibilidade de um agrupamento de símbolos vincular-se a um arquétipo determinado, em um fenômeno que denominou polivalência simbólica. Na história da humanidade, uma pluralidade de representações faz referência ao arquétipo do Grande Feminino e seus conhecidos derivados: os arquétipos *anima* e Grande Mãe. Essas representações propagaram-se “através dos hábitos, rituais, mitos, religiões e fábulas, sob a forma de deusas e fadas, demônios femininos e ninfas, e de entidades graciosas ou malévolas” (NEUMANN, 2006, p.25), refletindo, em sua diversidade de formas, a essencial ambivalência do arquétipo primordial que as deu origem. A natureza paradoxal do arquétipo, sua *coincidentia oppositorum* (união de opostos), é um tema de destaque no pensamento de Carl Gustav Jung, o qual buscou refletir sobre como este feminino, primordialmente ambíguo, é representado em diversas expressões mitológicas, religiosas, entre outras manifestações de natureza arquetípica.

Jung (2014) menciona como, por exemplo, são múltiplos e ambivalentes os atributos do arquétipo materno, vinculados a um igualmente diverso simbolismo: desde elementos como a terra, a floresta, o mar, a matéria, o mundo subterrâneo, a Lua, o poço profundo, a fonte ou a pia batismal, até sua particular projeção na figura da mãe de Deus, a Virgem Maria: “O paralelo histórico que nos é mais familiar [...]” (JUNG, 2014, p.88). Entre seus variados aspectos, cita a bondade, o cuidado e o sustento, a fertilidade, o lugar da transformação mágica e do renascimento; mas também o obscuro, o abissal e o terrível aspecto devorador. Observamos ainda sua concepção de que esse simbolismo foi dissociado na cultura cristã, não integrando o arquétipo materno de modo completo, ou seja, em suas polaridades. Com efeito, a representação mais difundida em nossa cultura, a Virgem Maria, é de natureza exclusivamente luminosa, celestial e bondosa, excluído qualquer aspecto paradoxal ou polaridade negativa.

Para Jung (2014), essa dissociação simbólica relaciona-se a uma exclusão histórica e dogmática da ambiguidade moral dos deuses, conforme empreendida no Cristianismo. No interior da moral cristã, o benevolente e terrível Javé, do Antigo Testamento, torna-se o Deus exclusivamente bom em contraposição à figura do demônio. Referindo-se às usuais representações de divindades femininas ligadas à terra, Jung levanta o seguinte questionamento acerca do simbolismo da Virgem Maria: “onde foi parar a relação característica da imagem materna para com a terra, com o escuro e o abissal do homem corpóreo [...]”? (JUNG, 2014, p. 112). No presente trabalho, buscamos investigar como o simbolismo vinculado à Virgem da Conceição no mito fundacional daimista pode nos ajudar a compreender a dinâmica arquetípica do feminino, refletida por Jung com base na tradicional representação cristã. Intuímos que essa dinâmica pode ser constelada de maneiras diversas no campo religioso brasileiro e que sua expressão particular no Santo Daime pode nos desvelar uma possível tradução cultural de uma mensagem trans-histórica. Para isso, se faz necessário compreendermos como o feminino arquetípico pode ser abordado na teoria junguiana, quais seus simbolismos e significados, o que faremos sobretudo a partir do trabalho de Erich Neumann.

Iniciamos nosso percurso a partir do conceito junguiano de *anima*, o qual designa a contraparte feminina na psique do homem, de natureza arquetípica. A *anima* constituiria um repositório ancestral e coletivo de imagens da mulher na psicologia masculina, que pode funcionar como um complexo autônomo e somente ser descrito através de sua fenomenologia, ou seja, dos modos como se expressa (JUNG, 2014). Entre esses modos, destacamos o fenômeno da projeção, quando a *anima* personifica-se, assumindo uma forma feminina determinada, uma vez que “a autonomia do complexo psíquico auxilia naturalmente a representação de um ser pessoal e invisível,

que vive num mundo diferente do nosso. Assim, pois, a atividade da alma é sentida como a de um ser autônomo” (JUNG, 2019a, p.120).

Jung discorre também sobre uma importante função psíquica da *anima* e seu correlato na psicologia feminina, o *animus*, que podem converter-se em “[...] pontes que nos conduzem ao inconsciente” (JUNG, 2019a, p.146), ou seja, guias ou mediadores entre o eu, centro da consciência, e a totalidade do sistema psíquico (HOPCKE, 2012). Nesse sentido, esses dois arquétipos seriam como “[...] duas figuras crepusculares do fundo obscuro da psique” (JUNG, 2019a, p.145) que se expressam sob diversas formas nos sonhos, visões, fantasias e, sobretudo, nas “[...] maneiras de exprimir intuitivas e dramáticas da mitologia” (JUNG, 2019b, p.233), campo onde Jung comumente buscava suas manifestações empíricas. Para Jung (2019b), *anima* e *animus* são potências inconscientes acertadamente concebidas como deuses na Antiguidade; na mesma obra, o autor exprime ainda sua impressão de que a numinosidade da imagem materna parece originar-se de *anima*.

Observamos no pensamento junguiano, com efeito, como a *anima* “[...] se mistura imediata e invariavelmente com a imagem da mãe na psicologia masculina” (JUNG, 2014, p..89), já que a mãe é habitualmente a primeira portadora ou receptáculo das projeções de *anima* na vida do homem. Jung (2019a) observa como essa projeção de *anima* na figura materna imprime um sentido de proteção à vida psíquica e contra o obscuro da alma; e como, entre os povos primitivos, os ritos de passagem costumam demarcar simbolicamente a separação da mãe, o que seria igualmente uma lacuna na modernidade civilizada em sua perda mais geral da numinosidade dos ritos e símbolos. Ao falarmos da dinâmica arquetípica do feminino, devemos ainda nos remeter a uma importante concepção tratada por Neumann (2006): de que os arquétipos não se encontrariam isolados no inconsciente coletivo, mas sim em estado de contínua imiscuidade e comunicação. Assim, os arquétipos *anima* e Grande Mãe constituem essa dinâmica na psique masculina, expressa sob formas simbólicas.

Em sua obra, Neumann (2006) distingue um duplo caráter do primordial arquétipo Grande Feminino: o caráter elementar, de determinante maternal e ligado às funções de contenção, conservação e proteção; e o caráter de transformação, dinâmico e ligado ao movimento da personalidade, contrário à conservação. O caráter elementar do feminino e seu simbolismo sobretudo telúrico expressariam a situação original da psique humana: o domínio do inconsciente e a gravitação que este exerce sobre o ego, como uma tendência à dissolução da consciência, já que “o Grande Feminino não só gera e orienta a vida como um todo, e o ego em particular, como também recebe de volta em seu útero de origem e de morte tudo aquilo que dele nasceu” (NEUMANN, 2006, p.39).

A *anima*, por sua vez, como a “figura mais próxima da consciência e do ego em que o Feminino pode se revelar na psique masculina” (NEUMANN, 2006, p.43) seria um componente dinâmico da psique, potencial parceira no desenvolvimento da personalidade total e “veículo por excelência” do caráter de transformação do feminino. Nesse sentido, destacamos como, sob este referencial teórico, o ego-consciência é habitualmente identificado com um princípio masculino e com a figura do herói, enquanto o inconsciente é associado a um princípio feminino, ao simbolismo da terra, das águas profundas e da noite primordial, bem como à mitológica figura do monstro devorador. Portanto, vemos como o “relacionamento do homem com a *anima* como protótipo da relação da consciência com o caráter de transformação do Grande Feminino” (NEUMANN, 2006, p. 41) pode ser associado ao mitologema do herói: uma consciência que, pela parceria e condução da *anima* através do inconsciente, pode integrar seus conteúdos rumo ao desenvolvimento de uma personalidade mais ampla.

A fim de melhor compreendermos os simbolismos do feminino arquetípico na perspectiva junguiana, devemos ainda indicar como Neumann (2006) distingue os mistérios deste feminino em quatro categorias, que abrangem as noções de ambiguidade arquetípica e de progressão ou regressão da personalidade: mistérios da vegetação e da morte, ligados ao caráter elementar em seus aspectos respectivamente positivo e negativo; e os mistérios da inspiração e da embriaguez, ligados ao caráter de transformação em suas polaridades respectivamente positiva e negativa. Observamos, assim, que o reino vegetal pode constituir-se como um simbolismo do caráter elementar positivo, em sua função do gerar e libertar, como da noite para a luz da consciência, enquanto algumas representações mitológicas, como a deusa indiana Kali, podem personificar o aspecto elementar negativo, a Mãe Terrível.

O caráter de transformação e seu simbolismo, por sua vez, comportaria a transformação espiritual humana e o que o autor chamou de mistérios da inspiração, no interior dos quais encontram-se as expressões xamânicas e “os remédios, as bebidas inebriantes, bem como todos os métodos positivos de estimulação, excitação e elevação que conduzam à inspiração e a uma progressão da personalidade e da consciência” (NEUMANN, 2006, p.71). No pólo negativo desse caráter, entretanto, estariam os simbolismos ligados à embriaguez, aos entorpecentes e à regressão da personalidade. Na ótica de Erich Neumann, portanto, observamos como todo fenômeno psíquico, incluindo as religiões e suas expressões mitológicas, são lidos em termos de polaridade e direção e, na medida em que são compreendidos dessa forma, também seus simbolismos o são.

Neumann (2006) aborda como, na perspectiva junguiana, os corpos celestes e outros elementos naturais são interpretados como símbolos da psique humana; e como, historicamente, a luz da lua e das estrelas, em seu contraste com a escuridão da noite, teria causado maior impacto à percepção do *homo religiosus* do que a luz do dia, de modo que as mitologias lunares parecem ter precedido as mitologias solares, respectivamente identificadas como matriarcal e patriarcal. Embora a noite (associada às trevas primordiais) participe do simbolismo do caráter elementar do feminino, assim como a terra e as águas, a lua, por sua vez, constituiria o mais importante símbolo do seu caráter de transformação, mitologicamente vinculada aos mistérios do renascimento na esfera matriarcal e ao simbolismo do céu noturno:

Esse indivíduo é iniciado pela mãe-espírito, como já o demonstram claramente os mistérios eleusinos, e o seu renascimento acontece como um nascimento luminoso no céu noturno. Ele reluz como uma estrela na noite, como deus imortal ou como herói, permanecendo tão unido à Grande Mãe da Noite, por assim dizer, que brilha como criança-luz no seu ventre escuro. (NEUMANN, 2006, p.63).

A partir das noções de renascimento simbólico e do elemento xamânico da mulher-espírito, refletidos por Mircea Eliade, buscamos traçar uma analogia com a noção junguiana de *anima* e observamos como esta pode ser pensada no mitologema do herói: a mulher-espírito que guia a consciência para seu renascimento simbólico. Se na jornada do herói, representativa da evolução da consciência, o feminino pode ser negativizado em seu caráter elementar de aprisionar e dissolver como Grande Mãe terrível, o elemento xamânico da mulher-espírito, por outro lado, parece indicar outro aspecto na jornada do herói: a positivação do feminino na evolução da consciência. Neste mitologema, portanto, seria possível encontrarmos o simbolismo do caráter de transformação do feminino.

Marie-Louise von Franz (2016) aborda o fenômeno da mulher-espírito dos feiticeiros e xamãs como expressão de *anima* e ilustra essa relação descrevendo a iniciação xamânica de um jovem: “[...] viu, de repente, uma mulher que emitia luz. Ela ensinou-lhe tudo o que precisava saber e, mais tarde, como seu espírito protetor, ajudou-o a exercitar sua difícil profissão, pondo-o em comunicação com as forças do além” (VON-FRANZ, 2016, p.235). A autora também menciona as vestimentas femininas dos xamãs das tribos árticas, que evidenciaríamos essa figura interior de sua psique, facilitando-lhes o contato com o mundo dos espíritos.

Conforme vimos, o céu noturno e a profundidade da terra e do mar estão relacionados, como simbolismos, ao Grande Feminino em sua primordialidade e em seu caráter elementar; vimos

também como a escuridão da noite pode simbolizar o inconsciente, como Grande Mãe, sob a ótica junguiana. Neumann (2006) descreve como, na apreensão mitológica do mundo, os luminares celestes, transitórios e perecíveis, apresentam uma relação filial com o céu percebido como elemento feminino e estável, de modo que “a associação do céu estrelado noturno com o Feminino rege toda a antiga concepção do mundo” e “da mesma forma que as estrelas são as flores e o milharal do céu, também as flores e os milharais representam as estrelas da terra.” (NEUMANN, 2006, p.197). Outra passagem do autor ilustra essa concepção, quando este refere-se ao firmamento noturno como prados celestes onde “[...] o masculino ascende na forma de estrela-semente[...]” (NEUMANN, 2006, p.280). E assim a humanidade teria inundado céu e terra de projeções psíquicas, desde os primórdios do *homo religiosus*.

Além de gerar e conter, o Grande Feminino, como arquétipo primordial de natureza circular, também governaria o crescimento e o processo temporal do Cosmos, regendo o ciclo ascendente e descendente da vida humana e apresentando-se no início e ao fim das transformações que acontecem em seu interior (NEUMANN, 2006). Entre essas transformações, podemos citar a travessia do mar celestial da Grande Mãe como travessia do inconsciente, ilustrada pelo simbolismo do barco como salvação (frequente símbolo na história humana e ressignificado no interior do Cristianismo); e o nascimento mítico simbolizado pelas flores e pela árvore, como figurações dos mistérios da vegetação e da sabedoria do morrer e tornar-se. Na mesma obra, vemos como o reino vegetal participava dos mistérios primordiais do feminino, nascendo daí a identificação da virgem como flor nos mistérios eleusinos ou da Madona com a rosa, bem como o tema mítico da transmutação do ser humano em planta, este último encontrado nas narrativas da União do Vegetal e do Santo Daime.

Segundo Neumann (2006), a flor pode representar o desabrochamento das mais elevadas possibilidades humanas, como forma arquetípica do nascimento divino. Retornamos, assim, ao tema do renascimento simbólico: se a noite ou as águas denotam a travessia do inconsciente, como Grande Mãe, e os luminares celestes representam mitologicamente a ascensão da consciência, as flores ou as estrelas, por sua vez, podem sugerir o re-nascimento simbólico a partir do feminino, a relação filial com a terra e o céu noturno. Na obra em questão, vemos como o autor associa o caráter de transformação do feminino a uma elevação do plano da natureza para o plano espiritual, pela transformação dos vegetais em substâncias inebriantes, curativas ou venenosas. Para o mesmo, a mulher teria sido a primeira guardiã dos mistérios dessas bebidas e medicamentos, uma vez que “a manipulação deste tipo de substâncias tem feito parte do saber primordial do Feminino” (NEUMANN, 2006, p.258).

Sob essa perspectiva, o feminino é concebido como fonte de inspiração para o masculino quando este busca acessar a sabedoria do inconsciente, invocando-o por meio de seus ritos. Essa inspiradora mulher mântica, como o autor a chama, poderia manifestar-se sob múltiplas formas, como ninfa, sereia, musa ou frequentemente associada aos símbolos do caldeirão, da caverna, da noite e da lua. A esse respeito, Neumann (2006) aborda como o inconsciente transpessoal enriquece a consciência do indivíduo e do grupo, gerando cultura, e como o indivíduo que acessa e porta a mensagem inconsciente é concebido como instrumento desses poderes: o Grande Indivíduo. Entretanto, mesmo o xamã ou o vidente masculino dependeria de sua *anima* como Senhora das Águas e do feminino como um todo para o acesso aos mistérios do inconsciente, pelo rebaixamento da consciência vigil no sonho ou na experiência extática propiciada pelas bebidas inebriantes. Por intermédio dessas bebidas como veículos transformadores, o masculino atingiria, assim, uma existência visionária e criativa.

O nascimento mítico do filho-luz a partir da noite materna, refletido na oposição simbólica entre sol e lua, representaria já uma oposição entre os princípios masculino e feminino, segundo Neumann (2006). Pela ascensão histórica de um princípio masculino, o sol teria tornado-se dominante e positivo, relegando as mitologias lunares a um segundo plano. O autor relaciona esse nascimento mítico ao tema do nascimento sobrenatural pela virgem parturiente, o que seria uma expressão simbólica e antiga de uma realidade pneumática-espiritual e de uma unidade mãe-virgem; apresenta também pelo nome Sofia a dimensão espiritual do feminino, ou seja, um de seus aspectos, tomado pela psicologia masculina como mais elevado, observando entretanto que: “[...] sua dimensão luminosa representa apenas *um* de seus aspectos [...] A Grande Mãe, todavia, permanece fiel à sua obscuridade essencial, eterna e de um mistério insondável” (NEUMANN, 2006, p.279).

Erich Neumann observa como o desenvolvimento do aspecto Feminino-Sofia é representado simbolicamente pela flor, a qual, mesmo ligada ao fundamento terreno, denotaria algo como a mais elevada sabedoria feminina pela evolução espiritual daquilo que é terreno. Vemos, assim, intrinsecamente ligada a este feminino, a noção de uma evolução espiritual a partir da matéria, apontada pelo autor como uma abstração própria da psicologia masculina. Em ensaio de 1921, sobre um escrito confessional do cristianismo primitivo, no qual analisa o que considera ser uma passagem histórica do culto à mulher para o culto à alma, Jung (2019c) menciona a importância da imagem da virgem-mãe para a atitude consciente masculina e tece comentários sobre as representações do feminino em duas obras literárias consideradas marcos da época em que foram escritas: a **Divina Comédia**, de Dante Allighieri e **Fausto**, de Goethe.

Na primeira, Jung observa como “[...] o culto à mulher significava o culto à alma [...] Dante é o cavaleiro espiritual de sua dama [...] neste trabalho de herói, a imagem dela se eleva até aquela figura transcendente e mística da mãe de Deus” (JUNG, 2019c, p.23); Beatriz, portanto, representaria a pureza divinal a guiar Dante rumo às mais elevadas experiências. A experiência do feminino na psicologia masculina, segundo ele, foi também retratada em **Fausto** pela ascensão de Margarete à Helena e desta para a mãe de Deus (JUNG, 2019c, p.24). Vemos, assim, como a ascensão da figura da mulher à pureza divinal, que encontra no dogma católico da Assunção de Maria uma de suas importantes representações, parece um tema que se repete na história do pensamento ocidental, como expressão literária, religiosa ou mitológica.

Sofia, em seus atributos de amorosidade e redenção, é por Neumann (2006) interpretada como arquétipo feminino que governa a transformação da fase elementar para a fase espiritual, o que entendemos como uma abstração da psicologia masculina sobre um feminino transcendente. Destacamos como aqui, no pensamento do autor, parece já delinear-se algo como uma projeção cultural do feminino na figura mítica de Nossa Senhora, como virgem-mãe, através do que o autor chamou do surgimento de um novo símbolo: o coração como fonte da sabedoria. O mesmo aponta como o Grande Feminino, nesse estágio supostamente mais elevado, “[...] perde cada vez mais o seu caráter arquetípico primitivo como deusa e parece tornar-se primeiramente conceito e alegoria” (NEUMANN, 2006, p.286).

Nesse ponto, Neumann (2006) retoma o simbolismo do batismo pela imersão na água como retorno ao útero do Grande Feminino, rito que precede o Cristianismo, mas foi preservado no interior deste; menciona também, próximo ao fim de sua obra, como as imagens cristãs podem ilustrar a “irreprimível vitalidade arquetípica da Grande Mãe”, embora saiba-se que:

ao longo da evolução judeu-cristã patriarcal, com sua tendência às abstrações de caráter monoteísta masculino, a deusa, como figura da sabedoria feminina, foi destronada e reprimida. Sobreviveu somente de forma secreta, principalmente através de expedientes heréticos e revolucionários, cuja averiguação transcende à nossa tarefa. Não podemos descrever de que forma a Grande Mãe substituiu como bruxa nem o seu retorno durante a Renascença e seu ressurgimento nos tempos modernos (NEUMANN, 2006, p.287)

Cabe-nos perguntar se há algo como uma vitalidade arquetípica da Grande Mãe em nossa época e se a projeção do feminino na figura mítica de Nossa Senhora, como imagem cristã, poderia ilustrar essa vitalidade. Conforme refletimos acima, o elemento xamânico da mulher-espírito instrutora da experiência extática, que Eliade (2002) nomeou como vestígio de uma mitologia

matriarcal, parece indicar uma posituação do feminino no mitologema do herói. Em termos junguianos, isso significaria que, na suposta evolução de uma consciência masculina, o feminino poderia ser experimentado de maneira positiva e não somente como mãe terrível por seu caráter elementar, ou como figura do amor romântico. Em Neumann (2006), essa posituação é ilustrada pelo simbolismo da lua e das estrelas (caráter de transformação do Feminino) na noite escura da Grande Mãe e também pelo simbolismo da flor, este último como referência a um nascimento divino a partir da unidade virgem-mãe, como uma evolução espiritual daquilo que é terreno, abstração própria da psicologia masculina.

No presente trabalho, buscamos desenvolver uma leitura da instrução espiritual de Mestre Irineu, retratada no mito fundacional, como uma integração entre o mitologema do herói (que renasce simbolicamente) e o elemento xamânico da mulher-espírito, este último inserido em contexto cultural de dominância cristã, como um “[...] esforço da experiência xamânica (isto é, extática) para expressar-se por meio de uma ideologia que nem sempre lhe é favorável” (ELIADE, 2002, p.20). Consideramos que a presença desse elemento xamânico no interior de um contexto simbólico majoritariamente cristão nos fornece pistas sobre como um feminino arquetípico pode ser experimentado e representado na construção de um imaginário mitológico brasileiro. Se um arquétipo somente pode ser conhecido por sua fenomenologia, ou seja, por suas expressões no contexto cultural e simbólico em que se aloja, observamos, a partir desse mito, a gravitação que a imagem da virgem-mãe exerce na construção desse imaginário, no qual os atributos da Nossa Senhora cristã parecem positivar a experiência do feminino arquetípico na jornada do herói.

Vimos como Jung (2014) questiona “onde foi parar a relação característica da imagem materna para com a terra, com o escuro e o abissal do homem corpóreo [...]”? (JUNG, 2014, p. 112) ao pensar a tradicional iconografia cristã da Virgem Maria. Ainda que a instrutora espiritual de Mestre Irineu tenha sido nomeada como Virgem da Conceição, observamos como o mito fundacional daimista nos permite entrever a relação da imagem materna com o escuro e o ambíguo, pela persistência do simbolismo da noite no hinário O Cruzeiro, permanecendo relegada a este simbolismo.

Em nossa época, é possível observamos a mitologia, como forma de pensar, ser frequentemente substituída pela razão que afasta as contradições, o movimento e os afetos, pois não utiliza metáforas e símbolos, mas conceitos. Por outro lado, é característica marcante da linguagem simbólica seu caráter aberto, que aponta para significados múltiplos. É precisamente em função dessa abertura que o símbolo constitui a linguagem por excelência dos arquétipos, como o veículo

que pode mais eficazmente exprimir sua ambiguidade e numinosidade. Sob a ótica junguiana, entende-se que os elementos naturais se prestam com particular eficácia a exprimir os conteúdos arquetípicos da psique, como símbolos: o mundo natural, em sua ambiguidade, pode configurar-se como privilegiado cenário do drama arquetípico na percepção do *homo religiosus*.

Em nosso entendimento, representações mais elaboradas, por sua vez, como o são as divindades personificadas, surgiriam carregadas de atributos na abstração desse mesmo *homo religiosus*: nesse contexto, situamos a figura mítica de Nossa Senhora, a qual permeia boa parte do imaginário religioso brasileiro. O feminino arquetípico, assim, primordialmente ambíguo (como permite entrever o simbolismo da noite), caminha em direção à Nossa Senhora como sua projeção máxima e expressão de uma sabedoria feminina supostamente mais elevada: o aspecto Sofia. No momento em que torna-se necessário nomear a instrutora espiritual de Mestre Irineu, entendemos que percepção e representação confundem-se, tornando-se rarefeita a distinção entre os níveis de pré-linguagem (onde se dá a experiência arquetípica do numinoso) e linguagem (onde se veiculam as representações de uma cultura).

Compreendemos que, sob a dominância cultural cristã, o feminino é ascendido ao divino/espiritual pela qualidade redentora de atributos maternos e virginais. Nesse sentido, torna-se dificultada a percepção e representação de um feminino, por exemplo, análogo à terrível deusa Kali indiana. No desenvolvimento de uma consciência cristã masculina, portanto, se existe algo como a experiência espiritual de um feminino arquetípico, este *deve* ser puro e virgem-mãe e somente assim pode apresentar-se à consciência e ser representado como positivo na jornada humana. Por estes atributos, abstraídos de uma cultura, o feminino emerge à consciência de maneira polarizada: caminha da numinosidade para os símbolos, destes para as representações e “[...] parece tornar-se primeiramente conceito e alegoria” (NEUMANN, 2006, p.286), ou seja, uma abstração da psicologia masculina.

Intuímos, a partir de nossas reflexões, a existência de três elementos na emergência do arquétipo feminino no hinário “O Cruzeiro”: os símbolos, os atributos e as nomeações, estas últimas de caráter mais abstrato, como “Virgem da Conceição” e categorias correlatas. Os elementos naturais vinculados à instrução espiritual de Mestre Irineu lembram-nos o histórico contraste entre o imaginário ameríndio e a catequese cristã, com suas metáforas que aproximavam os corpos celestes das imagens de Nossa Senhora. A particular relação entre a lua e a figura de Nossa Senhora, no mito fundacional daimista, parece nos revelar que, na construção de um imaginário mitológico brasileiro, embora as imagens cristãs ocupem lugar de destaque, os elementos naturais podem persistir como

manifestações de um sagrado em si. Acreditamos, talvez, ser esta uma pista de como se constituiu o complexo cultural mencionado por Carybé (2018), pela negação de nossa ancestralidade indígena e sua suplantação por um patrimônio imagético católico.

A persistência dos elementos naturais como sagrado em si no hinário O Cruzeiro parece indicar que vestígios de uma ancestralidade indígena e da experiência de um feminino arquetípico seguem como um viver religioso brasileiro que busca exprimir-se, pelo esforço da consciência, através das representações dominantes de uma cultura, constituídas majoritariamente pelas abstrações da psicologia masculina e suas formas de apreender o universo, os seres e suas relações. Os hinos daimistas, em sua riqueza simbólica, parecem constituir-se, assim, como nascedouros de uma narrativa mítica, indicando a emergência de uma dimensão arquetípica que a linguagem e as representações dominantes de uma cultura não parecem esgotar.

4 ANÁLISE DO HINÁRIO O CRUZEIRO: O FEMININO ARQUETÍPICO E A FUNÇÃO SIMBÓLICA

Ao investigarmos de que maneira podemos compreender a construção do mito fundacional daimista a partir de um feminino arquetípico, chama-nos atenção a vasta lexicalidade das referências à instrução espiritual de Mestre Irineu nos hinos e narrativas dos seguidores. Uma vez que um arquétipo constitui a potencialidade para uma representação e somente é possível conhecê-lo por sua fenomenologia, ou seja, pelos modos como este aparece em um dado contexto simbólico, lançaremos mão de uma metodologia que possa nos aproximar do que seria a experiência religiosa desse feminino através da linguagem mítica como um dos seus modos de expressão. Para tal, utilizaremos a proposta metodológica dos mapas semânticos desenvolvida por Berkenbrock (2018b), bem como alguns princípios da Análise de Conteúdo de Laurence Bardin (2016). Compreendemos que acessar os sentidos dessa experiência original permite nos aproximarmos da dinâmica entre mito fundacional e experiência religiosa do adepto, uma vez que o hinário O Cruzeiro narra a instrução espiritual do fundador, mas também dos seguidores que vivenciam essa instrução nos trabalhos do Santo Daime.

4.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Realizaremos, assim, uma análise documental: a partir dos hinos, tomados como documentos primários, formaremos nossa análise como documento secundário, pela aplicação dos referidos métodos interpretativos, entendendo que os últimos podem propiciar uma análise mais robusta desse material, extraindo aspectos latentes de sua mensagem para além da simples dedução interpretativa. Inicialmente, constituiu-se a fase de pré-análise ou leitura flutuante das narrativas e hinos, conforme as etapas da Análise de Conteúdo elencadas por Bardin (2016). Nesse primeiro momento, como alicerce para as fases seguintes, surgiram as percepções, a escolha do tema, a adoção do referencial teórico, a formulação dos objetivos e hipóteses do trabalho, bem como a seleção do conteúdo a ser investigado. Após a constatação de uma rica lexicalidade nas referências à instrução espiritual de Mestre Irineu, optamos, em seguida, pela construção dos referidos mapas, proposta metodológica de Berkenbrock (2018b) que buscaremos adaptar ao contexto de nossa análise.

A proposta de Berkenbrock (2018b) configura-se como possibilidade por tratar-se de um método específico, no interior da pesquisa qualitativa, que visa acessar através do discurso o âmbito da experiência religiosa, captando os reflexos da numinosa sensação. O pesquisador utiliza a

expressão de Rudolf Otto ao refletir sobre a linguagem e o discurso como vias possíveis para a descrição da vivência de um sagrado que foge ao pensar conceitual, primordialmente experimentado na esfera do sentimento e da emoção. Nesse ponto, vamos também diretamente a Otto quando este diz que “[...] Esse sentimento específico precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas” (OTTO, 2017, p.44). Berkenbrock (2018b) sugere o emprego do método no levantamento em campo da lexicalidade com que os indivíduos expressam sentimentos, emoções e impressões acerca do fenômeno religioso investigado, a fim de acessarmos possíveis lógicas implícitas ou operantes no interior desses fenômenos.

Conforme a metodologia proposta, devemos atentar para a multiplicidade de palavras que referem-se a uma determinada experiência religiosa, de modo a utilizarmos essa ampla lexicalidade como privilegiado ponto de partida para sua investigação. Nesse sentido, Berkenbrock (2018b) observa como um número múltiplo de palavras pode referir-se à determinada experiência, exprimindo, no entanto, sentidos e sentimentos diversos no interior da mesma. E é assim que a variedade lexical pode apontar para uma variedade semântica (de sentido), trazendo à luz variados elementos de análise em mapas de significados. Assim, a ampla lexicalidade do fenômeno religioso, em lugar de confundir o(a) pesquisador(a) que o investiga, constitui-se justamente em seu instrumento de análise, ampliando o objeto investigado e desvelando suas potencialidades. Com isso, optamos pela construção desses mapas no intuito de visualizarmos as potencialidades do fenômeno que nos propomos a investigar.

No presente trabalho, buscaremos gerar mapas semânticos a partir de uma análise documental, a fim de captarmos os reflexos da numinosa sensação mediante as expressões simbólicas da linguagem mítica. Uma vez considerada a reatualização do mito no contexto ritual daimista, entendemos que nosso material de análise pode ser lido como reflexo de um momento experiencial para os adeptos, cujo fio condutor é o sentimento. Quanto a esse material, tomamos inicialmente as quatro narrativas fundacionais apresentadas no primeiro capítulo em sua integralidade, utilizadas como inspiração e ponto de partida para a escolha das expressões a serem analisadas no hinário O Cruzeiro: as representações ou nomeações da entidade feminina instrutora, seus atributos e os elementos naturais tomados como símbolos; ou seja, expressões que selecionamos como possíveis indicadoras da emergência de um feminino arquetípico na constituição dessa narrativa mítica. Sobre o último indicador, cabe explicitarmos a razão de sua escolha, repousada em dois aspectos: as referências à instrutora espiritual de Mestre Irineu como “lua branca”, “flor”,

“estrela” e “jardim” no mais representativo hino da missão de Irineu e o primeiro a compor O Cruzeiro (Hino 01 - Lua Branca); e aspectos inferidos, de ordem teórica, que permitem a leitura dos elementos naturais como símbolos no interior linguagem mítica, a partir dos pensamentos de Mircea Eliade e Carl Gustav Jung.

Os hinos a serem trabalhados, por sua vez, foram selecionados segundo o critério que chamamos: menção à instrução espiritual por uma entidade feminina. Chegamos a este critério, um recorte temático do hinário O Cruzeiro, inspirado nas formulações de Bardin (2016) sobre a escolha do material de análise. Segundo a mesma, os acontecimentos podem constituir recortes temáticos ao trabalharmos textos de linguagem mítica, o que compreendemos aplicar-se ao hinário trabalhado. Exemplificamos o acontecimento considerado no presente trabalho por menções como “a rainha me mandou” ou “mamãe me ensina”, ou seja, menções ao que consideramos a instrução espiritual de Mestre Irineu e afirmação de seu carisma ligado a uma entidade feminina. Por fim, dentre os hinos selecionados (que trazem essas menções) e a fim de restringir seu número para tornar viável nossa análise, selecionamos aqueles considerados mais significativos do ponto de vista simbólico, por trazerem referências a elementos naturais, totalizando 33 hinos que encontram-se anexados ao final da dissertação. São eles:

- 1- Lua Branca
- 10 - Eu devo pedir
- 13 - Estrela Dalva
- 16 - A minha mãe é a santa virgem
- 29 - Sol, Lua, estrela
- 35 - Santa Estrela
- 37 - Maresia
- 40 - Eu canto nas alturas
- 41 - Estrela D'água
- 44- A virgem mãe que me ensinou
- 45 - Eu estava em pé firmado
- 47 - Sete-estrelas
- 48 - A Rainha da Floresta
- 50 - Salomão
- 52 - A febre do amor

- 54 - Pedi força a meu pai
- 56 - Santa estrela que me guia
- 59 - O divino pai eterno
- 61 - A Rainha da Floresta
- 64 - Eu peço a Jesus Cristo
- 65 - Eu vou cantar
- 67 - Olhei para o firmamento
- 73 - Eu vi a virgem mãe
- 79 - Jardineiro
- 82 - Campineiro
- 84 - Ia guiado pela lua
- 89 - Eu canto, eu digo
- 90 - No jardim mimosa flor
- 96 - As campinas
- 101 - No brilho da Lua Branca
- 105 - Sou filho do poder
- 114 - Encostado a minha mãe
- 126 - Flor das Águas

Segundo nossa hipótese, a forma como os referidos indicadores aparecem na constituição desse mito fundacional nos permite interpretá-lo como uma tradução cultural e um alojamento simbólico de imagens arquetípicas do feminino. Assim, explicitamos o desenvolvimento de outro princípio da Análise de Conteúdo no presente trabalho: a busca de uma relação entre referências na linguagem (indicadores) e nossa hipótese, a partir de inferências. Aqui, retomamos as considerações de Berkenbrock (2018b) sobre a construção dos mapas lexicais e semânticos: a partir do quadro inicial de termos recolhidos, o pesquisador deve fazer com que os dados dialoguem com sua hipótese e objetivos. Desse modo, geramos tabelas iniciais de expressões referentes às narrativas e aos hinos para, em seguida, desenvolvermos nossa particular leitura do feminino arquetípico na constituição do mito fundacional daimista.

Inicialmente, apresentamos a tabela de expressões extraídas das quatro narrativas fundacionais dos seguidores Luis Mendes do Nascimento, Francisco Granjeiro, Saturnino Brito do Nascimento e D. Percília Ribeiro, perfazendo 57 citações (tabela 1). Selecionamos, a partir dessas

narrativas, expressões consideradas possíveis indicadoras da emergência do feminino arquetípico: as nomeações da entidade feminina instrutora, seus atributos e os elementos naturais, tomados como símbolos. Com esse levantamento inicial, pretendemos fornecer um pequeno panorama ou fotografia da multiplicidade de termos vinculados à instrução espiritual de Mestre Irineu no mito de fundação daimista. Buscamos, assim, não discriminar uma ordem de leitura para os termos, mas apresentá-los da maneira como se afiguram para nós: como fotografia da ampla lexicalidade do fenômeno investigado.

Tabela 1 - Expressões das narrativas fundacionais

senhora	senhora	cobra	laranja	Clara	Senhora da Lua
companheira	Deusa Universal	Lua	laranja	Águia	Mãe
Clara	Lua cheia	Princesa	Clara	Guia	Virgem da Conceição
Lua	Lua	princesa	Clara	Clara	Virgem Mãe
noite clara	Lua nova	Lua	laranja	Guia	Rainha da Esperança
lua	Lua	cobra	laranja	Águia	laranja
Lua	princesa	Princesa	laranja	Guia	Rainha
Senhora	Lua nova	Lua	Lua nova	Mulher	-
Formosa	Lua	senhora	lua	Mulher	-
bela	princesa	bonita	águia	Clara	-

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Em seguida, selecionados os 33 hinos como material de análise, elencamos as expressões indicadoras do feminino arquetípico no hinário O Cruzeiro, esclarecendo que não as contabilizamos quando se repetem no interior da estrofe ou quando a estrofe se repete, totalizando 154 citações que

dividimos em duas tabelas, a fim de tornar menos densa a visualização dos termos (tabelas 2 e 3). Esclarecemos que estes se encontram por ordem de aparição e devem ser lidos verticalmente; entre parênteses, estão indicados os hinos nos quais foram encontrados. Com as seguintes tabelas, pretendemos fornecer uma visualização mais sistemática do rico desdobramento dessas expressões nas canções rituais daimistas. Aqui, vemos surgir novos elementos como as estrelas, as flores e as águas; bem como outras nomeações para a divindade feminina instrutora, como Rainha da Floresta. Pontuamos, entretanto, como não são encontradas referências aos animais cobra e águia, presentes nas narrativas. Através desses levantamentos iniciais, objetivamos visualizar de que maneira a experiência do feminino pode aparecer na ritualística do hinário O Cruzeiro, conectando a liturgia daimista ao seu mito de origem.

Tabela 2 - Levantamento inicial do hinário O Cruzeiro: expressões indicadoras do feminino arquetípico (os números em parênteses indicam os hinos)

Lua Branca (1)	mamãe (10)	Lua (29)	minha mãe (37)	Firmamento (45)	flor (54)
protetora (1)	raios do sol (10)	estrela (29)	mãe querida (40)	Virgem Maria (45)	jardim (54)
estimada (1)	estrelas pequenas (10)	terra (29)	minha mãe (40)	minha mãe (45)	santa estrela (56)
mãe divina (1)	lua nas alturas (10)	vento (29)	minha mãe (40)	formosa (45)	Virgem Maria (56)
minha mãe (1)	Estrela Dalva (13)	mar (29)	Lua cheia (40)	Virgem Maria (45)	jardim (59)
flores (1)	divina (13)	luz do firmamento (29)	estrela (40)	Sete-estrelas (47)	belas flores (59)
delicada (1)	minha mãe (13)	virgem mãe (29)	prenda minha (40)	rainha (47)	minha mãe (59)
estimada (1)	minha mãe (16)	santa estrela (35)	Estrela D'água (41)	rainha (47)	flor mimosa (59)

flor (1)	santa virgem (16)	oceano (35)	profundezas do mar (41)	rainha da floresta (48)	jardim perfumoso (59)
bela (1)	mãe de todos (16)	beira-mar (35)	minha mãe (41)	professora (50)	rainha da floresta (61)
advogada (1)	virgem mãe (16)	rainha (35)	virgem mãe (44)	águas brancas (50)	mata (61)
Virgem da Conceição (1)	mãe do coração (16)	minha mãe (35)	virgem mãe (44)	minha mãe (52)	Virgem Maria (64)
Estrela do Universo (1)	Virgem Maria (16)	maresia (37)	soberana (44)	minha mãezinha (52)	rainha (64)
jardim (1)	mar da escuridão (16)	azul do firmamento (37)	rainha do mar (44)	flores (52)	
brilhante (1)	Sol (29)	estrelas (37)	mãe divina (44)	minha mãe (54)	-

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Tabela 3 - Levantamento inicial do hinário O Cruzeiro: expressões indicadoras do feminino arquetípico (os números em parênteses indicam os hinos)

minha mãe (64)	virgem mãe (73)	flores (79)	estrelas (84)	mimosa flor (90)	terra (105)
virgem mãe (64)	Lua (73)	jardim (79)	monte (84)	minha mãe (90)	mar (105)
mãe verdadeira (64)	terra criadora (73)	flores (79)	praia do mar (84)	campina (96)	minha rainha (105)
Sol (64)	mãe protetora (73)	jardim (79)	canoa [de ouro e prata] (84)	senhora (96)	minha mãe (114)
Lua (64)	Virgem Maria	belas flores (79)	senhora (84)	senhora (96)	minha flor (114)

	(73)				
floresta (65)	minha mãe (79)	mamãe (82)	virgem mãe (84)	campina (96)	rosa do jardim (114)
Virgem Maria (65)	minha rainha (79)	jardim (82)	campinas (84)	brilhantes pedras finas (96)	minha mãe (114)
virgem mãe (65)	jardim (79)	flores (82)	flor (84)	Lua Branca (101)	minha mãe (114)
firmamento (67)	belas flores (79)	campinas (82)	minha mãe (89)	Lua Branca (101)	minha mãe (114)
estrelas (67)	jardim (79)	virgem mãe (82)	flor (89)	minha mãe (101)	brilhantes pedras finas (114)
virgem mãe (67)	belas flores (79)	Lua (84)	jardim (90)	minha mãe (101)	Flor das Águas (126)

Fonte: Elaborada pela autora (2021)

Por fim, a partir dos hinos selecionados, geramos um levantamento de expressões consideradas indicadoras do que seria a experiência religiosa daimista expressa no hinário O Cruzeiro, totalizando 84 citações. Entre esses indicadores, também por ordem de aparição se lidos verticalmente, encontram-se termos e descrições que refletem o que é pedido, recebido ou percebido, como impressão, na experiência do hinário. Novamente, indicamos entre parênteses os hinos nos quais foram encontradas as expressões. Com essa tabela, pretendemos acessar o âmbito da experiência religiosa daimista através da linguagem em suas canções rituais, reunindo descrições possíveis acerca dessa experiência para, adiante, relacioná-las com as expressões simbólicas de sua linguagem mítica.

Tabela 4 - Levantamento inicial do hinário O Cruzeiro: expressões indicadoras da experiência religiosa daimista (os números em parênteses indicam os hinos)

perdão (1)	verdade (37)	verdade pura (50)	força (64)	riqueza (84)	força (101)
---------------	-----------------	-------------------------	---------------	-----------------	----------------

luz (10)	riqueza (40)	febre do amor (52)	luz (65)	poder divino (89)	poder (101)
luz incandescente (10)	riqueza (40)	divino poder (52)	luz (65)	ensinos (89)	força (101)
luz (10)	força (41)	valor (52)	santa doutrina (65)	fé (89)	poder (105)
resplendor (10)	amor (41)	amor (52)	prêmio de valor (65)	amor (89)	curas (114)
resplendor (13)	Profundezas [do mar] (41)	força (54)	ensinos (65)	santa doutrina (89)	amor (126)
caminho (16)	primores (41)	amor (54)	trono imperial (67)	verdade (90)	segredo profundo (126)
escola (16)	primores (41)	santa luz (56)	trono imperial (67)	verdade (90)	segredo profundo (126)
ensinos (16)	santa luz (44)	conforto (56)	caminho (67)	força (90)	verdade (126)
lição (29)	luz (45)	santa doutrina (59)	força (73)	brilho (90)	•
caminho (29)	luz (45)	luz (59)	força (73)	valor (90)	•
profundeza (35)	clarão (45)	santa luz (64)	primor (79)	santa luz (96)	•
beleza (35)	rosto superior (47)	verdade (64)	beleza (79)	caminho (96)	•
primor (35)	luz (48)	caminho (64)	poder (82)	caminho (101)	•

amor (37)	fortuna (48)	força (64)	poder superior (84)	verdade (101)	•
--------------	-----------------	---------------	---------------------------	------------------	---

Fonte: Elaborada pela autora (2021)

A partir da visualização desses levantamentos, tecemos algumas considerações iniciais que nos conduzirão à análise dos hinos no próximo item. Embora a instrutora de Mestre Irineu e patrona do Santo Daime seja identificada como Virgem da Conceição, a riqueza de expressões que se referem a essa instrução espiritual, miticamente reatualizada na experiência do adepto, nos leva a considerar a construção desse mito como um alojamento simbólico de uma experiência arquetípica que a linguagem não parece delimitar ou esgotar. São muitos os nomes e atributos da entidade feminina instrutora, bem como são variados os elementos naturais vinculados ao que consideramos o nascedouro de uma narrativa mítica; conforme a tabela n.4, observamos como são igualmente diversos os termos que podem refletir o que seria a experiência religiosa daimista expressa no hinário de Mestre Irineu. Sugerimos que a relação entre essas referências textuais pode nos desvelar algo sobre a construção desse mito fundacional, a partir de uma experiência arquetípica do feminino, o que buscaremos aprofundar, em seguida, conforme a proposta metodológica de Berkenbrock (2018b).

4.2 O FEMININO ARQUETÍPICO E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO HINÁRIO O CRUZEIRO

Para a construção dos mapas, Berkenbrock (2018b) sugere algumas possibilidades: atentarmos para a frequência com que os termos aparecem, suas correlações e para a leitura conjunta de termos próximos, através da formulação de categorias. Assim, prosseguimos nossa análise abordando as categorias para as expressões indicadoras do feminino arquetípico: os elementos naturais, os atributos e as nomeações. Esclarecemos que estas categorias foram formuladas com base em nossa análise das tabelas 2 e 3, ou seja, as tabelas que reúnem o levantamento dessas expressões no hinário O Cruzeiro. Pontuamos, ainda, que a categoria dos elementos naturais foi pensada conforme as considerações de Neumann (2006) acerca dos simbolismos vinculados ao feminino elementar, ao feminino de transformação e à temática do renascimento.

Os elementos naturais:

Conforme vimos em Neumann (2006), os corpos celestes e demais elementos naturais podem ser interpretados como símbolos da psique humana, na perspectiva junguiana. Nesse sentido, tomamos estes elementos em sua significação simbólica no interior de um particular drama psíquico: a travessia do inconsciente, como experiência do caráter de transformação do feminino arquetípico. Compreendemos estes elementos, portanto, como indicadores da potencialidade e numinosidade da referida experiência e, abaixo, elencamos as expressões levantadas nas tabelas 2 e 3 conforme sua temática simbólica no interior dessa categoria. Esclarecemos que, embora não constitua elemento natural, incluímos a expressão “canoa” como símbolo vinculado à *anima* por sua função de travessia nas águas. Na temática do renascimento, por sua vez, agrupamos as expressões ligadas às flores, às estrelas e ao sol, tendo em vista a relação filial desses elementos a partir do feminino elementar representado pelo simbolismo da terra e do firmamento. O número de citações para cada expressão encontra-se indicado entre parênteses.

Feminino elementar: Oceano (1), mar (2), mar da escuridão (1), profundezas do mar (1), águas brancas (1); terra (2), terra criadora (1), floresta (1), mata (1); firmamento (2), luz do firmamento (1), azul do firmamento (1).

Anima: Lua (4), Lua Branca (3), lua cheia (1), lua nas alturas (1); beira-mar (1), praia do mar (1), canoa (1).

Renascimento: flor (4), flores (5), flor mimosa (1), mimosa flor (1), minha flor (1), belas flores (4), Flor das Águas (1), rosa do jardim (1), jardim (9), jardim perfumoso (1), campinas (4); estrela (2), estrelas (3), santa estrela (2), estrelas pequeninas (1), sete-estrelas (1), Estrela do Universo (1), Estrela Dalva (1), Estrela D’água (1); Sol (1) e raios do sol (1).

Os atributos:

Nessa categoria, agrupamos as expressões consideradas atributos da divindade feminina instrutora, elencadas nas tabelas 2 e 3. Sugerimos que estas expressões, por sua frequência e

distribuição, permitem compreender a forma como uma experiência arquetípica do feminino pode ser representada e nomeada por meio da abstração e atribuição de valores. Na perspectiva em que trabalhamos, portanto, compreendemos essa categoria como situada a meio caminho entre a numinosidade da experiência e a construção de suas representações mais elaboradas. Seguem as expressões elencadas:

Minha mãe (22), mãe divina (2), mamãe (2), mãe de todos (1), mãe do coração (1), mãe querida (1), minha mãezinha (1), mãe verdadeira (1), mãe protetora (1), virgem mãe (10), santa virgem (1), rainha (4), minha rainha (2), senhora (3), protetora, estimada (2), delicada (1), bela (1), advogada (1), brilhante (1), divina (1), prenda minha (1), soberana (1), formosa (1), professora (1).

As nomeações:

Nesse agrupamento, encontram-se as nomeações atribuídas à divindade feminina instrutora elencadas nas tabelas 2 e 3. Estas nomeações são consideradas representações mais elaboradas para este feminino. Sugerimos esta categoria como um afinamento do que seria a experiência arquetípica do feminino pela busca em formular e nomear através da linguagem, reduzindo as potencialidades do fenômeno em questão às possibilidades de sua representação no interior da gramática religiosa de uma coletividade. Cabe-nos observar, inicialmente, o menor número de expressões encontradas nessa categoria, sugestivo da maneira predominantemente aberta e polissêmica como parece constituir-se a experiência psíquica do feminino no hinário O Cruzeiro. Observamos ainda que expressões como Lua Branca, Flor das Águas, Estrela do Universo, Estrela Dalva e Estrela D'água, agrupadas na primeira categoria, também podem funcionar como nomeações para a divindade feminina instrutora, ao aparecerem como guias da experiência religiosa veiculada a partir do hinário O Cruzeiro. Abaixo, listamos essas nomeações com o número de citações entre parênteses:

Virgem da Conceição (1), Virgem Maria (7), Rainha da Floresta (2), Rainha do mar (1)

A seguir, agrupamos as expressões componentes da tabela 4 com base e inspiração nos aspectos do sagrado elencados por Rudolf Otto (2017), gerando seis categorias pertinentes para nossa análise. Lembramos que essa tabela reúne as expressões indicadoras da experiência religiosa

daimista e entendemos que estas exprimem aspectos distintos da experiência, revelando uma variedade semântica no interior de um mesmo evento. Pontuamos que Otto (2017), ao conceituar o sagrado na experiência religiosa, traça uma distinção teórica entre um aspecto moral da experiência, que seria de ordem racional, e o aspecto numinoso dessa experiência, de ordem irracional, distinção que adotaremos em certa medida, com ressalvas particulares para cada agrupamento. A seguir, elencamos as categorias formuladas para a experiência religiosa expressa no hinário O Cruzeiro:

O mistério daimista

Categoria correspondente ao *mysterium*, aspecto mais basilar e profundo da categoria sagrado, conforme compreendida por Otto (2017), em sua característica rudimentar de totalmente outro, não-evidente, prodígio inapreensível e *mirum*, bem como geradora de espanto e pasmo estarrecido. O autor destaca como o *mysterium* contrasta com todo o habitual e familiar, transcendendo e frustrando nossas tentativas de exprimi-lo, ao anular e contrapor nossas categorias até o paradoxo que aflige a razão, característico da mística. Compreendemos que esse aspecto, embora não possa ser eficazmente nomeado ou vinculado a algum conceito, guarda a ambiguidade característica da experiência arquetípica e, assim, agrupamos nessa categoria os termos que consideramos exprimirem, em conjunto, a ambiguidade da experiência religiosa daimista em seu caráter ao mesmo tempo celestial e telúrico, uma vez que “a força vem da floresta e a força vem do astral” (hino 64). Seguem os termos agrupados, oriundos da tabela 4, com o número de citações indicado entre parênteses:

Luz (8); santa luz (4); luz incandescente (1); clarão (1), brilho (1); resplendor (2); profundidade (1); profundezas (1); segredo profundo (2)

A força daimista

Nessa categoria, agrupamos aquelas expressões consideradas sugestivas do aspecto que Otto (2017) denominou pela composição *tremenda majestas*, ao exprimir o caráter de poder, domínio e supremacia do sagrado. Podemos visualizar aqui dois componentes: os termos “força” e “poder”

como expressões do aspecto *tremendum*, vinculado ao rudimentar assombro e temor como reação emocional frente ao sagrado experimentado como potência; e as variações da expressão “poder” juntamente a termos que denotam a superioridade deste sagrado, vinculados ao aspecto *majestas* e sua percepção como domínio e supremacia. Podemos melhor compreender essa categoria por afirmações como “a força neste mundo ela faz estremecer” (hino 64) ou “a força vem nos amostrar, treme a Terra e balanceia” (hino 80), comumente vinculadas às noções de balanço e firmeza nos trabalhos, esta última designando a postura necessária para os adeptos atravessarem a experiência extática em seus lugares no ritual daimista: “treme a Terra e balanceia e vós não sai do seu lugar” (hino 80). Seguem as expressões retiradas da tabela 4 e agrupadas nessa categoria:

Força (9); poder (3); poder divino (1); divino poder (1); poder superior (1); trono imperial (2) e rosto superior (1).

O caminho daimista

Categoria inspirada no aspecto enérgico do numinoso, descrito por Otto (2017) como o componente da experiência que aciona a psique humana, compelindo a atividade e o dinamismo pela “energia daquele que irrestrita e incessantemente urge, age, compele e vive” (OTTO, 2017, p.56). Geramos essa categoria pela frequência com que aparece o termo “caminho”, compreendido aqui como jornada espiritual que pode ser compelida e destinada por uma senhora como guia: “conservando a santa luz no caminho que eu destino” (hino 96); ou caminho onde poderá ser encontrada a santa virgem: “seguindo neste caminho, vai chegar onde ela está” (hino 16). Consideramos ser possível traçar aqui alguns paralelos entre este caminho daimista e a jornada mítica do herói, conforme abordada no pensamento junguiano, o que poderemos desenvolver mais adiante. Por ora, sinalizamos que a expressão caminho aparece seis vezes dentre os hinos selecionados, conforme a tabela 4.

A verdade daimista

Inspirada no aspecto *fascinans* do numinoso, descrito por Otto (2017), essa categoria agrega expressões consideradas indicadoras do componente atraente, cativante e fascinante da experiência

numinosa, gerador de enlevo beatífico. Para Otto (2017), esse aspecto encontra-se nas raízes da mística como busca, anseio e desejo pelo numinoso, sendo chave para a compreensão dos procedimentos xamanísticos de assunção mediante o êxtase ou da grande satisfação gerada na solenidade dos cultos. O autor destaca como o cerne dessa experiência, no cristianismo, constitui a salvação e redenção da culpa pelos fenômenos da graça, da conversão e do renascimento. Assim, exemplifica alguns conceitos que seriam paralelos a este aspecto: amor, misericórdia, compaixão. A partir dessas reflexões, observamos como o aspecto moral pode atravessar a experiência do sagrado ao pensarmos o componente fascinante dessa experiência, sob a perspectiva de Rudolf Otto. Pontuamos também como, entre os termos agrupados nessa categoria, o perdão constitui o primeiro a surgir no hinário O Cruzeiro, no hino que marca a entrega da missão daimista para Mestre Irineu: “Minha mãe lá no céu, dai-me o perdão” (hino 1 - Lua Branca). Seguem os demais termos agrupados nessa categoria, a partir da tabela 4:

Perdão; beleza (2); primor ou primores (4); amor (6); febre do amor (1); verdade (6); verdade pura (1); conforto (1); curas (1).

A riqueza daimista

Essa constitui uma categoria inspirada nos aspectos *sanctus* e *augustum* do numinoso, descritos por Rudolf Otto, agrupando os termos da tabela 4 que exprimem o valor peculiar desse numinoso, em oposição a um desvalor do profano. Aqui, nos remetemos ao reconhecimento de algo que seria mais valioso e elevado acima de todos os valores chamados de racionais pelo autor. Esse algo, como aspecto do numinoso, teria o “direito supremo de reivindicar culto” (OTTO, 2017, p.96), sendo digno de exaltação e devoção. O autor também destaca como o aspecto *fascinans* diferencia-se do componente *augustum* da experiência: enquanto o primeiro representa aquilo no nune que possui um valor subjetivo, beatífico para o sujeito, o segundo constituiria um valor objetivo em si, de normatividade para a consciência. Esse aspecto valorativo do numinoso estaria relacionado à noção de profanidade, como desvalor, e às necessidades de consagração e remissão, pelo desmerecimento do sujeito na presença do nune. Novamente, como no aspecto *fascinans*, observamos como a razão e a moral podem atravessar esse aspecto da experiência, nos remetendo à extrapolação das categorias no viver religioso. Seguem os termos:

Riqueza (3); fortuna (1); valor (2); prêmio de valor (1).

O aprendizado daimista

Por último, encontra-se a categoria que pode mais estritamente exprimir o aspecto moral da experiência religiosa no interior do evento que investigamos. Assim, agrupamos nessa categoria os termos que denotam a qualidade dessa experiência como aprendizado e ensinamentos: “a virgem mãe mandou, para mim esta lição” (hino 29). Observamos também como os hinários são comumente referidos como instruções espirituais no interior da comunidade daimista, evidenciando a qualidade dos hinos como ensinamentos. Seguem as expressões agrupadas, oriundas da tabela 4:

Santa doutrina (3); ensinamentos (3); escola (1); lição(1)

Tendo em vista as categorias formuladas, podemos traçar algumas considerações iniciais sobre a experiência religiosa expressa a partir desse hinário. Observamos como os termos reunidos perpassam os diferentes aspectos do sagrado descritos por Rudolf Otto, evidenciando a polissemia desse evento religioso, uma vez que a variedade lexical levantada aponta também para uma variedade semântica, ou seja, para sentidos diversos no interior de um mesmo evento. Entre as categorias, observamos que somente a última, a qual designamos por “O aprendizado daimista”, representaria de maneira estrita o aspecto racional e moral do sagrado experimentado no fenômeno religioso que investigamos. As demais categorias comportariam aspectos do numinoso deste fenômeno, termo cunhado por Otto (2017) para exprimir a dimensão irracional dessa experiência, conforme tratamos no segundo capítulo. Entretanto, observamos como estas são categorias artificiais para um fenômeno de difícil definição, pois entendemos que os diferentes aspectos da experiência religiosa e, portanto, suas diferentes expressões, se entrelaçam no viver. Pontuamos, assim, como o aspecto moral pode perpassar o conjunto da experiência, norteador das formas de experienciar o sagrado, atravessamento sugestivo ao analisarmos como as categorias da verdade e riqueza, juntamente à categoria do aprendizado, parecem mais vinculadas a essa racionalização de cunho moral.

Em seguida, para a construção dos mapas semânticos, sugerimos um giro metodológico ao pensarmos a especificidade do nosso material de análise, como canções rituais que conduzem as experiências extáticas dos adeptos. Se, ao propormos a construção desses mapas, entendemos a linguagem como via possível para a descrição aproximada da vivência de um sagrado que foge ao pensar conceitual, a especificidade de nosso material de análise, por outro lado, nos leva a pensar a mesma linguagem como possível veículo para essa vivência, ou seja, intuirmos que o hinário O Cruzeiro pode desempenhar uma função simbólica nos rituais daimistas, atuando no desencadear de uma abertura para as imagens do inconsciente.

4.3 CONSTRUÇÃO DOS MAPAS SEMÂNTICOS: O FEMININO ARQUETÍPICO COMO FONTE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Cabe-nos perguntar, então, de que maneira o hinário O Cruzeiro poderia atuar na abertura para essas imagens. A partir dos nossos indicadores textuais e suas categorias, construímos tabelas de correlações que apresentam-se para nós como mapas semânticos, que possibilitam entrever sentidos, ao considerarmos de que maneira relacionam-se as expressões levantadas no hinário. Por meio do mapa 1, a seguir, visualizamos os indicadores do feminino arquetípico aparecerem como fontes da experiência religiosa daimista: na coluna à esquerda, elencamos as expressões oriundas da tabela 4; à direita, as expressões indicadoras do feminino oriundas das tabelas 2 e 3: os elementos naturais, os atributos e as nomeações. Em nosso entendimento, essas correlações sugerem que a inspiração através de um feminino arquetípico pode constituir o cerne da experiência religiosa expressa no hinário O Cruzeiro.

Mapa 1 - Correlações entre a experiência religiosa e o feminino arquetípico no hinário O Cruzeiro (os número em parênteses indicam os hinos)

Indicadores da experiência religiosa (tabela 4)	Indicadores do feminino arquetípico (tabelas 2 e 3)
luz (10)	dos raios do sol; me vem
luz incandescente (10)	as estrelas pequeninas; sua luz
luz (10)	lua nas alturas; sua luz

santa luz (44)	vós me dê; para navegar; senhor Deus e virgem mãe (termos próximos)
luz (45)	firmamento; Virgem Maria; me apareceu
luz (45)	minha mãe; me dá
santa luz (56)	santa estrela; vós me dê; Jesus
luz (59)	da flor mimosa; deste jardim
luz (65)	da floresta; veio me entregar; Virgem Maria
santa luz (96)	conservando no caminho; senhora e campina (termos próximos)
clarão (45)	minha mãe; me dá
brilho (90)	minha mãe; me dá
resplendor (10)	a lua nas alturas
resplendor (13)	Estrela Dalva
profundeza (35)	santa estrela; que vós tem; consenti-me eu entrar
profundezas (41)	do mar; dá licença eu entrar
força (64)	da floresta; do astral; está comigo; minha mãe é quem me dá
força (73)	A Lua é quem dá; para a terra criadora
força (90)	minha mãe; me dá
rosto superior (47)	vi no setes-estrelas; a rainha me mostrou
trono imperial (67)	olhei para o firmamento; estrelas
caminho (16)	seguindo; vai chegar onde ela está (mãe, santa virgem)
caminho (96)	caminho que eu destino (senhora)
caminho (101)	Lua Branca quem me trouxe
amor (52)	vós acrescente; minha mãe, minha mãezinha (termos próximos)
amor (89)	minha mãe me mandou trazer
verdade (90)	dentro da; minha mãe que me ensinou

perdão (1)	minha mãe; dai-me
beleza (35)	para eu ver (santa estrela)
beleza (79)	no jardim de belas flores; Deus me dá
primores (41)	minha mãe que me ensinou conhecer
primor (79)	no jardim de belas flores; Deus me dá
curas (114)	minha mãe me ordenou
riqueza (84)	campinas desta flor; do nosso pai criador
valor (52)	minha mãe/mãezinha; vós me dá
valor (90)	para sempre eu ter; minha mãe (termo próximo)
prêmio de valor (65)	recebi de São José e da virgem mãe; de Jesus Cristo Redentor
ensinos (16)	da Virgem Maria
lição (29)	mandou para mim; virgem mãe

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

A fim de tornar mais claro nosso entendimento sobre a relação semântica entre os indicadores da experiência religiosa daimista (tabela 4) e os indicadores do feminino arquetípico (tabelas 2 e 3), elaboramos três mapas que possibilitam sintetizarmos essas correlações a partir de suas categorias formuladas no item 4.2. Dessa maneira, pretendemos visualizar a relação de sentido que se estabelece entre esses indicadores na experiência ritualística do hinário O Cruzeiro. Vemos, a seguir, as categorias descritoras da experiência religiosa daimista associadas aos elementos naturais (mapa 2), aos atributos da divindade feminina instrutora e, em especial, seu atributo maternal (mapa 3) e, por fim, às três categorias elencadas para o feminino arquetípico (mapa 4).

Mapa 2 - A experiência religiosa e os elementos naturais
(os números em parênteses indicam o número de citações)

Categorias para a experiência religiosa	Elementos naturais (tabelas 2 e 3)
--	---

Mistério daimista	sol(1), estrelas(1), lua(2), firmamento(1), santa estrela(2), flor mimosa(1), jardim(1), floresta (1), campina(1), mar(1), Estrela Dalva(1)
Força daimista	floresta(1), Lua(1), terra criadora(1), sete-estrelas(1), firmamento(1), estrelas(1)
Caminho daimista	Lua Branca(1)
Verdade daimista	jardim de belas flores (2), santa estrela(1)
Riqueza daimista	campinas desta flor(1)
Aprendizado daimista	-

Fonte:Elaborado pela autora (2021)

Mapa 3 - A experiência religiosa e os atributos do feminino
(os números em parênteses indicam o número de citações)

Categorias para a experiência religiosa	Atributos (tabelas 2 e 3)
Mistério daimista	Minha mãe (3), virgem mãe(1), senhora(1)
Força daimista	Minha mãe (2), rainha(1)
Caminho daimista	Mãe(1), santa virgem(1), senhora(1)
Verdade daimista	Minha mãe (6), minha mãezinha(1)
Riqueza daimista	Minha mãe (2), minha mãezinha(1), virgem mãe(1)
Aprendizado daimista	Virgem mãe(1)

Fonte:Elaborado pela autora (2021)

Mapa 4 - O feminino arquetípico como fonte da experiência religiosa

Categorias para a experiência religiosa	Categorias para o feminino arquetípico
--	---

Mistério daimista	Elementos naturais, atributos e nomeações
Força daimista	Elementos naturais e atributos
Caminho daimista	Elementos naturais e atributos
Verdade daimista	Elementos naturais e atributos
Riqueza daimista	Elementos naturais e atributos
Aprendizado daimista	Atributos e nomeações

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Queremos, a partir da construção desses mapas, destacar a relação de sentido que parece ser estabelecida nas canções rituais do hinário O Cruzeiro. Propomos que, através de sua linguagem, a vivência ritual desse hinário pode ultrapassar o âmbito do discurso e tornar-se uma sugestão para as imagens arquetípicas do feminino. Em nosso entendimento, essa sugestão de abertura para as imagens do inconsciente pode afigurar-se como uma dimensão constitutiva da reatualização ritual do mito de fundação da religião Santo Daime, o que buscaremos desenvolver adiante a partir da análise dos mapas.

4.4 A REATUALIZAÇÃO DO MITO FUNDACIONAL COMO ABERTURA PARA O FEMININO ARQUETÍPICO

Conforme vimos em Goulart (1996), a experiência original de Mestre Irineu é reatualizada nos trabalhos daimistas, onde os adeptos podem tornar-se contemporâneos dos eventos cantados/evocados. A autora ilustra essa reatualização a partir do depoimento de um adepto:

Eu não conheci o Mestre Irineu. Não tive essa oportunidade. Quando eu cheguei, a doutrina já estava nas mãos do padrinho. Mas eu posso dizer que eu conheço o Mestre. Todo aquele que toma Daime conhece o Mestre (...) Quando a gente vai lá para o salão e fica bailando a noite inteira, nós tá lá no trabalho trabalhando para encontrar com o Mestre, nós tudo, o batalhão todinho com essa intenção (...) encontrar com o Mestre, com a Rainha, como ele encontrou, alcançar a luz, do mesmo jeito que ele alcançou (...) (GOULART, 1996, p.67)

Mas o que significa este encontrar-se com a Rainha? Ao caminharmos para a perspectiva junguiana de análise, tomamos esse evento religioso em sua indicação simbólica de uma abertura para as imagens do inconsciente. E prosseguimos assim com um exercício de nos determos na polissemia desse evento, ficarmos com suas imagens, para o pensarmos não na perspectiva do que este *é*, mas em uma perspectiva mais fenomenológica, do *como este se dá*. Compreendemos o hinário O Cruzeiro como nascedouro de um mito que não constituiu-se de maneira definitiva no momento de fundação da religião do Santo Daime, mas que *é* continuamente vivido e renovado em discurso através das experiências rituais dos adeptos. Propomos que essa vivência e renovação pode se dar pela emergência de imagens arquetípicas nas experiências rituais e concomitante busca pela tradução dessas experiências através da linguagem.

Ao tomarmos este evento em sua polissemia, realizamos um exercício de análise essencialmente junguiano e suspendemos o afinilamento conceitual para adentrarmos nos diversos modos de ser do objeto que analisamos, trazendo-o para perto de nós e construindo-o gradualmente através de suas imagens. Se um arquétipo somente pode ser conhecido por sua fenomenologia, cabe-nos o exercício de abertura para os diversos modos como este pode aparecer na experiência ritual do Santo Daime. Compreendemos, assim, que o material analisado pode constituir-se como um terreno fértil para o desvelamento dos modos de ser do feminino arquetípico, como ponte entre mito fundacional e experiência religiosa. Nesse sentido, propomos que o “encontrar-se com a Rainha” pode, na verdade, representar uma jornada psíquica de encontro com as imagens deste feminino: uma experiência de *anima* e do feminino de transformação, vinculada aos elementos naturais e à imagem materna pela temática do renascimento.

Hino 84 - Ia guiado pela
Lua

[...]
Aí eu botei os olhos
Aí vem uma canoa
Feita de ouro e prata
E uma senhora na proa

Quando ela chegou
Mandou eu embarcar

Ela disse para mim
Nós vamos viajar

Nós vamos viajar
Para o ponto destinado
Deus e a virgem mãe
Quem vai ao nosso lado

Quando nós chegamos
Nas campinas desta flor
Essa é a riqueza
Do nosso pai criador

Ilustramos nossa proposta a partir desse trecho retirado do hino 84 (Ia guiado pela Lua), que contém referências ao feminino elementar (as águas que devem ser atravessadas), à experiência de *anima* e do feminino de transformação (a Lua, a senhora como guia, a canoa e a travessia), às imagens parentais (Deus e a virgem mãe) e à temática do renascimento (as campinas desta flor), considerada a abordagem de Neumann (2006). Na perspectiva em que trabalhamos, consideramos a presença dos elementos naturais (dentre as categorias do feminino arquetípico) como a principal indicação simbólica da vivência do hinário O Cruzeiro como uma potencial jornada psíquica vinculada à *anima* e ao aspecto transformador do feminino. Entendemos que as referências a estes elementos apresentam uma função simbólica e podem funcionar como veículos na projeção de um particular drama psíquico ligado ao feminino arquetípico. Assim, pela reatualização do mito fundacional, o adepto poderia vivenciar sua participação nos fenômenos da natureza, experimentando uma correspondência e continuidade entre sua psique e os elementos naturais.

A partir do mapa 4, desenvolvido no item anterior, observamos como o “mistério daimista” parece reunir divindades e elementos naturais sob uma mesma percepção/conotação numinosa. Destacamos que a luz (expressão mais frequente nessa categoria, com 13 citações) pode vir da Virgem Maria, do senhor Deus, de Jesus, da mãe, mas também do sol, das estrelas, da lua, do firmamento, da flor do jardim e da floresta, conforme elencado no mapa 1. A multiplicidade de referências que acompanha esse termo denota a ambiguidade e amplitude de uma experiência religiosa que parece se abrir para divindades e elementos naturais como fontes de experiência numinosa. A seguir, buscaremos aprofundar nossa leitura da experiência

ritualística do hinário O Cruzeiro como um potencial fenômeno projetivo de imagens do inconsciente.

4.4.1 OS ELEMENTOS NATURAIS

Em relação à frequência com que aparecem os elementos naturais elencados, observamos que a expressão flor/flores é a mais frequente, com 17 citações, seguida pelas expressões estrela/estrelas (12 citações), jardim (11 citações) e lua (9 citações). Sobre esse aspecto, podemos mencionar o destaque da sub-categoria “renascimento”, sugerindo ser esta a temática mais frequente ao considerarmos a função simbólica das referências aos elementos naturais entre os hinos selecionados. A lua, por sua vez, como representante da subcategoria *anima*, parece indicar a presença e o relativo destaque desse arquétipo; enquanto os elementos vinculados ao “feminino elementar” (as águas, os elementos telúricos e o firmamento) aparecem com 6, 5 e 4 citações, respectivamente. Observamos que o sol, possivelmente vinculado ao masculino arquetípico, é citado somente duas vezes, o que sugere a predominância de um simbolismo do feminino e a presença do masculino associada à temática do renascimento, conforme as reflexões de Neumann (2006) sobre a função simbólica dos elementos naturais.

Conforme abordamos no segundo capítulo, Neumann (2006) associa a flor à imagem da virgem mãe, como forma arquetípica do nascimento divino e indicadora da ascensão do plano da natureza para o plano espiritual. Esta seria símbolo, portanto, de uma evolução espiritual daquilo que é terreno, abstração por ele apontada como característica da psicologia masculina e por nós refletida como característica também da mentalidade cristã. O grande número de referências às flores entre os hinos selecionados parece ir ao encontro das proposições desse autor, ao pensarmos a relevância da imagem da virgem mãe e da noção de purificação na jornada daimista. Nos remetemos também aqui ao simbolismo do barco, como uma pequena digressão para ilustrar o alcance do referencial cristão na vivência desse mito fundacional. Vimos no hino 84 (Ia guiado pela Lua) como Deus e a virgem mãe vão ao lado na travessia e é possível compreendermos essa canoa como um barco de salvação, um símbolo ressignificado no interior do Cristianismo. O barco conduz à salvação, assim como a estrela é santa e a lua virgem mãe. Assim, a experiência *ayahuasqueira* vai ganhando contornos cristãos e sendo traduzida no interior do universo de significados daimista.

Sobre os elementos da lua e da estrela, observamos que ambos são considerados guias na jornada daimista, por vezes reunidos sob uma mesma acepção, como podemos constatar no hino 40: “A minha mãe é a Lua cheia/ é a estrela que me guia”. Entretanto, cabe também destacarmos uma importante distinção entre estes dois elementos. Sabemos que a estrela, e especialmente a Estrela Dalva, possui um simbolismo vinculado ao nascimento de Jesus Cristo no interior do referencial cristão. A religião do Santo Daime incorporou esse simbolismo, em alguma medida, como podemos observar no hino 56, que fala da natividade de Cristo: “Santa estrela que me guia/ Vós me dê a santa luz/ Os três reis do Oriente/ Que visitaram Jesus”. Assim, a estrela pode ser santa porque relacionada a Jesus Cristo, enquanto o elemento lua, por sua vez, parece não ter incorporado significação externa, exprimindo uma função simbólica particular na religião do Santo Daime.

Mas o que seria essa função simbólica? Em Eliade (1992), vimos como o simbolismo lunar apresenta, historicamente, relação com a reconciliação dos opostos (como luz e trevas; morte e vida), a valorização do devir (como modo de ser no Cosmos), com a regeneração mística e a temática do renascimento. Neumann (2006), por sua vez, cita a lua como o mais importante símbolo do caráter de transformação do feminino, também mitologicamente vinculada ao renascimento na esfera matriarcal. O último observa ainda como o arquétipo *anima* constitui o veículo para esse caráter de transformação e como essa mulher mântica, inspiradora para o masculino na busca pela sabedoria do inconsciente, pode manifestar-se sob múltiplas formas associadas ao simbolismo lunar.

Embora em sua obra *Mysterium coniunctionis* Jung (2012c) também relacione a lua como símbolo do feminino e o sol como elemento do masculino vinculado ao nascimento da consciência a partir da noite maternal, ele esclarece que o faz em relação à psicologia masculina. Prosseguindo sua análise, Jung (2012c) propõe que, na psicologia feminina, esse simbolismo se apresentaria de modo diverso: a consciência da mulher teria um caráter lunar e seu inconsciente, em contrapartida, poderia ser representado pelo sol. A partir dessas considerações, cabe então nos questionarmos como poderia se dar a experiência do caráter de transformação do feminino e do renascimento na psicologia da mulher, a partir dos simbolismos levantados no presente trabalho, o que por ora podemos somente intuir e esboçar.

Em nossa perspectiva, a presença da lua no mito fundacional daimista e hinos selecionados constitui uma possível expressão simbólica de *anima*, que parece transcender a

psicologia masculina e representar de modo mais amplo a relação da consciência com o caráter de transformação do Grande Feminino. Neumann (2006) sugere o relacionamento entre homem e *anima* como um protótipo dessa relação que seria, na verdade, uma possibilidade da psique humana: a vivência do aspecto transformador desse arquétipo. Conforme vimos em Lopez (2014), seria preciso evidenciar em que medida a Virgem da Conceição representaria não somente a *anima* do fundador Mestre Irineu, mas algo como uma *anima* coletiva na experiência ritual daimista, exercendo relevância no processo dos adeptos. Para nós, essa seria a particular função simbólica da lua e demais elementos naturais no hinário O Cruzeiro: a mediação entre mundo interno e externo, possibilitando uma abertura para as imagens do inconsciente e uma continuidade entre conteúdos psíquicos e natureza, que também se aplicaria à psicologia de mulher.

Ao observarmos a forma como os elementos naturais se distribuem entre as diferentes categorias da experiência religiosa daimista, podemos tecer ainda outras considerações acerca da construção do mito fundacional investigado. De acordo com o mapa 2, vemos como as referências a estes elementos são mais numerosas ao considerarmos as categorias “mistério” e “força”, vinculadas ao *mysterium tremendum* como componente mais basilar da experiência. Lembramos que Jung associou o sentimento do *mysterium tremendum*, descrito por Rudolf Otto, ao encontro com as imagens arquetípicas da psique e consideramos as correlações entre essas categorias e os elementos naturais como sugestivas de uma potencial projeção e continuidade entre drama psíquico e natureza. Vemos a categoria do “mistério” englobar elementos do masculino (sol), do feminino elementar (firmamento, floresta, mar), de *anima* (lua) e do renascimento (estrelas, santa estrela, flor mimosa, jardim, campina e Estrela Dalva); enquanto na categoria “força” encontramos expressões do feminino elementar (floresta, terra criadora, firmamento), de *anima* (Lua) e do renascimento (sete-estrelas e estrelas).

Destacamos que a expressão “lua”, embora relacionada nas três primeiras categorias como fonte de luz e resplendor, de força ou como guia no caminho “Lua Branca foi quem me trouxe aqui” (hino 101), não mais aparece ao considerarmos as categorias subsequentes, mais atravessadas por um aspecto moral e racionalizante da experiência do hinário. Lembramos que essas últimas categorias englobam expressões como amor, verdade, valor ou ensinamentos. A “santa estrela”, por sua vez, aparece na “verdade daimista”, bem como as “flores” nas categorias “verdade” e “riqueza”, possíveis alusões simbólicas à natividade de Cristo e ao nascimento

divino e virginal, respectivamente. Consideramos também significativa a ausência de referência aos elementos naturais na categoria “aprendizado”. Em nosso entendimento, a maneira como se distribuem esses elementos naturais permite entrevermos alguns aspectos da dissociação simbólica apontada por Jung (2014) ao discorrer sobre a representação do feminino arquetípico na figura da Virgem Maria.

Inicialmente, observamos que o modo como a expressão “lua” aparece nos hinos selecionados sugere que, ao caminharmos para categorias mais racionalizadas da experiência religiosa daimista, sua evidência como símbolo-fonte da experiência parece reduzir. Se, na constituição desse mito, a lua não é um corpo celeste destituído de significação, mas uma hierofania, exprimindo um sagrado que a transcende, essa redução parece-nos estar associada ao modo como a experiência arquetípica do feminino constitui-se como representação no interior do referencial cristão. Assim, à projeção do feminino arquetípico na figura de Nossa Senhora, parece corresponder uma supressão do simbolismo lunar e o conseqüente apagamento da relação do feminino com as polaridades e com o obscuro. Destacamos, portanto, que a forma como o simbolismo lunar aparece entre os hinos daimistas sugere um similar processo de dissociação simbólica do feminino, conforme aquele descrito por Jung (2014) ao pensar as tradicionais representações cristãs.

Em segundo lugar, observamos como essa dissociação simbólica pode também ser relacionada, nos hinos daimistas, a uma supressão mais geral da referência aos elementos naturais como fonte da experiência religiosa em seu caráter mais racionalizado. Conforme o mapa 2, já não encontramos referência aos elementos naturais no “aprendizado daimista”, evidenciando como a experiência psicológica do feminino pode ser representada em um imaginário mítico predominantemente cristão. Deparamos-nos, assim, com a ambigüidade de uma experiência religiosa que reside na fronteira entre as matrizes indígena e cristã: a natureza é sagrada em si e porque lugar da divindade. Compreendemos que dessa fronteira nasce a ambigüidade do dizer daimista: a Lua como mãe divina e como lugar onde a mãe divina está: “[...] E quando ele começou a mirar muito, deu vontade de olhar para a Lua [...] Dentro da lua, uma Senhora, sentada numa poltrona, muito formosa e bela [...]”. Cabe agora analisarmos, sob o referencial junguiano, como esta Senhora, fundamentalmente vinculada à *anima*, pode ser reconhecida como Virgem da Conceição.

4.4.2 OS ATRIBUTOS E A IMAGEM MATERNA

Ao considerarmos a categoria dos atributos da divindade feminina instrutora e suas frequências, observamos que a expressão “senhora” aparece com somente 3 citações, enquanto a expressão “mãe” e suas variações (entre mamãe, mãezinha e acompanhada de termos como “querida”) possui um total de 32 citações, sendo o atributo mais frequente da categoria. A composição “virgem mãe” aparece em segundo lugar, com 10 citações, seguida pela expressão “rainha”, com 6 citações. A abundância de referências ao atributo maternal da divindade instrutora nos remete novamente ao trabalho de Silva Junior (2014) e sua observação sobre a força deste lugar simbólico nas representações de um sagrado feminino no Brasil. Apontamos ainda, de acordo com o mapa 3, como a expressão “mãe” permeia e atravessa todas as categorias elencadas para a experiência religiosa do hinário O Cruzeiro, desde o aspecto numinoso mais basilar (representado pelo “mistério” e “força daimista”) até o aspecto mais racionalizado desta, expresso na categoria do aprendizado. São 14 citações da palavra “mãe”, ao lado de 3 citações de “virgem mãe”. As expressões “santa virgem”, “rainha” e “senhora” também aparecem, com uma citação cada.

Entendemos que o referido destaque dos atributos “mãe” e “virgem”, abstraídos de uma cultura e primariamente da psicologia masculina, pode ilustrar a maneira como a experiência religiosa do feminino tende a emergir na consciência cristã, sob a imagem da virgem-mãe, síntese que constituiria uma *possibilidade* de representação que não esgotaria sua *potencialidade* como fenômeno arquetípico. Ao pensarmos a potencialidade do feminino como arquetipo, nos remetemos às considerações de Mircea Eliade e Marie-Louise von Franz sobre o fenômeno da mulher-espírito dos xamãs: o primeiro aponta a relevância de investigarmos a integração desses elementos xamânicos em conjuntos culturais diversos; a segunda aborda esse fenômeno como experiência de *anima*. A partir dessas reflexões, intuímos que o mito fundacional daimista pode nos fornecer algo próximo de uma fotografia ou recorte do momento em que esse elemento xamânico, como experiência arquetípica do feminino vinculada à *anima*, constitui-se como representação na figura da virgem mãe, ao ser integrado em um conjunto cultural predominantemente cristão.

Sugerimos que essa passagem, entre mulher-espírito e Virgem da Conceição, pode melhor ser compreendida ao visualizarmos os indicadores elencados para a experiência arquetípica do

feminino expressa neste mito (os elementos naturais, os atributos e as nomeações) e de que maneira estes se apresentam na experiência religiosa daimista. Compreendemos que, pela atribuição de qualidades maternais e virginais, o elemento xamânico da mulher-espírito, expressão mitológica de *anima*, torna-se mãe-espírito e virgem-mãe, culminando na representação da instrutora de Mestre Irineu como Virgem da Conceição na referida construção mítica.

Buscando aprofundar a compreensão desse fenômeno sob o referencial junguiano, podemos analisar essa passagem e seus indicadores como uma possível projeção de *anima* na imagem materna. Ao refletirmos como a *anima* se mistura com a imagem da mãe na psicologia masculina (JUNG, 2014) e como essa projeção na figura materna pode imprimir um sentido de proteção à vida psíquica e contra o obscuro da alma (JUNG, 2019a), entendemos que essa é uma projeção bastante característica no imaginário mítico brasileiro e que possui também suas razões fundadas em uma cultura de predominância cristã. Ao abordarmos esse imaginário mítico e suas narrativas, conforme procuramos realizar no primeiro capítulo, observamos como o simbolismo e as representações de matriz cristã, mesclados a religiosidades de outras matrizes, aparecem frequentemente com um caráter de proteção, como vigias do espírito.

No mito fundacional daimista, a virgem cristã personifica e representa um rompimento com o tradicional contexto vegetalista *ayahuasqueiro* como *locus* de utilização ambígua e pagã de sua bebida sagrada, tornando-se Rainha que conduz sua legião de soldados na batalha astral pela santa luz e demarcando claramente a dicotomia entre bem e mal. Ao retomarmos as narrativas fundacionais que descrevem o encontro entre Mestre Irineu e sua instrutora, observamos essa demarcação: “Ela perguntou pra ele: ‘Tu tem coragem de dizer que essa bebida é o diabo?’ ‘Não.’ E ela disse: ‘Tu tem coragem de dizer que essa bebida é uma cobra?’ ‘Não. Eu posso dizer que dentro da Lua tem uma princesa, não pode ser o diabo, né, to vendo uma princesa dentro da lua, não posso dizer que é uma cobra.’” Compreendemos, a partir desse mito, que a projeção de *anima* na figura materna pode, também de alguma maneira, transcender a psicologia masculina e constituir-se como um fenômeno cultural.

Jung (2012b) aborda a figura da Virgem Maria como representação de um terceiro estágio de desenvolvimento da *anima* na psicologia masculina. Seriam quatro os seus estágios de desenvolvimento: o primeiro, como relacionamento puramente instintivo, o segundo, como um estágio romântico e estético, o terceiro, como elevação do amor (*eros*) à devoção espiritual e um

quarto estágio, como expressão da *sapientia* que transcende a pureza e a santidade, simbolizada na figura de Sulamita dos Cânticos de Salomão. Marie-Louise von Franz (2016) discute como a personificação de *anima* na figura da virgem cristã, exclusivamente positiva, ocasionou a personificação de seus aspectos negativos na figura da feiticeira e cita outras duas possíveis representações de *anima*, na cultura chinesa: a deusa Kwan-Yin, associada à compaixão, e a “Dama da Lua”, que concede aos homens o dom da poesia e da música.

Ao abordarmos o mito fundacional daimista como um fenômeno religioso vinculado à experiência de *anima* e do feminino de transformação, compreendemos que a representação da instrutora de Mestre Irineu como Virgem da Conceição pode ilustrar a supressão das polaridades do feminino arquetípico pela mistura entre *anima* e a imagem da virgem-mãe, característica da mentalidade cristã. Entretanto, consideramos a marcante presença dos elementos naturais e em especial, da lua, entre os hinos selecionados, como indicadora da potencialidade do aspecto transformador do feminino na experiência religiosa daimista, como fenômeno arquetípico que pode transcender a psicologia masculina e resistir, em suas polaridades, nos simbolismos que expressam um Cosmos vivo e suas hierofanias das águas, da terra e do céu.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

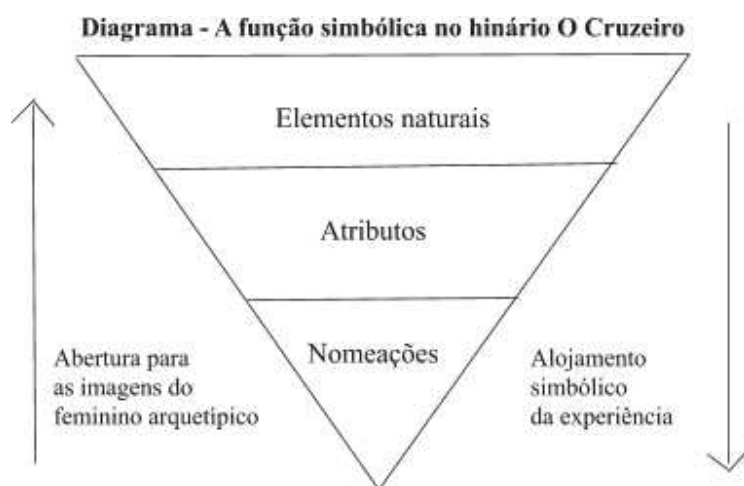
No segundo capítulo, observamos a concepção de Jung sobre as confissões ou sistemas religiosos como formas codificadas de experiências originais arquetípicas e suas considerações sobre o rito como instituição de caráter imutável, pelo exercício e repetição da experiência original. Entretanto, ao pensarmos o mito fundacional daimista na perspectiva de sua reatualização ritual, levantamos aqui um questionamento: devemos compreendê-lo somente como uma codificação, a nível de linguagem simbólica, de uma experiência religiosa fundamental que o antecede, ou seja, a experiência de seu fundador? Ou a reatualização do mito e sua vivência pelo adepto pode tornar a experiência original sempre contemporânea? Sugerimos que a especificidade do campo investigado, em sua combinação entre experiência extática *ayahuasqueira* e linguagem simbólica nas canções rituais, pode ser indicativa de uma mútua dependência entre o mito fundacional e a experiência religiosa do adepto, como duas instâncias que se retroalimentam de imagens e sentido.

Ao abordarmos o hinário O Cruzeiro como uma ponte entre o mito fundacional do Santo Daime e a experiência religiosa do adepto, compreendemos seus hinos como canções rituais que conduzem a experiência extática ritualística rumo a um sagrado, um *nume*, através de uma linguagem simbólica que pode estimular a abertura para as imagens do inconsciente. Por outro lado, consideramos também que o Santo Daime oferece sua particular tradução e codificação para a experiência ritual *ayahuasqueira*, de modo que a execução deste hinário confere sentido para essas imagens no interior do referencial cristão, sedimentando sua narrativa mítica ligada à figura da Virgem da Conceição. Compreendemos, assim, que o hinário O Cruzeiro apresenta uma dupla função simbólica na construção do mito fundacional daimista: como sugestão para as imagens arquetípicas do feminino e como alojamento simbólico dessas imagens em uma gramática religiosa predominantemente cristã.

Observamos como essa reflexão pode contrariar a supracitada noção de um enquadramento rígido e estável no interior dos ritos religiosos, quando a repetição da experiência original se tornaria uma instituição imutável; e situamos a possibilidade da vivência ritual do caráter de transformação do feminino arquetípico no centro dessa dinâmica: entre o mito fundacional e a experiência religiosa daimista. Nesse sentido, consideramos as referências à lua e aos demais elementos naturais no hinário como linguagem simbólica indicadora da

potencialidade deste evento religioso: como sugestão de abertura para imagens arquetípicas e projeção da relação da consciência com o caráter de transformação do Grande Feminino. A projeção do feminino arquetípico na figura da virgem-mãe, por sua vez, figura-se para nós como *possibilidade* de representação simbólica deste fenômeno no interior de uma gramática cristã que, conforme vimos, tende a associar a figura de Nossa Senhora à noção de uma proteção do espírito nas narrativas míticas do campo religioso brasileiro.

Pela conferência de atributos a um feminino arquetípico experimentado, por nós considerada já um afinilamento conceitual pelas abstrações provenientes da linguagem e da cultura, a experiência psíquica deste feminino vai ganhando contornos e um alojamento simbólico na constituição de um mito simultaneamente *ayahuasqueiro* e cristão. Abaixo, esboçamos um diagrama simplificado a fim ilustrar essa compreensão:



Com isso, abordamos a figura da Virgem da Conceição na construção desse mito como um alojamento simbólico do caráter de transformação do Grande Feminino, pela inserção do elemento xamânico da mulher-espírito em um conjunto cultural predominantemente cristão. Entendemos, todavia, que esta constitui apenas uma leitura possível para este fenômeno religioso, guardando uma série de limitações que gostaríamos de apontar, entre elas: as dificuldades de se investigar, através de uma análise documental, algo vivo como a vivência arquetípica do feminino (situada entre imagens e emoções); a necessidade de considerarmos, para fins de

análise, algo como uma única experiência religiosa daimista padrão, não considerando suas nuances nas subjetividades dos sujeitos religiosos que vivenciam a experiência ritualística do hinário; a ausência de uma pesquisa de campo, que permitiria uma maior aproximação dessas nuances e particularidades no interior da comunidade religiosa daimista.

Entretanto, visualizamos o presente trabalho como um esforço inicial para acessarmos o lugar do feminino na experiência ritual dos hinários e construção do mito fundacional daimista, sob uma perspectiva junguiana e arquetípica. Nesse sentido, compreendemos que a análise documental das canções rituais, como textos religiosos, permite nos situarmos na dinâmica entre narrativa mítica e experiência religiosa, fornecendo elementos para pensarmos a emergência simbólica das imagens arquetípicas do feminino como uma dimensão constitutiva da reatualização do mito fundacional da religião Santo Daime.

REFERÊNCIAS

- AHLERT, Jacqueline. Uma região fluída: representações singulares da iconografia mariana. In: **América de múltiplas regiões** [recurso eletrônico]. Passo Fundo: Ed Universidade de Passo Fundo, 2016.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **ABC do Santo Daime**. Belém: EDUEPA, 2007.
- ALVES JUNIOR, Antônio M. **Tambores para a Rainha da Floresta: A inserção da Umbanda no Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2007.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BENEDITO, Camila de Pieri. “**Maria que me ensina a ser mulher**”: religião e gênero no **Santo Daime**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.
- BERKENBROCK, Volney. Os *itans* e o porquê das coisas: A função do mito na tradição religiosa do Candomblé. In: **Narrativas Míticas: Análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.
- BERKENBROCK, Volney. Mapas lexicais e semânticos: O uso da lexicalidade como metodologia de pesquisa sobre a experiência religiosa. In: **Como estudar as religiões: Metodologias e estratégias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b.
- BONFATTI, Paulo Ferreira. Uma psicologia sine tempore: **Uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo na teoria de Carl Gustav Jung**. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.
- BRITO, Glacus de Souza. Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil). In: **O uso ritual da ayahuasca**. (Organização por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo). Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres; CAMPANHA, Vitor de Lima. Catolicismo New Age numa comunidade neo-esotérica: institucionalidade “monástica” e aparição de uma virgem cósmica e energética. **Revista Caminhos**. Goiânia, v. 16, n. 1, p. 98-112, jan./jun. 2018
- CARIBÉ, Teresa. Caminhos de volta: o retorno consciente às origens. In: **Desvelando a alma brasileira: Psicologia Junguiana e raízes culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no povo**. São Paulo: Global, 2011
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1972.

----- **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

----- **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERREIRA, Carlos Alvarez. **O vinho das almas: Xamanismo e Cristianismo no Santo Daime.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008.

FERRETTI, Sergio F. Narrativas míticas da Casa das Minas e do Tambor de Mina do Maranhão. In: **Narrativas Míticas: Análise das histórias que as religiões contam.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2018

GOULART, Sandra Lucia; MONTES, Maria Lucia Aparecida. **Raízes culturais do Santo Daime.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

GOULART, Sandra Lucia. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: **O uso ritual da ayahuasca.** (Organização por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo). Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

GUEDES, Rivanildo S. **A devoção a Maria no Santo Daime.** Revista Último Andar, n. 31, 2018.

HOPCKE, Robert H. **Guia para a Obra Completa de C.G. Jung.** 3ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

IWASHITA, Pedro. Maria e Iemanjá: ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino. **Perspectiva Teológica**, 21, 1989, p. 317-331.

JUNG, Carl Gustav. **Cartas Vol.I 1906-1945.** Petrópolis: Vozes, 1999

----- **Psicologia e Religião.** Obras Completas de C. G. Jung: v. XI/1. 11ªed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

----- **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência.** Obras Completas de C. G. Jung: v.XVI/2 Psicoterapia. 9ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

----- **Mysterium coniunctionis: Os componentes da coniunctio paradoxa. As personificações dos opostos.** Obras Completas de C. G. Jung: XIV/1. 6ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

----- **A vida simbólica.** 7ªed. Petrópolis: Vozes, 2013

----- **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Obras Completas de C.G. Jung: v.IX/1. 11ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

----- A função dos símbolos religiosos. In: **Espiritualidade e transcendência**. (Seleção e edição de Brigitte Dorst). Petrópolis, RJ: Vozes, 2015^a

----- A cura da divisão. In: **Espiritualidade e transcendência**. (Seleção e edição de Brigitte Dorst). Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b

----- **O homem e seus símbolos**. 3^a ed. Especial. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016

----- *Anima e animus*. In: **Aspectos do feminino** (Prefácio de Walter Boechat). Petrópolis, RJ: Vozes, 2019a.

----- A sombra e a sizígia. In: **Aspectos do feminino** (Prefácio de Walter Boechat). Petrópolis, RJ: Vozes, 2019b.

----- Culto à mulher e culto à alma. In: **Aspectos do feminino** (Prefácio de Walter Boechat). Petrópolis, RJ: Vozes, 2019c.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: **O uso ritual da ayahuasca**. (Organização por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo). Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

LÓPEZ, Matías Mendez. La Reina de la Floresta: La Virgen de la Concepción como Mensajera del Sí Mismo en la Doctrina del Santo Daime. **Revista Encuentros**. N.5 2014.

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

MARIZ, Cecília Loreto. Aparições da Virgem e o fim do milênio. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 4, n. 4, p.35-53, out 2002.

MELO, Rosa Virginia Araújo de A. Mito e rito: elementos para o agenciamento do transe na UDV. In: **Narrativas Míticas: Análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro. Narrativa indígena e aspectos do perspectivismo de integração entre humanos e natureza: A guarda das tradições indígenas como bases para um *ethos* da preservação amazônica. In: **Narrativas Míticas: Análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2011.

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. 6ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

NEVES, Marcos Vinicius Santana. Acre: Esfinge amazônica. In: **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2011.
OLIVEIRA, Humbertho. “Alma brasileira”: revisitando nossas raízes culturais. In: **Desvelando a alma brasileira: Psicologia Junguiana e raízes culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. 4ªed. Petrópolis: Vozes, 2017.

PAIVA, Geraldo José de. Estudos psicológicos da experiência religiosa. **Temas em Psicologia**. São Paulo, V.6, nº.2, p.153-160, 1998.

RICHTER, Lorena Kim. **A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005

RIES, Julien. **Mito e Rito: as constantes do sagrado**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó-Jurema: narrativas encantadas que contam histórias. In: **Narrativas Míticas: Análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SHANON, Benny. A *ayahuasca* e o estudo da mente. In: **O uso ritual da ayahuasca**. (Organização por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo). Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

SILVA JÚNIOR, Reinaldo. **A Mãe Sagrada unindo tradições: uma análise fenomenológica do sincretismo religioso brasileiro**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião).Universidade Federal de Juiz de Fora.Juiz de Fora, 2014.

SILVEIRA, Nise da. **Jung: Vida & Obra**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do inconsciente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

SILVEIRA, Tamara Christine Carneiro. **Em busca da “Santa Luz”: um estudo sobre a experiência do êxtase místico-religioso na comunidade do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião).Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. **Revista Tempo**, v. 6, n.11, pp. 77-92, 2001

VON FRANZ, Marie-Louise. O processo de individuação. In: **O homem e seus símbolos**. 3ª ed. Especial. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016

WACH, Joachim. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1990. P.11-72

WINCKEL, Erna Van de. **Do inconsciente a Deus: ascese cristã e psicologia de C.G. Jung**. São Paulo: Ed Paulinas, 1985

ANEXO – Hinos selecionados

Hino 01 – Lua Branca

Deus te Salve oh! Lua Branca
Da luz tão prateada
Tu sois minha protetora
De Deus tu sois estimada

Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão

Das flores do meu país
Tu sois a mais delicada
De todo meu coração
Tu sois de Deus estimada

Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição

Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão

Estrela do Universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim

Oh Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde estás
Minha Mãe, lá no céu
Dai-me o perdão

Hino 10 – Eu devo pedir

Eu devo pedir
A quem pode me dar
Papai me deu
Sou eu, sou eu

Mamãe me ensina
Eu devo aprender
Que na Eternidade
É quem pode me valer

Dos raios do sol
É que me vem a luz
Eu não devo esquecer-me
Do nome de Jesus

As estrelas pequeninas
Sua luz incandescente
Só Deus, só Deus
Só Deus Onipotente

Vejo a lua nas alturas
Sua luz, seu resplendor
O meu amor eu emprego em ti
Em Jesus Cristo Salvador

Hino 13 – Estrela Dalva

Estrela Dalva Vós me dá
Sois divina, sois divina
Sois divina em meu olhar

São felizes os passos meus
Com certeza eu encontrar
Um dia seu resplendor
É só quem eu devo amar

A minha Mãe que me ensinou
No mundo dos pecadores
Tirai-me da ilusão
Para eu ter outro valor

Hino 16 – A minha mãe é a santa virgem

A minha Mãe é a Santa Virgem
Ela é quem vem me ensinar
Não posso viver sem Ela
Só posso estar onde Ela está

Ela é Mãe de todos nós
Daqueles que procurar
Seguindo neste caminho
Vai chegar onde Ela está

Oh minha Virgem Mãe
Oh Mãe do coração
Eu vivo nesta escola
Para ensinar os meus irmãos

E eles pouco caso fazem
De aprender com alegria
Porque pensam que não é
Ensinos da Virgem Maria

Ninguém trata de aprender
Só se leva na ilusão
Aqui mesmo neste mundo
Está no mar da escuridão

Hino 29 – Sol, Lua, Estrela

Sol, Lua, Estrela
A Terra o Vento e o Mar
É a Luz do Firmamento
É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar
Trago sempre na lembrança
É Deus que está no Céu
Aonde está minha esperança

A Virgem Mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho
Toda hora e todo dia
O Divino está no Céu
Jesus filho de Maria

Hino 35 – Santa Estrela

Vou chamar a Santa estrela
Para vós vir me guiar
Iluminar meu pensamento
O oceano e beira-mar

A profundidade que vós tendes
Consenti-me eu entrar
Para eu ver tanta beleza
Para mim acreditar

O Divino Pai Eterno
Senhor de todo primor
Daí a luz ao vosso filho
Aquele que procurou

A Rainha minha Mãe
Que me mandou eu cantar
E ensinar os meus irmãos
Aqueles que procurar

Hino 37 – Maresia

Maresia, minha vida
Para mim acreditar
O azul do firmamento
E as estrelas a me guiar

Soberano Pai Eterno
Que me mandou eu cantar
Para eu ter toda firmeza
Para sempre eu vos amar

A minha Mãe que me ensinou
Que me mandou eu seguir
Para sempre, amém Jesus
Para sempre eu ser feliz

Tu não deves esquecer
O amor que recebeu
Quando chegou nesta casa
A verdade conheceu

Hino 40 – Eu canto nas alturas

Eu canto nas alturas
A minha voz é retinida
Porque eu sou filho de Deus
E tenho a minha Mãe querida

A minha Mãe que me ensinou
A minha Mãe que me mandou
Eu sou filho de vós
Eu devo ter amor

Com amor tudo é verdade
Com amor tudo é certeza
Eu vivo neste mundo
Sou dono da riqueza

A minha Mãe é a Lua Cheia
É a estrela que me guia
Estando bem perto de mim
Junto a mim é prenda minha

A riqueza todos têm
Mas é preciso compreender
Não é com fingimento
Todos querem merecer

Hino 41 – Estrela D'água

Vou chamar a Estrela D'água
 Para vir me iluminar
 Para vir me iluminar
 Para vir me iluminar

Daí-me força e daí-me amor
 Daí-me força e daí-me amor
 Daí-me força e daí-me amor
 Daí-me força e daí-me amor

Dá licença eu entrar
 Dá licença eu entrar
 Nas profundezas do mar
 Nas profundezas do mar

Foi meu Pai quem me mandou
 Foi meu Pai quem me mandou
 Conhecer todos primores
 Conhecer todos primores

Daí-me força e daí-me amor
 Daí-me força e daí-me amor
 Daí-me força e daí-me amor
 Daí-me força e daí-me amor

A minha Mãe que me ensinou
 A minha Mãe que me ensinou
 Conhecer todos primores
 Conhecer todos primores

Com amor no coração
 Para cantar com os meus irmãos
 Para cantar com os meus irmãos
 Para cantar com os meus irmãos

Hino 44 – A virgem mãe que me ensinou

A Virgem Mãe que me ensinou
 A Virgem Mãe foi quem me deu
 Alegrei meu coração
 Para eu amar ao Senhor Deus

Meu Divino Senhor Deus
 É Pai de toda nação
 Defendei os vossos filhos
 De toda escuridão

A Escuridão é tão terrível
 Que ninguém pode enxergar
 Vós me dê a Santa Luz
 Para eu poder navegar

A Virgem Mãe é soberana
 Ela é Rainha do Mar
 Quando vê nós na aflição
 Ela vem nos consolar

Consolai, oh Mãe Divina
 Jesus Cristo Redentor
 É quem pode nos livrar
 Deste mundo pecador

Hino 45 – Estava em pé firmado

Eu estava em pé firmado
Olhando para o firmamento
Uma luz me apareceu
Iluminou meu pensamento

Iluminou meu pensamento
E perguntou se eu conhecia
Nos meus olhos eu enxerguei
A Sempre Virgem Maria

Meu Pai é carinhoso
Ele não quer mal a ninguém
Devo amar com firmeza
A meu Pai que nos quer bem

A minha Mãe é tão formosa
Me dá luz e o clarão
Devo amar eternamente
E consagrar no coração

Sou filho do meu Pai
Eu devo ser atencioso
Abraçar a todo mundo
E não querer ser orgulhoso

Eu vivo alegre sempre
O meu consolo é só cantar
Porque tenho uma esperança
De breve me separar

De breve me separar
Com Deus e a Virgem Maria
Talvez vocês não achem
Outro irmão com alegria

Hino 47 – Sete-Estrelas

Eu vi no Sete-Estrelas
Um rosto superior
Eu digo é com certeza
Que a Rainha me mostrou

A Rainha me mostrou
Para mim reconhecer
O nome que tanto se fala
E ninguém sabe compreender

Ninguém sabe compreender
Com amor, com alegria
A pessoa de Jesus Cristo
Jesus filho de Maria

Jesus filho de Maria
Desde a hora que nasceu
Começou seu sofrimento
Até o dia que morreu

Ele morreu neste mundo
Para nós acreditar
Para nós também sofrer
Para poder alcançar

Hino 48 – A Rainha da Floresta

A Rainha da Floresta
Ela veio me acompanhar

Todo mundo ri e graceja
Para depois ir chorar

Tu perdestes a tua luz
Que eu te dei com tanto amor
Não foi a falta de conselho
Tu mesmo nunca ligou

Vai chorar de arrependido
Quando um dia se lembrar
Que eu perdi a minha fortuna
Que eu tinha para alcançar

Hino 50 – Salomão

Salomão disse para mim
Nesta eu vou me assinar
Que esta é a verdade pura
No mundo não tem igual

A professora que te ensina
Tu soubestes aprender
Trabalhastes muitos anos
Para hoje receber

Sois filho das Águas Brancas
E é preciso trabalhar
Segue sempre o teu destino
E deixa quem quiser falar

Hino 52 – A febre do amor

A febre do amor
É preciso compreender

Trazer sempre na memória
Este divino poder

Minha Mãe, minha Mãezinha
Vós me dá todo valor
Não sei se eu mereço
Para sempre eu ter amor

Completei o meu Cruzeiro
Com cento e trinta e duas flores
Se tiver alguma a mais
Vós acrescente o meu amor

Hino 54 – Pedi força a meu Pai

Pedi força a meu Pai
Ele me deu com amor
Para mim ensinar
Neste mundo pecador

A minha mãe que me ensinou
Manou eu ensinar
A todos meus irmãos
Aqueles que acreditar

Surubina, minha flor
Jardim da minha infância
A base deste mundo
É o verde, minha esperança

Hino 56 – Santa Estrela que me guia

Santa estrela que me guia
Vós me dê a Santa Luz
Os três Reis do Oriente
Que visitaram Jesus

Viva Deus lá nas alturas
Viva a noite de Natal
Viva o dono deste dia
Que nós vamos festejar

Já fazem muitos anos
Que meu Jesus nasceu
Vamos todos com alegria
Festejar ao Senhor Deus

Meu Divino Senhor Deus
A vós eu vou pedir
Vós nos dê o vosso conforto
Para todos nós seguir

A Sempre Virgem Maria
É quem vem nos ensinar
Para nós cantar com amor
Nesta noite de natal

Hino 59 – O divino Pai eterno

O Divino Pai Eterno
Quem me fez, quem me criou
Para eu ser um filho seu
No jardim de Belas Flores

A minha Mãe que me ensinou
Mandou eu ensinar
Para eu ser um filho seu
É preciso eu vos amar

Jesus Cristo veio ao mundo
Replantar Santas Doutrinas
Os descrentes assassinaram
E ainda hoje é quem ensina

A luz da flor mimosa
Deste jardim perfumoso
Havendo força de vontade
Nada para nós é custoso

Hino 61 – A Rainha da Floresta

A Rainha da Floresta
Vós venha receber

Estes cânticos aqui na mata
Que eu venho oferecer

Vós mandou para mim
Ensinar os meus irmãos
Estamos todos reunidos
Com amor no coração

Eu apresento os meus trabalhos
Conforme eu aprendi
Estamos todos reunidos
Vós faça todos feliz

Hino 64 – Eu peço a Jesus Cristo

Eu peço a Jesus Cristo
Eu peço à Virgem Maria
Eu peço a meu Pai Eterno
Vós me dê a Santa Luz

Eu sigo na verdade
Eu sigo o meu caminho
Eu sigo é com alegria
Que eu sou filho da Rainha

A força da floresta
A força do astral
A força está comigo
A minha Mãe é quem me dá

Eu chamo o Rei Titango
Eu chamo o Rei Agarrube
Eu chamo o Rei Tintuma
E eles Vêm lá do astral

A força é divina
A força tem poder
A força neste mundo
Ela faz estremecer

Sempre eu vivo neste mundo
Viva todos que quiser
Viva Deus lá nas alturas
E o Patriarca São José

Eu dou viva à Virgem Mãe
Viva suas companheiras
Nos proteja neste mundo
Vós como Mãe verdadeira

O sol que veio à terra
Para todos iluminar
Não tem bonito e nem feio
Ele ilumina todos iguais

A lua tem três passagens
Todas três nela se encerra
É preciso compreender
Que ela é quem domina a terra

Hino 65 – Eu vou cantar

Eu vou cantar, eu vou cantar
De joelhos em uma cruz

Eu vou louvar ao Senhor Deus
Foi quem me deu esta luz

Esta luz é da Floresta
Que ninguém não conhecia
Quem veio me entregar
Foi a Sempre Virgem Maria

Quando Ela me entregou
Eu gravei no coração
Para replantar Santas Doutrinas
E ensinar os meus irmãos

Eu agora recebi
Este prêmio de valor
De São José e da Virgem Mãe
De Jesus Cristo Redentor

Tenho fé de vencer
E de ganhar com os meus ensinios
Porque Deus é soberano
E Ele é quem nos determina

Hino 67 – Olhei para o firmamento

Olhei para o firmamento
Vi as estrelas brilhar

Tinha uma mais bonita
De um trono imperial

Este trono imperial
Foi Deus quem me mostrou
Para eu amar a Virgem Mãe
E a Jesus Cristo Redentor

Todo dia eu canto e peço
Para limpar meu coração
Para eu seguir neste caminho
E deixar a ilusão

Sempre eu digo aos meus irmãos
Que tratem o tempo mais sério
Que o tempo não engana
E não tem dó desta matéria

Hino 73 – Eu vi a virgem mãe

Eu vi a Virgem Mãe
 Nas alturas onde Ela está
 Me mandou que eu afirmasse
 A firmeza eu afirmar

A lua é quem dá força
 Para a terra criadora
 Quero que vós me protejas
 Vós como Mãe protetora

O Divino Pai Eterno
 Soberano Onipotente
 Quero que vós me dê forças
 Para ensinar esta gente

A Sempre Virgem Maria
 É na terra, é no astral
 Aqueles que estão rebeldes
 Precisam disciplinar

Eu ensino é com amor
 É com firmeza e lealdade
 Mas quando vem falar comigo
 Sempre trazem a falsidade

Isto é deles, não é meu
 Faço por não compreender
 Depois eles saem dizendo
 Que o Mestre não tem saber

Hino 79 – Jardineiro

Minha Mãe, minha Rainha
 Foi Ela que me entregou
 Para mim ser jardineiro
 No Jardim de Belas Flores

No Jardim de Belas Flores
 Tem tudo que eu procurar
 Tem primor e tem beleza
 Tem tudo que Deus me dá

Todo mundo recebe
 As flores que vêm de lá
 Mas ninguém presta atenção
 Ninguém sabe aproveitar

Para zelar este jardim
 Precisa muita atenção
 Que as flores são muito finas
 Não podem cair no chão

O Jardim de Belas Flores
 Precisa sempre aguar
 Com as preces e os carinhos
 Ao nosso Pai Universal

Hino 82 – Campineiro

Sou jardineiro e sou campineiro
 Tenho tudo que Mamãe me dá
 No jardim eu tenho as flores
 E nas Campinas eu andava atrás

Sou campineiro e sou verdadeiro
 E é preciso eu viajar
 Que o poder de Deus é grande
 E eu desejo alcançar

Me acho fraco e cansado
 De lutar com rebeldia
 Fazer gosto a quem não tem
 Na esperança de um dia

Digo adeus aos meus amigos
 Até um dia afinal
 Se Deus e a Virgem Mãe
 Me der licença eu voltar

Digo adeus a todos e todas
 E ninguém me respondeu
 Todos ficam em seus lugares
 E quem se retira sou eu

Hino 84 – Ia guiado pela lua

Ia guiado pela lua
 E as estrelas de uma banda
 Quando eu cheguei em cima de um monte
 Eu escutei um grande estrondo

Esse estrondo que eu ouvi
 Foi Deus do Céu foi quem ralhou
 Dizendo para todos nós
 Que tem poder superior

Eu estava passeando
 Na praia do mar
 Escutei uma voz
 Mandaram me buscar

Aí eu botei os olhos
 Aí vem uma canoa
 Feita de ouro e prata
 E uma Senhora na proa

Quando Ela chegou
 Mandou eu embarcar
 Ela disse para mim
 Nós vamos viajar

Nós vamos viajar
 Para o ponto destinado
 Deus e a Virgem Mãe
 Quem vai ao nosso lado

Quando nós chegamos
 Nas Campinas desta flor
 Esta é a riqueza
 Do nosso Pai Criador

Hino 89 – Eu canto, eu digo

Eu canto, eu digo
Dentro do poder divino

Porque Deus é quem me dá
Para trazer estes ensinamentos

A minha Mãe me mandou
Trazer fé e amor
Repartir com meus irmãos
Para ser a mesma flor

Jesus Cristo me mandou
Para mim vir ensinar
Replantar Santas Doutrinas
Deus te dá um bom lugar

Hino 90 – No jardim mimosa flor

No jardim mimosa flor
Para sempre eu estou aqui
Para ser filho de Deus
Não precisa ser ruim

Todo mundo é muito bom
Mas não quer se condoer
Se fogem da caridade
E depois não quer sofrer

O caminho torto errado
E daqui ninguém quer ser
A verdade eu mostro a todos
Que souber me compreender

Aqui dentro da verdade
A minha Mãe que me ensinou
Me dá força e me dá brilho
Para sempre eu ter valor

Hino 96 – As campinas

Quando eu cheguei numa campina
 Vi um formoso batalhão
 Também vi uma Senhora
 Com uma bandeira na mão

Quando esta Senhora me viu
 Veio comigo falar
 Há tempo eu estou te esperando
 Para tudo isto eu te entregar

Você me zele esta campina
 De brilhantes pedras finas
 Conservando a Santa Luz
 No caminho que eu destino

Hino 101 – No brilho da Lua Branca

No brilho da Lua Branca
 Foi quem me trouxe aqui

Doutrinar a quem quiser
 Neste caminho a seguir

Sou filho desta verdade
 Eu devo caprichar assim
 Caprichar eternamente
 Para nunca ser ruim

Lua Branca quem me trouxe
 Confiou-me este lugar
 Para ser filho legítimo
 É preciso doutrinar

A minha Mãe que me ensina
 Tudo quanto eu quiser
 Peço força, peço força
 A meu Pai que tem poder

A minha Mãe foi quem me deu
 Neste mundo este lugar
 Peço força e dou força
 E não saio do meu lugar

Hino 105 – Sou filho do poder

Sou filho deste poder
Vivo na terra e no mar
Implorando ao meu Pai Eterno
Nas alturas onde Ele está

Eu vivo aqui cantando
Para quem tiver amor
Consagrando a minha Rainha
Foi Ela que me ensinou

Todos santos e todas santas
Roguem a Deus no coração
Para os filhos da terra
Se esquecer da ilusão

Hino 114 – Encostado a minha mãe

Encostado a minha Mãe
E meu Papai lá no astral
Para sempre eu quero estar
Para sempre eu quero estar

Minha flor minha esperança
Minha rosa do jardim
Para sempre eu quero estar
Com minha Mãe juntinho a mim

Eu moro nesta casa
Que minha Mãe me entregou
Eu estando junto com Ela
Sempre dando o seu valor

Fazendo algumas curas
Que minha Mãe me ordenou
De brilhantes pedras finas
Para sempre aqui estou

Hino 126 – Flor das águas

Flor das águas
da onde vens, para onde vais
Vou fazer minha limpeza
No coração está meu Pai

A morada do meu Pai
É no coração do mundo
Aonde existe todo amor
E tem um segredo profundo

Este segredo profundo
Está em toda humanidade
Se todos se conhecerem
Aqui dentro da verdade