

As Narrativas Oníricas do Vale do Amanhecer: trajetória, estrutura e organização social

Amurabi Oliveira¹

Resumo: Este trabalho debruça-se sobre o Vale do Amanhecer – religião surgida no final dos anos 60 em Planaltina, cidade satélite de Brasília – mais especificamente sobre aspectos: a) trajetória histórica do movimento, desde a sua origem até os desdobramentos posteriores, dando uma especial atenção a análise biográfica da fundadora do movimento, conhecida entre os iniciados como Tia Neiva; b) a estrutura e organização social, o que inclui: hierarquia religiosa, rituais de iniciação, tipologia dos médiuns, relação estabelecida com o espaço sagrado. Além de descrever o Vale buscaremos examiná-lo nos utilizando, principalmente, do substrato teórico de Bourdieu, em especial no que tange à análise da trajetória biográfica de Tia Neiva.

Palavras Chaves: Vale do Amanhecer; Novas Religiosidades; Nova Era.

The Oneiric Narratives of the Valley Sunrise: Trajectory, structure and social organization

Abstract: This paper focuses on the Sunrise Valley - religion which arose in the late 60 Planaltina, satellite city of Brasília - more specifically on the following aspects: a) the historical trajectory of the movement, from its origins to the later developments giving special attention to biographical analysis of the founder of the movement, known among the initiated as Tia Neiva b) the structure and social organization, which includes: the religious hierarchy, initiation rituals, typology of mediums, established relationship with the sacred space. Besides describing the Valley we seek to examine it using mainly the theoretical foundations of Bourdieu, especially regarding the analysis of life histories of Tia Neiva.

Key Words: Sunrise Valley; New Religiosities; New Age

Recebido em 30/06/2013 - Aprovado em 02/08/2013

Misticismo e profetismo no Planalto Central

Para Compreendermos melhor a gênese do Vale do Amanhecer – VDA, devemos ter em mente que a narrativa em torno de seu processo de constituição encontra-se visceralmente atrelada aos múltiplos discursos, em torno do próprio misticismo de Brasília. “Efetivamente, a mística do planalto apresenta-se como um vasto leque de profecias, mitos, lendas, teorias e ideologias que vêm atraindo esotéricos diversos, a partir da segunda metade do século XX.” (MELLO, 2004). Antes da chegada de Tia Neiva – fundadora desse movimento nos anos 60 do século passado – a Brasília, e antes mesmo do erguimento da monumental cidade, a região do planalto central já era habitada por devaneios e imaginários oníricos.

¹ Licenciado e Mestre em Ciências Sociais (UFCG), Doutor em Sociologia (UFPE). Professor da Universidade Federal de Alagoas, cujas pesquisas se concentram principalmente nos seguintes temas: Vale do Amanhecer; Nova Era; Novas Religiosidades; Corpo e Religião. E-mail: amurabi_cs@hotmail.com.

Uma famosa versão, do sonho de Dom Bosco, no século XIX, teria profetizado o surgimento, nesta região, de uma nova civilização, numa terra rica pela abundância de metais e minerais. Para Siqueira (2002), Brasília nasce, em verdade, fundada por dois mitos, a saber:

Brasília, inaugurada em 1960, nasceu a partir de dois grandes mitos de criação: a Cidade Utópica e a Terra Prometida (cf. Siqueira e Bandeira, 1977). O primeiro está inscrito no planejamento urbano e na arquitetura futurista do Plano Piloto. Os fundadores da cidade estavam imbuídos do sonho e da missão de inaugurar um novo tempo e uma nova *civitas* para o Brasil, que seria fundada no belo, na igualdade e na universalidade. Esse mito converge com um outro, místico, referenciado nas profecias de Dom Bosco, que se tornou, inclusive, o padroeiro da cidade. Coincidência ou não, esses dois mitos estão na base do fenômeno místico-esotérico que designa Brasília como a Capital do Terceiro Milênio ou da Nova Era. (Ibidem, p.179)

Interessante destacar, a própria localização geográfica de Brasília, que leva a mesma a ser considerada como o “Umbigo da América do Sul”, por alguns místicos, estando no “Coração do Brasil”. Para Eliade (1998, 2001, 2008), o simbolismo do centro mostra-se fundamental, para a compreensão do sagrado, na medida em que, as diversas hierofanias realizam uma narrativa em torno do centro, onde o mesmo será percebido como um ponto de junção do Céu, da Terra e do Inferno. Segundo Eliade (1998):

1º, no centro do mundo encontra-se a ‘montanha sagrada’, e é aí que o Céu e a Terra se encontram; 2º, qualquer templo ou palácio e, por extensão, qualquer cidade sagrada e qualquer residência real são assimilados a uma ‘montanha sagrada’, sendo assim, elevados a ‘centros’; 3º, por sua vez, sendo o templo ou a cidade sagrada o lugar por onde passa o *Axis mundi*, são por isso olhados como o ponto de junção do Céu, da Terra e do Inferno. (Ibidem, p. 302).

Para os grupos esotéricos, que se disseminam na capital federal, Brasília é “O Centro”, a cidade sagrada, ainda que também profana. Os diversos discursos milenaristas existentes na cidade (MELLO, 1999), articulam-se ao discurso mais amplo da NE, de modo que, a própria cidade de Brasília, mostra-se fundamental para a preparação da humanidade, para a Era de Aquário.

Afora este profetismo, em torno da “realidade mágica” de Brasília, devemos destacar, também, que, em termos sociais, esta região configura-se como um lugar de encontros, de credos diversos, de enésimas realidades sociais e culturais. Brasília nasce como um espaço híbrido. A convergência de realidades tão diversas leva, também, ao encontro de crenças e de utopias, mais que utopias, Brasília se materializa numa heterotopia, com relação às diversas histórias de vida que ali se cruzam.

O Vale do Amanhecer é um dos movimentos que afloram na capital federal, apenas para pontuarmos alguns, poderíamos citar: Associação Holística Vale do Sol, Cavaleiros de Maitreya, Centro Eclético da Fluente Luz Universal, Cidade Eclética, Collegium Lux, Espaço Holístico Lakshmi Vishnu, Fé Bahá'í, Fraternidade da Cruz e do Lótus, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, Fundação Osho, Grupo Aglutinado da Nota Sol, Instituto Branay Solarion, Legião da Boa Vontade, Loja Maçonica, Movimento Gonóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem, Ordem dos Quarenta e Nove, Ordem dos Rosa Cruz-AMORC, Ponte para a Liberdade, Santuário Dourado etc. entre tantos outros, que tornariam nossa lista aqui demasiadamente extensa.

O que nos interessa destacar aqui, é que o Vale do Amanhecer não surge como um elemento isolado, na paisagem esotérica de Brasília, pelo contrário, ele compõe este cenário mais amplo. E encontra-se configurado não apenas pelo entrecruzamento dos diversos discursos, como é recorrente na Nova Era – NE, como também pela singularidade que compõe o tecido social de Brasília.

Sendo uma região formada, basicamente, por migrantes, Brasília apresenta-se como um lugar não apenas de construção, mas também de reconstrução, onde o sujeito migrante, longe da sua comunidade religiosa, e dos seus espaços sagrados, têm que reconstruir simbolicamente os mesmos, por vezes, reinventando-os, introduzindo práticas e discursos com os quais passou a ter contato em meio ao cadinho cultural que é Brasília. Logo, estamos falando de um lugar, por excelência, propício à inventividade cultural, social e religiosa.

Neste trabalho buscaremos apresentar as origens do VDA, considerando suas singularidades, afinal, como nos aponta Carvalho (1999), o Vale compõe possivelmente o universo religioso mais complexo do qual já se teve notícias. Interessa-nos ainda apresentar seu desenvolvimento, bem como sua organização e estrutura social, analisando-as, de modo que não nos propomos aqui a realizar uma simples descrição dos fatos que se sucedem à criação desse fanático universo místico-esotérico

Neiva Chaves Zelaya: a Candanga

Entender a realidade e dinâmica do VDA, perpassa uma análise acerca da figura central na fundação de tal movimento religioso: Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida pelos adeptos do VDA como Tia Neiva. Há que se destacar que, a biografia da fundadora do movimento é narrada em dois momentos, num primeiro, que poderíamos apontar como a biografia profana remete a sua vida como uma mulher comum, envolvida em encargos familiares e de trabalho, e num segundo momento, que poderíamos apontar como a biografia sagrada, já como *Clarividente*², refere-se ao contato da Tia Neiva com o mundo espiritual, com sua mediunidade, e com a subsequente fundação e condução do VDA. Buscaremos aqui elucidar brevemente estes dois momentos da vida da mesma.

² Segundo os adeptos do VDA, a clarividência remete a possibilidade de prever o futuro, revelar o passado, ver e ouvir espíritos. Ainda segundo a doutrina, Tia Neiva possuía a mediunidade universal, possuindo todos os tipos de mediunidades.

Tia Neiva: a candanga³

Nascida em 30 de outubro de 1925, no município de Propriá⁴, no sertão sergipano, Neiva Chaves Zelaya cresce num ambiente conservador em termos religiosos, altamente católico. É válido destacar que, mesmo depois da consolidação de sua obra espiritual, Neiva, ainda fazia questão de afirmar sua origem como católica apostólica romana.

Considerar sua origem familiar, para a compreensão da dinâmica do VDA, não parece ser algo de menor relevância, muito pelo contrário, na medida em que, a configuração do VDA, perpassa uma articulação intensa a partir da realidade cristã, e, mais especificamente, a partir do catolicismo. Também devemos considerar que, para a compreensão da biografia individual, é necessário que analisemos os deslocamentos realizados pelos sujeitos, nos diversos campos (BOURDIEU, 1996).

A pertença inicial de Tia Neiva, ao catolicismo, tem um papel decisivo na formação do VDA, pois, seu universo místico esotérico será marcado, justamente, por este intenso diálogo com o catolicismo popular, não à toa, a principal entidade do VDA, o Pai Seta Branca, aproxima-se da figura do próprio Jesus Cristo (MELLO, 1999), e, também, se apresenta, em termos de narrativa mitológica, como uma encarnação do São Francisco de Assis, um conhecido santo da hagiografia católica.

Esta influência, moldada pela formação inicial católica, pesa, não apenas, como uma sobreposição de imagens, mas, também, sobre o processo de codificação e recodificação da realidade social. Se considerarmos o *habitus*, enquanto um conjunto de predisposições, formadas pela pluralidade de posições que os sujeitos ocupam, nos diversos campos, isso significa que, a posição que o sujeito ocupa inicialmente, num determinado campo, no caso o campo religioso, e seus deslocamentos, irão possuir um peso significativo sobre as escolhas realizadas, bem como, sobre os julgamentos postos, e a significação atribuída ao mundo social.

Neste ponto é interessante destacar o lugar do *habitus* no direcionamento das práticas dos agentes, pois, reconhece-se que estes não são apenas epifenômenos da estrutura social, no entanto, suas subjetividades são objetivamente direcionadas, por isso que, o *habitus* corresponde a um conjunto de predisposições.

Para Bourdieu (2005), o agente social se insere numa multiplicidade de campos, estes, possuem ligações com fenômenos externos a ele, porém não se relacionam de forma automática, possuem suas regras próprias. O *habitus* vai sendo constituído a partir da quantia de capital simbólico que o sujeito possui, dos diversos capitais simbólicos, que apontam para a multiplicidade de posições que o mesmo agente ocupa nos diversos campos. A categoria *habitus* é utilizada por Bourdieu (2009) para definir:

³ Esta denominação refere-se àqueles que migraram para trabalhar na construção de Brasília.

⁴ Ainda que haja dúvidas quanto à origem exata de seu nascimento, segundo relatos de alguns parentes Neiva teria nascido no município de Ilhéus, Bahia, porém teria sido registrada no município de Propriá, Sergipe. (REIS, 2008).

[...] sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcança-los, objetivamente “reguladas” e “regulares” sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser produto da ação organizadora de um maestro. (Ibidem, p. 87).

Em termos mais objetivos, o *habitus* do sujeito corresponde, a um conjunto de predisposições, que se constroem a partir da incorporação dos diversos capitais simbólicos, bem como, do volume total dos diversos capitais que os sujeitos possuem, nos diversos campos, esta multiplicidade de posições que os agentes ocupam nos campos constitui a localização do sujeito no espaço social, o *habitus* corresponde, desse modo, as predisposições, em termos de gosto, julgamento moral etc., que são desenvolvidos a partir desta multiplicidade de posições.

Este conjunto de predisposições é cultivado, ou seja, são “inculcadas” ao longo da vida do sujeito (BOURDIEU, 1998), que remete, justamente, a seu lugar ocupado no espaço social. É o *habitus*, que segundo Bourdieu, permite a cada agente criar, a partir de um pequeno número de princípios implícitos, todas as condutas conformes às regras da lógica do desafio e da resposta e apenas elas (BOURDIEU, 1972). O que tal categoria se propõe, é ser um espaço intermediário, que permite passar das estruturas determinadas ao longo do trabalho de organização do *corpus*, às ações de um ator singular e à experiência que ele adquire. Os esquemas produzidos, que permitem os sistemas de classificações e de práticas sociais, encontram-se definidos por sua inscrição no próprio corpo.

Se considerarmos o “código da alma” existente no catolicismo (BRANDÃO, 1994), temos que, num lar católico, a partir do *habitus* desenvolvido para os sujeitos que ocupam esta posição no campo religioso brasileiro, é menos provável que a comunicação com uma entidade espiritual desconhecida, ou seja, que não é um ente familiar, que poderia ser um protetor (PIRES, 2009), seja pensada como uma prática social aceitável.

Em termos analíticos temos que, a prática social, que Neiva passa a executar, contradiz o seu *habitus* familiar, já que, ele não a predisporia, em princípio, para se comunicar com entidades espirituais. A contradição entre o *habitus* familiar e a prática social do agente, parece nos remeter, a um processo de mudança posicional do mesmo no campo. Novas práticas levam a uma nova posição no campo, e uma nova posição gera uma mudança em termos de *habitus*, ainda que, este não seja um processo rápido, tampouco, automático.

Talvez soe demasiadamente alardeador, realizarmos tantas inferências a partir de um único dado: de que Neiva foi criada num lar católico, no entanto, para compreendermos a ação social, e, neste caso, isso implicou na constituição de todo um universo religioso, devemos entender quais possibilidades estavam sendo postas para Neiva naquele momento. Considerando que, o *habitus* tenciona-se entre as possibilidades

objetivamente postas ao agente social no campo e suas aspirações subjetivas, cuja articulação se dá através da prática social, parece interessante investigar, quais as possibilidades simbólicas, objetivamente dadas na posição do campo ocupada por Neiva e como estas poderiam ser redimensionadas a partir de suas aspirações subjetivas, bem como, a partir de seus deslocamentos biográficos.

Remontando ainda às possibilidades objetivas, Neiva segue biograficamente o caminho mais provável para a sua vida, em termos sociais; casa-se, aos 18 anos, com Raul Zelaya Alonso, frutos desta união nascem: Gabriel Chaves Zelaya, Carmen Lúcia Chaves Zelaya, Raul Oscar Zelaya Chaves e Vera Lúcia Chaves Zelaya. Ainda nos anos 40, o casal muda-se para a região do centro-oeste brasileiro, visando atender à demanda de mão de obra, que aumentava exponencialmente naquele momento naquela região. Acabam por se estabelecer no município de Ceres, Goiás.

Aos 24 anos, Neiva torna-se viúva. Sendo necessário o sustento de 4 filhos pequenos, ela abre um pequeno estabelecimento comercial, *Foto Neiva*, mas que, devido a possíveis complicações de saúde, decorrente do contato com os produtos químicos envolvidos no processo fílmico, Neiva adota uma nova atividade, inicialmente vivendo da produção e comercialização de produtos por ela produzidos, numa pequena chácara e, posteriormente, passa a atuar como caminhoneira, sendo a primeira mulher no país que obteve habilitação para tanto. Neste período, adota uma menina chamada de Gertrudes, que passa a se chamar Gertrudes Chaves Zelaya.

Após uma série de experiências profissionais, nem sempre exitosas, com destaque para o roubo de seu caminhão, numa viagem em que levava passageiros ao nordeste. Neiva fixa-se, em 1954, na capital de Goiás, atuando como motorista de ônibus urbano. Em 1957, recebe o convite de Bernardo Sayão, que fora seu padrinho de casamento, para juntar-se ao grupo de candangos, que iriam rumo à nova capital federal, em construção, o que é aceito prontamente.

Claro que, todas estas escolhas realizadas, implicaram neste ajustamento, que já havíamos feito referência, entre as possibilidades objetivas e às aspirações subjetivas do agente social. Enquanto candanga, Neiva acaba por se figurar como uma mulher independente, o que não seria, possivelmente, o caminho mais viável, considerando sua localização no espaço social. Em entrevista concedida, no jornal Última Hora (1985), meses antes de falecer, Neiva fala sobre a dificuldade de transpor o que lhe era esperado, em termos de ajustes sociais.

(Jornalista) Para quem nasceu de uma família religiosa, nordestina, com padres e freiras, o começo deste trabalho espiritual deve ter sido muito difícil. Não foi, Tia Neiva?

(Tia Neiva) Foi sim. Eles não gostavam de ‘macumbeiros’ e nem de mulheres independentes. Só pela minha ousadia de ser uma viúva e que queria viver sua própria vida já haviam me expulsado de casa uma vez.

(Jornalista) Quer dizer que antes de todo este trabalho espiritual, a decisão de ser caminhoneira, principalmente em se tratando de uma viúva jovem e bonita, custou muito caro para a senhora?

(Tia Neiva) Custou, mas valeu a pena. Eu sabia, eu sentia que tinha proteção de Deus. Eu sempre me considerei uma boa motorista. Dirigi por várias estradas deste Brasil. Naquela época, os carros não tinham a mecânica de hoje nem as estradas eram pavimentadas, a não ser umas poucas, nos troncos principais. Por isto, eu era respeitada pelos meus colegas. Justamente por ser considerada boa motorista e boa caminhoneira.⁵

Percebemos, desse modo, que o seu percurso biográfico implicou num reajuste em torno das possibilidades objetivas postas. Suas escolhas realizadas, vão de encontro às possibilidades e expectativas postas no seio familiar. São as próprias contradições da herança, apontadas por Bourdieu (1998). Para o autor:

Tais experiências tendem a produzir *habitus* dilacerados, divididos contra eles próprios, em negociação permanente com eles mesmos e com sua própria ambivalência, portanto, votados a uma forma de desdobramento, a uma dupla percepção de si e, também, às sinceridades sucessivas e à pluralidade de identidades. (Ibidem, p. 235).

As contradições entre a herança do capital simbólico familiar, em especial, o religioso, e suas práticas sociais, ficarão ainda mais s ao descrevermos o processo de imersão religiosa de Tia Neiva, em outros universos simbólicos fora do catolicismo, através do qual, Neiva defronta-se com a formulação de práticas sociais em, princípio condenadas pelo seu *habitus* familiar, pois, como ela mesma pôs na entrevista acima citada, seus pais não gostavam de “macumbeiros”.

Tia Neiva: A Clarividente

A biografia de Tia Neiva aproxima-se, em termos de estrutura, da narrativa do herói, segundo Cavalcante (2000). Se compreendermos que, a narrativa do herói prevê sua partida, sua iniciação e seu retorno, como nos coloca Campbell (1996), a narrativa biográfica de Tia Neiva aproxima-se, simbolicamente, deste modelo, ainda que, sua partida coincida com sua iniciação.

Quando falamos em partida, neste caso, nos referimos a uma ruptura com uma vida estritamente profana, passando a haver um contato com os planos espirituais, com o chamado “outro mundo”. Importante destacar a leitura que DaMatta (1997a), acerca da relação no Brasil entre este mundo e o “outro mundo”. Segundo o autor, aqui temos uma extensão da forma como nos situamos socialmente marcado por um aspecto relacional, ao mesmo tempo que se mostra como um local de síntese. Nas palavras do autor:

[...] Inicialmente pode-se dizer que o outro mundo está marcado pelo signo da eternidade e da relatividade. O outro mundo é – a meu ver – um local

⁵ Marlene Anna Galeazzi. O Amanhecer de Tia Neiva, *Última Hora*, Brasília, 10 ago. 1985, p. 13.

de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido. Assim, o outro mundo – o mundo dos mortos, fantasmas, espíritos, espectros, almas, santos, anjos e demônios – é também uma realidade social marcada por esperanças, desejos que aqui não puderam se realizar pessoal ou coletivamente. (Ibidem, p. 151)

É através desta forma de se relacionar com o outro mundo, que Tia Neiva passará a ter contato com o plano espiritual. Se o outro mundo é o espaço para as aspirações, esperanças e desejos, individuais ou coletivos não alcançados no mundo profano, significa, também, que é neste “outro mundo” que poderemos encontrar a chave para as possibilidades de preparar a humanidade para uma Nova Era, e não neste plano.

Ainda que nos relatos dos filhos de Tia Neiva encontremos referências a possíveis contatos espirituais em períodos anteriores de sua vida (REIS, 2008), em termos de uma “narrativa biográfica oficial”, temos como referência que, entre os 32 e 33⁶ anos de idade, passa a ser o momento de sua vida em que estes contatos se realizam, com uma intensidade sempre crescente. Em uma passagem do seu livro autobiográfico, ela situa o fato da seguinte forma:

Minha vida seguia o curso normal de uma mulher viúva, aos 32 anos, quando começaram os primeiros fenômenos de minha clarividência. Começavam também as indecisões, e tudo que havia planejado em toda a minha vida se transformava sem que eu percebesse. Sentia apenas que tudo mudava (...). Foi o mais terrível martírio, pela brusca transformação de toda a minha vida. Meus filhos, Gilberto, Raul, Oscar, Carmen Lúcia e Vera Lúcia estavam na crítica idade de estudos e desenvolvimento. Renunciei a tudo porque somente uma lei passou a existir: O DOUTRINADOR. (Apud ÁLVARES, 1992, p. 34)

O contato de Neiva com o “outro mundo”, denota uma ruptura com sua vida secular, o que não ocorre com fácil aceitação, como já pontuamos anteriormente, encontramos diante de uma prática social que contradiz o julgamento do *habitus*, de modo que a prática necessita ser ressignificada, ou o *habitus* modificado através do deslocamento pelos campos simbólicos, neste caso, o campo religioso, para que se possa haver uma continuidade entre o *habitus* e a prática social.

Sendo Neiva de origem católica, seu *habitus* circunscreve uma série de julgamentos de caráter moral e social em torno da relação com os espíritos. Como nos situa Brandão (1994), as diferentes tradições religiosas, relacionam-se de inúmeras formas com o mundo espiritual no Brasil. Segundo o autor, ao contrário do que ocorre no espiritismo kardecista, em que há uma relação mais horizontalizada com os espíritos

⁶ Por vezes, é pontuado, pelos adeptos, a especificidade do momento em que tais visões passam a aparecer para Tia Neiva, uma vez que, 33 anos seria a “idade de Cristo”, de modo que, tal recurso discursivo parece tentar buscar dar uma “sacralidade”, ao momento em que a mediunidade de Neiva passa a se manifestar.

marcadas pelo diálogo, no catolicismo popular, encontramos uma relação tanto de devoção como de temor, normalmente a devoção refere-se ao cultos dos antepassados, e à espera de proteção por parte destes, ao passo que, teme-se os espíritos “desconhecidos”, mais uma vez reafirmando o caráter relacional com o qual nos ligamos ao “outro mundo”, como posto por DaMatta (1997a). Na cosmovisão existente no catolicismo popular, os espíritos conhecidos podem ser protetores, anjos da guarda, ao passo que aqueles que desconhecemos são almas penadas, mal-assombros (PIRES, 2009). Reafirma-se, assim, a dicotomia casa e rua, são bem-vindos aqueles espíritos que um dia habitaram a casa, os que habitaram a rua não o são.

Ainda segundo a biografia oficial, acerca da vida de Tia Neiva, ela chega a procurar um psiquiatra, sendo este um dos poucos na região naquele momento. Segundo esta narrativa, ao chegar ao consultório, Neiva se diz aflita, por ter visões diversas, que falavam com ela, e o que pareceria um simples caso de estafa, por excesso de trabalho, facilmente diagnosticado pelo psiquiatra, mostra-se como algo excepcional, pois, Neiva começa a narrar uma destas visões, que estaria tendo naquele exato momento, e ao descrever a visão, que estaria por detrás do médico, e ao repetir o que tal visão dizia, o psiquiatra comove-se, ao perceber que se tratava de seu próprio pai, que havia falecido há pouco tempo. Sendo assim, o próprio médico desiste de seu caso, e vai embora do local. A partir de então, Neiva teria se convencido que, de fato, ela seria uma médium.

Interessante perceber os percursos traçados por Neiva, que teria procurado ajuda também no catolicismo, e mesmo com passagens pelas religiões afro-brasileiras (REIS, 2008), seguindo-se à medicina oficial. Sua prova de fé provém dos limites explicativos do próprio conhecimento médico, não possuindo este, uma explicação plausível para suas aflições, então, ela aceita as demais explicações “não oficiais”. Neste momento, há uma aproximação de Tia Neiva com o espiritismo kardecista, o que trará marcas fundamentais, para a compreensão do escopo doutrinário do VDA.

Neiva é apresentada à Maria de Oliveira, mais conhecida como Mãe Neném, estudiosa do espiritismo kardecista. Desse encontro, resulta a fundação da União Espiritualista Seta Branca, mais conhecida, entre os adeptos pela sigla UESB. O nome da instituição, faz referência à principal entidade que entra em contato amíúde com Neiva: *Pai Seta Branca*, considerado o mentor espiritual do movimento, havia também o contato com outras entidades, como *Mãe Tildes*, *Mãe Yara*, *João de Enoque*.

A UESB é fundada, portanto, no Núcleo Bandeirante, no ano de 1959. Sob forte influência do espiritismo, passa a apresentar em termos de discurso e de prática obras de voltas para a caridade, tanto no nível espiritual, através do atendimento mediúnic, como através de obras de caráter assistencial, como se deu através da fundação de um orfanato.

No mesmo ano de fundação Neiva, nesta época mais conhecida como Irmã Neiva, recebe *orientações dos espíritos* para que o templo seja mudado de local, ainda que construído nos mesmos moldes. Mudam-se então para a região na zona rural denominada Serra do Ouro, localizada na rodovia que liga Brasília à Anápolis (BR 060), na altura do quilometro 64.

É neste período que, se iniciam também os contatos da Clarividente com seres extraterrestres, o que é assumido, pelo movimento, como algo natural. Nas palavras do Mário Sassi (1979), sistematizador da doutrina: “A doutrina do Amanhecer considera o relacionamento interplanetário, entre a Terra e outros corpos celestes, como coisa natural e própria da mecânica do universo.” (Ibidem, p. 46). Destaca-se nesta construção cosmológica, a existência de um planeta denominado *Capela*, de onde teriam provindo boa parte dos espíritos de luz que teriam entrado em contato com Neiva, incluindo aí o *Pai Seta Branca*.

No decorrer dos anos 60 ocorrem dois fenômenos bastante emblemáticos para o grupo, no plano espiritual temos que, segundo os adeptos, Neiva passa a realizar o *transporte consciente*, deslocando-se espiritualmente para outros pontos físicos da Terra, neste período, Neiva teria passado por um treinamento de 5 anos no mosteiro de Lhasa no Tibete, sob as orientações de um monge, designado pelo próprio *Pai Seta Branca: Humarram*. Para os adeptos da doutrina, devido a tal treinamento, é que Neiva vem a desenvolver problemas de ordem respiratória que culminam com sua morte (ou desencarne como preferem os adeptos), em 15 de novembro de 1985.

No plano mais terreno, temos que no ano de 1964 a UESB é desfeita, marcada pela separação entre a Irmã Neiva e Mãe Neném. A separação é explicada no nível espiritual, na medida em que, devido a dívidas cármicas elas estariam ali para seus últimos ajustes, ao mesmo tempo em que é posto que a abertura demasiada do movimento levou a uma fragilidade em termos espirituais, de modo que, elas passaram a ser assediadas por espíritos denominados de *Cobreadores*. No mesmo ano, Mãe Neném segue para Goiânia, e Neiva funda em Taguatinga a OSOEC (Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã).

Percebam a contínua proximidade com o discurso cristão, que se transporece mesmo na sigla da nova denominação. É interessante demonstrar tal aproximação, na medida em que a mesma nos remete ao processo de legitimidade do movimento no campo religioso brasileiro. Considerando-se que uma religião quando é formulada conta apenas com o carisma do profeta fundador como capital simbólico (BOURDIEU, 2004a), temos que os agentes sociais precisam angariar mais capital simbólico para alterar sua posição no campo.

Consideremos também que, as regras do jogo, em determinado campo, incluindo aí o que se considera ou não legítimo, será determinado principalmente pelos agentes que possuem maior quantia de capital simbólico no mesmo (BOURDIEU, 2004b) – no caso do campo religioso brasileiro, devemos destacar o papel da Igreja Católica – de modo que, a busca por legitimidade social no campo religioso brasileiro remete os agentes a uma aproximação com o Cristiano e com o catolicismo de modo particular, ao mesmo tempo em que tais agentes buscam formular uma oferta de novos bens de salvação que possibilitem o angariamento de mais adeptos ao movimento e sua consequente institucionalização no campo.

Ainda ligado a este processo de institucionalização, chama a atenção o fato de que, no ano de 1965 surge, no movimento um agente que será fundamental para a legitimidade do mesmo: Mário Sassi, que vem a conhecer Neiva, e torna-se seu companheiro, mas não só isso, como também sistematizador intelectual da doutrina.

Galinkin (2008) aponta para o fato de que Tia Neiva e Mário Sassi acabam por configurar o que ela denomina de organização bicéfala, na medida em que, os dois mostram-se como líderes do movimento, ainda que ocupando posições diferenciadas. Tia Neiva seria a líder carismática, ao passo que, Mário Sassi, seria o sistematizador da doutrina.

Apenas no ano de 1969, é que o movimento fixa-se espacialmente de forma definitiva nos arredores de Planaltina, cidade satélite de Brasília, onde hoje se localiza o templo mãe do VDA. Neste interstício temporal, muitas fatos ocorreram, sendo o mais significativo, a expansão ocorrida com o VDA fora de sua sede, em especial após o período da morte de Tia Neiva, quando o movimento passa a ser coordenado pelos sucessores de Tia Neiva, Mário Sassi e os filhos da Clarividente, com um destaque especial para o papel exercido pelo primogênito da mesma, Gilberto Chaves Zelaya, mais conhecido como Trino Ajarã, no processo de expansão da doutrina, contanto hoje com mais de seiscentos templos pelo Brasil e em mais seis países. Destaca-se que nos anos 70, havia uns poucos templos fora da sede, entre eles o templo de Olinda, sendo hoje, o estado de Pernambuco uma das unidades da federação com o maior número de templos da doutrina.

Narrativas oníricas e a cosmogonia do Vale

O universo mágico religioso do VDA configura-se por uma intensa inventividade em termos de narrativas, a partir de uma série de construções discursivas, este universo vai ganhando forma e vulto. Preto-velhos, caboclos, ciganos, seres de outros mundos, todos emergem em meio a uma narrativa plural, que explica o mundo, a existência, a vida e a morte, e principalmente, os problemas terrenos, afinal, a religião sempre se volta aos problemas mais palpáveis dos homens.

Como já foi apontado, para a doutrina do VDA, também denominada *Corrente Indiana do Espaço*, considera-se que além das entidades existentes na Terra, também há seres em outros planetas, com destaque para aquele que os adeptos denominam de *Capela*.

Devemos destacar que na narrativa mitológica do VDA, a Terra foi colonizada por seres intergalácticos provindos do planeta *Capela*, os chamados *capelinos*. Para poderem habitar a Terra, passaram por processos de adaptação, originando os *Equitumans*, estes, teriam sido distribuídos por sete pontos do planeta, dos quais cinco são identificáveis hoje: Peru, Iraque, Alasca, Mongólia e Egito. Apesar de serem altamente desenvolvidos tecnologicamente, e, praticamente imortais, acabaram por desobedecer as ordens divinas, sendo tomados pela soberba, e, devido a tanto, foram exterminados. Ao final do segundo milênio de suas existências, coube a execução da sentença ter sido realizada através de uma nave gigante, denominada *Estrela Candente*, cujo nome, designa hoje um dos principais rituais do Vale. Nesta nave, estava sob o comando de um espírito de luz, o *Pai Seta Branca*. Os *Equitumans* regressaram posteriormente a Terra através de outras encarnações, segundo os adeptos.

Segundo os adeptos, alguns espíritos remanescentes daquela civilização foram distribuídos nos sete antigos pontos de colonização dos *Equitumans*, eles receberam uma nova denominação, passaram a ser chamados de *Orixás*⁷. Destaquemos que apesar de em termos linguísticos termos uma aproximação com as religiões afro-brasileiras, em termos de significado, os adeptos buscam distanciar-se simbolicamente de tais referências, situando as entidades do VDA como diversas daquelas existentes nas religiões afro-brasileiras, o que indica, tanto o embranquecimento de tais entidades, como a hierarquização, em termos simbólicos (SALGUEIRO, 2003). O que, em nossa interpretação, deve-se a própria busca pelo processo de legitimação do credo, considerando-se que, historicamente, os cultos afro-brasileiros são percebidos como deslegítimos no campo religioso brasileiro, ainda que, a eficácia de suas práticas religiosas seja reconhecida. Não indicamos, com isso, um movimento de mão única, afinal, o processo de legitimação de determinado credo é algo que é tensionado no processo histórico, e “falta de legitimidade” de tais credos deve ser relativizada, já que o próprio reconhecimento da eficácia de seus rituais aponta para o reconhecimento da legitimidade do mesmo.

Fruto desta ambiguidade, há uma aproximação simbólica com aquelas práticas que são entendidas como eficazes em termos mágicos, pois, como nos coloca Weber (1999), a ação mágica é racional pela experiência, no entanto, um distanciamento através da ressignificação e do embranquecimento de tais elementos possibilita um angariamento maior de capital simbólico no campo legitimando o credo. Este movimento de embranquecimento pode ser claramente percebido nos próprios textos oficiais do movimento. No livro *O que é o Vale do Amanhecer?* (1979), de autoria de Mário Sassi, é pontuada a seguinte questão em torno dos Preto-Velhos e dos Caboclos no VDA:

O Vale só trabalha e aceita auxílio de espíritos que já atingiram o estágio da Luz, que já superaram a faixa cármica, que estão acima do bem e do mal conforme conceito da Terra. Tais espíritos, no Vale chamados de Mentores, se apresentam com as roupagens que proporcionam melhor resultado no seu trabalho através dos Médiuns. Por isso eles usam os ‘macacões’ de Pretos Velhos ou os ‘penachos’ dos Caboclos. Mesmo assim esses espíritos dispensam o ‘personalismo’ habitual dessas figuras e jamais interferem no livre arbítrio dos espíritos encarnados. Também não fazem uso de objetos, bebidas, charutos e etc. pois seu trabalho é iniciático. A Doutrina do Amanhecer não é Umbanda, Candomblé, Quimbanda, Kardecismo, Induísmo, Teosofia ou Catolicismo. É apenas uma Doutrina com sentido Universal com base no Sistema Crístico. (Ibidem, p. 54)

⁷ Apesar da aproximação em termos linguísticos, o que a aponta para a crioulização cultural existente no plano discurso do movimento (LABARRETE, 2006), é negado, por parte dos adeptos, qualquer ligação direta entre as entidades existentes no movimento e os *Orixás*, enquanto deuses dos cultos afro-brasileiros, o que indica o processo de embranquecimento das entidades espirituais (MEDEIROS, 1998), e sua, subsequente, hierarquização (SALGUEIRO, 2003).

Percebamos, que nesta afirmação é posto que a forma como as entidades (ou mentores) se apresentam remete apenas a uma imagem, à aparência e não a sua essência, que seriam, na verdade, espíritos de luz. Sinteticamente, o Vale se situa no debate entre o kardecismo e o chamado “baixo espiritismo”, de modo que as entidades do Vale se apresentariam na forma como aquelas presentes no “baixo espiritismo” porém, na essência, estariam ligadas aos espíritos de luz, aproximando-se, simbolicamente, do kardecismo. Sua distinção com relação às entidades presentes na Umbanda, se dá a partir de elementos considerados negativos, como o uso de bebidas, de charuto, ou a intervenção no livre arbítrio. Damos relevo aqui ao fato de que, ao contrário da Umbanda Esotérica, que mantém a identidade umbandista (GUERRIERO, 2009), apontando para a incorporação de elementos esotéricos na umbanda, no VDA, temos a incorporação de elementos umbandistas numa prática esotérica, sem a manutenção de uma identidade umbandista, que é negada, mais que isso, as entidades provenientes do panteão da umbanda, ocupam um lugar muito mais performático, que de culto, dentro da estrutura do VDA.

Por fim, podemos ainda destacar nesta fala, o fato de que, Mário Sassi, estando representando um credo emergente, realiza a função de afirmar os bens de salvação ofertados pelo movimento como originais, ou seja, ao entrar na disputa por fies no campo religioso, busca oferecer novos bens de salvação (BOURDIEU, 2004a), ainda que estes dialoguem, em sua formulação com outros já presentes no campo.

Por fim, teríamos tido os *Tumuchys*, missionários originários dos grupos integrantes dos *Orixás*, que também seriam grandes cientistas, há algo de especial entre os *Tumuchys*: entre eles estavam um grande guerreiro, denominado *Jaguar*⁸, também conhecido como *Pai Seta Branca*. Finda a missão dos *Tumuchys* na Terra eles teriam sido destruídos pelo mar, voltando a Terra em encarnações posteriores. O próprio *Pai Seta Branca* teria regressado a Terra, posteriormente, como São Francisco de Assis, e, por último, como um índio Tupinambá⁹, que teria vivido entre o Brasil e a Bolívia no século XVI. Não podendo mais encarnar, escolhe Tia Neiva para se comunicar e preparar a humanidade para o terceiro milênio¹⁰.

Considerando-se que, tais seres encarnaram inúmeras vezes, muitos deles se apresentaram sob formas bastante conhecidas, como os gregos, fenícios, hebreus, chineses, maias, astecas, egípcios, ciganos, normalmente há toda uma gama de referências às grandes civilizações. Além desses, aparecem como uma referência constante, aos preto-

⁸ Para os adeptos do VDA, o *Jaguar* refere-se a uma figura presente na cultura inca, o que seria, segundo os adeptos, uma das origens do movimento, não à toa, seria esta, uma das formas que o *Pai Seta Branca* teria assumido. Também no movimento, utiliza-se tal denominação, de modo genérico, para se referir aos médiuns do sexo masculino, na doutrina.

⁹ Apesar da referência realizada pelo movimento, os Tupinambás referem-se a uma grande nação de índios, da qual faziam parte, dentre outros, os tamoios, os tupiniquins, os potiguaras etc., os registros históricos e etnológicos que se têm desta nação apontam para a sua localização ao longo do litoral brasileiro, e não na fronteira do Brasil com a Bolívia.

¹⁰ A ideia de milenarismo não é assumida aqui numa perspectiva escatológica, mas sim, a partir de um horizonte utópico, percebendo este novo milênio como um momento de mudanças positivas para a humanidade.

velhos e caboclos, que possuem uma grande relevância simbólica não apenas em termos de narrativas, mas, também, apresentam uma significativa função ritualística, que será explorada mais adiante.

Pai Seta Branca: O Mentor Espiritual do Vale do Amanhecer

Como já apontamos, o *Pai Seta Branca* é a principal entidade espiritual do VDA. Em termos hierárquicos, é posto, pelos adeptos, que Tia Neiva é o sétimo raio do *Pai Seta Branca*, e este sétimo raio de Jesus, também é conhecido entre os adeptos pelo vocativo de *Simbiomba*. Ainda segundo a narrativa do VDA, esta entidade possui uma consorte, *Mãe Yara*, que apesar de ser continuamente referenciada entre os adeptos, inclusive durante os processos de incorporação, aparentemente possui um lugar menor no culto.

Em termos visuais, o Pai Seta Branca aproxima-se tanto do caboclo presente nos cultos da umbanda, como também daqueles existentes nas produções fílmicas hollywoodianas, como aponta Cavalcante (2005):

O Vale do Amanhecer fala de povos indígenas andinos, meso-americanos, brasileiros e norte-americanos, todos eles expostos a uma forte aura mítica e aparentemente lá chegados por intermédio de sistemas como folhetos de agências de turismo e lembranças adquiridas nas viagens; assim como da religião umbandista; da religiosidade Nova Era e também dos filmes e séries de faroeste, veiculados no cinema e na televisão. O interessante é que, no Vale, esses mesmos índios também dizem respeito a informações referentes a naves espaciais, a seres de outros planetas, a faraós e pirâmides egípcias, entre outros. Tudo isso ocasionado por o “Vale indígena” ser um texto, no qual a tessitura a ele imanente, sendo híbrida, dá-se a realizar de modo dialógico e complexo. (CAVALCANTE, 2005, p. 168)

Temos, assim, a constituição de um mundo híbrido, formado pela confluência das mais diversas realidades sociais e culturais, aproximando-se do que Amaral denominou de *Sincretismo em Movimento*¹¹, para caracterizar a realidade da NE. Sua figura remete ao arquétipo paterno, e a ideia de justiça e bondade, sendo a figura do *Pai Seta Branca* uma expressão dos mesmos, conforme poderíamos interpretar, seguindo uma análise a partir de Durand (2001, 2002).

As referências a esta entidade, normalmente se dá evocando-o como “meu pai”, em momentos ritualísticos, por parte dos adeptos. No entanto, no decorrer de nossa pesquisa, percebemos que há outras formas de evoca-lo, em especial nos momentos em que se pede sua ajuda. Em todos os templos do VDA há sempre uma Imagem do *Pai Seta Branca*, o fiel ao passar diante da mesma prostra-se, inclinando-se levemente para frente,

¹¹ Amaral (1999) se utiliza da categoria *sincretismo em movimento*, para se referir à NE, na medida em que, na interpretação da autora, a NE marca-se pela errância, pela ambiguidade, e pela heterogeneidade, levando a uma contínua composição, decomposição e recomposição de elementos diversos, sendo não apenas os sujeitos errantes, como também, a própria religião.

realizando um movimento de sobreposição das mãos a altura do peito, seguido de uma abertura das mesmas, por vezes suspendendo-as a altura da cabeça, em sinal de devoção. Segue-se a saudação *Salve Deus!* também utilizada para iniciar os rituais, bem como para cumprimentar outros fieis, ou mesmo, para encerrar falas, mandamentos escritos e documentos do movimento. Este tipo de saudação, também é realizado diante uma estátua do Jesus Cristo, que se diferencia da imagem tradicional, por estar vestido de verde, envolto em um véu branco.

Os pedidos pessoais realizados ao *Pai Seta Branca* podem ser feitos em momentos ritualísticos, mas também, podem ser feitos de forma mais pessoal. Por vezes, os adeptos, após saudarem a imagem da entidade, permanecem imóveis, com os braços abertos e suspensos, normalmente, balbuciando palavras. Também é possível escrever os pedidos, há, normalmente, nos templos, papel e caneta para tanto e estes são depositados junto à imagem deste caboclo.

Tivemos a oportunidade de poder ler alguns pedidos realizados por fieis, que se dispuseram a nos mostrar o que estavam pedindo e interessante que, ao contrário dos nomes ritualísticos, como *Simiromba*, ou “meu pai”, o mais recorrente nestes pedidos foi: “meu paizinho”. Uma de nossas entrevistas, de 34 anos, que apesar de não ser adepta, frequenta o templo há seis anos, nos colocou a seguinte questão em torno do tom do pedido:

A gente tem que pedir com carinho, como se a gente tivesse pedindo pro pai da gente... Com carinho e com respeito, porque se a gente pede assim ele nos ouve. É como um pai ouvindo os filhos, daí a gente tem que pedir com jeitinho.

A questão da utilização do diminutivo na cultura brasileira é emblemática, para Holanda (1995), esta representa não mostra polidez, ou mesmo nossa simpatia em termos de um *ethos*, mas sim, nossa aversão ao ritualismo. Para o autor, podemos até mesmo aceitar de bom grado as fórmulas de reverência, mas apenas, quando não suprimam todas as demais formas de convívio mais familiar. No que concerne especificamente à utilização do diminutivo, o autor pontua:

No domínio da linguística, para citar um exemplo, esse modo de ser parece refletir-se em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação ‘inho’, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também aproximá-los do coração. (Ibidem, p. 148)

Temos, portanto, uma estratégia de aproximação com o sagrado. Ainda que o *Pai Seta Branca* seja pensado como um espírito de luz, uma entidade elevada, isso não implica em um distanciamento do fiel com relação ao mesmo. Seu aspecto, enquanto

figura paterna, é ressaltado durante as consultas, os médiuns que atendem aos *paciente*¹² buscam destacar esta faceta da entidade, a imagem de pai, daquele que protege.

Sendo o VDA uma religião que se baseia na oferta de bens de salvação voltados principalmente para a cura espiritual, é de se esperar que a maior parte daqueles que procuram o Vale, esteja sendo afligida por algum problema no momento da consulta, demandando proteção, preferencialmente uma proteção personalizada, familiar, que se oponha à frieza encontrada nos consultórios médicos, psicológicos e mesmo nas religiões tradicionais.

Ainda que, marcado por uma forte influência do espiritismo, há que se destacar o impacto exercido pelo catolicismo, em especial, o de origem popular, não à toa, o VDA mostra-se como uma religião de cânticos, que em muito lembram as entoadas do catolicismo, que são chamados pelos adeptos de *mantras*. Em uma das cartas redigidas por Tia Neiva, ela aponta para a importância dos cânticos:

É mais uma coisa, meus filhos: quando vocês puderem cantar... O canto se transforma em mantras junto ao seu ectoplasma. É um ectoplasma crístico que lhe permite fazer seus pedidos enquanto você está cantando os mantras. Sempre que puderem, cantem! Nós ionizamos o nosso Templo e deixamos aqui, em haver, quando saímos, tantos mantras do nosso magnético animal extraídos do Sol Interior. Não se esqueçam disto! [...] Os mantras cantados são como luzes, é um trabalho em louvar à Espiritualidade, é como se vocês abrissem uma conta corrente nos Mundos Encantados! (Carta Escrita em 27. 06. 7/Disponível em <valedoamanhecerbrasil.blogspot.com> último acesso em 10 de junho de 2013).

Para DaMatta (1997b), a cantoria mostra-se como um dos veículos possíveis de comunicação com o divino, uma prece cantada, e como tal, se dirige a uma entidade e visa influenciá-la. Segundo o autor:

Existem formas de falar com o mundo de Deus que são solitárias e outras que são coletivas. Coletivamente, o modo mais comum é através da cantoria, onde a prece faz com que se juntem todos os pedidos num só, que deve 'subir' aos céus levado pelas harmoniosas das vozes que o entoam. (Ibidem, p. 110)

Temos, portanto, um modelo que se distancia do kardecismo, cujo culto, por vezes, é percebido como triste, demasiadamente silencioso (ORTIZ, 1999). Os cânticos, chamados de mantras no VDA vinculam-se à própria validação do sistema religioso. Segundo Merriam (1964), os sistemas religiosos se validam tanto através da recitação de mitos e lendas nas canções, quanto através da música que expresse os preceitos religiosos.

¹² Denominação genérica comum no linguajar dos adeptos do VDA, que se refere àqueles que buscam os serviços espirituais do Vale.

A figura paterna do *Pai Seta Branca* aproxima-se dos arquétipos que o catolicismo desenvolve, porém, ainda que haja uma figura feminina, no caso a *Mãe Yara*, esta não é objeto de culto como o Pai Seta Branca, não se aproximando de um modelo mariano. Se há uma figura feminina cultuada, indiscutivelmente, esta é a própria Tia Neiva, ainda que não seja percebida, pelos adeptos, como uma entidade de culto, explicitamente.

Por fim, há de que se destacar o fato de que, nos finais de ano, o *Pai Seta Branca* envia uma mensagens para os adeptos através de uma *ninfa lua*¹³, aproximando-se do próprio calendário secular e do calendário cristão. Renovando os laços de fé e crença entre os adeptos, reforçando o que Eliade (2001) denominou de *o mito do eterno retorno*¹⁴.

Estrutura hierárquica e rituais de iniciação no VDA

O Vale dentro do universo da NE, ele apresenta uma característica distintiva pouco trazida pelos autores que discutem a temática (AMARAL, 1999, 2000; CAROZZI, 1999; CARVALHO, 1999; D'ANDREA, 2000; MAGNANI, 1999, 2000, 2006; MALUF, 2003; TAVARES, 1999), que diz respeito ao fato de ser uma prática que poderíamos considerar “Nova Erista”, mas que possui uma rígida estrutura hierárquica. Carozzi (Ibidem) chega mesmo a apontar que a principal característica da NE é, justamente, a autonomia como prática, porém, detalhemos melhor a questão.

Primeiramente devemos reconhecer o caráter plural da NE (SILVA, 2000), que abarca, inclusive, práticas iniciáticas (GUERRIERO, 2006). Podemos afirmar que a NE, como um todo, não é hierárquica, pois, de fato, há uma ambiguidade, inclusive, de pensá-la como um movimento, Siqueira (2003) propõe que a pensemos como uma sensibilização espiritual, o que é ao mesmo tempo uma posição que abre possibilidades, mas também restringe, já que, há também práticas não religiosas, no universo da NE.

Em segundo lugar, devemos destacar que o público que compõe tanto a NE, de modo geral, quanto o VDA, de modo particular, não é homogêneo. Segundo Magnani (1999):

[...] é possível distinguir graus de comprometimento, a que correspondem determinados tipo-ideais de frequentadores. Proponho separar, numa ponta do espectro, o **tipo erudito**, que em princípio se caracteriza por

¹³ A referência às ninfas recai, no caso do VDA, à classificação genérica em tomo das mulheres que são adeptas do movimento. Na mitologia grega, ninfas são qualquer membro de uma grande categoria de deusa - espíritos naturais femininos, às vezes ligados a um local ou objeto particular. Muitas vezes, ninfas compõem o aspecto de variados deuses e deusas, ver também a genealogia dos deuses gregos. São frequentemente alvo da luxúria dos sátiros. Em outros resumos as ninfas seriam fadas sem asas, leves e delicadas.

¹⁴ Eliade (2001) cria a distinção entre a humanidade religiosa e não-religiosa, com base na percepção do tempo como heterogêneo e homogêneo respectivamente. Eliade defende que a percepção do tempo como homogêneo, linear, e irrepitível é uma forma moderna de não-religião da humanidade. O homem arcaico, ou a humanidade religiosa (*homo religiosus*), em comparação, percebe o tempo como heterogêneo; isto é, divide-o em tempo profano (linear), e tempo sagrado (cíclico e re-atualizável). Por meio de mitos e rituais que permitem o acesso a este tempo sagrado, a humanidade religiosa protege-se contra o *terror da história* (uma condição de impotência diante os dados históricos registrados no tempo, uma forma de existência aflitiva).

escolhas mais restritas, ditadas por critérios definidos com maior homogeneidade e clareza no interior de um sistema de compatibilidades; no outro extremo, está o **tipo ocasional**, cujas escolhas são determinadas menos pelo planejamento de algum código do que pelo apelo do *marketing*; entre ambos situa-se o **tipo participativo**, frequentador habitual dos espaços do circuito neo-esó: diferentemente do tipo ocasional, suas escolhas são ditadas por um código de compatibilidades; sua *performance*, contudo, é mais maleável que a do erudito. (Ibidem, p. 101).

Poderíamos substituir tais tipo ideias por outros equivalentes, para a realidade do VDA, equivalendo o *erudito* ao iniciado no movimento, que, ainda assim, poderia ser desdobrado em dois subtipos, entre aquele iniciado que ocupa um “cargo” institucional dentro da estrutura hierárquica do templo, e aqueles que não a ocupam; ao *tipo ocasional* poderíamos equivaler aos *pacientes*, referindo-se àqueles que vão pontualmente ao VDA, por vezes, limitando-se a um único contato com a doutrina; e o *tipo participativo*, poderíamos equiparar aos *pacientes* que se tornam *habitués* do movimento, assimilam os códigos sociais presentes no movimento, e, por vezes, permanecem frequentando o movimento, mesmo quando a questão que o leva até o VDA já foi resolvida.

Desse modo, há uma hierarquia que se estabelece para os adeptos, que não necessariamente se reproduz com os *pacientes*, a hierarquia é “para dentro” do movimento, para os iniciados.

A atual estrutura hierárquica existente no VDA foi definida por Tia Neiva, ainda em vida (REIS, 2008). No nível máximo da hierarquia do movimento encontra-se o *Conselho dos Trinos*, que são responsáveis pela manutenção doutrinária do VDA, e pelas atividades burocráticas da doutrina, devendo-se destacar o fato que, tal conselho foi incapaz de manter a liderança carismática exercida por Tia Neiva (OLIVEIRA, 2002). Este *Conselho de Trinos* foi formado, inicialmente, pelos filhos homens de Tia Neiva, Mário Sassi (falecido em 1995) e Nester Sabatovicz (falecido em 2004), de modo que, atualmente apenas os filhos de Tia Neiva compõem este conselho.

Abaixo do *Conselho de Trinos* encontram-se: os Trinos Herdeiros, que formam o Conselho Consultivo, os Trinos Administração e os Trinos Regentes. Abaixo destes estão os Arcanos, conhecidos também por *Adjuntos*, muitas vezes responsáveis por grupos de médiuns que a eles se vinculam, formando as chamadas nações, ou continentes. Aos templos é garantida a autonomia administrativa, porém não doutrinária, cada templo terá um presidente, que direciona as atividades mais burocráticas, percebemos também que, acabe a alguns mestres a condução dos rituais, bem como a organização de atividades mais ordinárias, que possibilitam que a estrutura ritualística se desenvolva.

O processo de iniciação se dá através do convite realizado pelas entidades espirituais, no *trabalho de trono*, em que há uma comunicação direta entre os pacientes e as entidades, ou podem ocorrer conversões religiosas a partir da identificação com a doutrina. Quando o convite é realizado, e o *paciente* o aceita, ele se submete a um curso que se desenvolve por sete semanas consecutivas, aos domingos, no qual, ele passa a ser instruído doutrinariamente.

Nem todos os templos são iniciáticos, apenas alguns que possuem o que os adeptos denominam de corrente mestra, ou seja, possuem atividades mediúnicas todos os dias. Os adeptos podem até mesmo receber o convite, e começar a ter alguma instrução doutrinária nestes núcleos, porém, para serem reconhecidos institucionalmente, precisam ir até um templo iniciático para tanto, o que é denominado de desenvolvimento mediúnico.

Destaca-se que, por determinação do Trino Arakém, em abril de 2003, o desenvolvimento para menores de 16 anos só seria autorizado por indicação expressa do Trino Arakém, no Templo-Mãe (atualmente, pelo falecimento do Trino Arakém, a autorização é do Trino Ypuarã, Mestre Raul, que coordena o Grupo dos Jovens), e pelo Presidente, nos Templos do Amanhecer, através de um documento escrito e anexada à folha assinada pelo responsável pelo menor, juntamente com a cópia da Certidão de Nascimento, sendo que após a Iniciação, o menor irá esperar completar 16 anos para, então, fazer sua consagração da Elevação de Espada e prosseguir sua jornada.

É durante este processo de instrução, que o tipo de mediunidade é descoberta, ainda que não acarrete numa relação estática, como já demonstramos. Findo este processo, o médium é *emplacado*, passando a portar sua indumentária ritualística, bem como se utilizando fita doutrinária, sempre amarela e roxa, ostentando o símbolo de seu tipo de mediunidade, sendo o símbolo do doutrinador, uma cruz negra envolta em um tecido branco, e o do *aparú*, um livro aberto. Também passam a utilizar uma plaqueta, que no caso do *aparú*, possui o nome da entidade responsável pelo seu desenvolvimento, e no caso do doutrinador, indicará a princesa doutrinária que o acompanhará na vida religiosa e secular. Estas entidades são os mentores espirituais, sendo únicos para cada médium, ao contrário dos guias que são vários. Segundo os adeptos, o mentor possui uma função mais ampla, que remete ao próprio êxito cármico do sujeito, ao passo que, os guias remetem a execução das mediunidades dos mesmos.

No processo de iniciação cada médium realiza o seu juramento, que varia de acordo com o tipo de mediunidade. Este juramento finaliza a primeira parte da iniciação, a partir do momento em que são emplacados, eles serão conduzidos a finalização do seu ritual de inicialização, uma vez que, apenas emplacados, eles não participam dos trabalhos mediúnicos. Seguindo ao emplacamento, os médiuns farão outros cursos e rituais de iniciação, que os situarão hierarquicamente no VDA. Seguem-se, portanto, os seguintes rituais de iniciação: Consagração de Elevação de Espadas, quando o médium passa a ser tratado como mestre; Consagração de Centúria, que o habilita para participar de todos os rituais¹⁵; e por fim, Consagração do 7º Raio, quando o médium é considerado doutrinariamente pronto.

Tia Neiva determinou que um médium só deveria fazer a Elevação de Espadas, no mínimo, três meses após ter feito a Iniciação, devendo fazer o curso preparatório de quatro aulas conforme roteiro do 1º Mestre Jaguar, datado de 17 de março de 1981. Em abril de 2003, o Trino Arakém determinou que este segundo passo iniciático só poderia ser realizado após o médium ter 16 anos.

¹⁵ Com exceção do ritual do *Trono Milenar*.

Nesse ritual há que se saber a parte mais marcante, quando o médium Doutrinador chega diante da representante de Tia Neiva, que está com a espada, enquanto o *Apará* se coloca do outro lado, para se ajoelhar na almofada, cada um portando sua rosa.

O representante de Tia Neiva, também chamada de Koatay 108 nestes momentos ritualísticos, entrega a espada ao Doutrinador, dizendo mentalmente: *Esta espada é o símbolo de todas as conquistas por onde já estivestes. Use-a para o bem!*. O médium recebe a espada e a eleva por sobre a cabeça do representante de Tia Neiva, que diz mentalmente: *Passe pela minha cabeça e cruze comigo a mesma força*. Em seguida, o médium se volta, pelo lado esquerdo, de frente para a Mesa Evangélica, e eleva a espada a Jesus, emitindo com segurança, em voz alta: *É meu segundo passo iniciático, meu Senhor e meu Deus! Provo a minha iniciação. Sou um iniciado! Sou um meste, porque confio em ti! Jesus, onde quer que esteja, sei que estarás comigo*.

Segundo os adeptos, este ato simboliza a fé, a luta e a determinação do médium em prosseguir sua jornada com amor, tolerância e humildade. O Doutrinador baixa a espada, volta-se por seu lado direito, entregando a espada à ninfa da corte que o aguarda. O *Apará* se ajoelha e o Doutrinador se dirige até ele, enquanto o representante de Tia Neiva mentaliza: *Entregue a tua arma e receba, pela primeira vez, esta centelha que vem te consagrar!*. O Doutrinador faz o convite à entidade do *Apará*, que incorpora. O Doutrinador faz a troca das rosas, dando a que levou ao *Apará* e pegando a dele. Em seguida, faz a elevação daquele espírito.

Em abril de 2000, os Trinos Presidentes decidiram que as ninfas das falanges missionárias das Nityamas e Samaritanas não podem mais fazer a Elevação de Espadas com suas indumentárias de falange, como vinha acontecendo, devendo fazer aquela consagração trajando a indumentária de escrava, usada obrigatoriamente pela ninfa que for fazer sua Elevação. Assim, ficou também suspensa a autorização para que a ninfa usasse a sua indumentária de Luinha para aquela consagração.

A consagração de Centúria pressupõe o chamado “Curso de Pré-Centúria”, que, segundo os adeptos, foi ministrado pelo 1º Mestre Jaguar, atendendo à missão recebida, em 1976, por Pai João de Enoque¹⁶, incorporado em Tia Neiva. Com o passar do tempo, foi dado a um instrutor que ele indicasse, no Templo-Mãe, e, para conduzi-lo nos diversos Templos do Amanhecer, os Trinos Triada Araken e Ajará indicavam mestres Instrutores devidamente preparados, coordenados pelo Adjunto Oralvo, Mestre Silvério, que eram escalados para a Centúria Regionalizada, onde os Templos são grupados de forma a permitir o deslocamento mais conveniente desses Instrutores.

¹⁶ Esta entidade é considerada um dos principais mentores espirituais de Tia Neiva, apresenta-se na figura de Preto-Velho.

Para a aplicação do curso nos Templos do Amanhecer foram estabelecidas algumas condições:

- 1) O número de mestres inscritos pode variar de um local para outro;
- 2) As aulas deverão ser quinzenais e, sempre que possível, dadas às quintas-feiras, sendo permitidas aulas nos sábados e domingos para atender às necessidades locais;
- 3) O Presidente deverá pedir à Coordenação dos Templos do Amanhecer a matriz do material (cartas de Tia Neiva, etc.) a ser utilizado e providenciar a reprodução na quantidade suficiente para distribuição no Curso;
- 4) O Presidente deverá verificar se todos os inscritos estão consagrados pela Elevação de Espadas;
- 5) Não pode o Presidente interferir com as atividades normais do Instrutor, nem mesmo quando este é um seu componente, e, especialmente, pretender facilidades para algum mestre;
- 6) O Instrutor deve limitar sua ação à aplicação do Curso, sem se envolver com outros assuntos relativos ao Templo ou ao Presidente;
- 7) O Instrutor deverá remeter à Coordenação, no máximo até a terceira aula, a relação dos médiuns inscritos e, ao término do Curso, uma lista daqueles que completaram o Curso;
- 8) O médium que faltar a duas aulas será eliminado do Curso;
- 9) O médium que concluir o Curso e até noventa dias, no máximo, não fizer a sua Consagração de Centúria, deverá fazer novo Curso de Pré-Centúria, completo. (Disponível em <valedoamanhecer.com> último acesso em 10 de junho de 2013).

A Centúria completa o ciclo dos conhecimentos de um *Jaguar*, tornando-o apto a exercer sua mediunidade com segurança. Com o conteúdo das cartas de Tia Neiva, principalmente no período de 1977 a 1979, formou-se a estrutura das aulas de Centúria e aquele acervo, especialmente as Cartas Abertas, tornou-se fonte permanente de instrução e consulta para os médiuns centuriões.

O curso de 7º raia era ofertado apenas pelo 1º Mestre Jaguar, com sua morte e do Trino Arakém, Mestre Nestor, que eram os instrutores do Curso de 7º Raio e 7º Raio Lunar, em outubro de 2004, os Trinos informaram que aquele curso estava suspenso até posterior decisão.

É válido destacar que, cabe à instituição exercer o monopólio sobre o processo iniciático, em termos doutrinários, ao determinar a forma como ele deve ocorrer, como também em termos institucionais, por delimitar quais templos podem ou não ser iniciáticos, e, ainda assim, estes representam o poder outorgado pelo templo-mãe.

As instituições, tendencialmente, buscam exercer seu poder através do monopólio da violência simbólica, o que se dá através da expedição dos títulos (BOURDIEU, 2005), o que ocorre no VDA, já que os próprios adeptos referem-se ao processo iniciático como aquele em que eles alcançam o “título de mestrado”, referindo-se ao fato de se tornarem Mestres da Doutrina. De modo geral, eles encaram o processo

iniciático como um espaço de angariamento de degraus, não só espirituais, como também institucionais, ainda que, eles se reflitam mutua e reciprocamente.

Isto significa que, o plano institucional, cuja forma mais emblemática é a expedição de títulos, que neste caso equivale às posições ocupadas na hierarquia do movimento, expressa a localização dos sujeitos no espaço social, legítima o capital simbólico que ele possui, e o expressa. A expressão do volume e da estrutura do capital simbólico, daqueles que ocupam uma posição de dominação no campo, equivale à violência simbólica, que visa a manutenção das posições ocupadas no campo.

A violência simbólica, exercida pela instituição, visa, também, garantir a unidade, classificando os agentes sociais entre aqueles que pertencem e que não pertencem ao grupo, situando, também, sua localização no espaço social, e garantindo a reprodução da estrutura social, e das condições objetivas que situam os sujeitos. De tal modo que, encontramos *pacientes* que frequentam o templo há anos, no entanto, não possuem legitimidade ante aos demais adeptos, ao contrário de outros que se iniciaram após poucos meses frequentando o Vale. Entendemos, portanto, que não basta que o capital religioso seja incorporado, no sentido de permitir ao agente social a decodificação dos signos sagrados, ele precisa estar institucionalizado, o que se dá através dos títulos expedidos pela instituição, que exerce o processo de dominação, através do monopólio da expedição de títulos, que garante a reprodução de sua legitimidade, e a ampliação de seu capital simbólico, que se transpõe, através da ampliação do número de adeptos.

Os médiuns também se filiam espiritualmente às diversas falanges¹⁷, que remetem aos grupos espirituais específicos. Cada templo possuirá um número variável de falanges, devido ao próprio desenvolvimento doutrinário do mesmo, o que remete também a uma divisão espacial específica, já que, cada falange necessita de um espaço físico próprio, para o desenvolvimento de suas atividades espirituais.

O processo de classificação das falanges obedece, também, a uma classificação de gênero. A grosso modo, a diferenciação de gênero, no âmbito religioso do VDA, situa as mulheres como *Ninfas*, sendo esta uma terminação genérica para classificar as mulheres que realizam o trabalho mediúnico nos templos, e, os homens, como *Jaguars*. Ainda que não haja uma sobreposição, entre o gênero e o tipo de mediunidade, encontramos, em nossas pesquisas, uma proporção maior de mulheres entre os médiuns *aparús*, ao mesmo tempo, em que encontramos uma proporção maior de homens entre os doutrinadores.

No que tange à filiação espiritual, devemos destacar que, para os *Jaguars* só há duas possibilidades: ser *magos* ou *príncipes*. Ao passo que, para as mulheres, há 21 possibilidades de falanges: *grega, cigana tagana, cigana aganara, franciscana, Madalena, nitiana, muruaicy, samaritana, maia, madruca, agulha Ismênia, yuricy, escrava, Roxana, dharmo-orcinto, jaçanã, ariana, naraima, niatra, caiçara e, tupinambá*. Cada uma dessas falanges possui uma indumentária própria, também neste caso, encontramos relato de mudanças de falanges, demonstrando que tal classificação não é estanque.

¹⁷ Para os adeptos do VDA, as falanges remetem à filiação espiritual do adepto, recomenda-se que antes que os mesmos se filiem, que conheçam a história de cada falange, que se constituem em termos de narrativas míticas, em todo o caso, tal conhecimento não se coloca como condição *sine qua non* para a filiação espiritual.

Ainda no que tange às questões de gênero no VDA, deve-se destacar que, no processo de incorporação, as mulheres têm a possibilidade de incorporar entidades masculinas ou femininas, ao passo que, os homens, podem incorporar apenas entidades masculinas. Também chama a atenção o fato de que, apenas os homens podem conduzir os rituais, o que parece um contrassenso com a própria gênese do movimento, já que foi fundado por uma mulher, no entanto, tal problemática é resolvida pelos adeptos, na medida em que Tia Neiva é posta numa classificação única, sendo a *Primeira Mestra Sol Jaguar*.

Apará e Doutrinador: por uma tipologia das mediunidades

Uma das características mais intrigantes, que tangem à dinâmica do VDA, diz respeito aos tipos de médiuns existentes. Partindo da concepção espiritual, de que todos são médiuns (CAVALCANTI, 1983), aquele que se inicia no Vale, necessariamente, se envolve nas atividades mediúnicas, no entanto, as mediunidades são diferenciadas qualitativamente.

O princípio elementar da divisão entre os médiuns é a questão da incorporação, aqueles, cuja mediunidade se dá através do processo de incorporação chamam-se *aparás*, ao passo que, os que não incorporam, são chamados de doutrinadores. Esta divisão binária é relativamente comum, entre as religiões de possessão no Brasil. Segundo Galinkin (2008), em termos de funções, a serem exercidas no VDA, os doutrinadores e *aparás* diferenciam-se da seguinte forma:

As funções do incorporador

Dar passagem aos sofredores;
Curar doenças;
Comunicações;
Passes;
Desobsessão;
Psicografia automática;
Materialização; (GALINKIN, 2008, p. 81)

As funções do *doutrinador*

- Aprender, interpretar e conceituar a Doutrina pelo seu grupo mediúnico, bem como a missão a ele confiada;
- Organizar, administrar e desenvolver os médiuns;
- Abrir e fechar os trabalhos;
- Assistir e controlar todo e qualquer trabalho de incorporação;
- Interpretar situações dos médiuns quando incorporados. Se for mentor guia, atendê-lo respeitosamente. Se for sofredor, doutriná-lo e fazer sua entrega aos planos espirituais;
- ministrar passes magnéticos de equilíbrio aos médiuns de incorporação sempre que estes terminam sua incorporação. Este

passage pode ser ministrado a qualquer pessoa, mesmo a outro *doutrinador*, quando ela revelar desequilíbrio;

- Controlar com a mente qualquer situação anormal de pessoas ou grupos, mantendo sempre seu equilíbrio pessoal. O *doutrinador*, que conhece seu potencial mediúnic, pode controlar um ambiente sem externar qualquer gesto. (Ibidem, p. 83)

No entanto, tal divisão não é estática, encontramos casos de médiuns que iniciaram sua “carreira” no VDA como doutrinadores e, posteriormente, descobriram-se *aparás*, e também o inverso, médiuns que iniciam suas atividades como *aparás* e, posteriormente tornam-se doutrinadores. Percebe-se que, além de ser uma fronteira fluída, passível de mudança, a dicotomia, entre doutrinador e *apará*, mostra-se sempre explicada pelo universo simbólico do próprio movimento. As mensagens, dos caboclos e dos preto-velhos, são de fundamental importância para a construção dos significados, que tange às práticas dos adeptos. Ainda que, tais significados possam ser atribuídos *post factum*.

Além de ofertarem consultas, para os chamados *pacientes*, os adeptos também realizam suas consultas com outros adeptos, de modo que, sempre há mensagens mediúnicas que circulam entre os mesmos, atribuindo significado aos acontecimentos cotidianos de suas vidas. Além disso, é recorrente, entre os médiuns, em especial os de incorporação, a uma relação pessoalidade com as entidades espirituais, havendo o recebimento de mensagens, e de formulação de contatos em momentos não ritualísticos.

Evans-Pritchard (2005), quando pesquisou os Azande percebeu que os fatos cotidianos desse povo, eram explicados pelas relações mágicas. Bruxo, feitiços, oráculos, faziam parte de sua realidade mais próxima. Entre os adeptos do VDA, também espíritos, oráculos, médiuns, fazem parte da dinâmica explicativa da realidade dos mesmos, ainda que, a explicação possa ocorrer *post factum*, como já pontuamos. Neste sentido, pode-se dizer que há semelhança entre o observado por Evans-Pritchard entre os Azande e os adeptos do VDA, de modo que, algumas conclusões a que chegou Evans-Pritchard, coincidem com as que chegamos, como por exemplo:

A crença zande na bruxaria não contradiz absolutamente o conhecimento empírico de causa e efeito. O mundo dos sentidos é tão real para eles como para nós. Não nos devemos deixar enganar por seu modo de exprimir a causalidade e imaginar que, por dizerem que um homem foi morto por bruxaria, negligenciem completamente as causas secundárias que, em nosso modo de ver, são as razões reais daquela morte. O que eles estão fazendo aqui é abreviando a cadeia de eventos e selecionando a causa socialmente relevante numa situação social particular, deixando o restante de lado. Se o homem é morto por uma lança na guerra, uma fera numa caçada, ou uma mordida de cobra, ou de uma doença, a bruxaria é a causa socialmente relevante, pois é a única que permite intervenção, determinando o comportamento social. (Ibidem, p. 55)

Esse entrecruzamento de mensagens e sinais, que são interpretados pelos adeptos, aproxima-se do exercício cognitivo realizado pelos azande, no sentido em que, as causas “empíricas” não são olvidadas, apenas não ganham relevo naquele contexto social, na medida em que, o efeito da prática social ali desenvolvida só poderá surtir efeito sob determinadas causas, e não sobre todas, e são estas que ganham destaque no discurso dos adeptos. Suas mudanças, como doutrinadores ou *aparáis*, são explicadas por razões espirituais, assim como, outras questões que envolvem suas vidas “profanas”, o que vai desde problemas de saúde, passando por problemas familiares, emocionais ou sociais.

As explicações, que concernem à própria mediunidade, mostram-se relevantes, na medida em que determinam o *locus* que o sujeito ocupará na estrutura religiosa do VDA. Durante o próprio processo de inserção no movimento, o adepto possui sua mediunidade classificada pelo grupo, o que se dá também através de explicações de caráter mágico religiosas.

O espaço sagrado e a sacralidade do espaço: campo, subcampo e poder

Uma das características mais singulares, que dizem respeito ao VDA, toca à sua organização espacial, na medida em que, há uma simbiose, entre a lógica religiosa e seu espaço físico (MARTINS, 2004). Devido a tanto, os templos do movimento demandam um considerável espaço físico, ainda que, nos núcleos iniciantes, possamos encontrar templos, cujas atividades ocorrem em pequenos espaços físicos, por vezes, sendo uma extensão da residência familiar do líder daquela comunidade religiosa.

Os templos maiores do VDA muitas vezes localizam-se na zona rural da cidade, onde tanto se abre a possibilidade de construção em um espaço mais amplo, quanto se possibilita um maior isolamento, longe dos olhares curiosos, e das interferências presentes na *urbe*, que vão na contramão da concentração necessária, para o desenvolvimento das atividades mediúnicas.

Apesar de ser um fenômeno eminentemente urbano, a NE tem se apropriado, e ressignificado, o espaço rural (MAGNANI, 1999), utilizando-o ritualmente, e apontando-o, como uma possibilidade de reconexão entre o homem e a natureza, o que está em consonância com as expectativas geradas pela Era de Aquário.

Uma premissa, que perfaz a construção espacial dos templos do VDA, diz respeito ao fato de que, eles reproduzem os desígnios das entidades espirituais, dos *espíritos de luz*, segundo os adeptos. A principal entidade envolvida nesta missão seria *Tiãozjinho*, também retratado como comandante *Stuart*, que retrataria sua imagem como *capelino*. Sua imagem, como comandante *Stuart*, aproxima-se dos personagens de *Jornadas nas Estrelas*, como já apontado no trabalho de Cavalcante (2005).

Como indicamos, a construção do templo mãe do VDA em Brasília aponta para uma série de simbolismos, pois este estaria situado no coração não só Brasil, mas da América do Sul, entre dois oceanos, perfazendo a analogia do paraíso perdido em meio às águas (ELIADE, 2002). No entanto, cada núcleo construído é, também, um centro, para a comunidade de adeptos, a partir do qual toda a energia flui e conflui.

A estrutura básica dos templos, em seus diversos modelos, obedece uma lógica circular, o *paciente*, que chega àquele espaço, passa por diversos subespaços, que na verdade, correspondem às divisões dentro de um espaço mais amplo, sempre no sentido horário. Quando estamos tratando de um templo menor, normalmente, o *paciente* passa por todos os espaços, conseqüentemente, passa por todos os rituais, sendo, normalmente, os mais recorrentes o *trabalho de trono*, de *cura* e de *passo*.

Tudo é sempre muito colorido, algumas imagens se repetem sempre, como a de Jesus, da própria Tia Neiva, do *Pai Seta Branca*, ao passo que, outras aparecem com maior ou menor intensidade, como a das princesas encantadas, da *Mãe Yara*, de alguns preto-velhos, ciganos, caboclos, com suas nomenclaturas específicas.

Devemos ressaltar que, todo templo sagrado busca reproduzir a existência de um templo ideal no plano celestial, como nos aponta Eliade (2001), de modo que, a padronização da estrutura física dos templos, mostra-se fundamental para a manutenção da identidade religiosa dos sujeitos. O processo de expansão do VDA, para além das fronteiras de Brasília, buscou garantir a autonomia administrativa dos novos núcleos, porém não sua autonomia doutrinária, que continua sob a égide do templo mãe, ainda que, adaptações às diversas realidades sejam inevitáveis.

A demanda por espaço leva alguns templos a mudarem de local, após sua expansão, no entanto, no caso do templo de Dois Irmãos, sua expansão se deu ante uma estrutura já solidificada e bastante ampla, de modo que, sua mudança seria inviável, o que implicou na abertura de um núcleo, cujas atividades se articulam às suas, de modo que, os adeptos circulam livremente entre os dois núcleos.

Especificamente, a necessidade de se abrir mais um núcleo, se deu com a autorização, por parte do templo mãe, para a realização de mais um ritual: o da *Estrela Candente*. Este ritual marca-se por ser o mais elaborado, dentre os existentes no VDA, também é conhecido, entre os adeptos, pelo fato de que manipula a maior quantia de energia. Em termos práticos, sua realização demanda uma grande quantia de médiuns, cerca de cem, para um atendimento limitado de *pacientes*, no máximo doze. Além do mais, os médiuns precisam estar organizados em pares, formando duplas de um doutrinador e um *aparâ*, preferencialmente homens e mulheres, aparentemente. Destaca-se ainda, a necessidade da construção de um lago artificial no formato de uma estrela de seis pontas, delimitado externamente, e marcado por inúmeros leitos ao longo das apontas da estrela, nos quais, os médiuns permanecem posicionados durante o ritual¹⁸.

Fora do templo mãe, este ritual ocorre apenas em Olinda e em São Lourenço da Mata, ambos em Pernambuco, o que leva a ocorrência de caravanas de médiuns, que se deslocam dos diversos templos apenas para a realização do trabalho da *Estrela Candente*.

Há ainda um ritual, que apenas ocorre no templo mãe e no de São Lourenço da Mata, o trabalho de *Quadrante*. Este ocorre também em um lago artificial, cercado por imagens religiosas com cerca de quatro metros de altura, sendo uma de Iemanjá e as outras sete formadas pelas princesas encantadas, ainda no entorno do lago, há uma

¹⁸ Para uma melhor análise do ritual da *Estrela Candente* vide Batista (2003) e Oliveira (2013).

pirâmide, em cujo interior, resguardado por alguns médiuns, há inúmeras imagens de *espíritos de luz*.

A articulação entre espaço e rituais, possibilita, também, a separação entre adeptos e não adeptos, pois, a circulação não é tão livre assim, os *pacientes* possuem locais específicos, há espaços cujas delimitações são claras, como no caso da *Estrela Candente*, em que, o único espaço que cabe o *paciente* é sentar-se nos vértices da estrela, e, mesmo assim, sua entrada é controlada pelos médiuns, tanto que, iniciado o ritual, ainda que haja espaço para outros *pacientes*, um outro não pode simplesmente adentrar no espaço, precisa esperar este ritual encerrar-se, e iniciar um outro.

Os espaços remetem, portanto, às hierarquias simbólicas e sociais presentes na dinâmica deste universo religioso. Quanto mais capital simbólico um agente possui, mais livremente pode circular nos diversos espaços, ainda que haja limitações sempre, já que há rituais, como no caso do *Turigano*, que demanda adeptos vinculados a falanges específicas, ocupando funções ritualísticas *scriptadas*.

Temos, portanto, uma dinâmica que transparece as relações sociais existentes no grupo, na medida em que, nos permite perceber as classificações sociais: os *pacientes*, os neófitos, os já iniciados, os mestres etc., mas que também, reforça a estrutura social. A disposição espacial do templo mostra-se, enquanto categoria social, uma estrutura estruturada estruturante, pois, se estrutura a partir da distribuição heterogênea dos diversos capitais simbólicos em jogo, e, também estrutura o conjunto de relações e práticas sociais que produzem tais capitais.

Podemos compreender, portanto, a própria comunidade religiosa como um subcampo, no qual, os capitais simbólicos se distribuem de forma desigual e se tornam objeto de disputas pelos agentes envolvidos neste subcampo.

As estratégias lançadas pelos agentes para a captação de tais capitais simbólicos dependerá de seu senso prático, que corresponde à internalização das regras do jogo em determinado campo, ou subcampo (BOURDIEU, 1996, 2009). Claro que as regras do jogo serão determinadas, principalmente, por aqueles agentes (instituições ou sujeitos) com maior quantia de capital simbólico (BOURDIEU, 2004b).

Estudar, frequentar os cursos fazem parte das estratégias lançadas, para o acúmulo de capital simbólico legítimo dentro do grupo, que se mostram-se fundamentais para se colocar no espaço social, o que implica em mudanças no próprio espaço físico, afinal, como já situamos, nem todos serão bem-vindos em todos os espaços, demanda-se possuir um determinado capital simbólico para circular.

Durante a distribuição espacial dos médiuns, para o ritual da *Estrela Candente*, por exemplo, estes são organizados hierarquicamente, de acordo com a *Ordem de Mestrado*, ou seja, respeitando a hierarquia referente aos níveis de iniciação, e o tempo em que os mesmos se encontram na doutrina. Cabe a alguns conduzir o ritual, ocupando um espaço diferenciado com relação aos demais, esta diferenciação espacial demonstra o capital simbólico acumulado, o que implica numa relação marcada pela violência simbólica. Devemos retomar aqui que, para Bourdieu (1996), “Um dos efeitos da violência simbólica é a transfiguração das relações de dominação e submissão em relações afetivas,

a transformação do poder em carisma ou em encanto adequado a suscitar um encanto afetivo (por exemplo, nas relações entre patrões e secretárias.” (Ibidem, p. 170).

O desenvolvimento dos rituais se estrutura a partir das relações de poder postas neste subcampo, reforçando-as, ainda que devamos ressaltar que tais relações de dominação nem sempre se colocam de forma consciente. Tendencialmente, as estruturas sociais são internalizadas de modo a gerar práticas semiconscientes (BOURDIEU, 2005).

Além de serem semiconscientes as práticas sociais se baseiam num sistema de relações que possui efeitos não intencionais, como é comum à ação social de modo geral (GIDDENS, 2001). A lógica da ação social baseia-se, também, em ações que não se colocam dentro de um encadeamento lógico. Como nos elucida Bourdieu (2009):

Essa *lógica prática* – no sentido duplo do termo – não pode organizar todos os pensamentos, as percepções e as ações por meio de alguns princípios geradores estreitamente unidos entre si e que constituem um todo praticamente integrado, que uma vez que toda sua economia, que repousa sobre o princípio da economia da lógica, supõe o sacrifício do rigor em proveito da simplicidade e da generalidade e porque ela encontra na ‘polythétia’ as condições do uso correto da polissemia. Significa que os sistemas simbólicos devem sua *coerência prática*, ou seja, sua unidade e regularidades, mas também sua imprecisão e suas irregularidades, e até mesmo suas incoerências, ambas igualmente *necessárias* porque inscritas na lógica de sua gênese e de seu funcionamento, por serem o produto de práticas que não podem preencher suas funções práticas a não ser que engajem, no estado prático, alguns princípios que não são apenas coerentes – ou seja, capazes de engendrar práticas intrinsecamente coerentes ao mesmo tempo que compatíveis com as condições objetivas – mas também práticas, no sentido de cômodas, isto é, facilmente dominadas e manejáveis porque obedecem uma lógica pobre e econômica. (Ibidem, p. 142-143).

Percebamos que a complexidade das práticas sociais nos leva a incluir também suas irregularidades para a compreensão de seu desenvolvimento, ainda que suas regularidades sejam o norte da análise social neste caso. Interessa-nos aqui desenvolver o argumento de que são as práticas sociais, neste caso as religiosas, que reforçam a estrutura social, ao mesmo tempo em que possibilita a internalização das regras do jogo nos agentes sociais, que a partir daí traçam suas estratégias para o seu deslocamento no campo.

No entanto, no campo não há apenas agentes interessados em deslocamentos, possivelmente uma das maiores fissuras da teoria de Bourdieu, pois há agentes que estão no campo apenas para *não estar* no campo, expliquemos melhor. Oliveiras (2007) já havia tecido uma crítica à sociologia da religião de Bourdieu, ao apontar que o autor negligencia o papel dos chamados leigos, não os percebendo como produtores de um discurso religioso, relegando seu papel no campo enquanto mero receptor dos discursos produzidos pelo sacerdote, pelo profeta e pelo mago, estes enquanto tipos ideais weberianos.

Compartilhamos da crítica tecida por Oliveira a Bourdieu, no entanto, fazemos a ressalva de que há agentes que de fato não produzem nem estão interessados em produzir um discurso religioso, pois nem sempre estar em campo implica em um interesse pelo campo.

Ainda que tendencialmente os agentes possam se interessar em angariar mais capital simbólico em determinado campo ou subcampo, isso não implica em dizer que os agentes ao internalizarem as regras do jogo necessariamente irão lançar estratégias baseadas no seu *senso prático* para angariar mais capital simbólico.

Ao serem socializados dentro da dinâmica do VDA, fica claro e evidente para os agentes, que este é o domínio da doutrina, o capital incorporado e a iniciação ritual oficializada, o capital institucionalizado, que permite ao adepto se deslocar posicionalmente no campo simbólico, sendo conhecido e reconhecido pelos demais agentes como pertencentes à comunidade religiosa, bem como, sendo percebido como simbolicamente diferenciado. No entanto, encontramos sujeitos, que mesmo após anos frequentando o VDA, mesmo após tendo recebido o convite das entidades para se iniciar, não demonstram interesse em se tornarem adeptos, o que implicaria neste angariamento de capital simbólico. Estar em campo, neste caso, não implica um interesse pelo campo, e nem mesmo a internalização das regras do jogo significa que o agente vá seguir jogando visando a obtenção de mais capital, ou ao menos de algum.

Em todo o caso, os agentes que estão em campo para *não estar* encontram-se sempre em relação, pois constroem vínculos intersubjetivos com os adeptos, que permite o próprio processo de legitimação do capital simbólico destes, uma vez que, é através da oferta dos bens de salvação, dos serviços espirituais, ou do trabalho de caridade como os adeptos preferem chamar, que o capital é legitimado ante os membros da própria comunidade.

Temos, assim, um cenário, através do qual as práticas sociais não apenas se baseiam na distribuição heterogênea do capital religioso, como também possibilita esta distribuição. A incorporação do capital simbólico é demonstrado também no nível da performance, a incorporação, a batida no peito mais autêntica, mais forte, o suor que desce do rosto no momento ritual, os músculos contorcidos da face, o timbre da voz, a relação com as entidades, no caso do doutrinador, sua performance no nível do desgaste físico ao convencer os espíritos cobradores a partir, tudo isso demonstra o acúmulo de capital religioso do agente. Os cânticos ao fundo, os gritos dos caboclos, as vozes trêmulas dos preto-velhos, tudo demonstra a efervescência do campo, sua miríade de capitais simbólicos, que se tencionam constituindo os sistemas e universos simbólicos dos agentes envolvidos.

Globalização, pluralismo e religiosidade popular: o mosaico do Vale do Amanhecer

Um dos aspectos que mais chama a atenção daqueles que pesquisam o VDA é que o sincretismo é levado aqui a seu extremo, configurando um *sincretismo deslizante* (OLIVEIRA, 2010), no sentido em que, as possibilidades de arranjos que ele se utiliza

performaticamente, ampliam as possibilidades postas, articulando elementos que não necessariamente possuem relação, em termos históricos, ou mesmo, uma analogia facilmente identificável.

Decididamente, reconhecemos aqui o caráter inventivo e original do universo criado por Tia Neiva, no entanto, devemos destacar que o VDA reflete um momento histórico, político, social e cultural específico, afinal, Tia Neiva é mais que a mulher extraordinária, ele é a mulher das situações extraordinárias (BOURDIEU, 2004a). Os *candangos*, que foram construir Brasília, lá estavam longe de seus universos simbólicos de referência. Seus espaços e tempos sagrados estavam demasiadamente distantes, a antiga comunidade religiosa, dava lugar a uma comunidade mais ampla, formada por sujeitos provindos de lugares distintos, com biografias diferenciadas.

Ao mesmo tempo, tínhamos um país impactado pela modernidade, pela velocidade e escopo da mudança, que este período traz. No entanto, chamamos a atenção para o fenômeno que Claclini (2006) apontou, acerca da América Latina, segundo o qual, os países desta região tivessem experimentado uma modernidade sem modernização. Consoante ao autor:

Os países latino-americanos são atualmente resultados da sedimentação, justaposição e entrecruzamentos de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar à cultura de elite um perfil moderno, encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais. (Ibidem, p. 73-74).

Esta modernidade congregou, ao mesmo tempo, elementos não modernos, com um verniz de “modernizante”, o que de se deu num contexto de busca por uma identidade nacional, cujo momento emblemático, no Brasil, se deu durante a semana de arte moderna de 1922¹⁹. A mesma sede antropofágica, que norteou o movimento modernista nas artes brasileiras, parece ter povoado o imaginário religioso no VDA. Caboclos, Preto-velhos, Ciganos, Extraterrestres, Dr. Fritz, Tutankamon, todos cintilam nas abóbodas do imaginário do Vale.

Devemos destacar, também, que as possibilidades de construção deste universo religioso, se fazem possíveis, a partir do próprio desencaixe entre o tempo e o espaço, sobre o qual discorre Giddens (1991)²⁰. A circulação de signos culturais diversos, desconectados de suas origens históricas e geográficas, possibilita que as imagens

¹⁹ A Semana de Arte Moderna, também chamada de Semana de 22, ocorreu no Teatro Municipal de São Paulo, nos dias 13, 15 e 17 de fevereiro de 1922, foi um movimento artístico intelectual que ocorreu neste momento, marcando uma ruptura com os padrões predominante nas artes, o momento é considerado um marco do modernismo.

²⁰ Segundo o autor: “Por desencaixe me refiro ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29), ainda segundo o mesmo: “Este [desencaixe] retira a atividade social dos contextos localizados, reorganizando as relações sociais através de grandes distâncias tempo-espaciais”. (Ibidem, p. 58)

circulem. Cavalcante (2005) apontou a proximidade entre as imagens indígenas presentes no VDA, em especial o *Pai Seta Branca*, e aquelas dos filmes hollywoodianos, como já destacamos, bem como, a semelhança entre as imagens mediúnicas produzidas no VDA dos *capelinos*, em suas espaçonaves, e os personagens do filme *Jornadas nas Estrelas*.

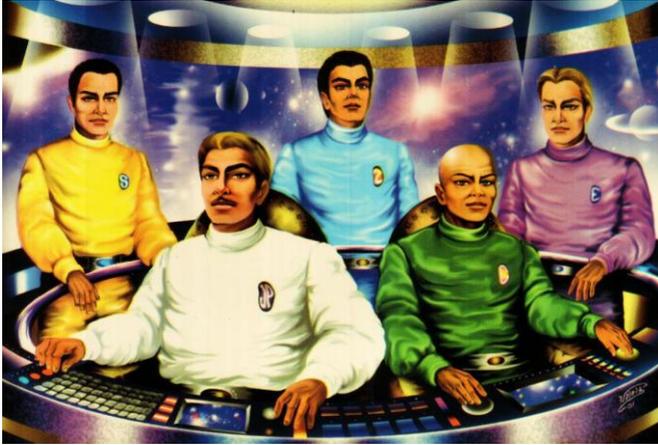


Ilustração 1: Imagem do VDA dos Capelinos/ Fonte: Marques (2009)



Ilustração 2: Imagens da Série Jornadas nas Estrelas/Fonte <startrek.com>

Claro que, devemos reconhecer que a globalização não é um fenômeno homogêneo, e que não impacta os sujeitos do mesmo modo. A posição em que estão situados no espaço social, faz com que eles sejam impactados de formas diferenciadas, bem como, implica em outra forma de percepção destes impactos. No entanto, há que se ressaltar que, o fenômeno da globalização encontra-se cada vez mais descentralizado, atingindo assim, um número cada vez mais amplo de sujeitos, e de forma cada vez mais ampla. Ainda segundo Giddens (2010):

[...] a globalização hoje é apenas parcialmente uma ocidentalização. É claro que as nações ocidentais, e de modo mais geral os países industrializados, têm uma influência muito maior sobre os negócios mundiais que os estados mais pobres. Mas a globalização está se tornando cada vez mais descentralizada – não submetida ao controle de nenhum grupo de nações, e menos ainda das grandes empresas. Seus efeitos são sentidos tanto nos países ocidentais quanto em qualquer outro lugar.” (Ibidem, p. 26).

Este tipo de consideração é fundamental para a nossa argumentação, pois, compreendemos que a própria gênese da NE está associada ao processo de globalização. O fluxo que se deu entre os gurus orientais, que vieram para o ocidente, e a ida de líderes das novas comunidades religiosas para o oriente em busca da “sabedoria oriental” (MAGNANI, 2000) se deu, em um contexto de desencaixe espaço temporal, emblemático da modernidade.

Partindo da compreensão que a NE emerge nesta possibilidade de confluência, do discurso ocidental e do oriental (AMARAL, 2000), devemos reconhecer que, sem o fenômeno da globalização, não teria ocorrido a NE, ao menos, não teria ocorrido da forma como a conhecemos.

Em todo o caso, em princípio, a NE, ao chegar ao Brasil, realizou uma referência muito mais recorrente ao global que ao local (MAGNANI, 2000), com uma parca valorização das tradições locais, em especial, no caso das religiões afro-brasileiras, o que já pontuamos no capítulo 2. Como nos coloca Magnani (2006):

Foi observado que, enquanto as tradições indígenas eram incorporadas e valorizadas por sua vinculação com a natureza e os seres da floresta, as culturas afro eram associadas a pulsões em torno do ‘eu básico’, a um fluxo de energias ‘pesadas’ associadas pelo sacrifício de animais e pelo toque de ritmo acelerado dos atabaques, em contraste com o golpear monótono e monocórdio do tambor xamânico tradicional siberiano ou norte-americano.

Mesmo com essa valorização das tradições indígenas, e do contato mais estreito com as religiões ayhuasqueiras como o Santo Daime e a União do Vegetal, o neo-esoterismo no Brasil mantinha uma feição antes universal que local: muito mais frequentes eram as referências aos índios das planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar da presença do esoterismo europeu, das filosofias

orientais, dos cultos de mistério da Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc. (Ibidem, p. 171).

No entanto, a globalização altera significativamente a relação entre o global e o local, e, no caso das religiões, altera a amplitude da significabilidade de tais práticas. Ortiz (2004) nos elucida que, as “religiões particulares” têm seu estatuto alterado definitivamente pela globalização, assim como, as chamadas religiões universais.

Sendo assim, por um lado, os elementos globais tomam um significado para as realidades locais, por outro, as religiões particulares passam a se articular com os elementos globais. O VDA representa um novo momento, no qual, a NE está imersa, uma verdadeira *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2011a, 2011b), de tal modo que:

Na *New Age Popular* termos como caboclos, médium, passes, trabalho etc., deixam de possuir o caráter historicamente estigmatizado que tinham até então e passam a ser percebidos como elementos legítimos dotados de eficácia simbólica, em especial nos rituais que remetem às curas espirituais. O processo de legitimação de tais elementos remete à experiência vivida por aqueles que buscam tais bens simbólico. (OLIVEIRA, 2011a, p. 79)

Temos assim, a construção de um universo religioso que absorve, e se utiliza de signos de uma cultura desterritorializada. Suas referências às imagens incas, aos caboclos – que se por um lado provém simbolicamente da umbanda, por outro, se aproximam de referências culturais mais distantes – remetem a esse mecanismo. Mas este universo também repensa suas referências locais, colocando-as lado a lado das referências globais, situando-as no mesmo patamar, simbolicamente. Temos aqui a singularidade demarcada pela incorporação de elementos da religiosidade popular, de uma prática esotérica, e não o inverso, o que é recorrente desde o início do século XX.

Esta digressão, em torno do global e do local, se faz necessária para analisarmos a formulação do universo de Tia Neiva, na medida em que, devemos compreender como uma caminhoneira *candanga* construiu um universo simbolicamente tão rico e diverso. Nesta direção, parece-nos interessante a posição apontada por Ortiz (2006) ao argumentar em torno da existência de uma memória internacional-popular. Se as religiões “particulares” se assentam num modelo de memória coletiva, que não nos possibilita falar em pureza, mas sim em historicidade (FERRETTI, 1998), a existência de outra memória cultural nos possibilita, também, a existência de outros arranjos simbólicos. Acerca desta memória internacional-popular, Ortiz argumenta o seguinte:

Afirmar a existência de uma memória internacional-popular é reconhecer que no interior da sociedade de consumo são forjadas referências culturais mundializadas. Os personagens, imagens, situações, veiculadas pela publicidade, histórias em quadrinhos, televisão, cinema constituem-se em substrato dessa memória. (...) A memória internacional-popular contém traços da modernidade-mundo, ela é seu receptáculo. Esses objetos-*souvenirs* são carregados de significado e, ao se atualizarem, povoam e

tornam o mundo inteligível. Daí, ao contemplá-los, esta familiaridade que nos invade. (Ibidem, p. 126)

Esta sensação de familiaridade, esta sensação de *déjà vu*, mostra-se como um importante alicerce na constituição do VDA, circular pelos corredores do templo é, ao menos tempo, estranhar o que se vê, considerando tudo novo e único, mas é, também, sentir-se num ambiente familiar, com relação ao mundial, mas também, e ao local. Ao ouvir que, uma das princesas encantadas²¹ chama-se Iracema, aquele que descobre o VDA tem uma sensação de familiaridade sonora, sem, necessariamente, perceber que Iracema é um anagrama, criado com a palavra América por José de Alencar, cujo nome, deu o título à obra homônima, marco do romantismo brasileiro, lançada em 1865.

Outras entidades, como o *Vovó Hindu*, figuram ao lado de *Vovó de Aruanda*, demarcando entidades, figuras, signos, conhecidos em contextos diferenciados, mas que, no final das contas, se mesclam na realidade caleidoscópica do VDA, e é isso que dá a sua singularidade, sua especificidade, isso que torna o Vale fascinante.

Considerações Finais

Ao longo desse trabalho buscamos realizar uma digressão socioantropológica em torno da formação e configuração do Vale, encarando o desafio de ao mesmo tempo narrar sua história, e também apontar para sua complexidade em termos de estrutura e organização social, considerando os processos de iniciação, os tipos de mediunidade, bem como a relação estabelecida com o próprio espaço e com os elementos que são retirados de seus contextos originários e reordenados na totalidade simbólica do VDA.

Obviamente que dada a complexidade desse movimento religioso – por diversas vezes afirmado pelos adeptos não como uma religião, mas sim como uma doutrina – muitos elementos ficaram de fora, como os próprios rituais, centrais em sua dinâmica, e que demarcam de forma bastante clara a identidade e hierarquia dos diversos templos espalhados pelo Brasil. Todavia, nosso maior objetivo foi cumprido ao final: apresentar e analisar a trajetória e dinâmica desse movimento que nos leva a repensar as próprias categorias que nos utilizamos para compreender o sagrado.

Certa vez nos deparamos com um blog em que uma adepta comentava uma de nossas publicações sobre o VDA, e realizou o seguinte comentário:

A Doutrina do Vale do Amanhecer não pode ser entendida com pesquisas, teses, estudos dogmáticos ou acadêmicos; a Doutrina que koatay 108 trouxe ela sua clarividência pode ser entendida por qualquer pessoa, ainda que com precariedade mental ou insuficiência de estudos, pois Ela não é

²¹ Na doutrina do VDA há referência a sete Princesas Encantadas: Janaina, Iracema e Jurema, Iramar, Juremár, Jandaia e Jandara. Destas, apenas as três primeiras cumprem missão com os doutrinadores. Percebamos que, além de Iracema ser um nome conhecido na cultura popular brasileira, Janaina é também um dos nomes, pelo qual, Iemanjá é conhecida, assim como Jurema, é um o nome de uma popular bebida utilizada em rituais indígenas e de umbanda no nordeste brasileiro.

compreendida com o cérebro, mas, com o coração! (Disponível em <ciganaaganara.blogspot.com.br/2012/11/vale-do-amanhecer-uma-incognita.html> último acesso em 20 de junho de 2013).

Ora, não podemos fazer muito além de concordar com o que foi exposto pela adepta, afinal, o que nós fazemos é uma leitura de segunda mão da cultura do outro, realizamos uma interpretação das interpretações dos sujeitos (GEERTZ, 1989), e no final das contas, o *mysterium tremendum et fascinans*, será sempre guardado pelos fiéis, por aqueles que viveram o sagrado em sua crença, em sua totalidade, o que torna o ato de pesquisar sobre o VDA ainda mais desafiador e ainda mais encantador.

Referências

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. “Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado”. In: CAROZZI, Maria Julia (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BATISTA, Marilda Manoel. “Rituais religiosos e mise en scène filmica: o exemplo do Vale do Amanhecer (D.F., Brasil)”. *Revista Chilena de Antropologia Visual*, Namur, Chile, v. 3, 2003, p. 286-299. Disponível em: <www.antropologiavisual.cl/Marilda_Batista.htm>. Acesso em 20 de fevereiro de 2013
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.
- _____. *Escritos de Educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- _____. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genebre: Droz, 1972.
- _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. *O Senso Prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Os Usos Sociais da Ciência: Por Uma Sociologia Clínica do Campo Científico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004b.
- _____. *Razões Práticas*. São Paulo: Papyrus, 1996.
- BRANDAO, Carlos Rodrigues. *Somos As Águas Puras*. Campinas: Papyrus, 1994.
- CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CANCLINE, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.
- CAROZZI, Maria Julia. “Nova Era: A Autonomia como Religião”. In: _____ (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- CARVALHO, José Jorge de. “Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil”. *Série Antropologia*, Brasília, v. 249, 1999.
- CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. *Dialogias no Vale do Amanhecer: Os Signos de um Imaginário Religioso Antropofágico*. 2005. 242 f. Tese (Doutorado em Comunicação de Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- _____. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O Caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000.
- CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

- D'ANDREA, A. *O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- DAMATTA, Roberto. *A Casa e A Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.
- _____. *O que faz do Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.
- DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1998.
- GALINKIN, Ana Lúcia. *A Cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: Technopolitik, 2008.
- GALEAZZI, Marlene Anna. O Amanhecer de Tia Neiva, *Última Hora*, Brasília, 10 ago. 1985, p. 13.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- _____. "Em Defesa da Sociologia: Ensaio, Interpretações e Treplicas". São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- _____. *Mundo em Descontrole: O que a Globalização está Fazendo de Nós*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.
- Marlene Anna Galeazzi. O Amanhecer de Tia Neiva, *Última Hora*, Brasília, 10 ago. 1985, p. 13.
- GUERRIERO, Silas. Desafios Interpretativos das Novas Configurações das Religiões Tradicionais. In: 33º Encontro Anual da ANPOCS, 2009, Caxambu/MG. Programa e Resumos 33º Encontro Anual da ANPOCS. São Paulo: Anpocs, 2009.
- _____. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LABARRERE, Vanessa de Siqueira. *O Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer como Índice de Crioulização Cultural*. Brasília. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade de Brasília, 2006.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe: Um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- _____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- _____. "O Circuito Neo-Esotérico". In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.) *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petropolis, RJ: Vozes, 2006.
- MALUF, Sônia Weidner. "Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil". *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p. 153-171, 2003.

MARTINS, Maria Cristina de Castro. “O Amanhecer de uma Nova Era: Um Estudo da Simbiose Espaço Sagrado/Rituais do Vale do Amanhecer”. In: MUSUMECI, Leonarda. *Antes do Fim do Mundo: Milenarismos e Messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. “Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: As casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro”. In: XXI *Reunião brasileira de antropologia*. Vitória: Reunião brasileira de Antropologia, 1998.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. “Milenarismos Brasileiros: Novas Gnosés, Ecletismo Religioso e uma Nova Era de Espiritualidade Universal”. In: MUSUMECI, Leonarda (org.). *Antes do Fim do Mundo: Milenarismos e Messianismos no Brasil e Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

_____. *Millénarisme Brésiliens: contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. France, Université Pierre Mendes, UFR Science de l'Homme et de la Société, Département de Sociologie, 1999.

MERRIAM, Alan P. *Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

OLIVEIRA, Amurabi. “A Nova Era e New Age Popular: Transformações das Religiões no Brasil”. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, v. 11, p. 65-85, 2011a.

_____. “Da Nova Era à New Age Popular: As Transformações no Campo Religioso Brasileiro”. *Caminhos*, v. 9, p. 141-157, 2011b.

_____. “Os Corpos e a Estrela Candente no Vale do Amanhecer”. *Revista Nures*, v. VIII, nº 2, p. 1-19, 2013.

_____. “Religião e Sociedade Pós-Tradicional: O Caso da New Age Popular do Vale do Amanhecer”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. Ano II, p. 277-290, 2010.

OLIVEIRA, Dorotéo Émerson Storck de. *As Representações do Sagrado na Construção da Realidade no Vale do Amanhecer*. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade de Goiás, 2002.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu”. In: TEXEIRA, Faustino (org.) *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. “Anotações sobre religião e globalização”. *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 2001, vol.16, no.47, p.59-74.

_____. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PIRES, Flávia. “Quem tem medo de mal-assombro?”. *Etnográfica*, v. 13, p. 291-312, 2009.

REIS, Marcelo Rodrigues dos. *Tia Neiva: A Trajetória de uma Líder Religiosa e sua Obra, O Vale do Amanhecer (1925-2008)*. Brasília, Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, 2008.

SALGUEIRO, Roberta rocha. *A Hierarquia Espiritual das Entidades Negras no Vale do Amanhecer*. Brasília. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, 2003.

SILVA, Magnólia Gibson Cabral. *Esoterismo e movimento esotérico no Brasil*. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, 2000.

SIQUEIRA, Deis. “Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro”. In: _____; LIMA, Ricardo Barbosa de (orgs.). *Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

_____. “Novas religiosidades na capital do Brasil”. *Tempo soc.* 2002, vol.14, n.1, pp. 177-197.

TAVARES, Fátima. “Holismo terapêutico' no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro”. In: CAROZZI, Maria Julia (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo, 1999.

Obras Publicadas pelo Vale do Amanhecer

ÁLVARES, Bálamo. Tia Neiva – Autobiografia Missionária. Brasília, [do autor], 1992.

SASSI, Mário. O que é o Vale do Amanhecer?. Brasília: Guavira Editores, 1979.

Sites

Star Trek Homepage. Disponível em <http://www.startrek.com>. Último acesso em 10 de junho de 2013.

Vale do Amanhecer. Disponível em <http://www.valedoamanhecer.com>. Último acesso em 10 de junho de 2013.

Vale do Amanhecer Brasil. Disponível em <http://valedoamanhecerbrasil.blogspot.com.br>. Último acesso em 10 de junho de 2013.

Vale do Amanhecer: uma incógnita?. Disponível em <http://ciganaaganara.blogspot.com.br/2012/11/vale-do-amanhecer-uma-incognita.html>.

Último acesso em 20 de junho de 2013.